

POR QUE ARISTÓTELES ESCREVEU O LIVRO III DA EN?

Carlo Natali

CÀ FOSCARI / VENEZA

1. A POSIÇÃO DA DISCUSSÃO SOBRE O VOLUNTÁRIO EM EN III

Inserida entre a discussão geral das virtudes éticas, que ocupa o fim do livro I e todo o livro II (1102a5 - 1109b26), e a longa discussão detalhada das virtudes singulares, que ocupa o fim do livro III e os livros IV-V (1114b26 - 1145a11)¹, na *Ethica Nicomachea* se encontra uma discussão dos conceitos de “voluntário/involuntário” (*hekousion/akousion*, 1109b30 - 1111 b3), à qual se conecta o exame de outros conceitos, mais particulares, como “escolha” (*prohairesis*, 1111b4 - 1112a17), “deliberação” (*boulê*, 1112a18 - 1113a12), “querer” (*boulêsis*, 1113a13 - b2) e que se conclui com uma discussão do problema se virtude e vício dependem de nós ou não (*eph’hêmin*, 1113b3 - 1115a3).

Os *logoi* que compõem a *EN* se dividem em duas espécies: aqueles, digamos assim, “zetéticos”, nos quais se procura o *ti estin*, a definição de um valor moral ou de uma virtude (exemplos evidentes são os livros I e X 6-9, sobre as noções de *eudaimonia* e *teleia eudaimonia*) e aqueles mais “descritivos”, nos quais se analisam as condições do agir virtuoso do homem (exemplo claro é o livro II 1-3 em que se analisam os modos de aquisição da virtude ética). *EN* III 1-7 tem um andamento “zetético”. A seção inicial, III 1-5, consiste em uma investigação sobre o que sejam

(1) Sigo a edição Susemihl-Apelt que, com Scaligero, coloca as linhas 1114b30-1115a 3 antes de 1114b 26. Também a numeração dos capítulos usada neste artigo é a de S.-A. e não a de Bywater.

hekousion e *akousion* a partir de seus contrários², enquanto os dois capítulos seguintes, III 4-5, investigam o que sejam “escolha” e “deliberação”. Os dois capítulos conclusivos da seção, III 6-7, ao contrário, são dedicados a resolver algumas aporias a partir das definições recentemente encontradas; estas derivam do confronto entre a doutrina estabelecida nas linhas precedentes e algumas opiniões reconhecidas correntes no tempo de Aristóteles³. Discute-se, com efeito, se o objeto da *boulêsis* é o bem ou o bem aparente, e se a virtude, assim como o vício, dependem de nós (1113a13 - 1115a3). É evidente a influência das doutrinas de Protágoras, Sócrates e Platão na origem destas aporias.

Um dos mais antigos comentários à *EN*, os escólios anônimos aos livros II-V, que remontam ao século II ou III d.C., atribuídos por alguns a Adrasto de Afrodísia⁴, propõe algumas dúvidas quanto a esta posição, que não crê ser necessária:

O termo *isôs* [1109b33, “provavelmente”] não se refere a *anagkaion* [*ibidem*, “é necessário”], pois era necessário discutir isso, mas se refere à frase (frase que falta) e a todas as outras coisas que serão ditas sobre a virtude. Com efeito, o discurso sobre isso não é entendido como necessário, deste modo e *nesta posição*. Ou talvez, ao contrário, o *isôs* seja usado no sentido de *homoiôs*, etc. (grifo nosso)⁵

A discussão sobre a posição do trecho deve estar relacionada à ampla discussão sobre o ordenamento das obras de Aristóteles que se desenvolveu nos primeiros séculos da idade cristã em seqüência à edição de Andrônico de Ro-

(2) Mesmo procedimento no livro V sobre a virtude da justiça, que é estudada a partir da injustiça (1129a17-18).

(3) Mesmo procedimento no livro I; estabelecido o que seja a “felicidade”, em *EN* I 10-12 Aristóteles discute algumas aporias correntes, a saber: “A felicidade pode ser ensinada ou tem outras fontes?”, “Pode-se dizer alguém feliz quando ainda está vivo?”, “A felicidade é algo elogiável ou algo precioso?”, nas quais é evidente o influxo de debates muito antigos na história da ética grega.

(4) Cfr. R. Sharples, *Alexander of Aphrodisias. Ethical Problems*, Duckworth, London 1990, p. 6 nota 28, que resume toda a discussão precedente.

(5) P. 141, 4-8 Heylbut: ἀγκραίων ἰσῶ- διορισαι: τὸ ἰσῶ- οὐκ προ- τὸ ἀγκραίων (ἀγκραίων γὰρ αὐτὸ: dialabeîn), ἀλλὰ: τὸ ἰσῶ- προ- τὸ: πρῶτον διορισαι (τοῦτο γὰρ ἰεπεῖ), καὶ: περὶ: τὸν ἀλλῶν τὸν

des⁶. Também modernamente alguns filólogos sustentaram que o trecho está fora de lugar na posição atual e alguns propuseram modificar a ordem interna dos capítulos que o compõem⁷.

Ora, o confronto com a *Ethica Eudemia* mostra que a posição e a ordem interna do trecho em questão estão corretas; com efeito, também a *EE* passa da discussão geral das características da virtude ética (1219b26 - 1222b14) ao problema da autonomia do agir humano, à determinação do que sejam “voluntário/involuntário” e noções correlacionadas (1222b15 - 1228a19) e, por fim, como na *EN*, ao exame das virtudes singulares (livro III). A mesma situação se encontra na *Magna Moralia*, certamente inautêntica: (1) exame da virtude em geral (1185a14 - 1187a 4); (2) exame do problema se depende de nós sermos virtuosos ou viciosos, que comporta a discussão do “voluntário/involuntário” (1187a5 - 1190b6); e (3) exame das virtudes particulares (1190b7 - 1196b4).

2. *EN* E *EE* EM CONFRONTO

Apesar da aparente semelhança entre as duas discussões, o modo de tratar a questão do voluntário e do involuntário em *EN* e *EE* é profundamente diferente. Começemos com *EE*, o tratado mais difícil e, sob alguns aspectos, mais aprofundado

mel l ontwn peri; ajretḗ- legesqai oujgar; w- ajnagkaō- olperi; aujtoō logo-, ouḗw kai; ej tḗde tḗ/taxeī. h| to; iḡw- ajti; toō ohoiw-.

(6) Não nos parece convincente a hipótese de J. Barnes, *Roman Aristotle*, em J. Barnes - M. Griffin (eds.), *Philosophia Togata II*, Clarendon Press, Oxford 1997, pp. 1-69, segundo o qual as obras de Aristóteles estavam em um estado parecido ao atual já no tempo de Aristóteles ou pouco depois de sua morte; cf. o nosso artigo: “Il commento di Alessandro di Afrodisia a Meteorol. IV”, em: C. Viano (ed.), *Aristoteles Chemicus. Il IV libro dei Meteorologica nella tradizione antica e medievale*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2002, p. 44.

(7) E. Kapp, *Das Verhältnis der Eudemischen Ethik zur Nilomachischen Ethik des Aristoteles*, Diss., Freiburg in Br. 1912; R. Walzer, *Magna Moralia und aristotelische Ethik*, Weidemann, Berlin 1929, pp. 72-74; P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, P.U.F., Paris 1963, 19764, p. 119, pretenderia antepor a discussão sobre a *boulē* àquela sobre a *prohairesis*.

dos dois. Aqui, Aristóteles, em primeiro lugar, situa a autonomia do agir humano em uma teoria geral do movimento⁸. A discussão ética realiza com isso um novo início (*allên archên*, 1222b15). No interior de uma teoria geral do movimento, distinguem-se vários tipos de princípios e, entre estes, são chamados princípios *archai kuriai* (1222b21) as causas motoras. Como causas motoras, todas as substâncias animadas geram movimentos, mas somente o homem é princípio de ação (*praxeôn archê*, 1222b19), ação que é um certo tipo de movimento. Além disso, existe uma estreita dependência entre o princípio e aquilo que depende dele: se o efeito se modifica, também a causa deve modificar-se (1222b29-42). Portanto, o homem é, ou melhor, tem em si uma causa motora da ação que é um tipo de movimento imprevisível, mutável, irregular: ele é causa e responsável das ações das quais ele é princípio.

Assim é claro que todas aquelas ações das quais o homem é princípio e senhor podem acontecer ou não e que está em seu poder que ocorram ou não aquelas coisas, precisamente, das quais ele é senhor que sejam ou não sejam. (1223a 4-7, o texto grego se encontra mais adiante na nota 38)⁹

O restante da discussão em *EE* pretende descobrir qual seja essa causa interna mutável das ações e em que consistam o voluntário e o involuntário. Aristóteles examina várias possibilidades: o voluntário pode ser o que ocorre *kat' orexin*, ou *kata prohairesin* ou *kata dianoian* e as refuta uma após a outra. A discussão, dialética em forma, enfrenta a questão baseando-se em uma análise psicológica na qual têm um papel importante a noção de *akrasia*, “fraqueza do querer”, *biâi*, “(agir) forçadamente”, etc.; por fim, Aristóteles passa a examinar o papel do pensamento (*dianoia*), da escolha (*prohairesis*) e a relação entre fim e meios. A discussão, portanto,

(8) Como observam, entre outros, F. Dirlmeier, *Aristoteles. Nikomachische Ethik, Üb. und komm.*, Akademie Verlag, Berlin 1959, 19643, p. 322, P.L. Donini, *Aristotele. Etica Eudemia*, Trad. introd. e note, Laterza, Roma-Bari 1999, p. XVII.

(9) Sobre essa passagem cf. A. Kenny, *Aristotle's Theory of the Will*, Duckworth, London 1979, pp. 9-10; C. Natali, *Responsability and Determinism in Aristotle's ethics*, em M. Canto-Sperber - P. Pellegrin (éd.), *Le style de la pensée, Hommage à Jacques Brunschwig*, Les Belles Lettres, Paris 2002, pp. 287-290.

da *EE* se desenvolve toda sobre o plano físico-psicológico e dá muita importância aos conflitos internos das faculdades do homem.

Nada disso em *EN*: Aristóteles conduz a sua análise com base nas características da ação como evento no mundo e não dos processos psicológicos que dão origem a ela. A análise parte do uso lingüístico corrente¹⁰ e determina sob quais condições as ações humanas são consideradas involuntárias: o são aquelas devidas à coerção ou à ignorância (*biâi ê di'agnoian*, 1110a1). São examinados, a seguir, vários casos particulares, como as ações feitas por medo de males piores, as ações dignas de piedade e perdão, aquelas em que a causa motora é inteiramente externa ao indivíduo e aquelas em que o indivíduo contribui em parte. Faz-se referência também à dor e ao arrependimento, mas sem aprofundar o assunto (1110b18-24) e somente como introdução a uma análise da noção de ignorância, que é especificada como “ignorância dos meios e das condições concretas”, não como “ignorância dos fins”, porque esta última coincide com o vício (1110b28 - 1111a19).

Chamam a atenção nesta discussão alguns elementos: em primeiro lugar, a ausência de qualquer referência ao difícil caso da *akrasia*, que era central na análise de *EE* e que a *EN*, ao invés, relega a um livro sucessivo, o VII, no contexto de uma discussão dos estados de caráter maus e reprováveis (*ta peri ta êthê pheuktôn*, 1145a16). Em segundo lugar, o fato que Aristóteles não parece empenhado aqui em *demonstrar* a existência do voluntário e da liberdade da ação: ele dá por pressuposta a existência destas características do agir humano e se dedica à investigação das categorias necessárias para pensá-las de um modo não contraditório – o que, a nosso ver, é o modo mais sábio de proceder em questões do gênero¹¹. Na verdade, nem mesmo em *EE* II 6 Aristóteles procede verdadeiramente a uma demonstração da

(10) Cf. A. Grant, *The Ethics of Aristotle*, illustrated with essays and notes, Longmans Green, London 1885, vol. II p. 5.

(11) Cf. M. Wittmann, *Die Ethik des Aristoteles in ihrer systematischen Einheit und in ihrer geschichtlichen Stellung untersucht*, Regensburg 1920, reprint Minerva Verlag, Frankfurt a/M 1883, pp. 97-99; Id., *Aristoteles und die Willensfreiheit*, 34 (1921), pp. 5-30 e 131-153, em particular p. 22.

existência da liberdade e da responsabilidade, mas se empenha somente em uma elucidação do que comportam estas noções do ponto de vista da causalidade motora, que constitui uma das principais funções da alma humana¹².

3. O ARGUMENTO DE EN III 1-7; AS OPINIÕES DOS CRÍTICOS

Em si, no interior de um tratado de ética, melhor ainda, do primeiro tratado de ética da história da filosofia ocidental, uma discussão da liberdade e da responsabilidade não estaria deslocada e, deste ponto de vista, um leitor moderno não tem razão de surpreender-se em ver Aristóteles discutir sobre *hekousion*, *akousion* e temas correlacionados¹³. Ainda que o mesmo leitor se pudesse perguntar por que *EN* e *EE* concordemente queiram inserir a discussão deste problema em meio ao exame da virtude ética.

Como quer que seja, para grande parte da história da filosofia desde Alexandre de Afrodísia até o século XIX, Aristóteles foi considerado o maior defensor da liberdade da ação humana¹⁴. Também no século XIX, na esteira de Trendelenburg, Zeller admitiu a presença em Aristóteles da idéia de uma livre escolha racional do agente, e alguns estudiosos continentais de formação neotomista, como Heman, sustentaram que Aristóteles e S. Tomás de Aquino deram a verdadeira fundamentação e dedução metafísica da liberdade humana¹⁵. Todos estes estudiosos concen-

(12) Concordo sobre este ponto com a análise de J.A. Stewart, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1892, vol. I, pp. 224-225.

(13) Esta posição foi sustentada pela autora do mais recente comentário à *EN*, S. Broadie, in S. Broadie - Ch. Rowe, *Aristotle. Nicomachean Ethics*, transl., introd and comm., Oxford University Press, Oxford 2002, p. 38.

(14) Cf. M. Wittmann, *Aristoteles und die Willensfreiheit*, cit. pp. 7-18: este autor examina de que modo a posição de Aristóteles foi avaliada no Perípatos da idade imperial e na Escolástica, antes de passar aos estudos do século XIX.

(15) F.A. Trendelenburg, *Nothwendigkeit und Freiheit in der Geschichte der Philosophie*, in *Historische Beiträge II, Vermischte Abhandlungen*, Bethge, Berlin 1855 pp. 112-181; E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 4^o ed., Reischland, Leipzig 1921, pp. 588 e 630; C.F. Heman,

travam a liberdade do homem na função do intelecto, o qual, para eles, era capaz de autodeterminar-se na escolha dos fins e assim guiar a ação humana. Todavia, as suas teses suscitaram já ao início do século XX fortes respostas polêmicas, entre as quais aquela do jurista R. Loening e do historiador Th. Gomperz, que sustentaram, como muitos estudiosos atuais, que Aristóteles no fundo é um determinista; à tese deles se opôs M. Wittmann¹⁶.

Entretanto, a sua reação não convenceu. Segundo a opinião da maior parte dos comentadores do século XX, Aristóteles no livro III não discute de forma alguma o problema da liberdade do querer, ou o faz somente de modo tosco e impreciso, ou ainda trata somente do problema da responsabilidade e não daquele da liberdade. Esta é a opinião de grande parte dos comentadores de língua inglesa (Grant, Stewart, Burnet, Joachim, Hardie), enquanto outros pensam que ele considera o problema da voluntariedade das ações somente como condição necessária para a atribuição da responsabilidade moral (Sauvé Meyer). Contra a atribuição a Aristóteles de uma teoria da liberdade do querer, colocou-se também o grande comentador francês, R.-A. Gauthier, segundo o qual Aristóteles discute um problema que tem somente uma vaga semelhança com aquele moderno do livre arbítrio e se ocupa, na verdade, da espontaneidade ou não da ação moral: daí a curiosa tradução dada por Gauthier para *hekousion* e *akousion* com “*de son plein gré*” e “*malgré soi*”. Emblemática da opinião predominante neste período é a frase de W.D. Ross, segundo o qual Aristóteles “compartilhava a crença do homem comum no livre arbítrio, mas não pensou o problema a fundo e não se expressou com coerência”¹⁷. Esta é a hipótese predominante ainda

Des Aristoteles Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens, Fues's Verlag, Leipzig 1887, pp. 41-42, 66-67, 136-137, 172.

(16) R. Loening, *Die Zurechnungslehre des Aristoteles*, Fischer, Jena 1903, pp. 130-167; Th. Gomperz, *Griechische Denker*, Veit, Leipzig 1909, pp. 150-155 e 197-198; M. Wittmann, *Die Ethik*, cit.; Id., *Aristoteles und die Willensfreiheit*, cit.

(17) W.D. Ross, *Aristotle*, (1923), trad. ital. Feltrinelli, Milano 19823, p. 194; R.-A. Gauthier e J.Y. Jolif, *Aristote. L'éthique à Nicomaque*, introd. trad. et comm., Publ. univ. de Louvain - Ed. Béatrice Nauwelaerts, Louvain-Paris 1970, Vol. II/1, p. 219

hoje, mesmo que não faltem posições mais dispostas a creditar a Aristóteles uma interessante reflexão sobre a liberdade do querer, sustentadas por reconhecidos estudiosos de diversa origem cultural, como F. Dirlmeier e A. Kenny¹⁸.

Nem todas as teses da corrente hoje predominante nos parecem igualmente plausíveis; por exemplo, não podemos aceitar a interpretação de Stewart, segundo o qual o homem é *archê* das próprias ações de um modo inteiramente natural e espontâneo, como qualquer outro ser vivo, e dá origem ao seu agir como no seu corpo dá origem aos batimentos do coração. A noção de responsabilidade que se encontra em Aristóteles não seria, segundo Stewart, incompatível com o determinismo, ao contrário, seria o fruto do encontro de duas cadeias necessárias de eventos: a formação do caráter individual, de um lado, e a cadeia dos eventos do mundo que levam a uma situação dada, de outro. Stewart, portanto, pode comparar a posição de Aristóteles àquela de Spinoza e de Spencer¹⁹. Estas afirmações não resistem ao confronto com o texto de *EE* II 6, no qual Aristóteles contrapõe de modo decidido o agir humano e o comportamento dos outros seres vivos em geral.

(18) Cf. F. Dirlmeier, *NE*, cit. pp. 222-223: ele vê no pensamento grego um interesse constante por esse assunto, desde Homero até Aristóteles; sobre este ponto ele concorda com J. Burnet, *The ethics of Aristotle*, ed. with an introd. and notes, Methuen, London 1900, pp. 108-109, que, todavia, não tem uma grande estima pela tentativa aristotélica; ao passo que Kenny, *Will*, cit., pp. pp. VIII-X, 27-31 e 170-171, considera que o valor maior da teoria de Aristóteles seja exatamente o não necessitar de uma teoria da vontade como faculdade independente da razão e do desejo, justamente a característica pela qual Gauthier asperamente o reprova (Gauthier, *EN*, cit., pp. 219-220). Além disso, Kenny mantém que “voluntary” e “involuntary” seja um modo justificado de traduzir *hekousion* e *akousion* e crê que a teoria aristotélica da vontade possa ainda hoje lançar muita luz sobre o difícil problema; no entanto, a maior parte da sua discussão se concentra sobre o confronto entre *EN* e *EE* na tentativa de mostrar que a segunda obra é mais madura do que a primeira, abandonando assim o problema teórico maior. De posição não dessemelhante é A. Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, University of California Press, Berkeley 1982, p. 60, que, todavia, sublinha sobretudo a distância da discussão antiga com respeito à moderna.

(19) Stewart, *Notes*, Vol. I, cit. pp. 226-229.

Bastante seguras também de que Aristóteles não tenha posto o problema do livre arbítrio são duas estudiosas mais recentes, P. Huby, para a qual o problema é estabelecido pela primeira vez por Epicuro e por sua escola, e S. Bobzien, autora de uma ampla série de estudos sobre o problema, segundo a qual o problema da liberdade de escolha se torna objeto de reflexão filosófica somente no II século d.C. e se torna obsoleto logo a seguir, no século sucessivo²⁰.

O problema de muitos estudos sobre a origem do problema do determinismo e da liberdade do querer é que partem de uma definição preestabelecida de determinismo e indeterminismo e pretendem julgar as posições antigas a partir das posições modernas; este é o caso de Gauthier, que identifica o conceito de liberdade do querer com a idéia de uma “vontade como potência racional e ativa capaz de regular-se por si só”; ora, ele corretamente sustenta, tal idéia tem origem no Medievo sob o influxo de Sêneca e dos escritores da idade imperial e está ausente em todo o pensamento antigo²¹. Há também quem tenha procurado dar uma taxonomia dos tipos de liberdade do agir e do querer, distinguindo várias formas de liberdade: liberdade indeterminista, liberdade não predeterminista e liberdade compatível com o determinismo²². Não há nada de mal em tal modo de proceder, desde que a divisão proposta sirva para dar melhor conta das posições antigas e distingui-las claramente; o uso destes esquemas, ao contrário, torna-se perigoso se estes aparecem como uma grade fixa, com base na qual se aceita ou se nega a presença de uma concepção determinista ou libertária em um filósofo ou escola. Também a idéia, já presente em Huby, de procurar qual tenha sido o momento preciso do nascimento do problema da liberdade do querer, distinguindo-o da discussão, antiquíssima na Grécia, sobre a responsabilidade pelos males que os homens realizam, é talvez um

(20) P.M. Huby, *The First Discovery of the Free Will Problem*, 42 (1964), pp. 353-362; S. Bobzien, *The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free Will Problem*, 43 (1998), pp. 173-175; Id., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1998, pp. 2-3.

(21) Gauthier, *EN*, cit., pp. 219-220.

(22) Bobzien, *Inadvertent Conception*, cit., pp. 133-134.

modo de proceder do ponto de vista histórico: é difícil, se não impossível, estabelecer quando da crisálida da concepção tradicional da culpa e do perdão nasce a borboleta da liberdade do querer.

Admitindo por um momento que a linha interpretativa hoje predominante seja aquela mais correta, poderíamos nos perguntar: se Aristóteles não pretendia discutir o problema da liberdade do querer porque não tinha ainda formulado claramente esta idéia, com qual objetivo escreveu os primeiros capítulos do livro III de *EN* e os passos paralelos de *EE*? Aos seus críticos mais severos cabe a honra de responder a esta objeção.

E, de fato, várias respostas foram aventadas, não de todo desprovidas de uma certa plausibilidade ainda que, a nosso ver, não de todo suficientes. Stewart associou esta seção às teses dos livros I e II segundo os quais a virtude é um hábito da alma digno de elogio e orientado à escolha, uma *hexis epainetê* e *prohairesis*; da mesma opinião, em tempos mais recentes, se declarou Irwin²³. Burnet e Joachim, ao invés, sustentam que Aristóteles, após ter discutido no livro II de *EN* a causa material e a causa formal das ações (as emoções e o justo meio), na primeira parte do livro III enfrenta a questão da causa motora e nos explica como o homem seja princípio das suas ações, no sentido de ser origem dos seus próprios movimentos; também Dirlmeier segue esta interpretação.

Uma posição similar, embora muito redutiva, tomou também o pe. Gauthier, o qual declara que as hipóteses interpretativas de Stewart e Burnet, acima citadas, são “muito sutis para serem prováveis”. Gauthier toma impulso de uma passagem da *MM* que veremos mais adiante e na qual a discussão da liberdade do querer se inicia com a crítica de uma posição atribuída a Sócrates. Tendo por base este texto, afirma que “a razão da exposição que examinamos é em realidade histórica”: a seu ver Aristóteles pretenderia criticar a tese socrática segundo a qual ninguém é mau

(23) Stewart, *Notes*, Vol. I, cit., p. 224; T. Irwin, *Aristotle. Nicomachean Ethics*, Hackett, Indianapolis 1985, p. 201, acrescenta que o objetivo da passagem é também mostrar que a felicidade depende de nós e não da sorte, na medida em que se identifica com as atividades virtuosas.

voluntariamente. Segundo Gauthier, já *EN II* se baseia sobre uma polêmica não expressa contra as teses de Sócrates, visto que Aristóteles sustenta que a virtude é fruto do hábito e não pode ser ensinada; o livro III, a seu ver, prosseguiria a polêmica anti-socrática. Na interpretação de Gauthier, a discussão aristotélica se move ainda no interior da imposição socrática do problema da involuntariedade do mal e não a transcende de modo algum²⁴. Estas respostas sem serem erradas nos parecem em parte insuficientes: são, decerto, uma parte da história mas, justamente, apenas uma parte dela. Parece-nos oportuno ver na história da discussão sobre a liberdade do agir humano uma evolução contínua, que parte de Homero e que, sem jamais esquecer a sua origem na épica e na tragédia, se desenvolve e se articula com um processo ininterrupto até atingir a idade neoplatônica e a Antigüidade tardia, como sugerem Burnet, Dirlmeier e outros. Nesta evolução, existem, certamente, fases diversas e um progressivo enriquecer-se e complicar-se do debate, mas é duvidoso que se possa distinguir, com um corte nítido, aquilo que está compreendido no “free-will problem” daquilo que não está²⁵.

Procuraremos mostrar as razões pelas quais, ao invés, a nós parece poder dizer que a discussão aristotélica de *EN III 1-7* constitui um importante momento de desenvolvimento da história da reflexão grega sobre os temas da responsabilidade e da liberdade do querer.

4. *EN III 1-6* E O PROBLEMA DO DETERMINISMO

Em *EN II 3*, Aristóteles, após ter analisado a importância da ação, seja como elemento da formação do caráter, seja como explicitação exterior de um caráter já completamente formado, salienta que a ação em si mesma não é suficiente para

(24) Gauthier, *EN*, cit., p. 168.

(25) Uma perspectiva correta, neste sentido, a nosso ver, é aquela de Dirlmeier, *EN*, cit., pp. 322-323. Também o amplo estudo de A. Magris, *L'idea di destino nel pensiero antico*, Del Bianco, Udine 1984-1985, vol. 2, situa-se nesta linha.

provocar elogio e censura, mas que, para uma avaliação moral do indivíduo, é necessário que ele aja em um determinado estado de ânimo:

as ações virtuosas não são realizadas justamente ou de um modo temperante, quando não têm uma certa qualidade, mas o são se, além disso, aquele que age o faz encontrando-se em certas condições: em primeiro lugar, se age conscientemente; a seguir, se realizou uma escolha e o ato virtuoso foi escolhido por ele mesmo; em terceiro lugar, se age com uma disposição firme e conjuntamente imutável (1105a28-33)²⁶.

Muitas das características indicadas nesta passagem são ilustradas no livro III, no qual precisamente Aristóteles se preocupa em determinar quais devem ser as condições do agente para merecer elogio e censura:

Uma vez que a virtude se refere a paixões e ações e que elogios e censuras são atribuídos para as ações e paixões que são voluntárias, enquanto para aquelas involuntárias se dá perdão e, algumas vezes, piedade, distinguir o voluntário do involuntário é certamente necessário para aqueles que examinam o campo da virtude e é útil também aos legisladores, no que se refere aos prêmios e punições (1109b 30-35)²⁷.

Em geral, mantém-se que o primeiro elemento da enumeração do livro II, o agir *eidôs*, corresponde à discussão de *EN* III 2, na qual se trata do conhecimento das

(26) ta; de; kata; ta; ajreta; ginomena ouk ejan aujtavpw~ eçh/ dikaiw~ h|swfronw~ praittetai, aj l a; kai; ejan olpraittwn pō~ eçwn praitth/ prōton men ejan eijpw~, epeit jejan proairoumeno~, kai; proairoumeno~ di jaujtav to; de; triton ejan kai; bebaiw~ kai; ajnetakinhtw~ eçwn praitth/ Cf. Stewart, *Notes*, Vol. I, cit., pp. 183-184; S. Sauvé Meyer, *Aristotle on Moral Responsibility*, Blackwell, Oxford 1993, p. 28, cita a passagem mas não põe inteiramente em evidência o peso que ela tem para a interpretação de *EN* III 1-7.

(27) Tñ~ ajretñ~ dh; peri; paqh te kai; praxeì~ oušh~, kai; epi; men toì~ ekousioi~ epainwn kai; yugwn ginomenwn, epi; de; toì~ ajkousioi~ suggnwmh~, ejiote de; kai; eji eou, to; ekousion kai; to; ajkousion ajagkaìon išw~ diorisai toì~ peri; ajretñ~ episkopoōsi, crhsimon de; kai; toì~ nomoqetoōsi pro~ te ta; tima; kai; ta; kolasei~.

condições da ação e dos meios usados; porém, o sentido geral da passagem faz pensar antes em um agir “sabendo aquilo que se faz”, seja do ponto de vista do fim seja daquele dos meios, como também sugere o Parafraste (p. 32, 8 Hayduck), e isso compreende também a discussão de *EN III 1*, na qual se estabelece que se age voluntariamente quando não se é movido por uma causa motora externa. O agir *prohairoumenos di’auta* é investigado em *EN III 4*, enquanto a referência a um agir *bebaiôs* e *ametakinêtôs* não é retomada no livro III. Pode-se, portanto, pensar que, com algumas diferenças, Aristóteles na primeira parte do livro III tenha querido prosseguir as indicações sobre as condições psicológicas do agente moral, a que já havia acenado em *EN II 3*. Assim, Stewart resulta ter em parte razão, mas não sobre o ponto principal da questão.

Tem esta retomada dos temas do livro II alguma relevância para a questão da liberdade do agir? Das duas condições suficientes que Aristóteles estabelece para que uma ação seja definida “involuntária”, *akousia*, a que chamou a atenção dos intérpretes foi aquela indicada pela expressão grega *biâi*, “por coerção”. Esta é definida como “aquela da qual o princípio é exterior” (*sc.* do homem que age: οὐ|η|α|ρχ|η; ε|κ|ω|κ|η|ν, 1110a2). Aqui, *archê* evidentemente é compreendida no sentido de “fonte primeira do movimento”, no sentido de *Metaph.* 1013a 8; com tal termo ele indica a causa motora²⁸.

A tese de Aristóteles em *EN* é muito simples: é voluntária, nos casos de *praxis*, a ação cuja causa motora primeira é interna ao indivíduo, quando este conhece os aspectos singulares nos quais a ação se verifica²⁹. Esta é uma definição muito ampla, pois se aplica também aos animais e crianças (1111a25-26) e deveria ser restringida de algum modo; porém na *EN* Aristóteles negligencia este ponto, que, ao invés, é

(28) ο|κ|η|ν π|ρ|ω|τ|ον η|κ|ι|ν|η|σ|ι- π|ε|ρ|φ|υ|κ|η|ν α|ρ|χ|η|σ|α|ι κ|α|ι; η|μ|ε|τ|α|β|ο|λ|η|ν

(29) *EN* 1111a22-24: τ|ο; ε|κ|ο|υ|σ|ι|ον δ|ο|κ|η|ει|εν α|η; ε|ι|η|αι οὐ|η|α|ρχ|η; ε|η; αὐ|τ|ῶ; ε|ι|δ|ο|τ|ι τ|α; κ|α|ι; η|ε|κ|α|σ|τ|α ε|η; ο|ι|η|η| π|ρ|α|κ|ι|η|. A referência à *praxis* exclui todos os casos de movimentos como o batimento do coração e similares, cuja causa motora está em nós, mas que não dominamos. Sauvé Meyer, *Aristotle on Moral Responsibility*, cit., pp. 150-156, conecta esta doutrina com aquela de *Phys.* VIII 5, segundo a qual os seres animados são “self-movers”; a sua explicação não é incompatível com a nossa.

explicitado em *EE* II 6. Deixemos de lado por ora este aspecto da questão para concentrarmo-nos mais sobre o significado da teoria de Aristóteles: a condição que ele põe para que a ação seja julgada voluntária é que não haja uma outra causa motora precedente ao indivíduo que age, como ocorre se somos, ao invés, transportados pelo vento ou por pessoas que se assenhorearam de nós³⁰. Ele não diz de modo algum que não deve haver nenhuma outra causa da ação humana, contemporânea ou mesmo precedente à causa motora, mas somente que não deve haver nenhuma outra causa *motora* precedente. A seu ver, com efeito, é bem possível que operem outros tipos de causalidade, formal e final, sem que isso torne a ação forçada ou de qualquer modo necessária. Isso é dito explicitamente em *EN* III 1 no que se refere à causa final:

Porém, se alguém afirmasse que as coisas prazerosas e aquelas boas são coercitivas, visto que nos empurram necessariamente mesmo estando fora de nós, para este todas as ações viriam a ser forçadas, pois todos fazem tudo em vista do prazeroso e do bem (1110b 9-11)³¹.

No que se refere à causa formal da ação, que coincide com a *hexis* do caráter do agente, em *EN* V 1 Aristóteles reconhece que esta condiciona necessariamente o modo de agir do sujeito:

um estado habitual, que é um contrário, não diz respeito a ambos os contrários: por exemplo, a partir da saúde não se realizam ações contrárias a essa, mas somente ações típicas de quem é sadio (1129a14-16)³².

Todavia, isso não torna a ação forçada, antes confirma que ela depende do sujeito agente como causa motora primeira; é como se disséssemos que o nadar é a

(30) EN 1110a 3-4: οἷον εἰς πνεῦμα κομισαὶ ποὶ ἡ ἀναγκρῶποι κῦριοι οἴηται.

(31) εἰς δὲ τὴν ταῖς ἡδέαις καὶ ταῖς καλὰς φαῖν βίαια εἶναι (ἀναγκάζειν γὰρ εἶναι οἴηται), πάντα ἀπὸ εἰς αὐτῶν βίαια: τούτων γὰρ καὶ τὸ πᾶν ταῖς πράξεσιν.

(32) εἰς δὲ τὴν ἡξιότητα τῶν ἐπιτηδεῶν οὐκ οἷον ἀποτῆναι ὑβριεῖν οὐκ ἐπιτηδεῖται ταῖς ἐπιτηδεῖσιν, ἀλλὰ ταῖς ὑβριεῖσιν ἄνωγον.

forma específica do deslocamento local no caso dos peixes: isto não determina necessariamente a ação singular, se não no sentido de uma condição necessária. E, com efeito, Aristóteles diz que somos senhores das nossas ações do princípio ao fim, em todo caso:

não são voluntários do mesmo modo as ações e os estados habituais: somos senhores das nossas ações do princípio até o fim, se conhecemos as condições particulares do agir; para os estados habituais somos senhores do seu início, mas aquilo que se acrescenta em cada caso singular não nos é conhecido, como ocorre também no caso das doenças. No entanto, uma vez que depende de nós fazer uso deles ou não, são voluntários por isso (1114b30-1115a3)³³.

Isto é, para Aristóteles, mesmos que tenhamos adquirido um certo caráter que nos leva necessariamente a agir de um certo modo, somos ainda assim senhores das nossas ações. Ele não parece levar em conta a possível objeção, avançada por Stewart³⁴ e depois repetida por infinitos outros autores, segundo a qual se admitimos que o caráter é fruto necessário da história da minha vida precedente e a situação que se apresenta é, também essa, fruto de uma cadeia necessária de eventos, a minha resposta será necessariamente condicionada e inevitável. Com efeito, a seu ver, as conexões de dependência causal necessária se instauram somente no interior dos gêneros singulares de causas e não entre causas de gêneros diversos³⁵.

(33) οὐκ ὁμοιω- δε; αἰ|πρακεῖ- εκουσιοειψι kai; αἰεκει-: τὸν μεν γαρ πρακewν ἀ|παρ- μερι τοῦ τε|ου- κριοιειψmen, εἰ|πote- τα; κα; κεκαστα, τὸν εκewν δε; τῆ- παρ- , κα; κεκαστα δε; ἡ|προσqesi- οὐκ ἄνω- , ὡς|περ εἰ|; τὸν ἀπ|ρωστων: ἀ| | ἰο|τι εἴ| ἡ|μῖν ἡ| οὐ|τ- ἡ|μῖ; οὐ|τ- χρῆσασqai, δια; τοῦτο εκουσιοι. A última frase (ἀ| | ἰο|τι [...] εκουσιοι) é de difícil interpretação: Ross, Plebe e outros compreendem “uma vez que depende de nós o agir ou não agir de um certo modo”; Rackham e Irwin como “servir-nos de nossas capacidades”; Rowe compreende “reagir às coisas [externas?] de um certo modo ou não”, mas a passagem permanece duvidosa.

(34) *Notes*, Vol. I, cit., pp. 227-28.

(35) Discutimos este ponto em C. Natali, *Aitia in Aristotele: causa o spiegazione?*, em: H.-C. Günther - A.

Com base na definição oficial de causa motora:

Causa significa o princípio primeiro do movimento e do repouso (1013a29-30: texto grego citado anteriormente),

pela qual da causa motora depende o mover-se ou o estar parado; e com base também em certas características gerais da noção de causa, que aqui recordamos:

Deve-se sempre investigar a causa primeira [...]; além disso, os gêneros de causas são causas dos efeitos em sentido genérico, as causas singulares, dos efeitos singulares, por exemplo, o escultor é causa da estátua e este escultor é causa desta estátua (*Phys.* 195b25-27)³⁶,

pode-se pensar que para Aristóteles o indivíduo seja causa das ações no sentido que a ele está aberta a possibilidade, em uma situação dada³⁷, de agir de um certo modo ou não fazê-lo. E, com efeito, em *EE* II 6 é dito:

É claro que todas aquelas ações das quais o homem é princípio e senhor podem acontecer ou não e que está em seu poder que ocorram ou não aquelas coisas, precisamente, das quais ele é senhor que sejam ou não sejam (1223a4-7)³⁸,

Rengakos, *Beiträge zur antiken Philosophie. Festschrift W. Kullmann*, Steiner Verlag, Stuttgart 1997, pp. 113-124, e em outro lugar; não é possível que nos detenhamos agora sobre esta questão.

(36) εἴ τι τα μεν γενη τῶν γενῶν, τα δε καὶ ἐκαστὸν τῶν καὶ ἐκαστὸν (οἷον ἀνδριάντοιο- μεν ἀνδριάντο-, οἷοι δε τοῖο).

(37) Aristóteles não põe a questão nos termos em que o farão os Estóicos, segundo Alexandre de Afrodísia, isto é, fazendo referência às mesmas circunstâncias em dois momentos temporais diversos (*de fato*, 192, 22-24: τῶν αὐτῶν ἀπαντῶν περιεστηκότων). Com efeito, em uma concepção não cíclica do universo é duvidoso que se possa verdadeiramente falar das “mesmas circunstâncias”, e servir-se desta condição para definir os vários tipos de determinismo e indeterminismo, como alguns fazem, é viciar a discussão com um pressuposto de tipo estóico.

(38) τῶν τοιοῦτων εἰσὶν αὐτοῖς ὡς τε οἴσιν πράξεων ὁ ἀληθῶς ἐστὶν ἀρχὴ καὶ κύριος-, φανερὸν οἷοι

e em *EN* é confirmado:

Deliberamos, ao invés, sobre as coisas que dependem de nós e são realizáveis: são estas aquelas que restam. Com efeito, julga-se que natureza, necessidade e acaso sejam causas e, além disso, o sejam o intelecto e tudo aquilo que depende do homem. Os indivíduos singulares deliberam sobre coisas que podem ser realizadas por meio deles (1112a 30-34)³⁹.

e ainda:

Também a virtude depende de nós, bem como o vício: com efeito, naquilo em que depende de nós o agir, depende de nós também o não agir, e naquilo em que depende de nós o não, depende de nós também o sim (1113b6-8)⁴⁰,

Na última passagem, é pela primeira vez delimitado de modo teórico o âmbito do *eph'hêmin*, “aquilo que depende de nós”; trata-se do termo específico que, a partir do tempo de Aristóteles, virá a ser constantemente usado no debate acerca da liberdade do querer e da responsabilidade humana. É com Aristóteles que *to eph'hêmin* se torna um termo técnico na discussão da liberdade da vontade⁴¹.

ej̄decēsqai kai; ginesqai kai; mh̄y kai; ōti ej̄f̄ j̄auj̄tō taūt̄ ej̄sti ginesqai kai; mh̄y w̄h̄ ge kuriōt̄ ej̄sti toū eihai kai; tou' mh̄; eihai.

(39) boul̄ euomeqa de; peri; tōn ej̄f̄ j̄hm̄n kai; praktōn: tauta de; kai; ej̄sti loipav̄ aijt̄iāi gar doukoūs̄in eihai fusi- kai; aj̄agkh kai; tuch, ej̄ti de; noū- kai; p̄an̄ to; di j̄aj̄qrwpou. É difícil entender o que seja “aquilo que depende do homem” (to; di j̄aj̄qrwpou) e é por sua vez causa de ações: Aspásio, p. 72, 4-6 (Heylbut), pensa nas causas motoras internas, isto é, nas várias espécies de desejo; outros, como Stewart, *Notes*, Vol. I cit., p. 261, e J. Tricot, *Aristote. Éthique à Nicomaque*, Vrin, Paris 1959, 19907, p. 134, pensam que este último elemento da lista não seja causa, mas o que é causado, isto é, as ações humanas.

(40) ej̄f̄ j̄hm̄n dh̄; kai; h̄l̄aj̄reth̄y omoiō- de; kai; h̄l̄kakiā ej̄ oī- gar ej̄f̄ j̄hm̄n to; prattein, kai; to; mh̄; pratein, kai; ej̄ oī- to; mh̄y kai; to; naiv̄

(41) Em Platão, de fato, a expressão ocorre muito raramente; tanto quanto sabemos, somente em *Resp.* 398b5, e não é jamais tematizada de modo aprofundado.

Com este termo Aristóteles indica os eventos dos quais o homem é causa motora, seja em geral, seja nas ocorrências singulares. Não é possível sustentar, como ainda recentemente foi feito, que, quando Aristóteles fala do que depende de nós, “*we have no reason to assume that he has anything more in mind than the things that depends on us are those which on a generical level it is possible for us to do and not to do*” [não temos por que assumir que tenha mais coisa em mente do que as coisas que dependem de nós são aquelas que, em um nível genérico, nos é possível fazer e não fazer]⁴². Basta uma leitura apenas não superficial do texto de *EN* para notar que Aristóteles, em questões de tal gênero, distingue exatamente aquilo que depende (ou não depende) de nós em um nível genérico e aquilo que depende (ou não depende) no nível da ação singular:

Algo de similar ocorre também nos casos em que se jogam para fora do navio objetos pesados durante as tempestades: em geral, ninguém faz isso voluntariamente, mas todas as pessoas razoáveis o fazem, pela própria salvação e a dos outros. Ora, ações do gênero são mistas, mas se assemelham mais àquelas voluntárias. Com efeito, no momento em que são feitas são fruto de uma escolha, e o fim da ação depende das circunstâncias. [...] Coisas deste gênero são voluntárias, mesmo que, talvez, em absoluto sejam involuntárias: ninguém jamais escolheria realizar uma destas por ela mesma (1110a8-14 e 18-19)⁴³.

Neste caso, Aristóteles está claramente falando do contraste entre um gênero de ações, o “jogar objetos fora do navio”, que ninguém realizaria voluntariamente, e a ocorrência singular de jogar objetos para fora do navio, em uma ocasião específica, uma tempestade, em que pode ser ou mista ou voluntária.

(42) Bobzien, *Inadvertent Conception*, cit., p. 144. Contra, cf. Kenny, *Will*, cit., p. 31.

(43) τοιοῦτον δὲ τι συμβαίνει καὶ περὶ ταῦ ἐν τοῖς κοινῶσιν ἐκβολαῖς· ἀπὸ μὲν γὰρ οὐδεὶς ἀποβαλλεται ἐκ τῆς ἐπισημῆς, ἀλλὰ πάντες οὐκ ἐκ τῆς ἐπισημῆς ἀλλὰ ἐκ τῆς ἐπισημῆς καὶ τῶν λοιπῶν ἀπὸ τῆς ἐπισημῆς οὐκ ἐκ τῆς ἐπισημῆς. μὲν γὰρ οὐδεὶς ἀποβαλλεται ἐκ τῆς ἐπισημῆς, ἀλλὰ πάντες οὐκ ἐκ τῆς ἐπισημῆς ἀλλὰ ἐκ τῆς ἐπισημῆς καὶ τῶν λοιπῶν ἀπὸ τῆς ἐπισημῆς οὐκ ἐκ τῆς ἐπισημῆς. [...] ἐκ τῆς ἐπισημῆς δὲ ταῦτα, ἀπὸ δὲ τῆς ἐπισημῆς οὐδεὶς γὰρ ἀποβαλλεται ἐκ τῆς ἐπισημῆς καὶ τῶν λοιπῶν ἀπὸ τῆς ἐπισημῆς οὐκ ἐκ τῆς ἐπισημῆς.

Portanto, pode-se dizer que, descrevendo o estado de ânimo necessário para que a ação seja uma ação verdadeiramente virtuosa, Aristóteles descobriu uma série de determinações que auxiliam a estabelecer quando uma ação é voluntária. É justa a observação daqueles que sustentam que ele não se ocupa do problema do determinismo e da teoria do destino, que ao seu tempo não havia sido ainda formulada; no entanto, ainda que em um contexto diverso, ele põe muitas das bases, seja sobre o plano conceitual, seja sobre o plano terminológico, para o debate dos séculos sucessivos.

5. EN III 7 E A FUNÇÃO DO CARÁTER

Isso se vê de um modo ainda mais claro examinando o capítulo III 7, exame com o qual encerramos nossa discussão.

O capítulo é dedicado à questão da voluntariedade dos estados de caráter, como virtude e vício, que são ditos *eph' hêmin*. Isso já foi, talvez, anunciado no início do capítulo 1, quando Aristóteles disse que “a virtude se refere a paixões e ações e que elogios e censuras são atribuídos para as ações e paixões que são voluntárias” (1109b 30-31). Este conceito de “paixões voluntárias”⁴⁴ é bastante estranho, se entendermos *pathê* no sentido restrito que tem em EN II, em que é distinto das *hexeis* às quais pertencem a virtude e o vício. Com efeito, os tipos de *pathê* exemplificados nas linhas 1105b21-23 não são coisas que podem jamais ser consideradas voluntárias: desejo, medo, alegria, inveja, etc. Talvez aqui *pathê* deva tomar-se em sentido mais amplo, como sinônimo de *hexis*, a referência sendo entendida como respectiva aos estados de caráter⁴⁵.

Como quer que seja, Aristóteles no início de EN III 7 parece considerar concluída a discussão da voluntariedade das ações, tendo-a resolvido com a teoria pela qual o fim é *boulêtos* e os meios são *prohaireta*. A discussão da voluntariedade do

(44) O neutro *ekousion* da linha b31 se refere evidentemente seja a *paqh*, seja a *praxeis*.

(45) Cf. Bonitz, *Index aristotelicus*, 260b 37 e sgg.

caráter é apresentada como uma consequência (dh; linha 1113b6) e não como uma condição da voluntariedade da ação⁴⁶. É isto é claro com base no passo examinado anteriormente, 1110b9-11, em que se afirma que uma causa final não torna jamais necessitada a ação. Como veremos, com efeito, o estado do caráter é aquilo com base no qual a nós se apresentam as causas finais.

O capítulo III 7 se divide em três partes de desigual extensão: uma breve demonstração positiva do fato que a virtude e o vício dependem de nós (1113b8-13); a discussão de quatro possíveis objeções a esta tese, discussão que ocupa a maior parte do capítulo (1113b1-1114b21); uma conclusão geral (1114b21-1115a3). Vejamos as três partes sucessivamente.

A argumentação positiva tem uma forma muito simples e se baseia sobre quanto foi estabelecido nos capítulos precedentes; Aristóteles sustenta que:

1. as ações belas e aquelas torpes dependem de nós;
2. a bondade e a maldade consistem (*touto [...] einai*) em realizar as ações belas e aquelas torpes, portanto,
3. o sermos bons e maus depende de nós (1113b 8-13).

As objeções são quatro.

- (1) A primeira consiste em citar um provérbio, talvez de Epicarmo, que diz: “ninguém é voluntariamente miserável nem involuntariamente feliz”, à qual Aristóteles responde que é verdadeira somente pela metade (1113b13-16).
- (2) A segunda é mais radical, porque consiste em negar a premissa (1) do argumento positivo e afirmar que não é verdadeiro que o homem seja *archê* e gerador das ações (1113b16-19). Com isso é negado tudo aquilo que fora estabelecido nos capítulos precedentes, de III 1 a III 6.

A discussão que se segue é muito articulada. Aristóteles responde primeiramente com dois argumentos: que, ao contrário, é evidente que as coisas estão como ele diz (b19-21) e que são testemunho disso os comportamentos dos cidadãos singulares na vida privada e dos legisladores na vida pública. A isso Aristóteles acrescenta vários exemplos (1113b21-1114a3).

- (2bis) Um destes exemplos, o caso daquele que ignora a lei por embriaguez ou por negligência, provoca uma nova objeção: alguém pode ser por natureza (*toious tos estin*, 1114a3) negligente e, portanto, ignorar a lei não por sua culpa (1114a3-4). Aristóteles contesta outra vez de vários modos. Em primeiro lugar, sustenta que aquilo que se chama aqui “natureza” na realidade depende de nós e deriva do nosso modo de viver, das ações que realizamos; com efeito, as ações injustas nos tornam injustos. Também o comportamento dos atletas que se exercitam para vencer mostra que a condição, física ou moral, de um homem depende das suas ações (a4-13). Em segundo lugar, sustenta que é absurdo que realizando atos perversos alguém não queira ser perverso (a11-12). Em terceiro lugar, afirma que não é possível abandonar uma natureza adquirida, quando foi adquirida, e isso é mostrado com vários exemplos (os doentes, as pedras atiradas para baixo etc.), nem todos pertinentes (a13-20). Por fim, volta à comparação feita na seção (2) entre características físicas e características morais, sustentando que também entre os males do corpo são censurados aqueles voluntários e não aqueles involuntários (a21-31). Esta é a seção mais longa do capítulo e a mais frequentemente citada. Aristóteles se baseia constantemente nas suas respostas sobre o testemunho das práticas sociais do prêmio e da punição e sobre a tese, estabelecida já no livro II, que as qualidades morais ou físicas, boas ou más que sejam, não são inatas, mas são adquiridas com repetidas ações de um certo tipo.

A nós não parece evidente, ainda que tenha sido afirmado várias vezes, que as ações através das quais se adquire um certo caráter devam forçosamente

ser comportamentos que nos são impostos; antes, Aristóteles os considera ações realizadas voluntariamente, visto que a causa motora primeira está em nós. Sauvé Meyer nota que Aristóteles distingue duas fases da formação do caráter, uma fase juvenil, em que se obedece aos pais e professores, e uma fase madura, em que se age só (cf. 1179b34-1180a4)⁴⁷, o que está correto. Nós, todavia, diríamos mais: mesmo uma ação realizada por temor das punições do professor e/ou do pai não é por isso mesmo não livre. Essa deveria entrar no caso das ações discutidas nas linhas 1110a1-14.

- (3) A terceira objeção toca o problema da função da causa final: diz-se que todos seguimos aquilo que nos parece bom, mas não somos senhores das aparências que se nos apresentam⁴⁸; a resposta é que o modo em que se apresenta a *phantasia* deriva da *hexis* de cada um e, assim, remete-se à resposta precedente; com efeito, se alguém é causa/responsável (*aitios*) do próprio caráter, o é também da maneira em que percebe alguma coisa como bem aparente (1114a31-b3).
- (4) A última objeção evoca, de modo ambíguo, posições contrastantes. Afirma-se que cada um realiza atos perversos por ignorância do fim, posição que lembra aquela de Sócrates (1114b1-5); mas disso se deduz uma consequência com um ar inteiramente anti-socrático⁴⁹ e que poderia ser aceita por poetas aristocráticos como Teógnis e Píndaro, a saber, que o conhecimento do fim não poderá ser ensinado, mas estará no homem desde o nascimento:

(1) Se ao invés, ninguém é causa para si mesmo do agir mal, mas cada um realiza atos perversos por ignorância do fim, pensando que por meio de tais atos chegará ao melhor,

(47) Sauvé Meyer, *Moral responsibility*, cit., pp. 123-124.

(48) A objeção é apresentada na forma de um período hipotético sem apódose poder-se-ia suspeitar aqui de uma lacuna de algum tipo.

(49) Como observa corretamente Burnet, *NE*, cit., p. 138.

(2) então o perseguir o fim não resulta fruto de escolha pessoal, mas derivará do fato que se deve ser dotado por natureza de algo com que julgar corretamente e escolher o bem verdadeiro: bem nascido será aquele para o qual isso ocorre de um modo belo. Com efeito, o conhecimento do bem é a coisa maior e mais bela, a qual não é possível nem aprender nem receber de um outro, mas cada um possuirá assim como lhe foi dado ao nascimento; o possuir naturalmente tal conhecimento no modo melhor e mais nobre será a perfeição natural verdadeira e completa (1114b3-12)⁵⁰.

A estrutura da argumentação é incerta, pois não é claro se a seção (2), introduzida de um *dè*, constitua a resposta de Aristóteles à objeção ou seja uma conseqüência que é tirada daquele que objeta e que, neste caso, não seria, não obstante as aparências, um defensor de Sócrates⁵¹. A incerteza se deriva sobretudo do fato que o período sucessivo se abre com uma frase que parece ser o início da verdadeira resposta de Aristóteles:

(1) E então, se é verdadeiro tudo isso, por que a virtude deveria ser mais voluntária do que o vício? Com efeito, para ambos, para o bom e o mau, as coisas estão do mesmo modo: o fim lhes aparece evidente e está neles ou por natureza ou de qualquer outro modo; e eles realizarão todas as outras ações, em qualquer ocasião, fazendo referência ao fim. (2) Portanto, seja no caso em que (2.1) o fim não se mostre por natureza a cada um de um modo qualquer, mas exista também algo desse que depende do indivíduo, seja no caso em que (2.2) o fim seja dado por natureza, mas a virtude seja voluntária pelo fato que o homem excelente realiza voluntariamente todas as outras ações, (3) em

(50) εἰς δὲ μὴ οὐρεῖ· αὐτὸ αἴτιον· τοῦ κακὰ ποιεῖν, ἀλλὰ διὰ γὰρ νοῖαν τοῦ τελοῦ· ταῦτα πράττει, δια-
 toutῶν οἰόμενον· αὐτὸ τὸ ἀριστὸν ἐφ᾽ ἑσῆσαι, ἢ δὲ τοῦ τελοῦ· ἐφ᾽ ἐσι· οὐκ αὐγαίρετο·, ἀλλὰ φῶναι δὲ ὡς περ
 οἷν ἐκοντα, ἠ/κρῖνεῖ καὶ ὡ· και; τὸ; κατὰ γὰρ ἠγεῖαν ἀγαθῶν αἰρῆσεται, και; ἐστὶν εὐφῆ· ὡ/τοῦτο καὶ ὠ-
 πεφύκεν: τὸ; γὰρ μέγιστον και; καὶ ἰστον, και; οἶπαρ ἵετῆρου μῆ; οἶπαρ τε ἰαβεῖν μῆδὲ; μαγεῖν, ἀλλὰ ἰοῖπαρ ἐφῆ
 τοιοῦτον ἐκεῖ, και; τὸ; εὐκαὶ; τὸ; καὶ ὠ· τοῦτο πεφύκεναι ἠ/τελεῖα και; ἀ/ἠγῆν; ἀ/ἠ εἶη εὐφῆ.

(51) Atribuem a seção (2) àquele que objeta Gauthier, *EN*, cit., p. 216 e Broadie, *NE*, cit., p. 319, segun-
 do a qual o oponente propõe um argumento com duas premissas alternativas, de cada uma das quais
 se derivaria que o agente não é responsável por aquilo que faz; atribuem, ao contrário, a seção (2) à
 resposta de Aristóteles, Burnet, *NE*, cit., pp. 137-138 e Irwin, *NE*, cit., p. 210.

ambas as hipóteses o vício será tão voluntário quanto à virtude. Do mesmo modo, com efeito, também para o vicioso as coisas dependem dele nas ações se não no fim (1114b12-21)⁵².

Esta resposta se divide em três seções. Em (1) Aristóteles realiza um movimento simples, mas importante, com o qual modifica a natureza da discussão. Com efeito, de Homero a Górgias e Sócrates, o tema discutido fora: “É o perverso culpável pelas suas ações?”. Agora, ao invés, o problema da responsabilidade é ampliado a todo o agir humano. Se o perverso não é culpável pelas suas ações, tampouco o bom será louvável por elas e nenhuma ação será realizada pelo homem de maneira livre e responsável. Com esta resposta Aristóteles faz o discurso passar do estágio arcaico àquele, por assim dizer, “moderno” e abre o caminho para a discussão sobre o determinismo em geral, discussão impossível de ser concebida nos termos da problemática arcaica e socrática. Em (2) Aristóteles propõe uma disjunção, mas considera poder concluir que em ambos os casos as ações dependem do agente, e isso como quer que apareça a ele o fim, pois são realizadas voluntariamente todas as outras ações. A posição de Aristóteles aqui perturbou muitos comentadores⁵³, mas parece ser coerente com quanto afirmara anteriormente, nas linhas 1110b9-11: a causa final não necessita o agir da causa motora, porque, se não fosse assim, todas as ações resultariam forçadas. Em outras palavras, qualquer que seja a origem da concepção do fim, as ações que realizamos para atingi-lo são nossas, porque a causa motora primeira dos movimentos do nosso corpo somos nós. Isso é confirmado ao fim do capítulo, que citamos acima e que aqui repetimos:

(52) eij dh; taút jestin aij hqñ, tivmáll lon hlaireth; tñ- kakia- eštai ekousioné ajnfoin gar omoiw-, tō/ aqaqō kai; tō kakō, to; tel o- fusei h] opwsdhpote fainetai kai; keitai, ta; de; loipa; pro;- toōto aphaferonte- prattousin opwsdhpote. eijte dh; to; men tel o- mh; fusei ekastō fainetai oipndhpote, aij larti kai; par jauiton eštín, eijte to; men tel o- fusikon, tō de; ta; loipa; prattein ekousiw- ton spoudaion hlaireth; ekousion eštín, ouqen h]tton kai; h] kakia ekousion aij eij: omoiw- gar kai; tw/kakō uparcei to; di jauiton eij taĩ- praxesi kai; eijmh; eij tō tel ei.

não são voluntários do mesmo modo as ações e os estados habituais: somos senhores das nossas ações do princípio até o fim, se conhecemos as condições particulares do agir; para os estados habituais somos senhores do seu início, mas aquilo que se acrescenta em cada caso singular não nos é conhecido, como ocorre também no caso das doenças. No entanto, uma vez que depende de nós fazer uso deles ou não, são voluntários por isso (1114b 30-1115a 3).

6. O PAPEL DA *EN* NA HISTÓRIA DA DISCUSSÃO ANTIGA SOBRE O DETERMINISMO

Em conclusão, parece-nos possível sustentar que Aristóteles escreveu os capítulos *EN* III 1-7 para completar a análise das condições da ação moralmente judicável, iniciada em *EN* II 3, e, para aprofundar esta questão, dedicou-se a uma *zêtesis* sobre o uso de termos como *hekousion* e *akousion*. Na *EE* esta investigação é feita de um ponto de vista decididamente psicológico, enquanto na *EN* a discussão se concentra sobre a ação “vista do exterior”, por assim dizer, e sobre os *endoxa* coagulados nas práticas sociais de louvor e censura, sejam privados ou públicos.

No seu exame Aristóteles se distancia do quadro tradicional do problema da liberdade de ação, que se ocupara somente da ação perversa e investigara em que medida esta poderia ser atribuída à livre escolha do homem. Contra a perspectiva socrática, Aristóteles faz valer a tese que o mesmo critério de avaliação deve ser aplicado seja no caso da ação perversa, seja naquele da ação boa; com isto ele coloca pela primeira vez de modo claro um dos pontos constitutivos do problema do determinismo.

A solução que Aristóteles propõe, segundo a qual são voluntários os atos cuja causa motora primeira está em nós, quando conhecemos as circunstâncias da ação, é simples e elegante; ela comporta a tese, acenada várias vezes no texto da *EN*, que não existe uma cadeia de dependência necessária entre as várias causas e que, portanto, a percepção de um fim não necessita a ativação da causa motora. Mesmo que o fim nos fosse dado, por hipótese, pela natureza, ainda assim as ações teriam em nós a sua causa motora e, portanto, seriam *hekousiai*. Não é válido, a essa altura, perguntar se esta posição de Aristóteles, de um ponto de vista externo, pode ser julgada implicar determinismo ou indeterminismo; trata-se de uma posição que

será articulada sucessivamente, no resto da história da escola, mas que serve suficientemente para os objetivos de Aristóteles.

Com base na definição de causa motora, que é causa tanto de movimento quanto de repouso, bem como na tese de que a causa motora em geral é causa de eventos em geral e a causa motora singular é causa de eventos singulares, pode-se interpretar a repetida asserção de Aristóteles, segundo a qual o homem é causa do verificar-se e do não se verificar das ações que dependem dele, de modo que esta se refira às ações singulares e não somente aos tipos de ações (como: o tipo x depende de nós, o tipo y não); é verdade que existe também aquela outra distinção em Aristóteles, mas ela serve a um outro objetivo, a saber, para determinar o âmbito da deliberação (EN III 5).

Aristóteles indica a dependência da ação individual da causalidade motora do agente com a expressão *to eph'hêmin*, termo que sucessivamente, na especulação filosófica do período subsequente, tornar-se-á clássico para indicar o problema da liberdade do agir. Indagando as condições da judicabilidade ética das ações, do louvor e da censura, Aristóteles prepara a estrada para a discussão da liberdade e do determinismo que se dará nos séculos sucessivos.

Com efeito, que a discussão aristotélica do voluntário e do involuntário constitua um desenvolvimento na história da análise do problema do agir humano e da sua liberdade é o que mostram alguns indícios concernentes à própria história da escola peripatética. Sabemos que Aristóteles escreveu um tratado *Peri hekousiou* em um livro, que pode corresponder ao nosso livro EN III 1-7, mas poderia também ser uma discussão mais ampla e compreensiva⁵⁴. Além disso, na *Magna Moralia*, obra

(53) Burnet, *NE*, cit., p. 138, resume o argumento sem explicá-lo melhor; Gauthier, *EN*, p. 216, fala de uma resposta simples *ad hominem*; Irwin, *NE*, cit., pp. 210-211, vê bem que aqui a liberdade do agente é reservada à esfera dos meios, mas mantém que aqui o fim seja compreendido de modo muito esquemático, e os meios o especifiquem melhor – o que pode ser verdadeiro mas nada tem a ver com a análise do argumento; Broadie, *NE*, cit., p. 319 se limita a resumir a disjunção.

(54) É o n. 68 da lista de Diógenes Laércio, V 24. P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Nauwelaerts, Louvain 1951, pp. 92-94, pensa que se trate de uma coleção de protaseis dialéticas sobre este argumento.

de uma escola não muito posterior a Aristóteles, o problema da voluntariedade do agir humano é posto em termos que evocam de perto uma discussão sobre o determinismo:

Visto que já falamos da virtude *** [lacuna no texto], em seguida dever-se-á indagar se essa pode ser adquirida ou se, como dizia Sócrates, não depende de nós tornarmo-nos bons ou perversos. Com efeito, ele diz que, se se perguntasse a alguém se quer ser justo ou injusto, ninguém escolheria a injustiça. [...] é claro que se alguns são perversos, não serão perversos voluntariamente; e por consequência nem mesmo bons (1187a5-10)⁵⁵.

É claro que Sócrates jamais disse que não depende de nós o sermos bons e que o autor da *MM* atribui a Sócrates aquilo que, em Aristóteles, era somente uma objeção contra a tese de Sócrates. Todavia, posta deste modo, a discussão das teses socráticas se torna uma discussão sobre o tema do determinismo, como os críticos mais atentos salientaram. Com efeito, desta forma, passa-se a discutir em geral o tema da voluntariedade dos estados morais adquiridos⁵⁶.

Descrevendo o caráter moral como um elemento importante, mas não decisivo, para a avaliação da voluntariedade da ação (*EN* III 7), Aristóteles abre o caminho às reflexões dos peripatéticos posteriores sobre destino como natureza e como caráter individual. Também Teofrasto escreveu um *peri hekousiou*⁵⁷ e parece ter pela

(55) Επειδὴ οὖν ὑπερ ἀρετῆ- εἴρεται * *, μετὰ τοῦτ ἄρᾳ εἶη skepton poteron dunath; paragenesqai h] oul; a]l j w]sper swkraith- e]f]h, ouk e]f j hm̄n genesqai to; spoudaiou- eihai h] faul ou-. eij gar ti-, fhsin, e]rwthseien ohtinaouh poteron a] bouloito dikaio- eihai h] a]diko-, ou]pei- a]h e]l oito thn a]dikian. [...] d]hlon d jw- eij fa]l oivtine- eisin, ouk a]h ekonte- eihsan fa]lloi: w]ste d]hlon o]ti ou]de; spoudaioi.

(56) Cf. Th. Deman, *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, Les Belles Lettres, Paris 1942, pp. 107-108. Deman sustenta que a frase "se se perguntasse a alguém se quer ser justo ou injusto, ninguém escolheria a injustiça" é um testemunho historicamente correto da opinião de Sócrates, enquanto o que a precede constitui uma interpretação determinística do pensamento de Sócrates mesmo, historicamente inexata e da qual é responsável o autor da *MM*.

(57) D.L. V 43, = Theoph., fr. 436 (FHS&G).

primeira vez conectado a questão do determinismo com a noção de *heimarmenê* e com o caráter compreendido como natureza individual⁵⁸. As duas investigações poderiam também não ter nada a ver uma com a outra, mas isso nos parece pouco provável, visto que a idéia de destino como caráter individual está de acordo, em geral, com a tese que a alma seja tanto forma quanto causa motora do corpo e, mais especificamente, com a tese de *EN III 7*, de que no caráter se individua a forma específica do motor das ações individuais. Aristóteles, identificando a ação livre com aquela não causada por um motor externo e distinguindo vários tipos de causas, abriu o caminho para a elaboração de uma doutrina especificamente peripatética sobre o destino.

Tradução de *Inara Zanuzzi*

(58) Theoph., frags. 502-506 (FHS&G): são trechos de Ps. Plutarco, Estobeu, Cícero, da Mantissa do Ps. Alexandre etc. Segundo estes testemunhos, Teofrasto associava a discussão sobre o destino e o determinismo com o relato da aventura de Calístenes, sobrinho de Aristóteles que seguiu Alexandre Magno durante a expedição na Pérsia e que, em um certo momento, foi condenado à morte pelo rei. Não é possível estabelecer de modo claro se, para Teofrasto, a doutrina do destino seja um inciso no interior de um lamento pela morte de Calístenes ou se, ao invés, a aventura de Calístenes seja apenas um exemplo feito no contexto de uma discussão mais ampla, que era identificada com o caráter individual. Cfr. W.W. Fortenbaugh, *Quellen zur Ethik Theophrasts*, Grüner, Amsterdam 1984, pp. 102-104, 218-222, 228-236, e R. Sharples, *Alexander of Aphrodisias. On fate*, transl. and comm., Duckworth, London 1983, p. 24. Além disso, segundo [Alex. Aphrod.] Mantissa XXV, p. 186, 30-31 Bruns (= Theoph., fr. 504 FHS&G) também um certo Polizelo, um peripatético, escreveu um tratado "Sobre o Destino".

RESUMO

O livro III da Ethica Nicomachea contém uma análise de atos voluntários, deliberação, escolha, vontade e daquilo que depende de nós, que se segue à discussão de Aristóteles sobre virtude moral em geral, apresentada nos livros I e II, e é seguida pela investigação detalhada de virtudes particulares, que constitui o restante do livro III, todo o livro IV e todo o livro V. O tema central deste artigo é o exame do argumento de III 1-7 (I-V) tendo como objetivo compreender qual é a posição exata dessa seção na Ética de Aristóteles, sobretudo no que diz respeito ao problema do determinismo.

Palavras-chave: *deliberação - escolha - virtude moral - determinismo*

ABSTRACT

Nicomachean Ethics book III contains an analysis of voluntary acts, deliberation, choice, will and what is up to us, which follows Aristotle's discussion of moral virtue in general, presented in books I and II, and is followed by the detailed investigation of particular virtues, covering the remaining part of book III and the whole books IV and V. The main topic of this paper is to assess the argument of III 1-7 (I-V) in order to understand the exact position this section has in Aristotelian Ethics, specially in what concerns the problem of determinism.

Keywords: *deliberation - choice - moral virtue - determinism*

Recebido em 08/2004

Aprovado em 10/2004