UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Inara Zanuzzi

AO ALCANCE DA RAZÃO

- UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE A AÇÃO LIVRE EM ARISTÓTELES -

Porto Alegre
2007

Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

INARA ZANUZZI

AO ALCANCE DA RAZÃO

- UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE A AÇÃO LIVRE EM ARISTÓTELES -

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antônio de Ávila Zingano

Porto Alegre

2007

À memória de meu pai, Zósemo Zanuzzi, e de Túlio Machado Cesa.

AGRADECIMENTOS

Essa tese foi possível graças às bolsas de doutorado que obtive da CAPES e do CNPq, instituições às quais agradeço; em especial, ao CNPq, que me proporcionou uma bolsa de doutorado sanduíche na *Università Cà Foscari*, de Veneza.

É preciso agradecer ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, que me permitiu desenvolver meus estudos e levar o tempo que foi necessário. Gostaria de agradecer, principalmente, ao coordenador do Programa, Prof. Gérson Louzado, e aos professores Lia Levy e Alfredo Storck, pela atenção, compreensão e incentivo.

Este trabalho, no entanto, deveu-se mais fundamentalmente às orientações e discussões de dois professores: Balthazar Barbosa Filho e Marco Zingano. A interpretação de Aristóteles e a atividade acadêmica de ambos foram valiosos guias para que eu chegasse até este ponto e assim continuarão sendo.

Agradeço, ainda, ao professor Carlo Natali e sua equipe pela generosa acolhida na Universidade em Veneza e ao professor Zingano por ter tornado minha ida possível.

Esta tese pretende ser um exercício de trabalho acadêmico e, todavia, a conversa com amigos pôde me levar genuinamente a aprender pontos fundamentais sem os quais este trabalho teria sido algo diverso do que é. Agradeço, por isso, ao que aprendi das seguintes pessoas: a Katarina Peixoto e Marco Weissheimer, que me ensinaram o que significa dizer que a Política é um conhecimento prático, a Sílvia Altman, Fátima Formoso, Eduardo Forneck, Rodrigo Guedes, Tatiana Rosa, Lenara Verle, Sílvia Zanuzzi, Maurício Tombini, que de um modo ou outro escutaram minhas preocupações e cujas preocupações também me deram o que pensar.

Por último, é essencial que eu agradeça a toda a minha família, especialmente à minha mãe, D. Nilva Zanuzzi, cujo apoio é sem par e o amor, incondicional.

“I prefer not to”

Herman Melville, *Bartleby the Scrivener*

RESUMO

Aristóteles é considerado um precursor do problema da vontade livre. Apesar disto, ele é também considerado por muitos de seus intérpretes *ou* um determinista, alguém que negou precisamente a liberdade da vontade, e um compatibilista, isto é, alguém que procurou compatibilizar o determinismo com a responsabilização *ou* um autor que iniciou a discussão, mas que não tinha muita clareza sobre o problema, pois este não apareceria com toda a sua força senão após os desenvolvimentos da filosofia estóica. Esta tese pretende responder a ambas estas interpretações. Para isso, é feita uma análise das passagens em que Aristóteles trata da responsabilização moral, na *Ética Eudêmia* II.6-11 e na *Ética Nicomaquéia* III.1-7. O objetivo é mostrar que sua teoria da responsabilização moral não é apenas incompatível com o determinismo da vontade, e, portanto, ele não pode ser um compatibilista, mas que a sua teoria dos atos voluntários humanos é coerente com isso, ou seja, ele produziu uma teoria dos princípios das ações que é indeterminista. Aristóteles pode assim ser considerado como tendo definido, sem confusões, o que significa para a 'vontade' ser livre, mesmo que ele não tenha se valido e nem definido o termo 'vontade'. Ele não faz uso deste termo, porque tem outro termo que cumpre esta função: 'escolha deliberada'. Aristóteles, portanto, defende uma tese da escolha livre que é necessária para sua teoria da responsabilização moral não compatibilista.

ABSTRACT

Aristotle is taken to be a precursor to the 'free-will' problem. In spite of that, he is considered also by many scholars to be either *a determinist, someone who deny the freedom of the will, and a compatibilist, someone who tried to make cohere determinism and responsibility,* or *an author that begun this discussion, but did not have much clarity about it, because this would have to wait the developments of the Stoic School, in Antiquity. This thesis answers both these interpretations. To accomplish this, an analysis of the passages in which Aristotle deals with moral responsibility is done, in the* Eudemian Ethics *II.6-11 and in the* Nicomachean Ethics *III.1-7. The goal is to show that his theory of responsibility is not compatible with determinism of the will and, therefore, he cannot be sustained a compatibilist, and that his theory about voluntary acts is consistent with it: he left an indeterminist theory of the principles of actions. That is why Aristotle can be taken to have answered, without any confusions, what means to the 'will' to be 'free', even though he has not used the term, 'will'. He does not use this term, because he has another one that can play this role: deliberate choice. Aristotle, therefore, claims that free choice is necessary to his incompatibilist theory of responsibility.*

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO..... 8

2 AÇÃO VOLUNTÁRIA.....24

2.1 Ética Eudêmia II.6-9.....33
2.1.1 Análise do Texto.....36
2.2 Ética Nicomaquéia III.1-3.....107
2.2.1 Análise do Texto.....113

3 A ESCOLHA DELIBERADA.....154

3.1 Ética Eudêmia II.10.....156
3.1.1 Análise do Texto.....157
3.2 Ética Nicomaquéia III. 4-6.....192
3.2.1 Análise de Texto 192

4 VIRTUDES E VÍCIOS SÃO VOLUNTÁRIOS..... 233

4.1 Ética Nicomaquéia III.7.....237
4.1.1 Análise de Texto.....237
4.2 Ética Eudêmia II.11.....287
4.2.1 Análise de Texto.....287

5 CONCLUSÃO..... 296

REFERÊNCIAS..... 299

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho nasceu de um projeto mais abrangente que pretendia comparar a filosofia da ação de Aristóteles com a estóica. Esta questão mais abrangente conduziu àquela mais restrita acerca da liberdade e do determinismo, um tema dominante na discussão da filosofia prática estóica. Este projeto acabou por mostrar-se insustentável dada à enorme quantidade de questões envolvidas e de passagens que deveriam ser analisadas. Decidiu-se, então, perseguir este tema somente em Aristóteles. Na discussão dos estudiosos sobre o tema da liberdade e determinismo na Antigüidade, embora Aristóteles seja considerado um precursor ao problema, a interpretação da sua posição varia muito, principalmente porque no papel de um 'precursor' é admissível que o problema não aparecesse a ele de modo tão delimitado quanto aquele em foi discutido ao longo da história e mesmo na Antigüidade. Aristóteles, sendo um precursor do tema, não necessariamente o teria apreendido como um problema *sobre* a liberdade e o determinismo. Encontramos no *Corpus Aristotelicum* diversas passagens em que se discute e rejeita teses sobre a necessitação do mundo, seja de um ponto de vista lógico, como no *De Interpretatione* 9, seja causal, como na *Metafísica* E.3 ou *Da Geração e Corrupção* II.11. As teses que ele se propõe a responder podem ser consideradas como deterministas, mas, ainda assim, para que suas discussões sejam chamadas de 'discussões acerca do determinismo' muito trabalho de interpretação tem de ser feito. Deste modo, a atribuição a Aristóteles de uma posição sobre o tema deve ser cautelosa e tem de levar em conta as várias passagens, em seus diferentes contextos, em que ele se aproxima do assunto e as várias possíveis teses deterministas que ele poderia ter em mente, já que o determinismo não se reduz a uma única forma. Quanto à liberdade, a atribuição a Aristóteles de uma posição acerca disto é ainda mais precária, visto que ele não teve a mesma sorte que nós, a de nascer em um período em que este conceito já tivesse sido desenvolvido claramente e recebido inclusive este nome.

Apesar de tudo isto, Aristóteles é considerado um precursor ao tema. E com razão. Esta razão nos levou a procurar investigar se não seria possível dar uma resposta clara sobre sua posição, mostrando-o ser, com respeito à ação humana, um incompatibilista e libertário. Para fazê-lo, era preciso restringir a quantidade de passagens investigadas, ou o

estudo se tornaria novamente ambicioso demais. Por isso, a investigação foi restringida ao domínio prático: aquele em que se discute acerca da responsabilização sobre nossas ações. O método de investigação procura ser minucioso, seguindo o texto de Aristóteles passo a passo nos dois trabalhos éticos que são hoje atribuídos sem reservas a este autor: a *Ética Nicomaquéia* e a *Ética Eudêmia*. Nós nos ocuparemos dos trechos nestas obras em que Aristóteles anuncia estar tratando da questão do elogio e da censura para nossas virtudes e vícios: o livro terceiro, capítulos 1 a 7[1], da *Ética Nicomaquéia* e o livro segundo, capítulos 6 a 11, da *Ética Eudêmia*. É preciso ainda dizer algumas palavras acerca da identificação da atribuição de elogio e censura às virtudes e vícios com o tópico da responsabilização moral. Nós o faremos nesta introdução, antes disso, é preciso, todavia, que se dê a razão para supor, de saída, que Aristóteles seja um incompatibilista e libertário. Ora, esta razão encontra-se no próprio fato de ser ele um precursor do debate.

Num artigo recente, *The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem*, Suzanne Bobzien (1998) procura esclarecer os termos do problema da liberdade da vontade e traçar o seu desenvolvimento desde Aristóteles até Alexandre de Afrodísia, o qual, segundo ela, foi o verdadeiro responsável na Antigüidade por articular claramente o problema de um ponto de vista indeterminista. Alexandre situa-se na tradição aristotélica, mas a expande de uma forma que somente foi possível após o desenvolvimento das teses compatibilistas estóicas. Segundo Bobzien, antes disso, o problema de fato não havia sido concebido enquanto tal. Em poucas palavras, e vamos voltar a isso em breve, o problema só se põe quando se é capaz de atribuir às escolhas ou a alguma faculdade da alma como a vontade a capacidade para determinar-se por um curso de ação sem que essa capacidade seja por sua vez determinada para este curso. Dito de outro modo, mais próximo àquele em que o problema foi posto, trata-se de atribuir à escolha a capacidade de tender a qualquer um de dois cursos opostos de ação. Ora, sustenta Bobzien, em Aristóteles, embora encontremos a expressão chave 'depende de nós fazer ou não fazer', esta não se refere à escolha, no sentido de que 'depende de nós escolher fazer ou escolher não fazer', mas ao escopo da escolha: a ação. Na medida em que agir ou não agir é determinado por uma escolha, agir ou não agir depende de nós, mas a própria escolha de agir ou não agir não é algo que dependa de nós, ela é determinada por nosso caráter. Aristóteles é o primeiro a usar a expressão 'depende de nós fazer ou não fazer', mas como ele não se dá ao trabalho de esclarecê-la, ela é ambígua entre 'depende de nós a escolha de fazer ou não fazer' e 'depende de nossa escolha que se faça ou não'. Neste último caso se a escolha for do sim, a

[1] Esta divisão em capítulos é a de Bekker. Ao longo deste trabalho, utilizaremos esta capitulação.

ação será feita, se for do não, não será feita, mas não se trata de dizer que a escolha ela mesma não tenha causas anteriores que a determinam a ser escolha do sim ou escolha do não. Aristóteles não se dá ao trabalho de esclarecer essa ambigüidade da expressão simplesmente porque ele não reconhecia isto como um problema. Era preciso esperar pelo estoicismo que se debateu com a questão da compatibilidade entre causalidade necessária e ação responsável porque desenvolveu uma teoria da causação necessária no mundo.

Bobzien destaca que, em grego, o único termo que poderia traduzir 'liberdade' é '*eleutheria*', mas este só começa a ser usado tardiamente nas discussões que nos interessam aqui. A maior parte da discussão acerca da liberdade da ação girou em torno da expressão '*eph'hēmin*' ('depende de nós'). Somente somos responsabilizáveis por aquilo que depende de nós. Ora, esta expressão pode ter dois sentidos: um 'causativo' e outro 'potestativo' (os termos são de Bobzien). O sentido 'causativo' indica que *x* depende de *y* se *y* é causa de *x*, de tal modo que *x* não teria ocorrido não fosse por *y*. Este sentido também é importante para teorias acerca da liberdade, pois exclui que uma ação seja livre se ela for compelida externamente, já que, neste caso, não dependia do agente. O agente é mantido causalmente responsável pela ação se ele é seu originador causal. Este sentido é compatível tanto com um conceito indeterminista quanto com um conceito determinista de liberdade, desde que, neste último caso, as causas que determinam a ação sejam internas ao agente. O sentido 'potestativo', segundo Bobzien, bem atestado pelos dicionários Liddell & Scott, é bipolar, é expresso em geral pela expressão completa 'depende de nós fazer ou não fazer', e indica que está em poder de *y* causar ou não causar *x*. O sentido 'potestativo' inclui possibilidades não realizadas, visto que, por exemplo, se em certo momento caminhar depende de mim, então não caminhar também depende de mim no mesmo momento, mas eu sou capaz de ou caminhar ou não caminhar, portanto, uma das possibilidades permanecerá não realizada. Ora, este segundo sentido de 'depende de nós' pode ser compatível com o determinismo ou incompatível com ele, de acordo com o modo como se compreenda o que está em meu poder fazer ou não. É possível dizer, por exemplo, que, em geral, depende dos homens caminhar ou não caminhar e isto permite que eles escolham entre caminhar e não caminhar, todavia, esta escolha é causalmente determinada. Nesse caso, não é possível dizer que o mesmo agente nas mesmas circunstâncias pode escolher entre caminhar ou não caminhar, pois uma das duas alternativas está determinada causalmente. O sentido de 'depende de nós fazer ou não fazer' é incompatível com o determinismo se for compreendido que em dado momento não está determinado se alguém

vai caminhar ou não caminhar e, neste caso, caminhar ou não depende de uma escolha livre. "Ao invés de uma capacidade geral tida em um certo tempo, neste caso existe um poder para decidir indeterminadamente entre e iniciar cursos de ação" (*id.*, *ibid.*, p. 140).

Ora, como já observamos, Bobzien entende que em Aristóteles a escolha deliberada é *escolha de* coisas que dependem de nós e não é *ela própria* uma das coisas que dependem de nós. Segundo ela, uma tal idéia seria bastante alheia ao pensamento de Aristóteles. Assim sendo, ela diz:

> Todavia, o conceito de Aristóteles do que depende de nós não implica indeterminismo. Não temos nenhuma razão para assumir que ele tenha algo mais em mente senão que as coisas que dependem de nós são aquelas que num nível genérico é possível para nós fazer e não fazer, dado que não sejamos impedidos externamente de fazê-las. Nas duas *Éticas*, tudo o que o conceito do que depende de nós de fato dá é *o alcance geral de cursos de ação* a partir do qual nós podemos escolher. O conceito é independente de (e anterior a) o conceito de Aristóteles da escolha deliberada, e de qualquer capacidade mental que tenhamos. É tomado como um conceito básico, não definido e genericamente compreendido, por meio do qual o escopo dos objetos da escolha deliberada é determinado[2]. (*id., ibid*., p. 144).

A partir disso, Bobzien pretende reconstruir o desenvolvimento da noção de liberdade até Alexandre de Afrodísia através da progressiva elucidação de conceitos presentes em Aristóteles, mas não desenvolvidos por ele com a finalidade de mostrar que a ação humana tenha tais características. Aristóteles é, pois, o pai de um filho que ele não reconheceu como tal. E isso talvez não nos devesse surpreender. É bem possível que isso tenha acontecido muitas vezes na história da filosofia. Por outro lado, é também possível que Alexandre não estivesse tão enganado assim com respeito à posição aristotélica, mesmo que, para que ele tenha desenvolvido sua interpretação, muita água tivesse de ter corrido sob a ponte das discussões filosóficas, do mesmo modo como muita água correu sob esta mesma ponte para que Bobzien pudesse estar apta a usar a mecânica conceitual de que faz uso para distinguir os vários tipos de sentido de 'depende de nós' e de 'liberdade'.

Esta é a razão, como dizíamos, pela qual supomos que Aristóteles pudesse ser um indeterminista e libertário, a saber, porque já na Antigüidade ele foi considerado assim, por seu grande comentador, Alexandre de Afrodísia. O que pretendemos, então, é analisar as

---

[2] "*But Aristotle's concept of what depends on us does not entail indeterminism. We have no reason to assume that he has anything more in mind than that the things that depends on us are those which on a generic level it is possible for us to do and not to do, given that we are not externally prevented from doing them. In the two Ethics, all the concept of what depends on us does give is the general range of courses of action from which we can choose. The concept is independent of (and prior to) Aristotle's concept of deliberate choice, and of any mental capacity we have. It is taken as a basic concept, undefined and generally understood, by means of which the scope of the objects of deliberate choice is determined*".

passagens em que Aristóteles constrói sua teoria da responsabilização e ver em que medida tudo de que ele precisa é um conceito de 'depende dele' no sentido alegado por Bobzien.

Uma outra interpretação de Aristóteles deve ser salientada. Richard Sorabji, em *Necessity, Cause and Blame* (1980), defendeu que Aristóteles não negaria que ações voluntárias são causadas e sim que são necessitadas. Ele admitiria, pois, a existência de causas que não necessitam seus efeitos. Sorabji sustenta: "Uma criança pode tomar o atrativo brinquedo de outra criança, a despeito de recordar-se que devia ter permissão. Ao tomar o brinquedo, a criança está respondendo a um conjunto de sentimentos antes que outro – a ação não é sem causa. Todavia, nem seus sentimentos nem nada mais precisa necessitar a ação[3]" (*id.*, *ibid.*, p.232). E na nota em que explica essa afirmação, ele diz:

> Nas mesmas precisas circunstâncias, a criança poderia ter agido de outro modo. Todavia, sua ação tem uma explicação e uma causa, a saber, o conjunto de incentivos que favoreciam tomar o brinquedo. (Talvez ele sinta falta de um brinquedo similar que lhe pertencia e está perdido). Isto explicará sua ação, por exemplo, a alguém que tenha visto o caso sob o outro aspecto (a criança quer obedecer seus pais), mas não tiver visto o que é tão atrativo no brinquedo (a criança tem muitos que lhe pertencem). É verdade que não há uma resposta disponível para alguém que já conhece ambos os conjuntos de incentivos completamente e quer que lhe digam por que a criança agiu de acordo com um conjunto antes que com outro. Todavia, foi argumentado no capítulo dois que uma demanda por explicação não precisa pressupor esta pergunta em particular[4].

A saída encontrada por Sorabji para defender a não necessitação das ações e, ao mesmo tempo, desviar-se da objeção que, neste caso, as ações voluntárias seriam inexplicáveis e arbitrárias é distinguir causa e necessidade. As causas, neste caso, não são compreendidas em termos de condições suficientes. Sendo assim, elas explicariam por que algo ocorreu, mas não explicariam por que algo ocorreu *ao invés de não ter ocorrido*. Para além de discutir a correção da interpretação oferecida, o que chama a atenção nesta explicação é o exemplo usado: a criança. Na interpretação de Sorabji, os atos humanos voluntários infantis e adultos não se diferenciam: ambos são não necessitados. Este autor, ademais, faz questão de diferenciar a sua questão daquela da liberdade da vontade. O motivo para isto é simples: a liberdade da vontade, num sentido indeterminista, não requer

[3] "*A child may take another child's attractive toy, in spite of remembering that he is supposed to get permission. In taking the toy, the child is responding to one set of feelings rather than another – the action is not uncaused. But neither these feelings nor anything else need necessitate the action*".

[4] "*In the very same circumstances, the child could have acted in other way. Yet his action has an explanation and a cause, namely, that set of incentives which favoured taking the toy. (Perhaps he misses a similar toy of his own which was lost). This will explain his action, for example, to someone who has seen the case on the other side (the child wants to obey his parents), but has not seen what is so attractive about this toy (the child has plenty of his own). Admittedly, there is no answer available to someone who already knows both sets of incentives in full and wants to be told why the child acted on the one set rather than the other. But then a call for explanation need not presuppose this particular question, so it was argued in Chapter Two*".

apenas a não necessitação, ela requer também o controle do agente sobre as alternativas tomadas, de modo tal que o agente possa responder não só pela alternativa que tomou, mas por aquela que *não tomou*. Quando se atribui liberdade a um agente o que se quer dele é o controle por ter feito *a ação A ao invés da ação não A* e a não necessitação por si mesma não satisfaz esta condição. É por isso que uma tese sobre a liberdade parece tão paradoxal. A liberdade indeterminista requer, ao mesmo tempo, que o agente não seja necessitado e que ele escolha *racionalmente* uma das opções ao invés da outra, e com 'racionalmente' aqui quer-se dizer que ele tinha razões para tomar uma alternativa ao invés da outra, e, portanto, que ele tenha tomado uma alternativa *enquanto alternativa*. A solução de Sorabji resulta em atribuir a não necessitação a todo ato voluntário, não somente aquele que depende do sentido propriamente racional de 'escolha entre alternativas'.

Ora, se quisermos, ao contrário, distinguir o ato voluntário racional daquele não racional, devemos poder atribuir ao agente alguma capacidade de desejo ligada à capacidade racional, tal como a vontade. Marco Zingano, no artigo *Deliberação e Vontade em Aristóteles* (1997)[5], mostrou como seria possível em Aristóteles atribuir esta função justamente à capacidade de escolha deliberada. Zingano defende que não é preciso situar em um dos tipos específicos de desejo, tal como a *boulēsis*, uma capacidade estritamente racional e sim na escolha deliberada. Por essa mesma razão, também não é preciso eliminar algum dos outros tipos de desejo, tal como a *epithumia* e o *thumos*, do domínio da ação racional. A escolha deliberada funciona como uma capacidade de escolha para qualquer dos tipos de desejo postos para o homem como desejos de um fim a ser alcançado. Cada um deles têm características especiais no que concerne ao modo de apresentação do objeto, mas nenhum deles se encontra fora da esfera da racionalidade humana. Desta forma, Aristóteles pode considerar todas as ações provenientes destes desejos, na medida em que são voluntários, como ações passíveis de responsabilização.

Para compreender esta conclusão e poder atribui-la a Aristóteles, deve-se precisar a resposta a duas questões. A primeira diz respeito ao modo como este filósofo compreende a responsabilização. A segunda trata da relação entre o voluntário e o que pode ser responsabilizado. Quanto à primeira questão, é preciso observar que as exigências de uma teoria da responsabilização dependem de que tipo de responsabilização se quer fazer. Na medida em que se quer atribuir a Aristóteles a defesa da liberdade de escolha, ou seja, a não necessitação atribuída a *uma capacidade racional* de tomar uma alternativa entre

[5] Cf. também a respeito da noção de 'vontade' em Aristóteles, IRWIN, 1992.

opostas, como uma condição necessária da responsabilização, é preciso mostrar que ele sustentou uma teoria da responsabilização tal que requeria a liberdade de escolha. Quanto à segunda questão, é preciso esclarecer a relação entre agir voluntariamente e ser passível de responsabilização.

Vamos nos deter um pouco sobre o significado de responsabilizar alguém por algum ato cometido. Digamos, então, que atribuir responsabilidade a alguém por algo que fez consiste em i) imputar-lhe a ação, ou seja, atribuir ao agente a causalidade sobre ela e ii) pressupõe que o agente esteja apto a responder por sua ação, e com isso quer-se dizer que pressupõe-se que ele seja um sujeito passível de atribuição de retribuição pelo ato cometido da seguinte forma: se o ato for considerado bom, o agente é passível de alguma forma positiva de recompensa e se o ato for mau, de alguma forma negativa de recompensa. Esta forma básica de responsabilidade pode ser extensiva a agentes não racionais na medida em que i) seja possível atribuir a agentes não racionais a causalidade sobre a ação e ii) seja possível atribuir a eles alguma forma de relação entre seu ato e uma recompensa pelo ato, considerado bom ou mau, de forma que isso possa ter um efeito sobre seu comportamento futuro. É preciso diferenciar esta forma extensível a seres não racionais de responsabilização daquela que, em sentido mínimo, se atribui a seres racionais, pois para (i), a causalidade que se atribui poderá ser uma que envolve a possibilidade de fazer de modo diverso – ou seja, envolve não necessitação, e isto estará ligado ou não à sua capacidade racional de tomar qualquer uma entre duas alternativas de ação, ou seja, envolve ou não a liberdade de escolha e para (ii), o agente compreende racionalmente a atribuição de atitudes tais como elogio, censura, castigo, punição, honra ao seu ato e é capaz de responder pela ação diante destas atitudes, seja para defender-se, seja para justificar-se, seja para valer-se racionalmente disto em atos futuros. A responsabilização *moral* envolve que o ato praticado seja avaliado moralmente como bom ou mau e por isso requer que i) o agente seja considerado a causa da ação com respeito mesmo ao caráter bom ou mau do ponto de vista moral e ii) que ele seja passível de atribuição de um valor moral a ele próprio na forma de elogio e censura, isto é, não apenas com o fim de modificar seu comportamento ou melhorar seu comportamento, mas simplesmente de qualificá-lo como uma boa pessoa ou como uma má pessoa. Neste último caso, ele deve ser capaz de compreender a si mesmo e ao seu ato como uma pessoa e um ato de um certo valor moral tal que este ato e ele como pessoa são passíveis de elogio ou censura. A responsabilização moral não pode ser atribuída a agentes não racionais, tanto

porque exige que eles sejam causas do ato *enquanto* ato de um certo valor moral, quanto porque a avaliação moral que se faz dos agentes só é possível na suposição que os próprios agentes sejam capazes de avaliar seu ato moralmente, ou seja, sejam capazes de compreender o tipo de avaliação na forma de censura e elogio que lhes está sendo endereçada, e esta é uma avaliação moral, pois se queremos que os agentes possam responder moralmente pelo que fizeram, é preciso supor que eles também sejam capazes de avaliar moralmente suas ações e a eles próprios.

Visto que a primeira condição da responsabilização envolve causalidade e que a noção de liberdade está ligada a esta, vale a pena resumir o que está em jogo neste caso para efeitos de responsabilização. A liberdade pode ser caracterizada de dois modos. Posições deterministas acerca da liberdade sustentam que uma ação é livre se ela não é forçada por algo externo. Neste sentido, qualquer ação cujo ponto de partida seja algum estado interno ao agente pode ser qualificada como livre, mesmo que o agente não pudesse ter feito de modo diverso, isto é, mesmo que ele fosse determinado por alguma causa interna a fazer o que fez. Visto que a imputabilidade é uma exigência da noção de responsabilidade, ou seja, é exigido que o agente seja causa, nesta concepção de ação livre é preciso mostrar como causas internas que necessitam a ação ainda podem permitir que as ações sejam qualificadas como ações do *próprio* agente. Posições indeterministas acerca da liberdade sustentam que uma ação é livre se ela não é necessitada de modo algum e, por isso, o agente em todos os casos poderia ter feito de outro modo. É já uma forma comum de caracterizar a questão dizer que, do ponto de vista determinista, o agente poderia ter feito de outro modo, se quisesse, visto que nada externo a ele o determina a fazer o que faz, mas que o agente não poderia querer de outro modo e, por isso, não poderia fazer de outro modo[6]. A perspectiva indeterminista nega até mesmo essa determinação. Para que uma ação seja atribuída a um agente é preciso que sua própria escolha de fazer a ação não seja causada por algo, de modo que ele possa escolher tanto fazê-la quanto não fazê-la. Posições indeterministas precisam explicam como um agente poderia ter feito nas mesmas circunstâncias uma ação diversa e ainda assim agir racionalmente e não arbitrariamente,

[6] Cf. AYER, 1997 e a discussão de AUSTIN, 1979 (2). Para diferentes concepções da liberdade contemporaneamente defendidas cf. CHISHOLM, 2000; KANE, 2000; HONDERICH, 2000; VAN INWAGEN, 1997; FRANKFURT, 1997. Para diferentes concepções de liberdade atribuídas aos filósofos gregos antigos, cf. FURLEY, 1967 – que discute as teses de Aristóteles e Epicuro; ROSS, 1987; EVERSON, 1990; NATALI, 2004; ZINGANO, 2004; MUÑOZ, 2002 – que discutem as teses de Aristóteles; SORABJI, 1980; BOBZIEN, 1998 (1) – que discutem as teses de Aristóteles e dos Estóicos. Cf. também a discussão em MOURA, 2004, sobre a irracionalidade da noção de liberdade segundo a crítica de Leibniz a Descartes.

isto é, precisam explicar que um agente tome uma alternativa porque lhe parecia a melhor, mas poderia, nas mesmas circunstâncias, ter tomado a outra.

Naquilo que concerne ao fato de esperar-se do agente uma responsabilidade por seus atos de tal modo que ele seja passível de elogio ou censura por eles, é possível também distinguir duas saídas de acordo com a posição determinista ou indeterminista, de acordo com a relação entre a primeira e a segunda condições, isto é, os modos de compreender a causalidade do agente refletem-se nos modos de compreender as atribuições de elogio e censura. Uma posição indeterminista pode sustentar que se o agente, sendo causa do ato, poderia ter feito de outro modo, então ele *merece* elogio e censura. O elogio e a censura são concebidos, pois, como *retribuições* ao ato praticado. Se, por outro lado, numa perspectiva determinista, o agente não poderia ter feito de modo diverso, qual é o sentido em dizer que ele é passível de elogio ou censura? Elogio e censura são aplicados, neste caso, supondo-se não que o agente os mereça, mas que estes terão de algum modo um efeito sobre seu comportamento futuro. Elogio e censura são concebidos, pois, como *corretivos* ao comportamento do agente. Ora, ocorre que, do ponto de vista da responsabilização *moral*, quando se censura ou elogia, não se está apenas fazendo-o com vistas à correção do comportamento futuro, mas se está atribuindo ao agente do ato um certo valor moral que *merece* censura ou elogio. Assim, aparentemente, a responsabilização *moral* é incompatível com a perspectiva determinista.

Mostrar, portanto, que Aristóteles requer para sua teoria da responsabilização a liberdade de escolha exige do intérprete mostrar que ele tem uma teoria da responsabilização moral no sentido antes definido, isto é, uma responsabilização em termos de *mérito*. Supondo, pelo momento, que isto possa ser feito, temos ainda outra dificuldade a enfrentar, que diz respeito à segunda questão colocada parágrafos acima, a saber, aquela concernente à relação entre o voluntário e o responsável. Aristóteles diz que ao que é voluntário elogio e censura são atribuídos. Ora, se elogio e censura se atribuem em termos de *mérito*, então animais e crianças não recebem elogio e censura, visto que não podem ser responsabilizados nestes termos. Ainda assim, Aristóteles defende expressamente, ao menos na *Ética Nicomaquéia*, que animais e crianças agem voluntariamente. De outra parte, se elogio e censura são atribuíveis em termos de mérito e se este tipo de responsabilização requer a liberdade de escolha, então aparentemente somente atos escolhidos deliberadamente são passíveis de responsabilização por mérito. Todavia, Aristóteles também defende, novamente explicitamente na *Ética Nicomaquéia* e

na *Ética Eudêmia*, que os atos escolhidos deliberadamente são somente *um dos tipos de atos voluntários*, pois o voluntário é mais amplo do que o escolhido deliberadamente.

Ora, se o voluntário nos homens é aquilo que é passível de responsabilização, então deve haver algo que distinga o voluntário humano do voluntário animal ou infantil, visto que estes últimos não são passíveis de responsabilização. As condições do voluntário são a internalidade do princípio que origina o movimento e o conhecimento das circunstâncias em que ocorreu o movimento. Se considerarmos a segunda destas condições, vemos que se esta definição aplica-se também a animais e crianças, então 'conhecimento' deverá ter um sentido adequado quando atribuído aos movimentos de seres voluntários não racionais, pois suas capacidades cognitivas – referentes à apreensão de circunstâncias – são, de todos os modos, diversas das capacidades cognitivas de um ser racional. Se para a condição de conhecimento reconhecemos que são diferentes as exigências cognitivas que se faz de acordo com o tipo de ser ao qual se atribui o voluntário, nada impede que o mesmo ocorra para a condição da internalidade do princípio, ou seja, que aqui também o tipo de princípio que dá início a uma ação voluntária nos seres racionais seja diverso daquele que dá início a um movimento voluntário no caso de seres não racionais. Do mesmo modo como, com respeito à condição do conhecimento, *alguma* capacidade cognitiva é exigida para executar uma discriminação de circunstâncias, e esta capacidade pode ser racional ou não de acordo com o tipo de capacidades que o ser voluntário tenha, também com respeito ao princípio interno de movimento o que há em comum entre este princípio interno para animais racionais e não racionais é que, ao contrário de outros princípios internos de movimento, o princípio de movimento voluntário é algo determinado pelo agente através de uma representação do movimento a ser executado. Esta representação é objeto de desejo. O desejo, que é princípio do movimento voluntário, tem por objeto algo que é representado pelo agente como seu objeto de desejo e a ação é o movimento determinado por este desejo para obter o seu objeto, e, como tal, ela também é objeto de desejo e representada. Se todo o voluntário tem um princípio deste gênero e princípios deste gênero envolvem representações, e se representações também dependem de capacidades cognitivas distintas para seres racionais e seres não racionais, então no que se refere ao princípio interno de movimento voluntário este também é diverso para seres racionais e seres não racionais. Este tipo de raciocínio, ainda que apresentado de forma vaga nesse momento, mostra como é possível atribuir o voluntário igualmente a homens, animais e crianças e ainda assim sustentar que somente o voluntário humano é passível de responsabilização por mérito. É

possível fazê-lo na medida em que o princípio do movimento voluntário para os homens seja diverso do princípio de movimento voluntário para os animais e na medida em que este princípio no caso dos homens seja passível de responsabilização por mérito. Se isso for mostrado, ter-se-á mostrado que todo voluntário humano é passível de tal responsabilização e é passível disto justamente na medida em que o seu princípio tenha as características necessárias para ser objeto desta responsabilização, coisa que não ocorre no caso dos demais seres voluntários.

Ocorre que, como vimos, um tal princípio deveria ser a escolha livre e isso significaria dizer que todo voluntário humano é objeto de escolha livre. Dita deste modo, esta tese pareceria esbarrar na tese aristotélica segundo a qual o ato escolhido deliberadamente é somente um dos tipos de atos voluntários. No entanto, é possível observar que uma teoria da responsabilização moral não precisa exigir que todos os atos voluntários sejam exercidos na forma acabada de uma escolha entre alternativas racionalmente apresentadas (isto é, de uma escolha após deliberação). Uma teoria da responsabilização por mérito somente se sustenta se uma tal escolha e se ações provenientes deste tipo de escolha forem possíveis, mas não precisa requerer que somente atos escolhidos desta forma sejam responsabilizáveis. Para uma tal teoria, basta que todos os atos humanos voluntariamente feitos tenham como princípio algo que é passível de uma escolha na direção contrária, ou seja, que todo princípio interno seja tal que com respeito ao ato por ele originado o agente poderia ter escolhido não fazê-lo. Assim sendo, os atos originados por outros tipos de desejo diversos da escolha deliberada, são atos tais que, com respeito a eles e aos princípios que lhes deram origem, estava em poder do agente não fazer o que fizeram, ou seja, escolher não agir de acordo com aqueles princípios. Se os atos provenientes de apetite ou ímpeto não fossem sujeitos ao controle da capacidade de escolha do agente, então com respeito a eles não seria possível sustentar o mesmo tipo de responsabilização moral que se sustenta com respeito aos atos escolhidos deliberadamente. Eles estariam excluídos do domínio da responsabilização moral. Todavia, se alguns atos por apetite e por ímpeto são atos que não são feitos por escolha deliberada, isto não significa que o agente não pudesse ter escolhido deliberadamente nas mesmas circunstâncias seja agir de acordo com estes mesmos apetites e ímpetos – de modo que seu ato não seria um ato proveniente do apetite ou do ímpeto, mas da escolha deliberada, embora em aparência fosse o mesmo ato – seja agir contrariamente a estes mesmos apetites e ímpetos. Assim, ao agir por ímpeto ou apetite age-se voluntariamente e num sentido

passível de responsabilização moral, porque tais princípios *no homem* estão sujeitos ao controle da escolha racional, mesmo que não tenham sido feitos por escolha deliberada. O apetite e o ímpeto, portanto, são princípios internos de atos voluntários que não excluem o controle racional da escolha e, por isso, são passíveis de responsabilização moral.

Procuraremos defender esta solução no curso da análise dos textos aristotélicos. Neste momento, queremos apenas levantar alguns dos problemas principais no que concerne à interpretação de Aristóteles e introduzir o caminho que optamos para solucioná-las. Neste sentido, podemos nos perguntar qual o papel da escolha livre na definição do voluntário. Devemos responder se a escolha entre alternativas é uma condição do ato voluntário ou é uma condição *da responsabilização* do ato voluntário. Em primeiro lugar, deve-se voltar a observar que a escolha livre não é condição do ato voluntário em geral, pois se fosse, os animais e crianças não agiriam voluntariamente. Também não é condição do voluntário humano, pois se fosse o ato voluntário não escolhido deliberadamente não seria voluntário. Vamos colocar esta questão não em termos de escolha, mas em termos da cláusula 'depende do agente fazer ou não'. Segundo a interpretação que damos desta cláusula na *Ética Nicomaquéia* e na *Ética Eudêmia*, ela significa que depende da escolha do agente fazer ou não fazer. Ora, para que alguma coisa dependa da minha escolha, não é preciso que eu, de fato, escolha deliberadamente. Um ato pode ser passível da minha escolha e eu o tomar, não por escolha, ou seja, considerando este ato como uma alternativa, após ter deliberado a respeito das razões para fazê-lo ou não, mas tomá-lo por impulso, no furor do momento. O fato de eu tê-lo tomado impulsivamente não exclui este ato do domínio daqueles com respeito aos quais eu poderia ter escolhido não fazê-los. Portanto, a cláusula 'depende do agente fazer ou não', embora diga respeito à possibilidade de escolha, é válida mesmo para os atos não provenientes de escolha deliberada, desde que sejam atos provenientes de princípios sob o controle dos agentes racionais. Se a cláusula 'depende do agente fazer ou não' for compreendida de modo a fazer referência à *possibilidade* de controle livre que tem o agente sobre aquilo de que é princípio, então não é preciso compreendê-la como condição de responsabilização dos atos voluntários, mas como condição dos próprios atos voluntários *humanos*. Se Aristóteles não a introduz explicitamente na *Ética Nicomaquéia* como característica do princípio interno dos atos voluntários é porque ali sua definição deve ser ampla o suficiente para abranger todo o voluntário e porque ela é uma característica apenas dos princípios internos propriamente

humanos. Esta característica permite que todo ato voluntário humano seja passível de responsabilização em termos de *mérito*.

Uma última dificuldade deve ser brevemente mencionada. Em interpretações deterministas da posição aristotélica a causa interna que determina a escolha a ser do sim ou do não é, em geral, o caráter, a disposição moral. Em nossa interpretação, o fato que Aristóteles defenda que as disposições morais são *voluntárias* e que elas dependem do agente mostra que elas não podem ser o fundamento último da responsabilização moral. É porque podemos dizer sim ou não que somos responsabilizáveis, e é porque podemos dizer sim ou não que nossas disposições são voluntárias. Assim, nossa capacidade de dizer sim ou não está na base da responsabilização. Se é assim, a base da responsabilização não pode ser uma causa interna tal como as nossas disposições morais. Algo anterior a elas é que torna *elas próprias* dignas de censura ou elogio, isto é, torna seus agentes passíveis de responsabilização por mérito.

Estas são as dificuldades para as quais pretendemos investigar a solução de Aristóteles. A investigação da solução acompanhará a análise do texto aristotélico e, por isso, estas soluções não aparecerão todas reunidas e dadas em conjunto de uma só vez. Algumas das mais importantes respostas terão de esperar até os últimos trechos pesquisados. Além disso, o fato de estarmos utilizando passagens da *Ética Eudêmia* e da *Ética Nicomaquéia* não pode deixar de merecer algum comentário prévio. A relação entre estes dois trabalhos é uma questão delicada e que têm sido objeto de discussão. Não há como negar que elas se afastam em alguns momentos e não apresentam a mesma solução. De outra parte, é nosso intuito mostrar como elas também não se afastam tanto assim e que a mesma tese geral sobre a responsabilização é sustentada em ambas. É inevitável, todavia, observar que encontramos, no curso de nossa investigação, soluções mais claras, mais satisfatórias e mais bem acabadas na *Ética Nicomaquéia*. Contudo, isso não diminui a importância da investigação da *Ética Eudêmia*, pois para fins de compreensão da articulação do pensamento aristotélico, os argumentos, as teses e as dificuldades que elas provocam e que, ao nosso ver, são sanadas na *Ética Nicomaquéia*, ajudam a fazer uma idéia mais sólida do pensamento aristotélico e das dificuldades com que ele se viu envolvido.

Façamos, então, um resumo das dificuldades com que nos depararemos e o lugar em que elas serão tratadas no estudo que vêm a seguir. A dificuldade mais fundamental para a questão da atribuição a Aristóteles de uma posição quanto à liberdade corresponde a

saber como ele compreendeu a responsabilização, isto é, elogio e censura. Que tenha sido na forma de mérito será objeto da terceira parte deste estudo, aquela dedicada às passagens em que Aristóteles defende que virtudes e vícios são voluntários. A dificuldade concernente à definição do voluntário e sua relação com a cláusula 'depende de nós fazer ou não' será objeto da primeira parte deste trabalho, dedicada às passagens em que Aristóteles procura definir o voluntário. Aqui, sobretudo, a *Ética Eudêmia* tem importância fundamental, pois os argumentos pelo voluntário são diferentes e a definição do voluntário inclui a cláusula 'depende de nós fazer ou não'. Uma terceira dificuldade que foi levantada nesta introdução encontrará respostas na segunda e terceira parte deste estudo. Ela diz respeito ao modo como podemos compreender o funcionamento da escolha, seja como, de um lado, uma escolha racional, portanto determinada por razões e, de outro, uma escolha não necessitada entre alternativas opostas. Para a compreensão desta dificuldade e de sua solução, na verdade, não só é preciso compreender claramente o que Aristóteles entende como escolha deliberada, e este é o objeto da segunda parte deste estudo, mas também como ele compreende a afirmação prática na qual consiste uma escolha, e isto é objeto também da terceira parte.

É de se observar, todavia, que a argumentação de Aristóteles na *Ética Eudêmia* e na *Ética Nicomaquéia* não coincide inteiramente. Assim, embora as duas éticas procedam aparentemente pelas mesmas etapas, a saber, o voluntário, a escolha deliberada e a voluntariedade das virtudes e vícios, a *Ética Eudêmia* tem uma passagem inicial acerca do princípio dos atos voluntários cujo tema coincide em parte com o tema dos atos voluntários, mas em parte coincide também com a questão da voluntariedade das virtudes e vícios. Por isso, mesmo que possamos dizer em linhas gerais que dificuldades encontraremos em cada parte de nosso estudo, a decisão de seguir o texto aristotélico passo a passo faz com que algumas das dificuldades sejam tratadas em mais de uma das partes da nossa divisão e que muitas outras não mencionadas aqui também sejam objeto de discussão. Se fizemos a escolha de seguir Aristóteles tão de perto, foi na crença que conceitos filosóficos são construídos na base de argumentos e argumentos são enunciados de acordo com contextos. Assim, pensamos nós, seguir Aristóteles significaria compreender seus conceitos através de seus argumentos e seus argumentos nos seus devidos contextos. Esse tipo de crença pode ser julgado ingênuo no que se refere àquilo que sabemos das edições das obras de Aristóteles. Qual, afinal de contas, é a base para justificar que os contextos nos quais estes argumentos aparecem foram montados pelo

próprio Aristóteles e não por um editor? Mesmo sem ter uma resposta para esta questão, o fato é que o texto que temos de Aristóteles é este e quaisquer hipóteses sobre a sua montagem ou desmontagem fica a cargo daquele que pensa poder mostrar que as *Éticas* não formam um todo ou que este todo não foi montado pelo próprio Aristóteles.

Em razão desta escolha metodológica, a saber, a de analisar os textos passo a passo, também nos dispusemos à tarefa de tomar o texto no original grego e fornecer dele uma tradução. Esta tradução tem o objetivo limitado à tarefa de análise e não se pretende que ela possa se manter como um bom texto sem o recurso à explicação que a consegue.

Os textos em grego foram retirados do *Thesaurus Linguae Graecae*. As edições, portanto, são as deste material bibliográfico, a saber, a edição de Susemihl para a *Ética Eudêmia* e a de Bywater para a *Ética Nicomaquéia*. A leitura do texto grego e a utilização de notas críticas, referentes às edições e às variedades de lições dos manuscritos, fazem com que o pesquisador iniciante perca um pouco sua ingenuidade com respeito à solidez do texto. O que temos diante de nós é uma edição, portanto, em muitas passagens o editor faz uma preferência por uma lição ao invés da outra. A tarefa do pesquisador iniciante, mesmo se ele não tem a mesma capacidade que o editor, é a de ao menos conferir as outras lições referidas nas notas críticas das edições, principalmente quando o editor prefere uma lição que não se encontra em nenhum manuscrito ou ainda quando ele prefere uma lição não presente em nenhum manuscrito contra a unanimidade dos manuscritos, e reconhecer que tipo de preferência fez o editor. Eventualmente o pesquisador iniciante pode sentir-se autorizado a discordar do editor ou a preferir a leitura de um outro editor. Algumas vezes nos sentimos autorizados a fazer isso e, por esta razão, nós apresentamos, em seqüência a todas as passagens traduzidas, o texto grego e fornecemos em notas de rodapé todas as informações que consideramos importantes com respeito à leitura dos manuscritos, em especial, quando preferimos uma lição diferente daquela fornecida por nosso editor de referência[7]. Consultamos para esta tarefa, a edição de Bekker para ambas as *Éticas*, com

[7] Para evitar uma grande quantidade de notas de rodapés desnecessárias, só foram referidas as correções em que nós tínhamos algo importante a dizer sobre a preferência dos editores ou em que fizemos uma preferência entre edições ou leituras. Uma grande quantidade de preferências feitas pelos editores e, muitas vezes, de alterações de manuscrito, principalmente na *Ética Eudêmia*, não serão referidas. Cabe ainda fazer uma observação sobre os sinais de pontuação utilizados para indicar o acréscimo ou eliminação de um termo no texto grego ou na tradução em português. O uso corrente dos sinais de pontuação nestes casos é o colchete para indicar elementos introduzidos no texto e os parênteses para os que devem ser eliminados. Todavia, os parênteses também têm a cumprir sua função mais tradicional de marcar uma palavra, frase ou período que veicule informação adicional. Preferiu-se, por isso, adotar os colchetes para indicar as palavras introduzidas e as *chaves* para aquelas que foram eliminadas. O leitor encontrará, assim, com freqüência, palavras entre colchetes na tradução do grego. Quis-se com isto indicar que tais palavras não estavam explícitas no texto, mas podiam ser subentendidas dele. Os manuscritos da *Ética Eudêmia* serão referidos pelas siglas introduzidas pela edição de Walzer e Mingay.

suas notas críticas, a edição de Walzer e Mingay, da *Ética Eudêmia*, com suas notas críticas, e a edição de Susemihl e Appelt da *Ética Nicomaquéia*, com suas notas críticas, e as notas críticas também de Bywater para a *Ética Nicomaquéia*.

2 AÇÃO VOLUNTÁRIA

Nesta primeira etapa de nosso estudo, vamos concentrar a atenção na discussão aristotélica sobre os atos voluntários, levada a cabo tanto na *Ética Nicomaquéia* (EN) quanto na *Ética Eudêmia* (EE). Sendo o tema em questão o 'voluntário', gostaríamos de, em primeiro lugar, fazer algumas observações sobre o uso desta tradução. Ao nosso ver, 'voluntário' capta a gama variada dos sentidos de *hekousion* correntes no período em que viveu Aristóteles, sentidos estes que conhecemos na medida em que foram investigados a partir das obras escritas naquele período e registrados nos dicionários da língua grega clássica. Para '*hekōn*', cognato de *hekousion* que qualifica o agente, parece ser possível agrupar diversos sentidos em dois principais[1]: i) aquele que age por sua vontade, ou por sua livre vontade, ou, ainda, aquele que age prontamente, não a contragosto, e ii) aquele que age propositadamente ou com intenção. É possível diferenciar estes dois grupos visto que, por exemplo, no caso de uma ação feita para evitar males maiores, a pessoa que a fez, para escusar-se, pode alegar que não queria fazê-lo, mas não pode alegar que não tinha a intenção de fazê-lo.

O uso destes termos, todavia, está longe de ser tão claro a ponto de podermos fazer distinções muito precisas. Louis Gernet, em seu livro *Recherche sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce* (2001, p.374-5), observa que o termo '*akousios*' passa a ter um papel fundamental no período em que a cidade grega se desenvolve juridicamente e é necessário estabelecer leis para reger a aplicação de penas aos delitos[2]. O termo '*akousios*' é usado inicialmente para casos de homicídio (*akousios phonos*). O homicídio *involuntário* é oposto ao homicídio *ek pronoias* (premeditado). Havia, entretanto, um largo espectro de casos considerados não premeditados e, portanto, involuntários: desde os acidentais até aqueles cometidos num acesso de ira. É um desenvolvimento subseqüente e particular à filosofia aristotélica aquele de distinguir os casos de atos *hekousia* daqueles de atos deliberados (*prohaireta*)[3]. Aristóteles, portanto, insere-se no desenvolvimento do pensamento moral e jurídico procurando tornar mais distintos os usos destes termos do que até então teriam logrado a sê-lo. E é bastante

[1] Cf. Liddell & Scott.
[2] Isso significa que a própria noção de *delito* passa a ser elaborada intelectualmente com o fim de regular os julgamentos nos tribunais e a conseqüente penalização do delito.
[3] O que permitia maior precisão à distinção entre atos voluntários premeditados e não premeditados.

provável que a investigação aristotélica tivesse como fim justamente delimitar claramente o que se quer dizer quando se diz que uma ação foi feita *hekōn* ou *akōn*.

Se essa é realmente a intenção de Aristóteles, só podemos sabê-lo pela evidência que nos é apresentada nos livros dos tratados éticos que discutem o tema. A evidência para isso deve ser arregimentada, todavia, a partir de uma suposição básica, a saber, que o interesse de Aristóteles nestes termos se deve ao seu interesse na questão da responsabilização moral. Isso é assim porque todos os sentidos para *akousion*, *akōn*, *hekousion* e *hekōn* que encontramos nos léxicos da língua grega, que, por sua vez, estão baseados nos usos destes termos em obras de diversos gêneros (tragédia, épica, filosofia), são sentidos que parecem estar conectados com a questão da responsabilização e se Aristóteles procurou tornar estes termos mais claros foi com a finalidade de esclarecer a própria responsabilização. Um tal raciocínio é mais facilmente defensável nos tratados éticos, pois a responsabilização moral é seguramente um tema da Ética. Todavia, Aristóteles não usa o termo 'voluntário' somente nos tratados éticos, ele também usa estes termos no tratamento do movimento animal em geral no *De Motu Animalium*. E, ali, não está em questão a responsabilização, mas a caracterização do movimento especificamente animal, por oposição aos outros tipos de movimento. Nesse caso, parece que o uso destes termos está conectado não somente a uma teoria da responsabilização, mas também a uma teoria geral da ação e do movimento animal. Assim sendo, não deveríamos supor que os termos em questão carreguem consigo já uma pretensão à responsabilização moral. Seria, então, preferível atribuir a Aristóteles uma investigação do movimento *intencional*, uma investigação que, é verdade, servirá de base para uma teoria da responsabilização, mas que não se reduz a ela. David Charles (1984) defendeu que o movimento intencional seria um movimento determinado teleologicamente pelo próprio agente do movimento e seria realizado somente no caso em que realizá-lo correspondesse a atualizar as capacidades internas do agente para aquele movimento[4].

É preciso levar em conta duas objeções a esta razão para que *hekousion* denote o intencional e não o voluntário[5]. Em primeiro lugar, na análise de David Charles do movimento intencional há um papel determinante a ser cumprido pelo desejo do agente. O

[4] CHARLES, 1984, cap.2. A explicação do movimento intencional é muito mais complexa do que isso, mas, num nível muito geral de explicação, o movimento intencional deve satisfazer estas duas condições: i) ser tomado pelo agente como o primeiro passo na consecução de um certo objetivo e ii) estar entre suas capacidades de produção de efeitos. Isto, é verdade, são condições satisfeitas por ações teleologicamente básicas, ou seja, ações que envolvem o movimento do corpo.

[5] Para outra objeção relevante, a saber, a diferença de posições na EE e na EN sobre as ações feitas sob ameaça de mal maior, cf. HEINAMAN, 1986.

que diferencia o movimento intencional de um processo qualquer em Aristóteles, é que, no primeiro caso, o movimento não ocorre sem que o agente queira ou deseje que ele ocorra. Ora, se o desejo tem papel fundamental na definição de um tal movimento – papel que, na definição resumida dada linhas acima, era cumprido pela expressão 'determinado pelo próprio agente' – então o movimento intencional só se explica porque é um movimento desejado, querido, ou seja, voluntário. O problema de Charles com a tradução 'voluntário' se reduz, segundo ele próprio, ao fato que nem todas as ações intencionais são queridas por elas mesmas. Em alguns casos de uso do termo *hekousion*, as ações assim referidas não expressam o que o agente queria fazer, mas o que foi obrigado a fazer, dadas as circunstâncias. Elas são intencionais, mas não são voluntárias. E, todavia, mesmo aqui, se elas são intencionais, então foram determinadas pelo desejo do agente. Parece, portanto, que a pergunta mais geral que se pode fazer a respeito da ação humana ou do movimento animal é 'o que significa agir querendo agir?', ou seja, o que significa agir voluntariamente. Se agir voluntariamente significa agir intencionalmente, então agir intencionalmente é a resposta para a questão que queremos responder.

A segunda objeção à tradução de *hekousion* por 'intencional' e não por 'voluntário' é antes uma defesa da segunda tradução. Se 'voluntário' é um termo que estabelece pretensões à responsabilização moral, isto depende, todavia, do contexto em que é usado. Para contextos em que se está desenvolvendo uma teoria geral da ação ou movimento, esta pretensão pode ser desconsiderada. Além do mais, o mesmo parece ocorrer com o termo 'intencional'. Este último termo também não parece ser desprovido de pretensões à responsabilização, pois assim como posso usar como desculpa para algum ato o fato que agi sem querer, posso também usar o fato que agi sem intenção. Portanto, ambos os termos, de acordo com o contexto, podem ser usados de forma neutra ou de forma a supor a imputabilidade (moral) do agente.

Ora, ligada a esta última razão, pareceria haver uma dificuldade na redução da ação voluntária à ação intencional. Aristóteles define o voluntário através de duas condições: aquilo que tem a origem interna ao agente e do qual ele conhece as circunstâncias. Pela hipótese que estivemos desenvolvendo essa seria a definição de agir querendo que corresponderia a estabelecer que toda ação voluntária é uma ação intencional. E, todavia, Aristóteles pretende que o agente embriagado, que age sem conhecer as circunstâncias, age *hekōn*. Se ele não conhece as circunstâncias, então não pode ser intencional. Ora, de fato, se ele não conhecesse as circunstâncias como podemos dizer que ele queria fazer o que

fez? Portanto, este agente também não pode ser voluntário. Em ambas as compreensões de *hekōn*, há aqui um problema quanto a saber como este agente satisfaz as condições requeridas pelo próprio Aristóteles. Como observa, com razão ao nosso ver, Charles, não é a própria ação feita que satisfaz estas condições, mas a ignorância que é origem desta ação é que satisfaz estas condições. Ainda assim, podemos ver que é porque Aristóteles está interessado na responsabilização do agente que tais casos se tornam dignos de consideração e as respostas aos problemas que sugerem visam responder em que condições responsabilizamos. Em nenhum momento dos tratados de ética a questão sobre as condições do que é *hekousion* deixa de conectar-se com as condições sob as quais podemos responsabilizar alguém por fazer o que fez. Sendo assim, a teoria do ato *hekousion* na Ética pode servir para esclarecer aspectos da teoria aristotélica mais geral da ação, ainda assim o seu problema aqui é o problema da responsabilização e não simplesmente da ação. Por outro lado, essas teorias devem ser compatíveis, pois é somente uma diferença de contexto que faz com que se considere uma ação sob o aspecto das suas condições de responsabilização.

Assim, se é a mesma teoria que está sendo posta aqui a serviço da questão da responsabilização e se é o mesmo termo usado aqui e em geral para tratar da ação humana e animal (embora estes termos apareçam muito mais nas Éticas do que nos tratados mais genéricos, como no *De Motu*, na *Physica* ou no *De Anima*), então a mesma teoria e os mesmos termos servem a ambos os propósitos. E se os termos aqui devem ter pretensões à responsabilização, então nos demais contextos eles devem poder também ser preservados como um tal tipo de termo. Ora, como vimos, estes termos eram usados, sobretudo, como termos para responsabilização e, como tal, o sentido de 'intencional' era apenas um dos vários sentidos em que se pretendia responsabilizar. Portanto, o termo 'voluntário' parece servir melhor a estes diversos propósitos e, dada a possibilidade que estes diversos sentidos não captem um só tipo de ato, parece servir melhor também para colocar um problema sobre as condições de responsabilização, sem que a solução aristotélica para o problema da definição do ato voluntário exclua o que modernamente se entende por 'ação intencional'.

Existe ainda uma objeção à tradução de *hekousion* por 'voluntário', a saber, esta pressuporia um conceito de 'vontade' não desenvolvido por Aristóteles. Na verdade, é discutível que este autor não tivesse desenvolvido algo similar a um conceito de vontade, ou seja, uma capacidade racional para determinar ações. Seria, todavia, precipitado partir de um tal conceito. Além do mais, como vimos, também os movimentos dos animais não

racionais são considerados *hekousia* e a eles não faz sentido atribuir tal capacidade. Se, como defendemos, o sentido do termo grego e de seus cognatos pode ser reduzido a um sentido amplo de um ato feito porque o agente queria fazê-lo, estes termos expressariam, pelo menos, um uso bastante corriqueiro de atribuição de responsabilidade, como quando dizemos que 'foi por querer' ou 'foi sem querer'[6]. Assim, podemos usar o termo 'voluntário' para nos referirmos a atos gerados a partir de estados desiderativos, sem prejulgar quais estados sejam estes.

Se compreendermos que o ponto de partida para o sentido de 'voluntário' e de 'involuntário' são expressões ordinárias como 'por querer' e 'sem querer', podemos compreender a gama variada de atos que podem ser ditos 'voluntários' e 'involuntários' e também as dificuldades que encontramos para responder se o agente fez ou não voluntariamente algo. Dificuldades estas que Aristóteles procurará resolver com sua definição.

Quando Aristóteles estabelece as condições do ato voluntário ele está explicitando o que significa dizer de uma ação que o agente quer ou deseja fazer que ela seja voluntária. É preciso explicitar este sentido, pois a compreensão mais ordinária pode levar a dificuldades na atribuição de elogio e censura ou, mesmo, a atribuições contraditórias de voluntariedade. Um exemplo do primeiro tipo de dificuldade são as ações mistas. No caso das ações mistas, se definimos as ações voluntárias tão somente como aquelas que queremos ou desejamos, podemos hesitar em dizer que o agente queria fazer o que fez, pois ele fez constrangido por certas circunstâncias fora de seu controle. Um exemplo do segundo tipo de dificuldade é apresentado na *Ética Eudêmia*. Se definimos as ações voluntárias simplesmente como aquilo que o agente quer, na medida em que o desejo do

[6] A expressão 'fez sem querer' foi-nos sugerida por Muñoz (2002, p.19), embora ele não esteja ali defendendo o mesmo que nós, a saber, que podemos tomar estas expressões da língua portuguesa como ponto de partida para uma defesa de 'voluntário' como uma tradução que reflita o uso ordinário dos termos '*hekousion*' e '*akousion*'. Quando dizemos 'um uso ordinário' queremos nos referir a um uso não necessariamente refletido, diverso daquele que é feito numa compreensão filosófica dos termos, mas que é comum entre os falantes historicamente situados de uma certa língua. O que permite, entretanto, pensar que uma expressão do nosso uso corrente como 'por querer' e 'sem querer' (supondo que estivéssemos justificados a dizer que existe, de fato, um uso ordinário para estes termos) tenha o mesmo valor que tem uma expressão de uso ordinário entre os gregos do século IV a.C? Em resposta, só podemos dizer que, se não for nos concedida a possibilidade de procurar compreender nos nossos termos o pensamento dos gregos no século IV a.C, dificilmente poderemos encontrar algum ponto de partida para compreendê-los. Dito isso, o que nos resta a fazer é esperar que estas expressões prejulguem o menos possível a questão do voluntário em Aristóteles. Na verdade, trabalhos como o de Gernet, *op.cit.*, mostram que a compreensão do voluntário não foi uma única durante o período clássico e, portanto, que não podemos partir de uma compreensão fixa do voluntário, se queremos saber como os gregos e, em especial, Aristóteles o entendiam. Todavia, dizer que não podemos partir de alguma compreensão fixa não significa que não podemos partir de algum termo, como 'por querer' e 'sem querer', que marquem ordinária e significativamente para nós a atribuição ou isenção de responsabilidade, tal como estamos supondo que *hekousion* e *akousion* marcavam para os gregos.

agente pode ter várias fontes, os desejos de um agente podem estar em conflito. É o caso do continente e do incontinente. O incontinente, por exemplo, não faz o que quer (no sentido preciso de *boulēsis* em Aristóteles), mas faz aquilo de que tem apetite. Nesse caso, podemos hesitar em atribuir a ele voluntariedade, visto que, de acordo com um tipo de desejo, ele faz o quer, mas de acordo com outro tipo de desejo, ele não faz o que quer. Existe ainda um terceiro tipo de dificuldade ligado à definição ordinária da ação voluntária. Esta dificuldade está conectada com aquilo que o agente sabe estar fazendo e com aquilo que ele ignora estar fazendo. Se o agente produziu a ação de matar alguém, utilizando, todavia, um instrumento (um remédio, por exemplo) que ele pensava iria curar a pessoa, não podemos dizer que ele quisesse matar a pessoa e, todavia, parece que ele foi causa da morte dela. Assim, a explicitação das condições do ato voluntário não visa negar que o que é voluntário é aquilo que queremos, desejamos ou fazemos com intenção, mas, simplesmente, resolver os problemas que essas definições podem ocasionar.

Assim, tanto a EE quanto a EN estão à procura de uma definição mais precisa do ato feito 'por querer' ou, melhor dizendo, do ato voluntário[7]. Essa definição tem um fim em vista – na execução do qual a precisão desta definição pode ser avaliada: a responsabilização, ou, nas palavras de Aristóteles, o elogio e censura. Parece ser uma opinião geral e comumente aceita que os atos voluntários são aqueles que são elogiados e censurados, enquanto os atos involuntários são desculpados. A definição mais precisa do voluntário, portanto, deve incluir os casos que queremos ver incluídos e excluir os que queremos ver excluídos, ou seja, aqueles para os quais concedemos elogios e censuras e aquelas para os quais concedemos desculpa[8]. Aristóteles vai fazer isso isolando duas condições (ao menos na EN), satisfeitas as quais podemos dizer que um certo homem tinha uma causalidade sobre sua ação de um tipo tal que é relevante para fins de responsabilização. Esse tipo de causalidade, cuja origem é interna ao agente, diferencia-se de outros tipos na medida em que este tipo de causalidade é relevante para fins de responsabilização enquanto as demais não são. Como diferenciamos uma tal origem de

[7] Dizer que um ato voluntário é um ato que o agente fez 'por querer', pode ser um idioma corriqueiro, mas não é aristotélico, justamente porque parece envolver o conceito de querer, ou seja, de *boulēsis*, que, em Aristóteles, é somente um dos tipos de desejo. Por isso, a partir deste ponto não mais usaremos o idioma 'fez por querer' para falar do ato voluntário, visto que 'querer' é para Aristóteles um dos tipos de desejo, mas o voluntário deve aplicar-se a todos.

[8] É bem verdade que discordâncias podem ocorrer quanto à necessidade de atribuição de elogios, censuras e desculpas, como no caso das ações mistas, por exemplo. Ora, uma definição mais precisa do voluntário deve permitir resolver também estas discordâncias. Assim, a definição do voluntário deve permitir que os casos normais de atribuição de elogio, censura e desculpa sejam justificados e também que os casos de discordância nestas atribuições sejam resolvidos.

outras? O critério de Aristóteles, desenvolvido com mais vagar na EE, é que depende do agente fazer ou não a ação. Para fins de responsabilização, somente nos interessam os resultados tais que dependiam do próprio homem[9].

Por que Aristóteles insiste que aquilo que depende de nós é *fazer ou não fazer*? É preciso diferenciar movimentos naturais que ocorrem nos homens de outros movimentos de que eles são causas. Os movimentos dos quais eles são causas, eles podem fazer ou não, isto é, eles têm a capacidade tanto para iniciá-los quanto para não iniciá-los, isto é, está neles próprios a capacidade para isto. Um movimento natural é tal que o seu início está em alguma causa interna no homem ou animal, mas é a presença ou ausência desta causa que determina se o movimento ocorre ou não. No homem, ao contrário, existe um princípio tanto para o movimento quanto para seu oposto. Que princípio é este? É o princípio dos movimentos voluntários. Neste sentido, tanto homens quanto animais movem-se a si próprios[10].

Uma forma de identificar tais atos, que não é utilizada nas *Éticas*, mas no *De Anima*, é observar que eles são produtos de uma apreensão cognitiva de um objeto a ser obtido ou evitado através deste ato[11]. Se nós colocássemos em palavras que Aristóteles não usa exatamente, poderíamos dizer que o princípio dos movimentos que o homem pode tanto fazer quanto não fazer, isto é, que depende, neste sentido, dele próprio, são os movimentos que dependem de uma *representação* realizada pelo homem.

Aqui, é possível diferenciar três sentidos em que depende dos próprios agentes fazer ou não uma ação ou movimento, na medida em que a ação ou movimento depende de uma representação. Num primeiro sentido, ação ou movimento depende dos agentes porque eles têm a capacidade para representar dois movimentos opostos. Animais e crianças agem voluntariamente porque podem representar tanto a ação de buscar algo

[9] Ou que podiam depender. Quando temos dúvida se uma ação foi voluntária ou involuntária, não sabemos se o ato de fato dependia do agente fazer ou não fazer, mas é só porque ele é tal que podia depender do homem fazer ou não fazer que podemos ficar em dúvida se ele poderia ter sido voluntário. Resultados que, em geral, não poderiam depender do homem fazer ou não fazer, não são resultados sobre os quais temos dúvida se foi voluntário ou involuntário, visto que não poderia ter sido voluntário de modo algum.

[10] Cf. *Física* VIII.4, 255a6-10, e as discussões sobre a noção 'mover-se a si mesmo' em Aristóteles por FURLEY, FREELAND, GILL e MEYER reunidas em um mesmo volume organizado por GILL, 2004.

[11] Por que Aristóteles não utiliza precisamente este tipo de explicação do ato nas *Éticas*? Aqui só podemos remeter à investigação de outros pesquisadores. Irwin, em seu *Aristotle's First Principles* (1988), defende que o *De Anima* está interessado em mostrar como podemos explicar teleologicamente o comportamento de certos seres atribuindo-lhes um certo tipo de alma. A melhor explicação disponível para alguns dos comportamentos dos seres que possuem uma alma sensitiva e dos que possuem uma alma racional é fazer apelo a esta mesma alma como uma capacidade para apreensão cognitiva, na forma da sensação ou da razão. A Ética tem uma perspectiva diferente, embora não incompatível. Aqui não nos preocupamos com a melhor forma de explicar o comportamento de alguns destes seres, mas de responsabilizá-los por seu comportamento.

quanto a de fugir de algo, mas isso não significa que numa mesma situação eles possam ter ambas as representações. Ao contrário, parece que a capacidade puramente perceptiva e a representação do objeto a ser obtido ou evitado (*phantasia*) que é derivada desta e que permite a representação do movimento não é capaz de representar ambos os movimentos com respeito a uma mesma situação. Isto se deve ao fato da percepção e da representação perceptiva serem passivas[12] com respeito aos objetos que aparecem aos animais e às crianças. Se o objeto é apreendido pela percepção como bom ou, mais exatamente, como prazeroso, a aparência (*phantasia*) que gera o desejo de buscar ou fugir é uma aparência de busca, se o objeto é apreendido pela percepção como doloroso, então a aparência que gera o desejo de buscar ou fugir é aparência de fuga. Eles são capazes de representar busca ou fuga, mas não com respeito ao mesmo objeto e na mesma situação[13].

Num segundo sentido em que uma ação depende do agente fazer ou não na medida em que depende de sua representação, esta representação é uma representação racional e, por isso, o objeto é apreendido como bom ou mau e a imaginação (*phantasia*) que conduz à ação que o busca ou evita é uma imaginação deliberativa, e, como tal, apresenta os próprios objetos como passíveis ou de busca ou de fuga. Neste caso, a representação do movimento é aberta aos contrários, pois o agente apreende o movimento como um que pode ser feito ou não. Assim, depende dele fazer ou não porque ele pode se representar dois movimentos opostos com respeito ao mesmo objeto e na mesma situação. No *De Anima*, quando Aristóteles está se referindo ao movimento dos seres racionais, ele diz que o bem apreendido é um bem prático, e este é aquele que pode ser de outro modo. A aparência do bem, portanto, é a aparência de algo que pode ser de outro modo, isto é, algo que pode tanto ser feito quanto não ser feito. Isto deve significar que os seres racionais apreendem o bem prático *como* algo que pode ser de outro modo, ou seja, como algo que podem tanto buscar quanto não buscar (ou algo que podem tanto evitar quanto não evitar).

O terceiro sentido é similar ao segundo, mas acrescenta que se o agente pode representar-se dois movimentos opostos com respeito ao mesmo objeto e na mesma situação, ele pode escolher indiferentemente qualquer um destes movimentos. A sua aceitação ou negação de um dos movimentos opostos depende de uma escolha sua. Existe

[12] Cf. a este respeito ZINGANO, 1998.

[13] Para uma explicação mais detalhada do funcionamento da *phantasia* – traduzido aqui indiferentemente como 'representação', 'aparência' e, a seguir, 'imaginação' – ver IRWIN, *ibid.*, p.318-320. A noção de *phantasia* reaparecerá nas Éticas, seja na forma do *phainomenon agathon* – o bem aparente (EE II.10, 1227a22; EN III.6, 1113a15ss.; 1114a31), seja na forma mesmo de *phantasia*, para falar do modo como o fim nos aparece (EN III.7 1114a32).

um terceiro elemento da teoria da ação de Aristóteles no *De Anima* que pode servir para justificar esta atribuição de escolha aos seres racionais. Segundo Aristóteles, o desejo que dá início à ação é uma afirmação ou negação. Para que este terceiro sentido seja atribuído a Aristóteles, é preciso dar uma explicação de afirmação e negação tal que estas não sejam, em uma dada circunstância, determinadas a serem afirmação ou determinadas a serem negação.

O primeiro tipo de explicação parece ser adequado tanto aos movimentos voluntários de animais e crianças quanto aos dos homens, mas, nesse caso, a expressão 'depende dele fazer ou não' não deve significar algo tão forte quanto 'é possível para ele agir ou abster-se de agir'. Tanto os animais quanto os homens *movem-se a si próprios*, neste sentido, ou seja, o movimento depende de uma representação.

Seria ainda possível e mesmo necessário diferenciar o movimento voluntário dos homens do movimento dos animais. Na medida em que queremos responsabilizar os primeiros pela virtude ou vício com que agem, mas parece que não o podemos fazer quanto aos últimos, então, ainda que todo movimento voluntário dependa do próprio animal, somente o movimento voluntário dos homens depende deles próprios no que diz respeito à virtude ou vício com que é feito. Assim, somente os dois últimos sentidos poderiam fornecer algo necessário para a responsabilização, pois o agir depende da sua representação e esta representação é passível de apreensão de opostos. Isto é necessário para que o agente se represente uma ação como virtuosa e a outra como viciosa. Caso contrário, não poderíamos nem começar a falar em responsabilização pelas *virtudes e vícios*. Se o agente é capaz de ao menos se representar duas possibilidades de ação, ele pode representar-se uma como a boa e a outra como a má. Esse requisito para a responsabilização parece ser suprido pelo segundo sentido de 'depende de nós fazer ou não fazer'. O que esse sentido ainda não dá é a satisfação de uma outra requisição da responsabilidade moral: que dependa dos próprios agentes o agir de acordo com aquela representação ou abster-se de agir de acordo com ela. Se este for o significado da expressão 'depende deles fazer ou não', então os homens podem representar ambos os movimentos ao mesmo tempo e, em uma precisa situação, eles têm o poder tanto para afirmar um deles quanto para negá-lo. Podemos dizer que todos estes sentidos são relevantes para algum tipo de responsabilização. O que temos que responder é com qual destes sentidos Aristóteles está prioritariamente trabalhando e, portanto, qual a responsabilização que ele tem em mente.

Comecemos pelo tratado dos atos voluntários na *Ética Eudêmia*.

2.1 Ética Eudêmia II.6-9

A doutrina dos atos voluntários da *Ética Eudêmia* (EE) é exposta de um modo diferente daquele da *Ética Nicomaquéia* (EN). Isso gera, sem dúvida, a questão quanto a haver alguma diferença nas teses elas mesmas. Mesmo que não exista, todavia, sendo a argumentação diferente, resta perguntar em que consiste esta diferença e qual a razão dela. A observação esquemática da argumentação deve ser um primeiro passo para lançar luz às demais questões. Vejamos em linhas gerais, então, como procede o argumento sobre os atos voluntários na EE.

Aristóteles concluirá ao fim do capítulo 6, capítulo que, nas suas palavras, inicia uma nova investigação, que esta consistirá em descobrir 'de quais tipos de ações o próprio homem é causa e princípio' (1223a15-16). A argumentação que conduz a esta conclusão é uma que i) introduz a noção de causa e princípio, ii) explica o modo próprio de ser causa e princípio que é o homem, a saber, o homem é causa e princípio somente daquilo do qual é senhor de fazer ou não fazer, iii) defende que somente pelas coisas de que é propriamente causa e princípio o homem pode ser elogiado ou censurado e visto que as virtudes e vícios e as ações resultantes destes estados são censuráveis e elogiáveis, o homem deve ser causa e princípio destes. Desta linha de raciocínio resultaria que deve ser investigado, então, de quais tipos de ações o homem é causa e princípio de tal forma que por elas possa ser justificadamente elogiado e censurado. Ao final do capítulo 6 é ainda sustentado ser evidente que o homem é causa e princípio das ações voluntárias e das escolhidas deliberadamente, de modo que a investigação tomará a forma de uma busca pela definição das ações voluntárias, visto que são estas aquelas das quais o homem é causa e princípio.

O argumento, a seguir, prosseguirá investigando a definição de ação voluntária a partir de uma hipótese para a qual Aristóteles não apresenta argumento algum, a saber, que a ação voluntária deve ser identificada à ação de acordo com uma entre três coisas: ou bem de acordo com o desejo, ou bem de acordo com a escolha deliberada, ou bem de acordo com o pensamento. Embora Aristóteles não apresente a razão desta hipótese ele usa a sua fórmula comum para introduzir noções geralmente aceitas ou defendidas por alguns (*doxeien*). E, com efeito, os argumentos que discutem a primeira hipótese, isto é, que o ato voluntário seja de acordo com um dos tipos de desejo, são argumentos aparentemente

baseados em opiniões recebidas. Além disso, os argumentos exploram razões para a identificação do voluntário ao de acordo com o desejo e contradições que estas teses envolvem. O mesmo vale para a identificação do voluntário ao escolhido deliberadamente. Aristóteles conclui que, visto que nenhuma das definições anteriores dá conta do que pretende explicar, o voluntário somente pode ser identificado à opção restante: aquilo que é de acordo com o pensamento.

Antes de prosseguir na investigação desta alternativa de definição, Aristóteles se propõe a responder a algumas das dificuldades que surgiram até o momento e, para isso, vai investigar a ação forçada. A ação forçada, cuja negação comparecerá na definição de ato voluntário, é discutida, em primeiro lugar, para defender que atos continentes e incontinentes – aqueles que de fato colocavam problema para a definição dos atos voluntários em termos de desejos – são voluntários. Assim, a discussão desta que será uma característica essencial dos atos voluntários, a saber, que não sejam forçados, é também feita com base na discussão de opiniões aceitas sobre a continência e a incontinência. A seguir, a ação forçada é discutida num outro âmbito de ações problemáticas, as ações que são *com qualificação* (e não em sentido absoluto) forçadas, as quais comparecerão na EN sob o título de 'ações mistas'. Aristóteles sugere que este tipo de ação qualificadamente forçada é involuntária, quando não depende do agente fazer ou não fazer. Aparentemente, resultará desta discussão um componente diferenciado da definição do voluntário, um componente que não aparece na definição da EN, a saber, que os atos voluntários são tais que dependem do agente fazer ou não fazer. Com efeito, a definição final, apresentada mais adiante em meio à discussão da identificação de ação voluntária com aquilo que é de acordo com o pensamento diz que: 'Em suma, quantas coisas que (i) dependem dele fazer ele faz (ii) não ignorando e (iii) devido a ele próprio, essas necessariamente são voluntárias e o voluntário é isto' (1225b8-10). Se 'devido a ele próprio' responde à condição de ser o princípio interno, conforme a discussão quanto a não serem forçados os atos continentes e incontinentes, e 'não ignorando' responde à discussão acerca da identificação do voluntário àquilo que é de acordo com o pensamento, resta que a restrição 'quantas coisas dependem dele fazer' responde à discussão acerca das ações que são *qualificadamente* por força, isto é, às ações necessitadas. Essa é uma diferença importante entre as análises do ato voluntário na EE e na EN. Nesta última, Aristóteles, de fato, se utilizou da cláusula 'dependia dele fazer ou não' para responder que ações mistas são *voluntárias*[14], mas ele não introduziu esta cláusula como *condição* do ato voluntário.

[14] Portanto, diferentemente na EE, em que são ditas *involuntárias*.

E, com efeito, a introdução desta na definição do voluntário coloca um problema para a interpretação do texto na EE, como foi apontado já por Woods (1992, p.119-120), nas suas notas a 1223a9-20. Na introdução geral à investigação, quando Aristóteles a define como a investigação sobre as ações das quais nós homens somos causas e princípios, ele diz que 'quantas coisas dependem dele próprio produzir ou não produzir, ele é causa destas. E de quantas coisas é causa, dependem dele próprio' (1223a7-9). Aristóteles, portanto, identifica as coisas causadas pelo homem com as coisas que dependem dele fazer ou não fazer. Isso significaria que, para toda ação humana, se o homem é causa então depende dele fazê-la ou não. Ou, como dissemos acima, o modo próprio de ser causa e princípio que é o homem é ser senhor de fazer ou não fazer. Ora, se 'depender dele fazer ou não' aparece como uma das condições do ato voluntário, juntamente com as outras duas condições, então pareceria que Aristóteles não estaria definindo quais são as ações de que o homem é causa e que dependem dele, conforme ele diz estar fazendo, mas acrescentando a esta condição ('aquilo que depende dele fazer ou não') outras duas condições *ulteriores* que conjuntamente a esta determinariam aquilo de que o homem é causa. Sendo assim, 'aquilo que depende dele fazer ou não' é condição necessária para ser causado pelo homem, mas não é suficiente, contrariamente à sua identificação preliminar 'quantas coisas dependem dele próprio produzir ou não, destas ele é causa e de quantas ele é causa, dependem dele próprio produzir ou não'. Na EN, a condicional 'se o princípio está nele, depende dele fazer ou não' é sustentada (1110a17-18). Na EE, ao contrário, pareceria que as condições seriam: i) o princípio está nele, ii) depende dele fazer ou não; iii) ele não ignora o que está fazendo. Sendo assim, é possível, de uma ação cujo princípio é interno, que não dependa dele fazê-la ou não.

Uma outra dificuldade que a grande maioria dos comentadores aponta é que existem coisas das quais o homem é causa e que não dependem dele, por exemplo, envelhecer. Todavia, essa objeção não nos parece boa. Toda a introdução inicial de Aristóteles tem por objetivo restringir aquilo de que dizemos que *o homem* é *propriamente* causa. Nem todos os movimentos que se processam no homem, que são mesmo essenciais para sua sobrevivência, são causados pelo homem, ao contrário, segundo a restrição de Aristóteles, tais movimento são causadas pela sua natureza, pela necessidade ou por alguma outra causa. Somente os movimentos dos quais o ser humano é senhor do fazer e não fazer são movimentos dos quais ele é propriamente causa.

Para voltarmos, então, às questões com que iniciamos acima sobre a argumentação de Aristóteles na EE, devemos observar que, enquanto na EN, Aristóteles parte já da estipulação das condições do ato voluntário, para em seguida analisá-las, na EE ele chega a essas condições através de duas etapas. Na primeira, trata-se de responder para o homem o que é ser causa e princípio e, na segunda, de investigar do que somos causas e princípios. E, nessa segunda etapa, o argumento analisa opiniões opostas recebidas em busca da definição da ação voluntária, visto que é da ação voluntária que em geral se aceita que somos causas e princípios. Assim, se a investigação do ato voluntário segue uma introdução mais teórica (inexistente na EN) sobre as noções de causa e princípio, a investigação ela mesma se dá através da análise de opiniões, o que configuraria a natureza dialética do argumento. Nesse sentido, a investigação da EE parece ser uma investigação dos conceitos fundamentais nos quais é necessário analisar a ação voluntária, enquanto a EN toma isso já como ponto de partida. Enquanto a EN procura mostrar como as atitudes de elogio, censura e desculpa podem ser atribuídas com base nestas duas condições do ato voluntário, a EE procura investigar quais são essas condições mesmas. Portanto, a EN parece mostrar como estamos justificados a atribuir tais atitudes com base nestas condições, enquanto a EE está investigando, a partir das opiniões sobre o assunto, quais são estas condições. A hipótese da anterioridade da EE em relação a EN, neste sentido, pode explicar por que a argumentação desta última é mais concisa ao mesmo tempo em que parece, de um lado, pressupor a investigação da primeira e, de outro, torná-la mais clara e coerente, em especial quanto à cláusula 'depende dele próprio fazer ou não'.

2.1.1 Análise do Texto

Passemos, então, a análise do texto da *Ética Eudêmia*. Vamos nos ocupar do trecho que define os atos voluntários, isto é, EE II.6-9. Aristóteles inicia assim o capítulo 6:

> *6. Tomemos, portanto, um outro começo para a investigação que vem a seguir. Todas as substâncias são de acordo com a sua natureza princípios de um certo tipo e por isso cada uma pode gerar muitas coisas de mesma natureza, por exemplo, um homem pode gerar homens e, genericamente, sendo um animal, pode gerar animais e uma planta pode gerar plantas. Além destes, somente o homem entre os animais é princípio de ações. Com efeito, não poderíamos dizer que algum dos outros age.*

1222b15 λάβωμεν οὖν ἄλλην ἀρχὴν τῆς ἐπιούσης σκέψεως. εἰσὶ δὴ πᾶσαι μὲν αἱ οὐσίαι κατὰ φύσιν τινὲς ἀρχαί, διὸ καὶ ἑκάστη πολλὰ δύναται τοιαῦτα γεννᾶν, οἷον ἄνθρωπος ἀνθρώπους καὶ ζῷον ὂν ὅλως ζῷα καὶ φυτὸν φυτά. πρὸς δὲ τούτοις ὅ γ' ἄνθρωπος καὶ πράξεών τινών ἐστιν ἀρχὴ μόνον
20 τῶν ζώων· τῶν γὰρ ἄλλων οὐθὲν εἴποιμεν ἂν πράττειν.

Aristóteles propõe-se a seguir adiante na sua investigação sobre a virtude através de um novo ponto de partida. No princípio de II.7 ele dirá que é preciso investigar o voluntário, o involuntário e a escolha deliberada pois a virtude e o vício se definem através destes. Isso indica que a investigação sobre a natureza geral da virtude não está ainda inteiramente encerrada sem que se tenha discutido esses tópicos[15]. Para fazê-lo, Aristóteles propõe um outro ponto de partida. Este ponto de partida consiste na noção de causa e princípio. O objetivo é mostrar que i) somos elogiados e censurados pelas virtudes e vícios; ii) somente somos elogiados e censurados por aquilo de que somos causas e princípios; iii) é comumente aceito que somos causas e princípios dos atos voluntários e dos atos escolhidos deliberadamente; iv) as virtudes e vícios concernem aos atos voluntários e aos atos escolhidos deliberadamente. A discussão sobre causas e princípios é, por isso, ponto de partida para a discussão sobre elogio e censura, aspecto essencial das virtudes e dos vícios. Ora, somente podemos elogiar e censurar aquilo que podemos tanto fazer quanto não fazer. Daí porque é preciso mostrar que os homens são causas e princípios daquelas ações que dependem deles o fazer e o não fazer. São estas as que ocupam um tratado sobre a virtude e o vício. Para tanto, Aristóteles procurará estabelecer i) o que é ser causa e princípio e ii) a diferença entre causas/princípios de eventos necessários e causas/princípios de eventos que podem ser de outro modo. Os homens serão causas próprias dos eventos que podem tanto produzir quanto não produzir.

Todas as substâncias são naturalmente princípios de certos tipos de coisas, a saber, de coisas que têm a sua mesma natureza, mas somente os homens são princípios também de ações. E isso é um traço peculiar deles. Aristóteles está fazendo uma distinção entre 'ser princípio de ações' e 'ser naturalmente princípio'. Algo é *naturalmente princípio* de outros seres semelhantes. Neste respeito, todas as substâncias animadas são princípios[16]. Todavia,

[15] E, com efeito, uma definição de virtude, similar àquela que aparece na EN II.7, será fornecida ao final de EE II.10, passagem que teremos oportunidade de analisar, pois faz parte da discussão dedicada ao voluntário na EE.

[16] 'Substâncias animadas' aqui pode ser redundante, pois Aristóteles diz na passagem em questão que *todas as substâncias são princípios de seres de mesma natureza*, ou seja, todas as substâncias são capazes de

diz Aristóteles, das outras substâncias animadas não dizemos que *agem*. Assim sendo, existem dois tipos de princípios: uns são naturalmente princípios de seres semelhantes e outros são princípios de ações. Visto que Aristóteles diferencia somente dois tipos de resultados, ações, de um lado, e seres de mesmo tipo, de outro, poderíamos nos perguntar em que categoria deveriam cair os movimentos voluntários dos demais animais. Evidentemente, eles não parecem cair em nenhuma das duas categorias. Poderíamos, todavia, supor que, se Aristóteles não fornece neste momento um espaço distinto para o movimento voluntário e visto que a observação sobre ações parece expressamente excluí-los, então eles deveriam, de algum modo, ser envolvidos na categoria da produção natural. Mesmo que isso não seja assim, o fato que Aristóteles tenha introduzido sua investigação não sobre movimentos, mas sobre *ações* é relevante. Nós não queremos responsabilizar os homens por seus movimentos, mas por suas ações, pois somente estas podem ser virtuosas ou viciosas. Diferenciar ações de movimentos, ainda que não explicitamente, só pode ter aqui o significado de atribuir aos movimentos um certo valor moral. Aquilo que buscamos, então, neste ponto, não é uma definição de causa ou princípio simplesmente, mas de causa ou princípio de *ações*[17].

Qual o significado de ser um princípio? Em *Metafísica* Δ.1, diz-se que um princípio é aquilo a partir do qual *primeiramente* algo é, vem a ser, é conhecido, é alterado, é movido, etc. Comum entre os vários sentidos de 'princípio' está o fato de ser o primeiro ponto de partida. É possível compreender que 'primeiramente' nestas explicações refere-se i) a uma causa próxima ou ii) à primeira causa no sentido de não haver uma causa anterior a ela que possa ser dita origem deste efeito. Em que sentido Aristóteles toma 'princípio' aqui deve ser esclarecido pelo que vem a seguir.

> *Aqueles princípios dos quais se seguem primeiramente os movimentos são chamados princípios dominantes e com maior razão aquele do qual não é possível que se siga um*

reprodução. Isso excluiria da categoria das substâncias seres cuja natureza não é capaz de reproduzir sua própria forma, como os elementos básicos. Nesse caso, seres inanimados não seriam substância. Importante como esse ponto é, ele não deve nos ocupar aqui.

[17] A distinção entre ações (*praxeis*) e movimentos (*kinēseis*) é costumeira em Aristóteles e mais adiante, em 1222b29, ele falará em princípios de movimentos e dirá que ações são um dos tipos de movimentos. É verdade que simplesmente distinguir ações de movimentos ainda não é evidência que Aristóteles considere que aos animais algo similar às ações pode ser atribuído, pois, de fato, os movimentos envolvem muitos e diferentes tipos de processos, dos quais os movimentos dos animais são também apenas uma pequena parte. Ainda assim, Aristóteles fará na EE mais adiante, 1224a24-30, uma distinção expressa entre os movimentos de animais e crianças e as ações dos homens adultos. Podemos, então, supor que tal distinção esteja sendo considerada desde o princípio. Sobre a distinção entre *praxis*, *kinēsis* e *poiēsis*, ver NATALI, 1996 e 1994.

movimento de modo diverso, o qual provavelmente Deus inicia. Nos princípios imóveis[18]*, como nas matemáticas, não existe o dominante, ainda assim se diz por semelhança; pois, também aqui, se o princípio fosse diferente, todas as coisas mostradas [através dele] certamente poderiam ser modificadas, mas estas não modificam a si próprias, uma sendo refutada pela outra, a não ser que se refute a hipótese e se mostre [que as coisas são diferentes] através daquela [nova hipótese]. O homem é um certo princípio de movimento, pois a ação é um movimento.*

1222b20 τῶν δ'
ἀρχῶν ὅσαι τοιαῦται, ὅθεν πρῶτον αἱ κινήσεις, κύριαι λέ-
γονται, μάλιστα δὲ δικαίως ἀφ' ὧν μὴ ἐνδέχεται ἄλλως,
ἢν ἴσως ὁ θεὸς ἄρχει. ἐν δὲ ταῖς ἀκινήτοις ἀρχαῖς, οἷον ἐν
ταῖς μαθηματικαῖς, οὐκ ἔστι τὸ κύριον, καίτοι λέγεταί γε
1222b25 καθ' ὁμοιότητα· καὶ γὰρ ἐνταῦθα κινουμένης τῆς ἀρχῆς
πάντα μάλιστ' ἂν τὰ δεικνύμενα μεταβάλλοι, αὐτὰ δ'_
αὐτὰ οὐ μεταβάλλει ἀναιρουμένου θατέρου ὑπὸ θατέρου, ἂν μὴ
τῷ τὴν ὑπόθεσιν ἀνελεῖν καὶ δι' ἐκείνης δεῖξαι. ὁ δ' ἄνθρω-
1222b29 πος ἀρχὴ κινήσεως τινός· ἡ γὰρ πρᾶξις κίνησις.

De acordo com a leitura que se dê da primeira frase, existe ou bem uma diferença *entre tipos de princípios* (uns são *kurioi*[19] –'dominantes'– , outros, não) ou bem uma diferença *de sentido* nos quais se diz princípio (uns são ditos em sentido estrito[20], outros,

[18] 'Princípios imóveis' causa problema. Ou bem Aristóteles quer dizer 'os princípios das coisas imóveis', como no caso das matemáticas, ou bem, literalmente, 'princípios imóveis'. Todavia, este último caso deveria envolver o motor imóvel, isto é, Deus, que linhas acima foi chamado com maior razão 'princípio *dominante*', enquanto aqui se nega que 'os princípios imóveis' sejam 'princípios *dominantes*'. A saída, neste caso, seria supor que 'Deus', linhas antes, não se referia à concepção propriamente aristotélica de Deus, mas a uma concepção popular (Cf. DIRLMEIER, 1984, p.267-8.). Estamos preferindo a primeira posição, embora tenhamos mantido a tradução tal como está no original.

[19] A palavra que Aristóteles usa no seu texto é '*kuriai*', no feminino, pois qualifica '*arkhē*'. Nós traduzimos '*arkhē*' como 'princípio', por isso teríamos de conviver com uma falta de concordância de gênero dos termos citados em grego e das suas traduções em português, se quiséssemos citar em grego o texto tal qual está em Aristóteles. Fizemos a opção inteiramente arbitrária de tratar 'princípio' como um masculino e qualificá-lo como '*kurios*', masculino em grego (e não o neutro '*kurion*').

[20] '*Kurios*' como adjetivo, quando aplicado a pessoas, indica que esta tem autoridade, domínio, poder, controle, e quando aplicado a coisas, indica que essas são soberanas, importantes ou principais. Deste sentido, é derivado o de válido, legítimo, corrente, apropriado. Assim, por exemplo, ao qualificar termos, '*kurios*' indica que o termo é próprio, por oposição a um termo usado metaforicamente. Woods (*op.cit.*, p.191) têm três objeções contra entender '*kurios*' como 'sentido estrito'. A primeira é que "isso envolve não ver nenhuma conexão entre este uso de '*kurios*' e aquele que aparece em 1223a5 e 7". A segunda é que a expressão '*kuriai legontai*' "não parece o modo mais natural de dizer '*kuriōs legontai*' nem '*ouk esti to kurion*' é prontamente interpretável como '*ouk eisin archai kuriōs legomenai*'". Um terceiro problema é que "não parece apropriado que Aristóteles explique a noção de *arkhē* em geral, como ele faz em b29-41, por referência a algo que não é estritamente falando uma *arkhē*". Sobre a segunda destas objeções, talvez fosse possível responder que na frase de Aristóteles, "*hothen prōton hai kinēseis kuriai legontai*", '*kuriai*' poderia estar substituindo '*kurion*' por atração. E o neutro singular pode ser usado adverbialmente (algo semelhante ocorre em 1224b3) no lugar de '*kuriōs*', ainda que, é bem verdade, Aristóteles usualmente utilize '*kuriōs*'

não). No primeiro caso, são ditos dominantes aqueles princípios dos quais primeiramente vem a ser *o movimento*, ou seja, um princípio não é *dominante* se dele não se segue o movimento ou se, mesmo que se siga um movimento, não se segue dele *primeiramente*. No segundo caso, são ditos *em sentido estrito* princípios aqueles dos quais primeiramente vem a ser *o movimento*, ou seja, estritamente falando algo só é princípio se dele se segue o movimento ou, mesmo que se siga o movimento, ele só é estritamente falando um princípio se o movimento se segue *primeiramente* dele. A dificuldade para a segunda interpretação, é que, como vimos na *Metafísica* Δ.1, um princípio é aquilo a partir do qual primeiramente algo é ou vem a ser ou é conhecido. Assim sendo, dizer que falando propriamente somente são princípios aqueles a partir dos quais algo vem a ser parece contrariar a passagem da *Metafísica*. Por outro lado, qual seria a razão em dizer que somente são princípios dominantes de seus efeitos aqueles que são princípios de movimentos? Podemos entender isso se compreendermos que um princípio dominante é um princípio que determina *eficientemente* um resultado e esta seria a diferença entre este tipo de princípio e outros que, sendo igualmente princípios, não causam eficientemente o resultado. Além disso, mais adiante, será dito que os homens são *kurioi*, '*senhores*'[21] de suas ações se depende deles fazê-las ou não. Se lá '*senhor*' qualifica um certo tipo de princípio, então Aristóteles estaria aqui introduzindo este tipo de princípio que mais adiante explorará em seu argumento[22]. Por outro lado, se aqui Aristóteles está

---

nesse sentido (as passagens em Aristóteles deste uso são inúmeras). Embora '*to kurion*' em relação a palavras signifique, segundo Liddell & Scott, o *termo* próprio, ordinário, por oposição ao *termo* metafórico, e não o *sentido* próprio de um termo por oposição ao seu *sentido* metafórico (é o advérbio '*kuriōs*' que significa – em um dos seus usos – 'propriamente' ou 'no sentido próprio'), nada impede que *'kurion*' seja usado adverbialmente no sentido de '*kuriōs*'. E, nesse caso, '*to kurion*' significaria 'o sentido estrito'. Por outro lado, é possível levantar dificuldades também para a interpretação de '*kurios*' como 'princípio *dominante*'. Em primeiro lugar, '*kurios*' seria aqui um adjetivo de princípio, mas mais adiante o *homem* é dito ser "princípio *e* senhor (*kurios*)", ou seja, não se diz que o homem é uma *arkhē kuria*, mas que o homem é "*arkhē kai kurios*". Disso ainda outra dificuldade pode ser apontada. Embora Aristóteles se valha da noção de *kurios* em outras passagens de suas obras para indicar um princípio, '*kurios*' é usado antes como sinônimo de 'princípio' ou 'causa' do que como um qualificativo deles. Não nos foi possível encontrar nenhuma passagem em que um princípio seja qualificado como '*kurios*' (ainda assim, em EN 1139a17-19, diz-se primeiramente que três são *ta kuria* da verdade e da ação, para em seguida dizer que destas a sensação não é de modo algum *arkhē* da ação).

[21] Na interpretação em que '*kurios*' tenha o mesmo sentido em 1220b21, de um lado, e 1223a5 e a7, de outro, o termo '*kurios*' é por nós traduzido, todavia, diferentemente, aqui, como 'dominante', lá, como 'senhor'. Embora os termos em português sejam distintos, têm um sentido razoavelmente similar, pois 'senhor' em português corresponde a 'dominus' em latim, de onde se origina o termo 'dominante'. Se se mantiver em vista essa identidade de sentido dos termos em questão, quaisquer inferências de um a outro se tornam legítimas. A preferência por traduzir de forma diferente se deve ao fato que 'princípio senhor' soa estranho em português, do mesmo modo como 'o homem é dominante de fazer ou não fazer' soa estranho em português. Quaisquer outras traduções se não sofrem do mesmo problema (como 'governador' ou 'controlador'), serão sempre traduções pouco tradicionais, ao menos em relação à já célebre expressão 'ser senhor de fazer ou não fazer'.

[22] Interpretam dessa forma, Woods, *op. cit*., p.191 e Kenny, 1979, p.5.

simplesmente delimitando uma certa noção de princípio, aquela em que se diz um princípio em sentido estrito, então mais adiante o termo '*kurios*' deve obter seu significado daquele mesmo contexto. Vamos procurar considerar ambas as interpretações e no curso de nossa análise dar as razões pela nossa preferência de tradução, embora consideremos já uma boa razão o fato de a interpretação de 'princípio *kurios*' como 'em sentido estrito' requerer que se considerem outros tipos de princípios diversos dos eficientes como princípios em sentido não estrito.

Observamos acima sobre a noção de princípio na *Metafísica* Δ.1 que é na própria definição de princípio que reside a qualificação 'primeiramente'. Ainda assim, 'primeiramente' pode indicar algo originário, último ou simplesmente algo próximo do qual algo diverso se segue diretamente. Podemos, então, indagar se na definição de um princípio *dominante* ou de um princípio *em sentido estrito* como algo a partir do qual primeiramente vem a ser um movimento, o que é relevante para a qualificação 'dominante' ou para o sentido estrito de princípio é tão somente que seja um princípio de movimento, seja ele um princípio último ou o princípio mais próximo, ou se um princípio *dominante* ou *em sentido estrito* envolve também que ele seja *primeiramente* fonte de movimento, e, neste caso, *primeiramente* tem um sentido mais definido do que aquele que pertence à definição de um princípio. Para evitar a repetição continuada das duas possíveis interpretações de *kurios*, no que se segue iremos denominar um 'princípio *kurios*' aquele que é ou (i) conforme a primeira interpretação, um princípio *dominante* do resultado ou (ii) conforme a segunda interpretação, um princípio no sentido estrito. A explicação para um caso ou para o outro é a mesma, o que muda é o que está sendo explicado.

Vejamos, então, como Aristóteles explica o que é um princípio *kurios.* Para compreendermos o sentido de um tal princípio, Aristóteles se vale da analogia com as demonstrações matemáticas. No caso das demonstrações matemáticas, não há um princípio *kurios*, pois as hipóteses não são princípios *de movimento*. O caso das demonstrações matemáticas, ainda assim, nos ajuda a entender por semelhança como funciona um princípio *kurios*. Assim como nas demonstrações matemáticas existe uma dependência em relação ao princípio daquilo que é mostrado através dele, de tal forma que se o princípio fosse modificado, tudo o que depende dele seria modificado, assim também no caso de um princípio *kurios*, isto é, um princípio de movimento, se ele fosse modificado, tudo o que depende dele seria modificado. No caso das demonstrações matemáticas, visto que há esta dependência dos teoremas em relação às hipóteses, as proposições que são mostradas

através do princípio não podem modificar-se umas às outras independentemente da hipótese da qual dependem, pois qualquer modificação delas acarretaria uma necessária modificação do princípio. Se, por exemplo, alguém quiser defender a falsidade de um teorema, não pode apelar para outro teorema que, mesmo tendo implicações sobre o teorema em questão, dependa do mesmo princípio, mas deve mostrar a falsidade do princípio. O ponto de Aristóteles parece ser o de indicar que um princípio, no sentido que ele busca aqui, é algo ao qual *originariamente* se deve atribuir uma certa propriedade. Isso explicaria porque ele introduziu *primeiramente* no seu esclarecimento do que é um princípio *kurios*. Embora todo princípio seja algo a partir do qual algo vem a ser *primeiramente*, como vimos, *primeiramente* pode indicar tanto a causa próxima quanto a causa última, além da qual não se pode apresentar um princípio. Pela explicação de Aristóteles, se um princípio, no sentido por ele buscado aqui, não fosse um princípio último, então não seria possível apelar para ele para mostrar por que algo tem ou não uma certa propriedade. Este princípio – se não fosse um princípio originário – ainda seria como um teorema em relação à hipótese. O mesmo ocorre no caso do princípio *kurios* em relação ao movimento que é originado.

Se isso é assim, qual pode ser o sentido de dizer que um princípio é com maior razão *kurios* se dele nada se pode gerar de modo diverso? Aqui, devemos ter em mente uma vez mais as duas possíveis interpretações de um princípio *kurios*. Em uma interpretação, um princípio é com maior razão *dominante* sobre seus efeitos se é impossível que dele gerem-se efeitos diversos. Na outra interpretação, um princípio é dito mais propriamente princípio se é impossível que dele gerem-se efeitos diversos. Ambas as interpretações colocam problemas para o caso do homem. Na primeira interpretação, sustenta-se que *kurios* tem o mesmo significado aqui e na passagem adiante em que o homem é dito senhor de fazer e não fazer (1223a5 e 7). Nesse caso, estaria Aristóteles comprometendo-se com a afirmação que os homens são com *menor razão* senhores de suas ações porque eles podem produzir efeitos contrários? Na segunda interpretação, Aristóteles estaria dizendo que os homens são *com menor razão* princípios em sentido estrito pois podem produzir efeitos contrários?

Retomemos as características de um princípio *kurios*. Pela analogia com os princípios matemáticos, um princípio é *kurios* se ele é a explicação[23] última para que uma coisa seja do modo como é. Se um certo resultado tem uma certa propriedade isto se deve ao princípio do qual ele veio a ser. Em 1222b31-36, a passagem que segue a esta que estamos

[23] 'Explicação' no sentido aristotélico, isto é, 'causa'. Na próxima passagem a ser analisada, Aristóteles irá explicitar a identidade entre 'ser princípio' e 'ser causa'.

analisando, Aristóteles dirá que se o triângulo tem a soma dos ângulos internos iguais a dois retos, é necessário que o quadrado tenha a soma igual a quatro retos e se o triângulo tivesse a soma igual a três retos, o quadrado teria a soma dos ângulos internos igual a seis, pois o triângulo é princípio do quadrado. Assim sendo, um resultado é A e não B, C ou D em razão do princípio do qual ele provém. Portanto, um princípio é *kurios* se ele explica em última análise por que algo vem a ser do modo como vem a ser e nessa medida ele explica por que algo veio a ser deste modo e não de outro. Dado o princípio, em todos os casos (mesmo para aqueles que não são com maior razão *kurios*), não é possível que algo venha a ser de modo diverso, visto que se algo diverso viesse a ser, dado o princípio, então aquele princípio não poderia estar funcionando como princípio para aquilo que veio a ser, não estaria, de fato, explicando por que aquilo veio a ser do modo como veio a ser. Se P é princípio de A e dado P, B ocorre, não é possível que P esteja funcionando, nesta situação, como princípio, pois P não é princípio para B e sim para A. O ponto não é tanto que P seja condição suficiente de A, mas sim que P explique ou não o resultado que vem a ser e, visto que é *kurios*, que seja a explicação ou causa última do que vem a ser. Se algum princípio sofrer interferências externas e seu resultado não ocorrer como o princípio determinava, então, neste caso, tal princípio *não* está funcionando como princípio do resultado. Ainda assim, quando um tal tipo de princípio produz seu resultado, ele é *kurios* para este resultado.

Dada esta explicação, podemos dizer que um princípio é com maior razão *dominante* sobre seu resultado se ele é a única causa e princípio do vir a ser do resultado, ou seja, se ele não está submetido a interferências externas. Este tipo de princípio é condição suficiente do seu resultado. Outros tipos de princípio podem ser *kurios* ainda que eles não sejam realmente condições suficientes, pois dependem de outras condições circunstanciais para ocorrer ou, pelo menos, que outras condições não interfiram. Ainda assim, eles são chamados princípios *kurios* porque que o evento ocorra do modo como ocorreu depende das características deste princípio, e não das condições circunstanciais. Tome, por exemplo, o caso da geração de homem através de homem[24]. Um homem é um princípio do vir a ser de outro homem, portanto, isto explica por que o que resultou foi homem e não algum outro tipo de coisa. Todavia, é possível que um resultado algo diverso tivesse ocorrido, se alguma circunstância externa tivesse interferido. Isso mostra como homem é

[24] Aqui também se está falando do homem como princípio *kurios* por analogia, visto que Aristóteles não diz expressamente que o homem é princípio *kurios* da geração de outro homem. Um princípio *kurios* é princípio de *movimento*.

princípio do resultado homem, explica por que um outro homem veio a ser, mas não é a única causa e, portanto, está sujeito a interferências. Se algo ocorrer diversamente, entretanto, isso não se deveu ao princípio, mas à interferência externa. Um princípio, portanto, é tanto mais *dominante*, explicação última de por que algo veio a ser do modo como veio a ser, se não há possibilidade de interferência externa. Nesse caso, o princípio é explicação última e única do movimento.

É preciso diferenciar, então, duas maneiras em que é possível que um resultado de um princípio seja diverso. Existem casos em que o resultado é no mais das vezes assim do que ao contrário. Nestes casos, é possível que o resultado seja diverso, mas não em razão do princípio e sim em razão de alguma interferência externa. Em outros casos, o resultado pode ser diverso, pois o princípio ele mesmo pode ser gerador de ambos os opostos. Note-se, todavia, que um princípio que produz algo diverso por interferência externa não é um princípio *kurios* deste resultado, pois a característica diversa que foi gerada não pode ser explicada por apelo a ele. Por outro lado, o princípio que pode gerar ambos efeitos contrários é considerado *kurios* de ambos, se ele é explicação última tanto de um quanto de outro dos efeitos.

Pode-se, então, concluir que parece correto dizer que um princípio é tanto mais *dominante* sobre seus efeitos quanto não é possível haver interferências externas na geração do movimento. Poderíamos nos perguntar se o mesmo é verdadeiro para a interpretação de *kurios* como 'sentido estrito': um princípio em sentido estrito é com maior razão aquele que não pode gerar nada diverso? Isso talvez seja assim na medida em que, quando um princípio que pode gerar algo diverso de fato gera algo diverso e este é um resultado acidental, ele não está funcionando como princípio no sentido estrito delimitado. Assim, um princípio é com maior razão dito um princípio neste sentido estrito quando ele funciona sempre deste modo e nunca de um modo diverso. Quando um princípio é tal que ele pode sofrer interferências externas e não gerar o seu efeito próprio, mas um resultado acidental, ele é com menor razão um princípio em sentido estrito. Quando, por outro lado, ambos os resultados contrários são resultados próprios do mesmo princípio, como no caso dos homens, a explicação parece tornar estes princípios *com menor razão princípios propriamente ditos*. Ora, isto não pode estar correto. Assim, o que Aristóteles estaria dizendo é que princípios que não sofrem interferência externa são com maior razão princípios em sentido estrito, enquanto os princípios submetidos a interferências externas são com menor razão princípios em sentido estrito, pois às vezes eles não produzem seu

resultado preestabelecido, mas um resultado inesperado. E isto é verdadeiro também no caso dos homens. Os homens não são com menor razão princípios em sentido estrito porque podem gerar resultados próprios contrários, mas porque, estando sujeitos a interferências externas, podem gerar resultados diversos dos pretendidos. Nessa interpretação, portanto, um princípio é com maior razão um princípio estritamente falando (*kurios*) se ele atua sempre como princípio de um certo movimento e jamais como princípio acidental.

Aristóteles diz, afinal, que o homem é um certo princípio de movimento, pois a ação é um movimento. Supondo que ao dizer que o homem é um *princípio*, Aristóteles esteja se referindo ao tipo de princípio que foi até então analisado, segue-se que : ou bem o homem é *em sentido estrito* princípio de suas ações ou bem que o homem é *senhor* de (isto é, dominante sobre[25]) suas ações. Em qualquer dos casos, se *kurios* tinha na passagem o sentido de um princípio primeiro de movimento, isso significaria que, aplicando-se o critério utilizado no caso da matemática, aquilo que o homem faz e mesmo certas conseqüências de sua ação podem ser referidos unicamente a ele como princípio.

Poder-se-ia objetar a essa interpretação que, se o princípio *kurios* é considerado aqui sem levar em consideração as interferências externas, então, mais acima, quando se disse que um princípio é mais justamente *kurios* quando ele não gera nada diversamente, ali também não deveriam estar sendo consideradas as interferências externas. Nesse caso, um princípio seria *kurios* mais justamente quando é tal que ele mesmo não pode ser de outro modo. Isso não deve ser assim, pois significaria que o homem é com menos justiça *kurios* pois é capaz de gerar efeitos opostos, como se verá.

> *Uma vez que, como nos outros casos, o princípio é causa das coisas que são ou vêm a ser através dele, é preciso compreender [isto] conforme o caso das demonstrações. Com efeito, se, tendo o triângulo [a soma dos ângulos internos igual a] dois retos, é necessário que o quadrado tenha [a soma igual a] quatro retos, então é evidente que é causa disto o ter o triângulo [a soma igual a] dois retos. Se, então, o triângulo mudasse, necessariamente também o quadrado mudaria, por exemplo, se [o triângulo possuísse a soma dos ângulos internos igual a] três [retos], então [o quadrado possuiria a soma igual a] seis, se [o triângulo possuísse a soma igual a] quatro, então [o quadrado a possuiria igual a] oito. Mesmo que o primeiro não pudesse mudar, e fosse tal como é, também o segundo seria necessariamente tal como é. O que tentamos mostrar ser necessário é evidente a partir dos Analíticos. No momento não é possível dizer com*

[25] Ver nota 21 acima.

precisão nem que é nem que não é, a não ser tanto quanto foi dito. Com efeito, se não há nenhuma outra causa do triângulo ser assim, este seria um certo princípio e causa dos que vêm depois.

ἐπεὶ δ'
1222b30 *ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις ἡ ἀρχὴ αἰτία ἐστὶ τῶν δι' αὐτὴν ὄντων ἢ γινομένων, δεῖ νοῆσαι καθάπερ ἐπὶ τῶν ἀποδείξεων. εἰ γὰρ ἔχοντος τοῦ τριγώνου δύο ὀρθὰς ἀνάγκη τὸ τετράγωνον ἔχειν τέτταρας ὀρθάς, φανερὸν ὡς αἴτιον τούτου τὸ δύο ὀρθὰς ἔχειν τὸ τρίγωνον. εἰ δέ γε μεταβάλλει τὸ τρίγωνον, ἀνάγκη*
1222b35 *καὶ τὸ τετράγωνον μεταβάλλειν, οἷον εἰ τρεῖς, ἓξ, εἰ δὲ τέτταρες, ὀκτώ. κἂν εἰ μὴ μεταβάλλοι, τοιοῦτον δ' ἐστί, κακεῖνο τοιοῦτον ἀναγκαῖον εἶναι. δῆλον δ' ὃ ἐπιχειροῦμεν ὅτι ἀναγκαῖον, ἐκ τῶν ἀναλυτικῶν· νῦν δ' οὔτε μὴ λέγειν οὔτε λέγειν ἀκριβῶς οἷόν τε, πλὴν τοσοῦτον. εἰ γὰρ μηδὲν ἄλλο αἴτιον*
1222b40 *τοῦ τὸ τρίγωνον οὕτως ἔχειν, ἀρχή τις ἂν εἴη τοῦτο καὶ αἴτιον τῶν ὕστερον.*

Ora, ser princípio é ser causa do ser ou do vir a ser daquilo de que é princípio. Visto que isso é assim, e visto que também no caso dos objetos imutáveis (dos quais há demonstração) se pode falar em princípio, deve-se compreender a relação entre ser princípio de algo e ser causa de algo através da demonstração, a relação, isto é, entre ser princípio e ser dependente de um princípio e a relação entre ser causa e ser causado pela causa. Nas demonstrações aquilo que é princípio determina aquilo que se segue dele, de modo que se ele mudasse, o que se segue dele mudaria conforme aquela mudança. E se algo é um primeiro princípio, ou seja, se ele próprio não depende de mais nada, então ele determina aquilo que se segue dele.

Aristóteles está pondo em relevo aqui a relação 'ser princípio *kurios* de' através da relação 'ser princípio de' para um princípio matemático. Um princípio *kurios* diferencia-se de um princípio último qualquer pelo fato de ser um princípio de movimento, mas a sua relação com aquilo que gera permanece a mesma que a relação que princípios últimos em geral têm com aquilo de que são princípios. Os dois pontos que são salientados, portanto, da relação 'ser princípio de' são: i) um princípio explica por que aquilo que é gerado é gerado da forma como é e ii) um princípio é aquilo para o qual não se pode apresentar

algum princípio anterior que tenha a relação (i) com ele com respeito à característica em questão.

> *De modo que se existem alguns seres capazes de ser contrariamente [ao modo como são], necessariamente também os princípios deles serão de tal modo. Com efeito, o que resulta das coisas de necessidade é necessário, mas o que provém dos [princípios] antes mencionados é capaz de vir a ser o contrário*[26]*. E muitas coisas deste gênero são do tipo que depende dos próprios homens, e eles próprios são princípios de coisas deste gênero. Assim, de quantas ações o homem é princípio e senhor é evidente que podem tanto vir a ser quanto não vir a ser, e que depende dele mesmo virem a ser e não virem a ser aquelas das quais ele é senhor do ser e do não ser. De quantas coisas as quais depende dele próprio produzir ou não produzir, ele é causa, e de quantas ele é causa, depende dele próprio [produzir ou não].*

1222b41	ὥστ' εἴπερ ἐστὶν ἔνια τῶν ὄντων ἐνδεχόμενα ἐναν-
	τίως ἔχειν, ἀνάγκη καὶ τὰς ἀρχὰς αὐτῶν εἶναι τοιαύτας.
1223a1	ἐκ γὰρ τῶν ἐξ ἀνάγκης ἀναγκαῖον τὸ συμβαῖνον ἐστί, τὰ
	δέ γε ἐντεῦθεν ἐνδέχεται γενέσθαι τἀναντία, καὶ ὃ[27] ἐφ'
	αὑτοῖς ἐστι τοῖς ἀνθρώποις, πολλὰ τῶν τοιούτων, καὶ ἀρχαὶ
	τῶν τοιούτων εἰσὶν αὐτοί. ὥστε ὅσων πράξεων ὁ ἄνθρωπός ἐστιν
1223a5	ἀρχὴ καὶ κύριος, φανερὸν ὅτι ἐνδέχεται καὶ γίνεσθαι καὶ
	μή, καὶ ὅτι ἐφ' αὑτῷ ταῦτ' ἐστι γίνεσθαι καὶ μή, ὧν γε
	κύριός ἐστι τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι. ὅσα δ' ἐφ' αὑτῷ ἐστι
	ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν, αἴτιος τούτων οὗτός[28] ἐστιν· καὶ ὅσων αἴτιος,

[26] Aristóteles diz "*ta de ge enteuthen*", literalmente: 'mas as coisas que provêm de lá', isto é, que provêm dos princípios citados anteriormente aos princípios necessários que são mencionados na frase anterior a esta.

[27] Ross (referido nas notas críticas de Walzer e Mingay, 1991, p.33) sugeriu eliminar "*ho*". Woods (*op.cit.*, p.191) aceita a excisão. Ele diz "se *ho* devesse ser mantido, *ho eph'hautois* poderia ser tomado como sujeito. Neste caso, todavia, Aristóteles estará dizendo que *muitas* coisas que estão no poder dos homens são contingentes, mas sua posição é seguramente que todas elas estão. Kenny (*op.cit.*, p.7-9) argumenta contra isto; mas 1224b34, ao qual ele se refere, não diz que uma ocorrência como envelhecer é *eph'hēmin*". Estamos mantendo '*ho*', ao contrário da sugestão de Woods e Ross, e tomando '*ho eph'hautois*' como predicado e não como sujeito. Marco Zingano sugeriu com respeito a esta passagem que pode-se observar uma simetria entre a frase "*ho eph'hautois esti tois anthrōpois polla tōn toioutōn*" e "*arkhai tōn toioutōn eisin autoi*", nesta segunda frase o sujeito também vem após o predicado. A expressão "*ho eph'hautois esti tois anthrōpois polla tōn toioutōn*" significa, neste caso, literalmente 'muitas deste gênero (sc. que podem ser de outro modo) são aquilo que depende dos próprios homens', isto é, pertencem à classe das coisas que dependem dos próprios homens.

[28] Bonitz (referido nas notas críticas de Walzer e Mingay, *id.*, *ibid.*) sugeriu corrigir "*houtos*", presente em todos os manuscritos, por "*autos*", com base nas linhas 1223a12. Se a correção de Bonitz é adotada, ao invés de se ler, como na tradução 'ele é causa', dever-se-ia ler 'ele próprio é causa', como fazem Woods (*op.cit.*, p.22) e Donini (1999, p.49 e n.86) nas suas traduções. Existe uma razão para a correção, a saber, uma certa restrição no uso de causa (Donini prefere 'responsável'), pois nem tudo aquilo de que somos causa depende de nós. Aristóteles estaria dizendo então: 'aquilo de que nós próprios somos as causas depende de nós e vice-versa'. Isso deixaria espaço para a existência de coisas que nós somos as causas mas das quais não somos, nós *mesmos*, a causa. Todavia, a distinção entre 'sermos causas' e 'sermos *nós próprios* causas' não fica clara deste texto e corresponderia a deixar sem explicação o que significa sermos 'nós próprios causas'.

1223a9 *ἐφ' αὑτῷ.*

É característica dos princípios que eles determinem aquilo que vêm a ser a partir deles. Se isso é assim, segue-se que existe uma relação necessária entre o princípio e aquilo que é gerado a partir dele[29]. Assim sendo, resultados que não podem ser gerados senão de um único modo, na medida em que dependem de algum princípio, dependerão de um princípio que não pode senão ser de um único modo. Por outro lado, resultados que podem ser gerados de modos contrários, na medida em que qualquer dos resultados contrários depende do mesmo princípio, deverão ser resultados de princípios tais que podem eles também ser de modos contrários.

O que Aristóteles quer dizer com 'coisas que podem ser de outro modo são provenientes de princípios que podem ser de outro modo'? Isso pode significar tanto que, se as coisas têm uma capacidade genérica para virem a ser de ambos os modos contrários, então seus princípios também têm a mesma capacidade genérica, mesmo que numa dada situação somente um dos resultados pudesse ter vindo a ser porque nesta dada situação o princípio somente poderia ser de um único modo. Alternativamente, pode significar que, em dado momento, um certo resultado pode tanto ocorrer quanto não ocorrer, e que por isso seu princípio também deve ser tal que ele pode tanto ser princípio da ocorrência quanto da não ocorrência. Somente neste último caso podemos dizer, estritamente falando, que o princípio é não necessário, pois neste caso supõe-se que não exista nada que necessite o princípio a ser de um modo antes do que de outro. De um lado, no entanto, temos de reconhecer que se algo necessita o princípio a ser de um modo antes que de outro, então este princípio não é princípio último. Isto tiraria a força da primeira interpretação. Por outro lado, se tomamos o caso das matemáticas vemos o seguinte: o triângulo enquanto princípio é de uma certa natureza tal que não pode ser de natureza diversa. Se tomarmos, ao invés, seres que podem ter natureza diversa, então, nestes casos, não é possível fazer

Podemos entender, por outro lado, conforme a interpretação sugerida abaixo que o sentido em que somos causas é única e exclusivamente aquele em que depende de nós fazer ou não. O texto está operando esta restrição. A passagem seguinte dirá que daquelas coisas que não dependem de nós, não dizemos que *nós próprios somos causas*, mas a natureza, a necessidade ou o acaso, mesmo que seja, no caso da natureza, a *nossa natureza*. Esta é a passagem citada por Bonitz para defender a correção. Ora, nela justamente Aristóteles faz a distinção: aquilo de que somos causas é aquilo que depende de nós, e neste sentido *nós próprios* somos causas e não a natureza, a necessidade ou o acaso. Se Aristóteles está procurando operar conceitualmente esta distinção, ele não a pode introduzir somente pelo uso de 'nós próprios'. Aquilo que depende de nós é aquilo de que somos causas e isso, *quando oposto* à natureza, necessidade e acaso, é aquilo de que nós *próprios* somos a causa. Isto nos dá uma interpretação bastante forte sobre o que significa para o homem ser causa: é fazer aquilo que depende dele fazer ou não fazer; de tudo o mais não é o homem a causa, mas a natureza, a necessidade ou o acaso.

[29] Se ele está ao menos funcionando como princípio.

uma demonstração universal como aquela que podemos fazer com respeito aos triângulos. Para seres que podem ter naturezas diversas, aqueles que forem de natureza A, gerarão resultados de tipo A, e os que forem de natureza não A, gerarão resultados de tipo não A. Aqui a possibilidade de ser de outro modo é genérica: alguns seres do tipo B são de natureza A, outros de mesmo tipo são de natureza não A. É possível falar em natureza não necessária do princípio porque, ao contrário do triângulo que pode ser somente de um modo, este tipo de ser pode ser de natureza, por exemplo, virtuosa ou viciosa. De acordo com sua natureza, virtuosa ou viciosa, ele vai gerar *necessariamente* resultados respectivamente virtuosos ou viciosos.

O texto aristotélico, entretanto, não é compatível com esta interpretação. Isto é assim porque a conclusão da sua argumentação é que: "de quantas ações o homem é princípio e senhor é evidente que *podem tanto vir a ser quanto não vir a ser*, e que *depende dele mesmo virem a ser e não virem a ser* aquelas das quais ele é *senhor do ser e do não ser*". Esta conclusão sugere, contrariamente à interpretação proposta, que o *mesmo* homem pode gerar efeitos contrários, que depende dele se uma ação *ou* a sua oposta ocorrerá. Ora, isto não seria possível se as ações de um homem fossem causadas necessariamente pela sua natureza a serem de um certo tipo. Se, portanto, de um mesmo homem é possível que ações contrárias sejam provenientes, então neste homem há um princípio para as ações opostas e este princípio ele mesmo não é necessariamente de um único modo.

Este é um argumento válido para os princípios que são *kurios*, isto é, segundo as duas possíveis interpretações acima: i) ou bem um princípio que é senhor ou dominante de seus resultados ii) ou bem um princípio em sentido estrito, isto é, um princípio último de movimento, pois em qualquer dos casos é um princípio que é causa originária dos seus efeitos. É importante relembrar, todavia, estas duas leituras alternativas do significado de '*kurios*' desenvolvido até aqui, porque nesta passagem a palavra '*kurios*' reaparece para falar dos homens com respeito às suas ações. Uma vez que, na passagem ora em questão, '*kurios*' é usada substantivamente, não resta dúvida que seu sentido é o de 'senhor', 'controlador' ou mesmo 'governador'. Vejamos, então, como será a argumentação de Aristóteles de acordo com as duas leituras de princípio *kurios*.

Se a interpretação preferida de *kurios* em 1222b21 fosse a de 'sentido estrito', então Aristóteles teria definido princípio em sentido estrito como princípio último de movimento e teria inferido que os homens são princípio em sentido estrito de suas ações. Princípios em

geral e os princípios estritos em particular podem ser de dois modos: necessários ou contingentes. E, pela prova pela demonstração matemática, coisas que podem ser somente de um modo dependem de princípios necessários, enquanto coisas que podem ser de outro modo dependem de princípios contingentes. As ações estão nesse último caso, mas elas não dependem para ser de um modo ou de outro senão dos próprios homens. Sendo assim, os homens são princípios em sentido estrito tanto de A quanto de não A e, *por isso*, são *senhores* do vir a ser e não vir a ser das ações. Aqui 'ser senhor' obtém seu significado independentemente de ser princípio último. É *porque* somos princípios últimos que somos senhores, mas ser princípio último não é o mesmo que ser *senhor*.

Na interpretação de *kurios* em que desde o início da argumentação Aristóteles atribuiu a este termo o significado de *senhor*, temos que um princípio é *senhor* de seus efeitos se ele é primeiro princípio de movimento. Aqui, novamente, princípios em geral e os princípios que são senhores de seus efeitos em particular podem ser ou necessários ou contingentes. Seres que não podem ser de modo diverso resultam de princípios que não podem ser de modo diverso e seres que podem ser de modo diverso resultam de princípios que podem ser de modo diverso. As ações são efeitos tais que podem ser de modo diverso e este resultado não depende de nada mais além dos próprios homens. Portanto, os homens são princípios últimos tanto do ser quanto não ser de alguma ação, isto é, eles são *senhores* do ser e não ser de suas ações. Nesta interpretação que os homens sejam senhores dos vir a ser ou não das suas ações decorre do sentido mesmo de princípio último desenvolvido até aqui, enquanto na interpretação alternativa que os homens sejam senhores do vir a ser ou não de suas ações é algo que é acrescentado nesta passagem.

Vamos analisar com mais atenção a frase chave: "Assim, de quantas ações o homem é *princípio* e *senhor* é evidente que podem tanto vir a ser quanto não vir a ser, e que *depende dele mesmo* virem a ser e não virem a ser aquelas das quais ele é *senhor* do ser e do não ser". Essa frase poderia ser desmembrada assim: i) o homem é princípio em sentido estrito tanto de A quanto de não A e é senhor de fazer A e de fazer não A; ii) disto se segue que tanto A quanto não A podem vir a ser; iii) portanto, depende do próprio homem tanto A quanto não A. Segundo esta interpretação, uma ação depende do próprio homem porque ele é princípio último, isto é, princípio em sentido estrito tanto dela quanto de sua ação oposta *e* porque ele é senhor de fazer A e de fazer não A. Aqui 'ser senhor de fazer e não fazer' é algo diverso de ser princípio último, ou melhor, deve corresponder a

‘ser princípio último de efeitos contrários’. Quando algo é princípio último neste sentido é senhor de fazer e não fazer.

Na interpretação em que *kurios* é tomado como idêntico a princípio último, a frase seria desmembrada assim: i) o homem é princípio último, isto é, senhor tanto de A quanto de não A; ii) disto se segue que tanto A quanto não A podem vir a ser; iii) portanto, depende do próprio homem tanto A quanto não A. Nesse caso, as ações das quais o homem é princípio último ou senhor são as ações que dependem dele próprio e as ações que dependem dele próprio são as ações das quais é princípio último ou senhor. A vantagem desta última interpretação é que dá um sentido claro ao que significa ser *senhor* de A e não A. A expressão ‘depende dele próprio’, por outro lado, seria explicada pelo fato que se tanto A quanto não A tem no homem seu princípio último e se, sendo assim, o homem ele mesmo não pode ser um princípio necessário, então que o homem se determine a A ou a não A não é algo necessário para ele.

Para concluir a discussão sobre princípio *kurios*, nossa preferência de tradução termina por ser aquela de ler ‘princípio *kurios*’ como ‘princípio dominante’. Isso nos permite compreender o que significa ‘ser senhor’ sem ter de depender de uma intuição acerca da própria palavra, visto que ela não é exatamente esclarecida no contexto, e deveria ser se a interpretação de ‘princípio *kurios*’ como ‘princípio em sentido estrito’ fosse a melhor. Além disso, a leitura de ‘princípio dominante’ não exclui como faz a de ‘princípio em sentido estrito’ os outros tipos de princípios que Aristóteles gostaria, ao menos segundo o testemunho da *Metafísica* Δ.1, de ver incluídos, como os princípios de ser e de conhecer, da categoria de princípios propriamente falando.

É preciso que se explique um pouco em que pode consistir a não necessidade do princípio das ações. Teremos oportunidade de voltar a discutir estes pontos mais adiante e dar evidências que este é o modo em que Aristóteles, de fato, compreende a não necessidade dos princípios. Nós sabemos pela explicação que Aristóteles dá no *De Anima* III.7 e III.9-11 e também pelo *De Motu Animalium* 7 sobre o desejo e a determinação do movimento operada por ele que a análise da ação ou movimento voluntário é feita através de três elementos: i) a apreensão do objeto da ação ou movimento, ii) o desejo e iii) a ação ou movimento. O desejo é, portanto, determinado por uma apreensão cognitiva e é ele que determina a ação. Segundo diz Aristóteles no *De Anima* II.10, 433a9-30, o desejo é o motor movido, é aquilo por meio do que a apreensão cognitiva move o animal ou o homem. A ação ou o movimento é o que é movido (por exemplo, as partes instrumentais

do corpo)[30]. O objeto do desejo é o motor imóvel, portanto, o objeto apreendido é o que move o desejo que move o corpo do agente. Ora, o desejo, em III.7, 431a8-17, é dito ser, para os animais não racionais, como uma afirmação ou negação, ao passo que o desejo dos homens é assimilado a uma afirmação ou negação. Visto que aquilo que é objeto de afirmação e negação são proposições, e visto que os animais não racionais não formulam proposições, é possível que a razão pela qual o desejo para os animais seja somente *similar a* uma afirmação ou negação seja devido a este fato. Assim, o desejo é algo que se acrescenta à apreensão do objeto da ação na forma de uma afirmação ou negação (ou algo similar no caso dos animais) e que, dado isso, é capaz de mover o corpo. Ora, algo só pode ser considerado uma afirmação (i.e., no caso claro de afirmação e negação dos homens) se aquilo de que é afirmação, digamos uma proposição P, é também passível de negação. Aristóteles diz que o objeto prático é aquilo que pode ser de outro modo. Portanto, algo só pode ser objeto de ação se é possível afirmá-lo ou negá-lo. É por esta razão que a ação depende do próprio homem, a saber, para que ela seja feita é preciso que seja afirmada, e para que ela possa ser afirmada, é preciso que também possa ser negada. Se o objeto do desejo se define como algo passível de afirmação ou negação, então ele pode ser de outro modo. Se o objeto do desejo é o princípio da ação, o motor imóvel, segundo a investigação sobre princípios na EE, ele pode ser de outro modo. Apesar de o objeto de desejo ser tal, aquilo que é princípio eficiente da ação ou movimento é o desejo, e o que afirma ou nega o objeto de desejo é o desejo. Ora, o desejo é afirmação ou negação (no caso dos homens). Assim, a capacidade desiderativa tem de ser uma capacidade de afirmação ou negação. Enquanto o objeto do desejo é o que é capaz de ser afirmado ou negado, o desejo é a capacidade para afirmar ou negar. Portanto, o princípio eficiente da ação ou movimento, isto é, o desejo, também é um princípio capaz de ser de outro modo.

Uma interpretação que sustentasse que tudo o que Aristóteles está dizendo, nesta sua defesa da não necessidade do princípio, é que os homens têm a capacidade genérica para agir de um modo ou de outro e que, por isso, o escopo de sua escolha é aberto a contrários, estaria fazendo apelo tão somente à qualidade do bem prático, ou seja, da apreensão do objeto de desejo. Não estaria explicando, todavia, a própria capacidade para afirmar ou negar esta apreensão na qual consiste o desejo que dá início à ação. Esta

[30] Isto é, pelo menos, no que se refere à ação básica. É preciso distinguir o movimento do corpo e a finalidade com que é feito. A finalidade com que é feita pode ser chamada de ação não básica. As minúcias desta explicação não devem interferir no nosso propósito. Seria preciso, por exemplo, distinguir atividades e produções e determinar, como faz, por exemplo, David Charles, *op.cit.*, cap.2, onde a ação não básica se realiza (se no agente ou no seu exterior) e se ela consiste em um resultado produzido (um estado de alma, por exemplo) pela ação básica ou em uma outra ação distinta.

interpretação pode procurar sustentar que a capacidade de afirmação ou negação é fornecida simplesmente pela própria característica da apreensão, isto é, que ela seja proposicional. Todavia, se um ato de afirmação ou um ato de negação são necessários, é difícil compreender por que estes são ainda 'afirmação' e 'negação'. O ato de afirmar supõe a possibilidade do ato de negar, assim como o ato de negar supõe a possibilidade do ato de afirmar. Se uma afirmação é necessária, então a possibilidade da negação está excluída, e, do mesmo modo, se a negação é necessária, a possibilidade de afirmação está excluída.

A tese de Aristóteles segundo a qual o desejo nos animais é 'como que' uma afirmação ou negação exige uma investigação à parte que não procuraremos desenvolver aqui. Dizemos que a afirmação ou negação nos homens é 'um caso claro' porque é da própria racionalidade[31] da afirmação a possibilidade da negação e vice-versa. Visto que os animais não racionais apreendem e desejam apenas pela sua capacidade sensitiva e esta não é aberta aos contrários (cf. *Metafísica* Θ.5)[32], aparentemente seu desejo é somente similar a uma afirmação ou negação, e é somente similar porque, não sendo proposicional, pode ser somente de um único modo, e, neste caso, o desejo nos animais é necessitado. Isso tem certamente conseqüências para o modo como se compreende o que é o voluntário em geral, pois se a característica do ato voluntário humano é tal que ele depende da afirmação ou negação, no caso dos animais o voluntário não dependeria senão de algo similar a uma afirmação e negação. Em suma, o voluntário humano seria não necessitado, porque é ligado à capacidade racional de afirmar ou negar, ao passo que o voluntário animal seria dependente de uma representação, mas não de uma representação aberta à afirmação ou negação. Sustentar uma posição contrária a essa, a saber, que também os animais não são necessitados a como que afirmar ou negar dependeria, como dissemos, de uma investigação aprofundada, em especial, uma investigação sobre a capacidade sensitiva e a determinação dos movimentos operada por ela. Uma vez que não iremos perseguir essa investigação aqui e que existe a evidência da *Metafísica* Θ.5 que a capacidade sensitiva não é aberta aos contrários (no *De Anima* a capacidade sensitiva é definida como uma passividade, por oposição ao intelecto que é uma atividade), no restante de nosso estudo vamos trabalhar com a hipótese que o voluntário humano e o voluntário animal

[31] Isto é, do fato de afirmações e negações referirem-se a *proposições*.
[32] Ver a este respeito, ZINGANO, 1998.

diferenciam-se com respeito à não necessitação, e somente dos primeiros cabe dizer propriamente que depende deles agir ou não[33].

Se Aristóteles não faz apelo explícito à capacidade racional isso se deve, ao nosso ver, ao fato que é na escolha que se manifesta a não necessitação da afirmação e negação. Para sanar esta fraqueza interpretativa, é preciso considerar em que ponto estamos do argumento pela responsabilização moral. É preciso observar que Aristóteles ainda não desenvolveu a noção de escolha, ou, ao menos, ela não foi ainda objeto de investigação pormenorizada. Nesse caso, o argumento de Aristóteles não visaria, nessa primeira etapa, mostrar que a responsabilização baseia-se na escolha livre, mas que uma primeira condição necessária é reconhecer que a responsabilização baseia-se na não necessidade do princípio. O fato que o princípio das ações sejam escolhas[34] e que as escolhas não sejam necessitadas deverá mostrar-se fundamental à medida que o argumento progride[35].

O último passo do argumento consiste em identificar 'depender dele próprio o vir a ser ou não' com 'ser causa': *ὅσα δ' ἐφ' αὑτῷ ἐστι ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν, αἴτιος τούτων αὐτὸς ἐστίν· καὶ ὅσων αἴτιος, ἐφ' αὑτῷ.* Existe uma dificuldade nesta passagem. Aristóteles procura fazer uma equivalência entre 'depender de si produzir ou não produzir' e 'ser causa', pois ele diz que o homem é causa das coisas as quais depende dele próprio produzir ou não e que depende dele próprio produzir ou não as coisas das quais é causa. Ora, podemos aceitar a primeira parte desta cláusula. Dada a relação de dependência que se estabelece entre a causa e o efeito, podemos aceitar que se algo depende de alguém, num certo sentido ele é causa daquilo, em especial devido ao sentido de 'depender dele' e do fato desta dependência ser marcada como uma dependência de algo em relação a um princípio primeiro. Todavia, por que deveríamos aceitar também a conversa? Nem tudo aquilo de que somos causa são efeitos que dependem de nós. Existem aqui duas possibilidades de interpretação. Numa delas, devemos ler '*aitios*' não como 'causa', mas como

[33] Ao menos no sentido definido aqui, a saber, em que depende deles afirmar ou negar o objeto do seu desejo.
[34] É preciso qualificar esta afirmação. As ações humanas, como Aristóteles repetidamente dirá, podem ter seus princípios em uma escolha deliberada (*prohairesis*), mas também em um apetite (*epithumia*), em um ímpeto (*thumos*) e mesmo no querer (*boulēsis*). É preciso qualificar a relação que essas outras formas de desejo – que também dão início à ação – têm com a escolha deliberada e torná-las todas se não afirmações e negações ao menos sujeitas à afirmação e negação, isto é, a uma escolha deliberada. Assim sendo, na medida em que os seres humanos são racionais, todas as formas de dar início a uma ação são princípios não necessários. Ainda assim, para a responsabilização *moral*, o papel central é executado pela *prohairesis*, como teremos oportunidade de estudar.
[35] Essa mesma progressão do argumento será encontrada na EN onde Aristóteles discute primeiramente os atos voluntários e suas condições, para após ter discutido a escolha deliberada, discutir a voluntariedade das virtudes e vícios. Neste último momento da discussão, entra em questão a necessidade da liberdade de escolha para a responsabilização moral.

'responsável'. Daquilo que depende de nós somos responsáveis, e tudo aquilo de que somos responsáveis depende de nós. Este sentido seria explicado a seguir pela relação entre virtude e vício e censura e elogio. 'Causa' aqui seria compreendida como 'causa responsável', pois se trataria de atribuir a um agente certas ações. Uma dificuldade para esta interpretação é que Aristóteles estaria deixando passar desapercebida alguma ambigüidade do sentido de '*aitios*', ou seja, 'causa' num sentido geral e 'causa' no sentido estrito de 'responsável'. A outra possibilidade de interpretação seria compreender uma restrição no uso de causa. Se Aristóteles está dizendo que 'tudo aquilo de que somos causa depende de nós', então ele estaria dizendo 'daquelas coisas que não dependem de nós' não somos exatamente as causas, e sim, como dirá adiante, a natureza, a necessidade ou alguma outra coisa. Neste caso, aplicar ao homem a noção de causalidade não equivaleria a aplicá-la a tudo o que ele produz, mas somente àquelas coisas que dependem dele. Das demais, que ele evidentemente produz, não é *ele* a causa, mas sua natureza, ou alguma necessidade, ou o acaso, ou alguma outra causa. Esta segunda interpretação é melhor adequada ao que vem a seguir.

> *Uma vez que a virtude e o vício bem como as ações a partir deles são umas elogiáveis, outras, censuráveis (com efeito, não se censura e elogia o que existe de necessidade ou por sorte ou por natureza, mas aquilo de que nós mesmos somos causas, pois aquilo do qual a causa é outra, esta outra causa é que leva também a censura e o elogio), é evidente que tanto a virtude quanto o vício concernem àquelas ações das quais a própria pessoa é causa e princípio.*

ἐπεὶ δ' ἥ τε ἀρετὴ καὶ ἡ κακία καὶ τὰ ἀπ'
1223a10 *αὐτῶν ἔργα τὰ μὲν ἐπαινετὰ τὰ δὲ ψεκτά (ψέγεται γὰρ*
καὶ ἐπαινεῖται οὐ {διὰ τὰ}[36] ἐξ ἀνάγκης ἢ τύχης ἢ φύσεως
ὑπάρχοντα, ἀλλ' ὅσων αὐτοὶ αἴτιοι ἐσμέν· ὅσων γὰρ ἄλλος

[36] Preferiu-se seguir Woods (*op.cit.*, p.191) e eliminar a expressão '*dia ta*'. Para manter o paralelismo entre as duas frases que compõem a primeira parte desta sentença ou bem se elimina o '*dia ta*' da primeira ou bem se subentende o '*dia ta*' na segunda. Caso isso fosse feito, a frase resultaria assim: "Não se censura e elogia devido ao que existe por necessidade, sorte ou natureza, mas devido àquilo de que nós mesmos somos a causa, pois aquilo de que a causa é outra, esta é que leva também a censura e o elogio". Esta leitura parece-nos insatisfatória por duas razões. A primeira é que temos que dar um sentido para 'censurar e elogiar *devido àquilo* de que somos causa' bem como para 'não censurar e elogiar *devido àquilo* que ocorre por necessidade, natureza e sorte' e não é fácil dizer qual é este sentido; em contrapartida 'censurar e elogiar *aquilo* de que somos causas' e 'não censurar e elogiar *aquilo* que ocorre por necessidade, natureza ou sorte' têm um sentido muito mais claro, ou seja, podemos compreender o que estas últimas querem dizer, mas é mais difícil apreender o sentido de 'elogiar e censurar *devido àquilo* de que somos causas'. Talvez se pudesse entender que queira dizer 'censura-se e elogia-se devido ao fato de sermos causas', mas não é isso o que o texto está dizendo literalmente. A segunda razão é que a última frase do período ('pois aquilo de que é outra a causa, *esta* é que leva a censura e o elogio'), corrobora a leitura que elimina 'devido à' (*dia ta*).

αἴτιος, ἐκεῖνος καὶ τὸν ψόγον καὶ τὸν ἔπαινον ἔχει), δῆλον
ὅτι καὶ ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία περὶ ταῦτ' ἐστιν ὧν αὐτὸς
1223a15 αἴτιος καὶ ἀρχὴ πράξεων.

Aqui se introduz uma condição para elogio e censura, a saber, aquilo, isto é, o homem, que recebe elogio e censura deve ser causa da qualidade boa ou má das ações que produziu. Ora, pela razão que ele apresenta, isto é, que elogiamos e censuramos aquilo de que somos as causas, pois se isto fosse devido à necessidade, sorte ou natureza, então isto, necessidade, sorte ou natureza, é que deveria receber censura ou elogio, vê-se que causa é aqui tomada precisamente no sentido de princípio primeiro.

A conclusão de Aristóteles é a seguinte: se elogio e censura são aplicados às virtudes e vícios, então estes devem concernir àquilo de que somos princípios, isto é, às nossas ações. Assim, não é preciso interpretar que Aristóteles esteja dizendo que somos causas de virtude e vício, visto que somos elogiados e censurados por eles. Ele pode estar simplesmente concluindo que virtudes e vícios, visto que são elogiados e censurados, devem concernir àquilo de que somos princípios primeiros. Ainda assim, parece justo aplicar às virtudes e aos vícios o mesmo argumento, a saber, que também deles somos princípios, porque somos censurados e elogiados por eles. Entretanto, na medida em que virtudes e vícios não são ações e na medida em que o argumento que Aristóteles desenvolveu até aqui, mostra que somos primeiros princípios de ações, pois ações são movimentos, não seria possível a ele concluir *deste argumento* que somos causas também de nossas virtudes e vícios. Todavia, Aristóteles não parece concluir isto e sim, simplesmente, que virtudes e vícios sendo elogiados e censurados devem concernir àquilo de que somos princípios primeiros, isto é, às nossas ações. Qual é a diferença entre dizer que somos princípios primeiros das ações que expressam virtudes ou vícios e dizer que somos princípios primeiros das próprias virtudes e vícios? No primeiro caso, sustenta-se que somos princípio de ações virtuosas ou viciosas, ou seja, da qualidade moral de nossas ações. No segundo caso, ao contrário, sustenta-se que somos princípios das disposições morais, isto é, da virtude ou do vício, que não caracterizam as ações, mas a nós mesmos, isto é, não são qualidades das ações, mas *nossas* qualidades. O argumento em questão sustentaria, pois, que se queremos censurar ou elogiar as virtudes e vícios de nossas ações, então devemos ser princípios primeiros destas qualidades morais que são expressas em nossas ações.

Existe, entretanto, outro elemento importante no argumento, que Aristóteles desenvolverá com maior atenção na EN III.7. O argumento anterior mostrava como os homens são causas de efeitos contrários e que tais efeitos são aqueles que dependem de nós, aqui, salienta-se que somos causas somente destes efeitos, isto é, aqueles que dependem de nós e poderiam ter ocorrido contrariamente ao modo como ocorreram, pois todo o resto que ocorre por intermédio do homem não é atribuído a ele como causa, mas à natureza, à sorte ou à necessidade. Sendo assim, aquilo de que somos propriamente as causas, aqueles resultados que dependem propriamente de nós, são as ações que, sendo virtuosas, poderiam ter sido produzidas contrariamente, isto é, poderiam ser viciosas e vice-versa. O domínio das virtudes e dos vícios, portanto, diz respeito àquelas ações que poderiam ter sido executadas do modo contrário àquele em que foram. E são desses efeitos que podemos ser com justiça elogiados ou censurados.

> *Deve ser estabelecido, portanto, de quais tipos de ações o próprio homem é causa e princípio. Todos nós, de fato, concordamos que, de um lado, ele é causa das ações que são voluntárias e de acordo com a própria escolha deliberada, de outro, ele mesmo não é causa das que são involuntárias. É evidente que todas as coisas que escolhemos deliberadamente também [são feitas] voluntariamente. É evidente por isso que tanto a virtude quanto o vício seriam das coisas voluntárias.*

1223a15 ληπτέον ἄρα ποίων αὐτὸς αἴτιος
καὶ ἀρχὴ πράξεων. πάντες μὲν δὴ ὁμολογοῦμεν, ὅσα μὲν
ἑκούσια καὶ κατὰ προαίρεσιν τὴν ἑκάστου, ἐκεῖνον αἴτιον εἶναι,
ὅσα δ' ἀκούσια, οὐκ αὐτὸν αἴτιον. πάντα δ' ὅσα προελόμενος,
καὶ ἑκὼν δῆλον ὅτι. δῆλον τοίνυν ὅτι καὶ ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ
1223a20 κακία τῶν ἑκουσίων ἂν εἴησαν.

O próximo passo é descobrir quais são as ações das quais o próprio homem é a causa, ou seja, quais são as características de uma ação da qual o homem é o princípio primeiro, tal que depende dele fazê-la ou não. Já existe, de fato, concordância a esse respeito. Tais ações são aquelas que são voluntárias e as que são de acordo com a escolha deliberada. E, além disso, é evidente que as ações escolhidas deliberadamente também são ações voluntárias. Por outro lado, das ações involuntárias o próprio homem não é a causa. Aristóteles conclui daí que é evidente que tanto a virtude quanto o vício são *das coisas*

voluntárias. Essa expressão, tomada literalmente de Aristóteles, não deixa claro se: i) as virtudes e vícios pertencem à classe das coisas voluntárias (assim traduz Donini, *op.cit.*, p.49) ou se ii) elas são qualificações das coisas voluntárias ou iii) concernem às coisas voluntárias (assim traduzem Solomon, 1984, p.1937 e Woods, *op.cit.*, p.22). A passagem anterior também não é textualmente clara quanto a estar sendo sustentado já aqui que as virtudes e vícios são voluntárias ou que elas digam respeito às coisas voluntárias. Na EN, Aristóteles irá defender que embora virtudes e vícios sejam voluntários, o modo como o são é distinto do modo como *ações* são voluntárias. Na EE, não existe nenhum argumento claro sobre esta diferença. Visto que a passagem se inicia estabelecendo a necessidade de investigar de que tipo de ações somos causas e se conclui que é das voluntárias, ou bem este passo conjuntamente com o anterior em que se teria defendido que também das virtudes e vícios somos causas conclui que também virtudes e vícios são voluntários, ou, então, tendo no passo anterior defendido que das coisas de que somos causas somos censurados ou elogiados, na medida em que expressam virtudes e vícios, aqui ele conclui que, se as ações de que somos causas são voluntárias, então as virtudes e vícios dizem respeito às ações voluntárias. Essa segunda interpretação parece ser preferível na medida em que, sendo mais fraca, exige menos e segue-se melhor do argumento anterior.

Deste passo de sua argumentação, então, Aristóteles conclui que visto que aos atos voluntários se atribui a causalidade do homem, então os atos voluntários são aqueles que dependem dos próprios homens fazer ou não. O que são, então, os atos voluntários?

A discussão dos atos voluntários começa no capítulo 7 do livro II e estende-se até o capítulo 9. O capítulo 7 discute o que aparentemente são opiniões recebidas sobre o assunto.

7. Deve-se compreender, portanto, o que é o voluntário e o que é o involuntário, e o que é a escolha deliberada, uma vez que a virtude e o vício se definem por estes. Primeiramente, o voluntário e o involuntário devem ser investigados.

1223a21 λεκτέον ἄρα τί τὸ ἑκούσιον καὶ τί τὸ ἀκούσιον, καὶ τί ἐστιν ἡ προαίρεσις, ἐπειδὴ ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία ὁρίζεται τούτοις. πρῶτον σκεπτέον τὸ ἑκούσιον καὶ τὸ ἀκούσιον.

Chegamos a compreender agora por que o voluntário e a escolha deliberada serão investigados a seguir. É que o homem é causa das ações voluntárias e das escolhidas deliberadamente. E visto que somente das ações das quais o homem é causa se pode censurar e elogiar e visto que as virtudes e vícios são censuráveis e elogiáveis, é preciso estudar o voluntário porque as virtudes e vícios se definem através destes. É preciso estudar, em suma, o que é aquilo de que os homens são causa, pois isto é censurável e elogiável, na medida em que é virtuoso ou vicioso.

> *Ora, [o voluntário] pareceria ser um destes três: ou de acordo com desejo ou de acordo com a escolha deliberada ou de acordo com o pensamento. O voluntário [seria] de acordo com um destes, enquanto o involuntário [seria] contrário a um destes. Todavia, o desejo divide-se em três: querer, ímpeto e apetite. Assim, estes devem ser distinguidos, e primeiramente segundo o apetite.*

1223a23	*τριῶν δὴ*
	τούτων ἕν τι δόξειεν [ἂν] εἶναι, ἤτοι κατ' ὄρεξιν ἢ κατὰ προαί-
1223a25	*ρεσιν ἢ κατὰ διάνοιαν, τὸ μὲν ἑκούσιον κατὰ τούτων τι, τὸ δ'*
	ἀκούσιον παρὰ τούτων τι. ἀλλὰ μὴν ἡ ὄρεξις εἰς τρία διαι-
	ρεῖται, εἰς βούλησιν καὶ θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν· ὥστε ταῦτα
1223a28	*διαιρετέον, καὶ πρῶτον κατ' ἐπιθυμίαν.*

O que é o voluntário? Se o voluntário é característica de um ato, podemos nos perguntar o que, no agente, é princípio de um ato com tal característica. Os candidatos que se apresentam são três: o desejo (*orexis*), o pensamento (*dianoia*) e a escolha deliberada (*prohairesis*). Kenny (1979, p.33) explica a introdução destes candidatos observando que a hipótese razoável sobre a diferença entre atos voluntários e involuntários se deriva de uma relação entre atos e estados mentais do agente. Na medida em que estados mentais são ou cognitivos ou afetivos ou uma mistura de ambos (que seria a escolha deliberada), Aristóteles exploraria a identificação do voluntário a um destes. Todavia, esta forma de explicar a introdução dos candidatos é insatisfatória porque nos faz pensar que, de fato, somente um destes candidatos pode nos dar a resposta adequada. Mesmo que, na forma como Aristóteles apresenta os candidatos, nós sejamos levados a pensar que somente um deles pode satisfazer, o resultado da sua discussão vai mostrar que é preciso definir o voluntário de um modo diverso destes, quando estarão satisfeitas tanto certas condições

desiderativas quanto certas condições cognitivas. Ora, os candidatos apresentados por Aristóteles não são condições genéricas, mas particulares: ou bem é um dos tipos de desejo, visto que o desejo se dá em uma destas três formas, ou bem é pensamento (isto é vago o suficiente), ou bem é uma determinada forma de união de desejo e pensamento. E isso nos leva a pensar que eles não são introduzidos tanto como 'hipóteses razoáveis', mas como opiniões recebidas. Será através da análise destas opiniões que Aristóteles chegará a uma explicação genérica do voluntário. Para compreender o desenvolvimento de sua análise, o critério que deve reter nossa atenção é que o involuntário deve ser oposto ao voluntário. Assim, o que quer que defina o voluntário, deve ser tal que, não estando satisfeito, o ato torna-se involuntário.

Como se verá pela discussão, a definição do voluntário de acordo com algum dos três tipos de desejos será abandonada na base do conflito entre eles. Toda vez que ocorre um conflito de desejos, o mesmo agente agiria simultaneamente voluntária e involuntariamente. Segundo Woods (*op.cit.*, p.121), isso não seria assim, se Aristóteles tivesse levado em conta a possibilidade de agir de acordo com algum desejo, qualquer que fosse. É de se observar, todavia, que Aristóteles vai aceitar os argumentos sobre a voluntariedade do apetite, do ímpeto e do querer. O que ele irá mostrar é que, em algumas situações em que se age contra o apetite, o ímpeto ou o querer, não se age involuntariamente. Ora, isso seria de se esperar, visto que o involuntário é contrário ao voluntário. Além disso, se o voluntário-involuntário se reduzisse a uma questão de desejos, como decidir com respeito a qual dos desejos em conflito se pode dizer que a pessoa aja ou não voluntariamente? Qual dos desejos é mais determinante com respeito à voluntariedade? Isso mostra que não pode ser buscada entre os desejos a definição do voluntário. E, todavia, agir conforme aos desejos é agir voluntariamente. Assim, deve ser buscada uma condição do voluntário que seja satisfeita ao agir conforme qualquer dos desejos, mas de tal modo que agir contrariamente a um desejo em particular não implique necessariamente em involuntariedade. E é isso que a condição oposta à força vai proporcionar. É por isso que, analisando essas opções de desejo, Aristóteles vai desenvolver a noção de agir por força como agir involuntariamente.

As opções apresentadas para a definição do voluntário são introduzidas por *doxeien*, o que provavelmente indica o caráter opinativo delas[37]. Kenny (*op.cit.*, p.22-5)

[37] Não é possível atribuir com segurança essas teses, mas Dirlmeier (*op.cit.*, p. 271) cita as Definições Acadêmicas de voluntário e involuntário: "*hekousion to kata dianoian apoteloumenon*" (415a2) e "*akousion to para dianoian apoteloumenon*" (416a26). Além disso, se levarmos em conta o estudo de Louis Gernet (*op.cit.*, p.349-387), podemos ver como todos os candidatos apresentados por Aristóteles, à exceção da

defende que toda a discussão da voluntariedade em termos de desejos tem caráter dialético e, à exceção da discussão sobre o querer (*boulēsis*), Aristóteles não está comprometido seja com as teses seja com os argumentos eles mesmos. Ele tomaria argumentos defendidos pela opinião geral ou comum como ponto de partida. Esses argumentos, segundo Kenny, fazem mesmo uso de passos inválidos. Ao invés de mostrar que os argumentos não são bons, Aristóteles os utiliza para mostrar como deles se pode derivar que agir por apetite, ímpeto e querer podem ser tanto voluntários quanto involuntários. Visto que essa conclusão é inaceitável, o voluntário não pode ser definido como o agir em concordância com algum destes tipos de desejo. Todavia, tomar a discussão de Aristóteles nestes termos é, de certo modo, não fazer justiça ao seu objetivo. O fato de Aristóteles usar opiniões recebidas e mostrar que elas geram contradições, leva-o a buscar uma solução que dirima essas contradições. Ora, isso não poderia ser assim, se esses argumentos fossem simplesmente maus argumentos. Por que ele deveria levar em conta tais opiniões baseadas em maus argumentos? É preciso que algo de verdade esteja ali contido para explicar por que ele se deu ao trabalho de fazer esta discussão.

É interessante observar que Aristóteles não se preocupa em explicar o que ele quer dizer por desejo (*orexis*) e por que este é dividido em três tipos, e o que se quer dizer com cada um destes. Isso pode ser assim tanto porque esta é uma compreensão dos desejos recorrente em Aristóteles, e ele supõe que sua audiência saiba do que se trata, quanto porque esta divisão parece ser tradicional, encontrada, por exemplo, em Platão no livro IV da *República*. *Orexis* é o termo genérico para os estados desiderativos, ou seja, a afirmação de uma busca de algo ou de uma fuga de algo. Ora, buscamos ou fugimos de algo levados por diferentes *tipos* de motivações. Estes diferentes tipos de motivações são formas diferentes de apreender o objeto de busca ou fuga. Aristóteles diferencia três tipos básicos de motivações, que são, como se disse, provavelmente formas já tradicionais de considerar as motivações.

A *epithumia*, o apetite, é um desejo de busca motivado pelo prazer causado por um objeto (ou desprazer, no caso em que se tenha apetite por fugir de algo), ou seja, é um desejo de busca ocasionado pela apreensão de um objeto prazeroso. O *thumos*, ímpeto, é um desejo que pode ser genericamente caracterizado como uma reação a um prejuízo sofrido (é tradicionalmente traduzido por 'cólera'). O ímpeto é diferenciável do apetite,

---

prohairesis, haviam sido já introduzidos na discussão acerca da imputação das faltas e da sua punição, seja pelos legisladores, como Drácon e Sólon, seja pelos oradores, como Antífon, Demóstenes e Isócrates, seja por Platão.

pois ele não pode ser reduzido simplesmente à busca pelo prazer e à fuga da dor, já que a apreensão do objeto do ímpeto da parte do agente envolve apreciações mais complexas sobre malefícios e benefícios ocasionados por alguém ou por alguma coisa e que motivam uma reação. Ele, todavia, também é ligado à capacidade de apreender pela sensação, mesmo que não só por ela, pois a pessoa *sente-se*, por exemplo, ultrajada, prejudicada, ou ameaçada[38]. Assim, o ímpeto é um desejo de busca ou fuga ocasionado por uma apreensão de um objeto que provoca à apreensão da necessidade de reagir a ele e onde esta reação é de um tipo específico, ligado, por exemplo, à certa concepção sobre como as outras pessoas deveriam comportar-se em relação a nós. A *boulēsis*, o querer, é um tipo de desejo não ocasionado por alguma motivação sensível – de prazer ou de ultraje –, mas por um critério racionalmente apreendido, ou seja, é um desejo de busca ou fuga ocasionado pela apreensão de um objeto reconhecido como bom ou mau através de uma concepção do sujeito, isto é, de um universal ou um conceito sobre 'bem' e 'mal'. Benefícios futuros são, em geral, objeto de querer, pois eles requerem uma capacidade racional, já que não se referem a nenhum objeto presente que possa ocasionar uma apreensão sensitiva. Assim, planos, projetos de vida e mesmo uma concepção geral do que seja viver bem, tal como a felicidade, são caracteristicamente objetos da *boulēsis*.

Evidentemente que não é preciso supor que a *epithumia* e o *thumos* sejam desejos totalmente irracionais, como se a capacidade sensitiva bastasse para dar conteúdo aos seus objetos. É somente que, mesmo se os juízos sobre os objetos são operados proposicionalmente, a motivação que estes objetos apresentam é o prazer, de um lado, e uma emoção reativa, de outro[39], enquanto no caso da *boulēsis* a motivação apresentada pelo objeto é algo que somente uma capacidade racional pode apreciar[40]. Ao se dizer que esses tipos de desejos apresentam motivações diferentes para a ação não se quer com isso afirmar que eles devam operar de modo fundamentalmente distinto. Todos eles resultam de uma apreensão do objeto, na qual há ou pode haver interferência da razão para formar um juízo sobre ele, mas a força motivacional que esta apreensão tem pode variar: pode ser uma

[38] O ímpeto está ligado à virtude da coragem e, por isso, esta emoção provavelmente diz respeito também a temores, embora estes não sejam necessariamente redutíveis ao temor de sentir uma dor física.

[39] "Assim, o ímpeto, devido à sua natureza acalorada e impulsiva, coloca-se em movimento para a vingança, sem escutar a prescrição, mesmo que escute <a razão>. Com efeito, a razão ou a imaginação mostra que há um insulto ou desprezo, e o ímpeto, como se raciocinasse que é preciso brigar com uma tal pessoa, irrita-se imediatamente. O apetite, quando a razão ou a sensação apenas diz que é prazeroso, coloca-se em movimento para a sua fruição. De modo que o ímpeto segue de certo modo a razão, mas o apetite não" (EN VII.7, 1148a29-1149b2).

[40] Sobre o apetite, cf. *Retórica* I.11. Sobre o ímpeto e a cólera, cf. *Retórica* II.2. Sobre o querer, cf. *Retórica* I.10, 1368b37-1369a4. Cf. também *De Anima* III.9 e10. Sobre a leitura dos três tipos de desejo como diferentes formas de motivação, cf. ANNAS, 1981, p.125-146.

motivação pelo prazer, ou por uma necessidade de reagir à situação, ou por um benefício que só é apreciável como tal pela capacidade racional, seja porque ele é um objeto de busca racional, como o conhecimento, seja porque é um objeto que só se apresenta como bom no futuro, por um raciocínio sobre o que é melhor, *em geral*, para a pessoa[41]. As motivações pelo prazer e pela necessidade de reação são *sentidas* pela pessoa, a motivação pela razão é *reconhecida racionalmente* pela pessoa.

Aqui, há um problema, já que Aristóteles diz que o pensamento sozinho não move nada[42]. Por outro lado, parece-nos inegável poder admitir que certos objetos que só podem ser apreendidos pela razão têm força motivacional: eles movem as pessoas a buscá-los ou a evitá-los. Assim, este tipo de reconhecimento que o objeto é bom deve ser distinto do reconhecimento puramente teórico que este objeto é bom. Um desejo, mesmo que racional, é distinto de uma opinião.

Se o desejo que move a ação é uma afirmação[43], então quando quer que alguém afirme uma ação, levado pela força motivacional do apetite ou do ímpeto ou do querer, sem fazer intervir nenhuma outra consideração acerca da pertinência de fazer ou não a ação, isto é, sem fazer intervir uma deliberação, então tal pessoa pode ser dita agir de acordo com o apetite, ímpeto ou querer, respectivamente.

Para voltar, então, ao texto aristotélico, vejamos por que o voluntário não pode ser definido como o que é de acordo a um destes tipos de desejo.

> *Aparentemente, tudo o que é de acordo com o apetite é voluntário, pois tudo o que é involuntário parece ser forçado. O forçado e tudo o que os que são necessitados produzem ou sofrem é [involuntário e é] penoso, como também Eveno[44] disse: "com efeito, toda a coisa necessária produz pesar", de modo que se algo é penoso, é forçado, e se é forçado, é penoso. Tudo o que é contrário ao apetite é penoso (pois o apetite é do prazeroso), de modo que é forçado e involuntário. Portanto, o que é de acordo com o apetite é voluntário. Com efeito, estes são contrários uns aos outros.*

[41] Cf. ZINGANO, 1997, p.80-81. Zingano faz questão de frisar que a todos estes tipos de desejo humano, apetite, ímpeto e querer, aplica-se a deliberação e a escolha deliberada. Nós teremos oportunidade de voltar a esse ponto no momento oportuno.
[42] *De Anima* III.9, 432b26-433a8; EN VI.2, 1139a35-b1, onde se diz que o intelecto em si mesmo não move, mas o intelecto prático, isto é, aquele que visa um fim, move.
[43] Cf. *De Anima* III.7, 431a8-17 e p.48-9 deste trabalho.
[44] Dirlmeier diz que Eveno é conhecido pela sua participação nos diálogos platônicos como *Apologia*, *Fedro*, *Fedo* e pode-se compreendê-lo corretamente como um sofista (*id.*,*ibid.*).

δόξειε[45] δ' ἂν πᾶν τὸ κατ' ἐπιθυμίαν ἑκούσιον εἶναι. τὸ γὰρ
1223a30 ἀκούσιον πᾶν δοκεῖ εἶναι βίαιον, τὸ δὲ βίαιον [ἀκούσιον καὶ][46]λυπηρόν,καὶ πᾶν
ὃ ἀναγκαζόμενοι ποιοῦσιν ἢ πάσχουσιν, ὥσπερ καὶ Εὔηνος φησί
"πᾶν γὰρ ἀναγκαῖον πρᾶγμ' ἀνιαρὸν ἔφυ."
ὥστ' εἴ τι λυπηρόν, βίαιον, καὶ εἰ βίαιον, λυπηρόν. τὸ δὲ παρὰ
τὴν ἐπιθυμίαν πᾶν λυπηρόν (ἡ γὰρ ἐπιθυμία τοῦ ἡδέος), ὥστε
1223a35 βίαιον καὶ ἀκούσιον. τὸ ἄρα κατ' ἐπιθυμίαν ἑκούσιον· ἐναντία
γὰρ ταῦτ' ἀλλήλοις.

Aqui aparece pela primeira vez a noção de agir por força. Esse será o critério, em toda a discussão, para determinar se algo é voluntário ou não. O argumento apóia-se na equivalência entre 'ser involuntário' e 'ser forçado'.

1. Todo involuntário é forçado e [todo forçado é involuntário].
2. Todo forçado é penoso e todo penoso é forçado.
3. Ora, o apetite é do prazeroso.
4. Portanto, tudo o que é contra o apetite é penoso (por 3).
5. Portanto, o que é contra o apetite é forçado (por 2).
6. Portanto o que é contra o apetite é involuntário (por 1).

A passagem de (5) para (6) não é válida tal como está no texto, a premissa (1) diz apenas que todo involuntário é forçado, e nenhuma premissa anterior diz que 'todo forçado é involuntário'. Ora, essa última premissa seria necessária para passar de (5) a (6). Para evitar esse mal passo, Urmson (*apud* Walzer; Mingay, *op.cit.*, p.34) propôs uma emenda no texto acrescentando na linha 30, após 'forçado', 'involuntário e', de modo que a frase seria lida: 'o forçado bem como tudo o que os que são necessitados produzem ou sofrem é involuntário e é penoso'. Além disso, aparentemente (2) seria derivado dessa proposição. Todavia, dela não se segue que 'todo forçado é penoso e todo penoso é forçado'. O que o texto diz é que 'o forçado e tudo o que os que são necessitados a fazer ou sofrer é penoso'. Essa é uma nova premissa que recebe a citação de Eveno como testemunho: 'com efeito,

[45] Dirlmeier (*op.cit*., p.271) observa que por oposição a *phainetai*, 'parece', que indica algo manifesto, *dokei*, 'parece', indica opinião, uma *endoxos protasis*, como aparece nos *Tópicos* 100b21.
[46]"*Akousion, kai*" depois de "*biaion*" foi acrescentado por Urmson ("*to gar akousion pan dokei einai biaion, to de biaion akousion, kai lupēron kai pan ho anagkazomenoi poiousin ē paschousin*") (referido nas notas críticas de Walzer e Mingay, *op.cit.*, p.34).

toda coisa necessária produz pesar'. A isto é acrescentado 'de modo que (e isto parece ser uma inferência) se algo é penoso, então é forçado, e se é forçado, então é penoso'.

Mesmo que o argumento apresentado por Aristóteles não seja rigoroso, o ponto que ele pretende fazer é claro e recorrente nas suas discussões sobre o voluntário, tanto na EE quanto na EN: o involuntário é penoso porque é forçado. Ora, o apetite é do prazeroso, portanto o que é feito por apetite não é forçado, mas o que é feito contrariamente ao apetite é penoso, por isso, é forçado. Ora, se é forçado, é involuntário. Esse argumento tem, é verdade, características de um argumento corrente acerca da voluntariedade do apetite e da involuntariedade do que é feito contrariamente ao apetite. Como se verá, a conexão entre prazeroso e penoso com o voluntário e o involuntário respectivamente não serve em todos os casos para distinguir o voluntário do involuntário e, portanto, não é um bom critério para a distinção. Ainda assim, Aristóteles não desconsiderará esta opinião na sua explicação do voluntário. Se ela não é necessária ou suficiente para a distinção, isso não significa que nossa definição do voluntário não tenha de explicar porque freqüentemente o suficiente o prazer está conectado ao voluntário e o penoso ao involuntário.

> *Além disso, toda a perversidade produz o que é mais injusto, e é opinião corrente que a incontinência é uma perversidade e que o incontinente é tal que age de acordo com o apetite e contra o raciocínio. Age de forma incontinente quando quer que atue de acordo com o apetite. O agir injustamente é voluntário, de modo que o incontinente agirá injustamente pelo fato de agir de acordo com o apetite. Portanto, agirá voluntariamente e o que é de acordo com o apetite é voluntário. Com efeito, é absurdo se serão mais justos os que se tornam incontinentes.*

1223a36 ἔτι ἡ μοχθηρία ἀδικώτερον πᾶσα ποιεῖ, ἡ δ' ἀκρασία μοχθηρία δοκεῖ εἶναι, ὁ δ' ἀκρατὴς ὁ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν παρὰ τὸν λογισμὸν οἷος πράττειν, ἀκρατεύεται δ' ὅταν ἐνεργῇ κατ' αὐτήν, τὸ δ' ἀδικεῖν ἑκούσιον, ὥσθ' ὁ
1223b1 ἀκρατὴς ἀδικήσει τῷ πράττειν κατ' ἐπιθυμίαν· ἑκὼν ἄρα πράξει, καὶ ἑκούσιον τὸ κατ' ἐπιθυμίαν· καὶ γὰρ ἄτοπον εἰ δικαιότεροι ἔσονται οἱ ἀκρατεῖς γινόμενοι.

O segundo argumento sustenta que:

1. A incontinência é uma perversidade.

2. Toda perversidade é uma injustiça.
3. Toda injustiça é voluntária.
4. Ora, o incontinente age de acordo com o apetite e contra a razão.
5. Ora, a incontinência é injustiça.
6. Logo, a incontinência é voluntária.
7. Portanto, agir de acordo com o apetite é voluntário.

Foi observado por Kenny (*op.cit.*, p.17) e Woods (*op.cit.*, p.123) que o argumento prova somente que as ações de acordo com o apetite são voluntárias e não que as ações voluntárias são de acordo com o apetite. Assim, agir de acordo com o apetite seria condição suficiente, mas não necessária da voluntariedade. Este argumento, portanto, não permitiria identificar ações de acordo com o apetite à inteira classe das ações voluntárias e, nesse caso, não serviria como uma defesa da definição da voluntariedade através do apetite. Essa observação só faz corroborar a interpretação sobre o caráter dialético da busca aristotélica pela definição do voluntário. Os argumentos apresentados não têm por objetivo estabelecer uma definição definitiva do voluntário, mas sustentar as opiniões correntes e suas motivações. Além disso, este argumento, em termos da incontinência, prepara a dificuldade que vai se seguir de tomar o de acordo com o apetite como definição do voluntário, pois um argumento similar mostra justamente o oposto, isto é, que o de acordo com o apetite é involuntário.

Além disso, algo mais deve ser salientado aqui. Este argumento põe em evidência uma razão importante para aceitar que ações por apetite sejam voluntárias, a saber, as ações incontinentes são julgadas ações más e visto que elas são provenientes do apetite, se elas não fossem voluntárias não poderiam ser responsabilizáveis. Na medida em que não pudessem ser responsabilizáveis, não haveria razão para censurá-las. Todo o problema que Aristóteles encontrará nas definições do voluntário por apetite devem ser dirimidas, porque disto depende que o incontinente aja voluntariamente. Se o incontinente não agisse voluntariamente não se poderia dizer que ele age injustamente. E este tanto não será concedido.

A partir destes argumentos, portanto, pareceria que o [agir] de acordo com o apetite é voluntário, mas a partir dos seguintes pareceria o contrário. Com efeito, tudo o que alguém faz voluntariamente, faz querendo, e o que ele quer faz voluntariamente. Ora, ninguém quer o que considera ser mau. Todavia, o que age incontinentemente não quer as coisas que produz. Com efeito, o agir contrariamente aquilo que considera ser o melhor devido ao apetite é o agir incontinentemente. De modo que resultará que a mesma pessoa simultaneamente faz coisas voluntárias e involuntárias. E isso é impossível.

1223b3 —ἐκ μὲν τοίνυν
τούτων δόξειεν ἂν τὸ κατ' ἐπιθυμίαν ἑκούσιον εἶναι, ἐκ δὲ
1223b5 τῶνδε τοὐναντίον. ἅπαν γὰρ ὃ ἑκών τις πράττει, βουλόμενος
πράττει, καὶ ὃ βούλεται, ἑκών. βούλεται δ' οὐθεὶς ὃ οἴεται
εἶναι κακόν. ἀλλὰ μὴν ὁ ἀκρατευόμενος οὐχ ἃ βούλεται
ποιεῖ· τὸ γὰρ παρ' ὃ οἴεται βέλτιστον εἶναι πράττειν δι' ἐπι-
θυμίαν ἀκρατεύεσθαι ἐστίν. ὥστε ἅμα συμβήσεται τὸν αὐτὸν
1223b10 ἑκόντα καὶ ἄκοντα πράττειν· τοῦτο δ' ἀδύνατον.

Em resumo:

1. O agir querendo é voluntário.
2. O involuntário é oposto ao voluntário.
3. Logo, o agir contra o querer é involuntário.
4. Ora, o incontinente age contra o querer.
5. Logo o incontinente age involuntariamente.
6. Ora, isso é impossível, pois a mesma pessoa com respeito à mesma ação agiria simultaneamente de modo voluntário e involuntário (levando em consideração a conclusão do argumento anterior).

A definição do voluntário em termos de apetite e do involuntário em termos do contrário ao apetite torna a ação do incontinente voluntária e involuntária com respeito ao mesmo aspecto dela, pois o incontinente não quer fazer o que faz, mas move-se de acordo com o apetite para a ação. Na medida em ele não quer fazê-la e a faz, age involuntariamente. Na medida em que a faz de acordo com o apetite, e o de acordo com o apetite é voluntário, age voluntariamente.

Aristóteles ainda não discutiu por que ações por querer devem ser voluntárias, ainda assim podemos observar que se não atribuirmos ao incontinente um não querer fazer as ações que faz, isto é, se disséssemos que o incontinente simplesmente julga ser melhor não fazer, sem que isso implique que ele de fato *não queira* fazer, não haveria conflito de desejos e, portanto, não haveria a atribuição contraditória de voluntariedade e involuntariedade. O incontinente é concebido como alguém que tem *desejos* contraditórios, não somente uma opinião contrária a um desejo. Ainda que o incontinente aja somente de acordo com um dos desejos que têm, o outro mantém sua força motivacional de forma suficiente para que haja um conflito e uma atribuição contraditória de voluntariedade.

> *Além disso, o continente agirá honestamente e mais do que a incontinência. Com efeito, a continência é uma virtude e a virtude produz homens mais justos. Age continentemente quando age contrariamente ao apetite de acordo com o raciocínio. Portanto, se o agir honestamente é voluntário, assim também o injustamente (pois se julga que ambos são voluntários e que necessariamente se um é voluntário, também o outro). Ora, o agir contrariamente ao apetite é involuntário. Portanto, simultaneamente a mesma pessoa fará a mesma ação voluntária e involuntariamente.*

1223b10 ἔτι δ' ὁ
ἐγκρατὴς δικαιοπραγήσει, καὶ μᾶλλον τῆς ἀκρασίας. ἡ γὰρ
ἐγκράτεια ἀρετή, ἡ δ' ἀρετὴ δικαιοτέρους ποιεῖ. ἐγκρατεύε-
ται δ' ὅταν πράττῃ παρὰ τὴν ἐπιθυμίαν κατὰ τὸν λογι-
σμόν. ὥστ' εἰ τὸ μὲν δικαιοπραγεῖν ἑκούσιον, ὥσπερ καὶ τὸ
1223b15 ἀδικεῖν (ἄμφω γὰρ δοκεῖ ταῦτα ἑκούσια εἶναι, καὶ ἀνάγκη,
εἰ θάτερον ἑκούσιον, καὶ θάτερον), τὸ δὲ παρὰ τὴν ἐπιθυμίαν
1223b17 ἀκούσιον, ἅμα ἄρα ὁ αὐτὸς τὸ αὐτὸ πράξει ἑκὼν καὶ ἄκων.

Um argumento similar ao anterior pode ser apresentado para mostrar como o continente, aquele que age contrariamente ao apetite, age voluntariamente, mas se agir contra o apetite é involuntário, então a mesma pessoa, o continente, fará a mesma ação voluntária e involuntariamente.

1. A virtude produz homens justos.
2. A continência é uma virtude.
3. A continência produz homens mais justos do que a incontinência.

4. A continência consiste em agir de acordo com a razão e contrariamente ao apetite.
5. Ora, o agir justamente é voluntário, assim como o agir injustamente.
6. [Portanto, o continente age voluntariamente] (por 4 e 5).
7. [Portanto, o que age de acordo com a razão e contra o apetite age voluntariamente] (equivalente a 6).
8. Ora, agir contra o apetite é involuntário (isto foi mostrado no argumento anterior).
9. Portanto, simultaneamente a mesma pessoa fará a mesma ação voluntária e involuntariamente (por 6 e 8).

A primeira parte do argumento (1-5) é destinada a mostrar que o continente age voluntariamente, pois os atos justos, assim como os injustos devem ser voluntários. A segunda parte do argumento, que é mais sintética no texto aristotélico, serve para mostrar a contradição em sustentar que a ação de acordo com um dos desejos seja voluntária.

Temos boas e importantes razões para acreditar que as ações por apetite sejam voluntárias. Pois, se assim não fosse, as ações incontinentes seriam involuntárias. Por outro lado, se somente as ações por apetite fossem voluntárias, então tudo o que fosse contrário ao apetite deveria ser involuntário, pois o involuntário é contrário ao voluntário. E assim o continente deveria agir involuntariamente. Ora, isto também não pode ser concedido, visto que as ações do continente são boas ações, mas não seriam elogiáveis se não fossem voluntárias.

> *O mesmo raciocínio também [vale] para o ímpeto. Com efeito, a incontinência e a continência também parecem ser do ímpeto, assim como do apetite. E o que é contrário ao ímpeto é penoso, e a contenção é forçada, de modo que se o forçado é involuntário, tudo o que é de acordo com o ímpeto seria voluntário. Parece que também Heráclito falava sobre a força do ímpeto considerando que a sua proibição era penosa. Disse: "Com efeito, é difícil lutar contra o ímpeto, pois compra pelo preço da alma".*

1223b18 ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ περὶ θυμοῦ. ἀκρασία γὰρ καὶ ἐγ-
κράτεια καὶ θυμοῦ δοκεῖ εἶναι, ὥσπερ καὶ ἐπιθυμίας· καὶ
1223b20 τὸ παρὰ τὸν θυμὸν λυπηρόν, καὶ βίαιον ἡ κάθεξις, ὥστ' εἰ τὸ

βίαιον ἀκούσιον, τὸ κατὰ τὸν θυμὸν ἑκούσιον ἂν εἴη πᾶν.
ἔοικε δὲ καὶ Ἡράκλειτος λέγειν εἰς τὴν ἰσχὺν τοῦ θυμοῦ
βλέψας ὅτι λυπηρὰ ἡ κώλυσις αὐτοῦ· "χαλεπὸν γάρ" φησι
1223b24 "θυμῷ μάχεσθαι· ψυχῆς γὰρ ὠνεῖται."

Os argumentos anteriores valem igualmente para o ímpeto. Em primeiro lugar, vale também para o ímpeto o fato que agir contrariamente a ele é penoso. E, na medida em que ser penoso é identificado a ser forçado, e o forçado é identificado a ser involuntário, agir contrariamente ao ímpeto resultaria ser involuntário. Se isso é assim, todavia, no caso do continente e do incontinente temos um problema com respeito à atribuição contraditória de voluntariedade e involuntariedade, pois também para o ímpeto vale o argumento acerca da continência e da incontinência, já que é possível ser continente ou incontinente com respeito ao ímpeto. No caso do continente, aquele que age de acordo com o querer e contra o ímpeto, agiria simultaneamente de forma voluntária e de forma involuntária. E o mesmo ocorreria no caso do incontinente com respeito ao ímpeto.

Tanto o ímpeto quanto o apetite podem dar lugar à incontinência e à continência. Na medida em que eles têm uma força motivacional que não necessariamente segue os ditames da razão e na medida em que os próprios ditames da razão também têm força motivacional e são objeto do querer, nós nos deparamos com o conflito dos desejos. Visto que aquele que age, estando numa tal situação, vai agir de acordo com um ou outro dos desejos em conflito, um ou outro dos desejos será contrariado, e se o contrário aos desejos 'não racionais' é penoso e, por isso, involuntário, então a mesma pessoa agirá voluntária e involuntariamente.

> *Se é impossível que a mesma pessoa faça voluntária e involuntariamente simultaneamente [o mesmo] de acordo com o mesmo [aspecto] da sua ação, então o de acordo com o querer é mais voluntário do que o de acordo com o apetite e o ímpeto. E há evidência disto, pois fazemos muitas coisas voluntariamente sem ira e apetite.*

εἰ δ' ἀδύνατον τὸν

1223b25 *αὐτὸν*[47] *ἑκόντα καὶ ἄκοντα πράττειν ἅμα τὸ [αὐτὸ]*[48] *κατὰ τὸ αὐτὸ*
τοῦ πράγματος, μᾶλλον ἑκούσιον τὸ κατὰ βούλησιν τοῦ κατ'
ἐπιθυμίαν καὶ θυμόν. τεκμήριον δέ· πολλὰ γὰρ πράττο-
1223b28 *μεν ἑκόντες ἄνευ ὀργῆς καὶ ἐπιθυμίας.*

Visto que se concluiu que a definição do voluntário pelo apetite e pelo ímpeto ocasionava a contradição de sustentar que alguém deveria agir simultaneamente voluntária e involuntariamente com respeito à mesma ação, então definir o voluntário de acordo com o querer pareceria ser a melhor alternativa. E, com efeito, é evidência disto que se possa agir voluntariamente sem ira ou apetite.

Aristóteles anteriormente havia simplesmente suposto que o agir por querer fosse voluntário. A razão que ele apresenta aqui para que consideremos o agir por querer voluntário é que, se não o fizéssemos, teríamos de considerar que a pessoa que não age nem por ímpeto, nem por apetite, mas por querer, age involuntariamente. É provável que ninguém fosse considerar essa alternativa seriamente. Nesse caso, o melhor seria, então, negar que os que agem por ímpeto ou por apetite ajam voluntariamente.

> *Resta, portanto, investigar se o que é querido e o voluntário são o mesmo. Ora, isso parece impossível. Com efeito, foi admitido por nós e é opinião corrente que a perversidade faz [dos homens] mais injustos e a incontinência parece ser uma certa perversidade. Resultará, porém, o contrário. Com efeito, ninguém quer aquelas coisas que considera serem viciosas, mas faz quando quer que se torne incontinente. Se, portanto, o agir injustamente é voluntário, enquanto o voluntário é o de acordo com o querer, quando quer que se tenha tornado incontinente, não mais agirá injustamente, mas será mais justo do que antes de tornar-se incontinente. Ora, isso é impossível.*

λείπεται ἄρα, εἰ τὸ βουλόμενον καὶ ἑκούσιον ταὐτό, σκέψασθαι.
1223b30 *φαίνεται δὲ καὶ τοῦτο ἀδύνατον. ὑπόκειται γὰρ ἡμῖν καὶ δοκεῖ*
ἡ μοχθηρία ἀδικωτέρους ποιεῖν, ἡ δ' ἀκρασία μοχθηρία τις
φαίνεται· συμβήσεται δὲ τοὐναντίον. βούλεται μὲν γὰρ οὐθεὶς ἃ

[47] "*Ton auton*" em C^2 e também na Versão Latina anônima editada por Bekker. "*to auto*" aparece em PC^1L. Bonitz corrigiu para "*ei de adunaton to auto [ton auton]… prattein ama {to} [kai] kata*". O texto apresentado acima corresponde à edição de Walzer e Mingay. Susemihl lê: "*to adunaton* to auton *hekonta kai akonta prattein hama* to kata to auto *tou pragmatos*. Bekker lê *to* auto hekonta *kai akonta prattein hama to kata to auto tou pragmatos*."

[48] "[*auto*]" acrescentado por Dirlmeier (cf.1223b17), seguindo a edição de Walzer e Mingay e não a de Susemihl. Para uma defesa desta leitura, conferir Dirlmeier, *op.cit.*, p.274.

οἴεται εἶναι κακά, πράττει δ' ὅταν γίνηται ἀκρατής· εἰ οὖν τὸ μὲν ἀδικεῖν ἑκούσιον, τὸ δ' ἑκούσιον τὸ κατὰ βούλησιν, ὅταν
1223b35 ἀκρατὴς γένηται, οὐκέτι ἀδικήσει, ἀλλ' ἔσται δικαιότερος ἢ πρὶν γενέσθαι ἀκρατής. τοῦτο δ' ἀδύνατον.

A conseqüência de definir o voluntário pelo querer é tornar a incontinência involuntária, pois, neste caso, o homem incontinente age contrariamente ao querer e de acordo com o apetite. Aristóteles diz que quando alguém se tornasse incontinente ele deixaria de ser injusto. Provavelmente isso é assim porque se o ato injusto é censurável, ele deve ser voluntário. O homem que se tornou incontinente deixou de agir voluntariamente, portanto deixou de agir injustamente. Assim sendo, ao tornar-se incontinente ele se tornou um homem mais justo. Essa conclusão, diz Aristóteles, é impossível. Não está claro se é impossível que o incontinente seja um homem justo em algum grau ou se é impossível que o incontinente se torne mais justo do que era antes. Talvez nenhuma das duas opções, de todo modo, seja boa.

O que as contradições concernentes à atribuição de voluntariedade nos casos de continência e incontinência mostram é que nem sempre o agir em desacordo com um dos tipos de desejo resulta em involuntariedade. Por essa razão, não é possível dizer que, não estando satisfeita esta condição (ou agir de acordo com o apetite, ou agir de acordo com o ímpeto, ou agir de acordo com o querer), a ação resultante seja involuntária. Nós estamos à procura de uma condição da voluntariedade cuja negação implique na involuntariedade. Ora, nenhum dos tipos de desejo é capaz de fornecer uma tal condição.

A discussão acerca dos tipos de desejo mostra que o voluntário não pode ser definido por estes, visto que no caso de um conflito de desejos as ações seriam simultaneamente voluntárias e involuntárias, ou, o que é pior, se fosse involuntárias as ações de acordo com o apetite e contrárias ao querer a incontinência seria involuntária. Aristóteles vai a seguir eliminar a possibilidade de definir o voluntário exclusivamente em termos de escolha deliberada e, antes de passar à análise da terceira possibilidade de definição do voluntário, vai considerar o que é a ação forçada. Desta discussão resultará a solução para o problema da voluntariedade da incontinência. Isto será o tema do capítulo 8.

8. É evidente, então, que o voluntário não é o agir segundo o desejo, nem é involuntário o agir contrário ao desejo. Ora, a partir dos seguintes argumentos ficará claro que nem é de

acordo com a escolha deliberada. Com efeito, não foi demonstrado que o que é de acordo com o querer é involuntário[49]*. Mais do que isso, porém, tudo o que é querido também é voluntário (somente foi mostrado que [algo] pode ser feito voluntariamente mesmo quando não se quer); muitas coisas, quando queremos, fazemos imediatamente, mas ninguém escolhe nada imediatamente.*

1223b37 ὅτι μὲν τοίνυν οὐκ ἔστι τὸ ἑκούσιον τὸ κατὰ ὄρεξιν πράττειν,
οὐδ' ἀκούσιον τὸ παρὰ τὴν ὄρεξιν, φανερόν· ὅτι δ' οὐδὲ κατὰ προ-
αίρεσιν, πάλιν ἐκ τῶνδε δῆλον. τὸ μὲν γὰρ κατὰ βούλησιν {ὡς}
1224a1 οὐκ [ὡς][50] ἀκούσιον ἀπεδείχθη, ἀλλὰ μᾶλλον πᾶν ὃ βούλεται καὶ
ἑκούσιον (ἀλλ' ὅτι καὶ μὴ βουλόμενον ἐνδέχεται πράττειν ἑκόντα,
τοῦτο δέδεικται μόνον)· πολλὰ δὲ βουλόμενοι πράττομεν ἐξαί-
1224a4 φνης, προαιρεῖται δ' οὐδεὶς οὐδὲν ἐξαίφνης.

Até aqui, diz Aristóteles, foi demonstrado que os atos de acordo com o querer não são involuntários, mais até, que todos são voluntários. Somente não foi demonstrado que todos os atos voluntários são de acordo com o querer. Ora, muitas coisas que fazemos de imediato, fazemos porque queremos, mas aquelas coisas que fazemos escolhendo deliberadamente, não fazemos de imediato. Portanto, as coisas que fazemos subitamente, se são de acordo com o querer, são voluntárias. Logo, nem tudo o que é feito voluntariamente é feito por escolha deliberada.

Alguns tradutores e comentadores acharam a frase '*to men gar kata boulēsin hōs ouk akousion apedeikhthē*' difícil de ser interpretada em consonância com os argumentos até aqui apresentados. Segundo eles, não foi mostrado que o que é de acordo com o querer não é involuntário. Assim, foi proposto colocar a negação antes de '*hōs*' e não depois, como está no texto recebido em todos os manuscritos, de modo que Aristóteles diria: "não foi mostrado que o que é de acordo com o querer é involuntário". Aristóteles estaria, então, fazendo três afirmações: i) *não* foi mostrado ser verdadeiro que todo ato de acordo com o querer é involuntário; ii) foi mostrado, isto sim, que todo ato de acordo com o querer é voluntário; iii) o que foi mostrado ser verdadeiro é somente que é possível que algum ato que não é de acordo com o querer seja voluntário. Ora, estas três afirmações seriam

[49] Aceitando a alteração "*ouk hōs*" de Rassow (referido nas notas críticas da edição de Walzer e Mingay, *op.cit*., p.36), conforme a sugestão e as razões de Woods (*op.cit*, p.191-2). Conferir nota seguinte.
[50] Todos os manuscritos dão "*hōs ouk*", e todas as edições consultadas mantêm esta lição. Todavia, como aceitamos o deslocamento de "*hōs*", marcamos no texto grego que o primeiro "*hōs*" foi eliminado e o segundo inserido. Conferir nota anterior.

suficientes para deixar espaço para atos de acordo com a escolha deliberada serem voluntários, ainda que não sejam todos os atos voluntários de acordo com a escolha deliberada. Sendo assim, a transposição do advérbio de negação pode ser defendida por razões de argumentação. Além disso, se considerarmos o argumento apresentado para objetar à possibilidade de definir o voluntário em termos de querer, esse argumento poderia ser justamente descrito como um no qual não se mostrou que agir de acordo com o querer é involuntário, mas tão somente que é possível agir não querendo e voluntariamente. Em contrapartida, a tese mais forte segundo a qual todo ato de acordo com o querer não é involuntário deveria poder ser retirada como corolário de algum dos argumentos apresentados, já que ela não é explicitamente estabelecida. Se foi demonstrado, como diz Aristóteles, que todo agir de acordo com o querer é voluntário, então certamente também foi mostrado que o agir de acordo com o querer não é involuntário. Todavia, neste caso, as teses (i) e (ii) acima seriam redundantes[51]. Por isso, estamos aceitando a alteração da posição da negação.

> *Se necessariamente uma única destas três era possível que fosse o voluntário, ou de acordo com o desejo, ou de acordo com a escolha deliberada ou de acordo com o pensamento, mas, destas, duas não são, então resta que no agir de algum modo pensando reside o voluntário.*

1224a5 εἰ δὲ ἀνάγκη μὲν ἦν τριῶν τούτων ἕν τι εἶναι τὸ ἑκούσιον, ἢ κατ' ὄρεξιν ἢ κατὰ προαίρεσιν ἢ κατὰ διάνοιαν, τούτων δὲ τὰ δύο μὴ ἐστί, λείπεται ἐν τῷ διανοούμενόν πως πράττειν εἶναι τὸ
1224a8 ἑκούσιον.

Aristóteles diz, então, que se nenhuma das duas primeiras pode ser identificada ao voluntário, então resta que a terceira deve ser. E, com efeito, nenhuma ação será voluntária se não estiver satisfeito o caráter cognitivo da ação. Assim, todo o agir que não estiver "de acordo com o pensamento", isto é, que não satisfizer as condições cognitivas da ação, será involuntário. É verdade que uma ação pode preencher esta condição e ainda ser involuntária. Portanto, não é verdadeiro que toda ação involuntária não está de acordo com o conhecimento ou não preenche as condições cognitivas. Por outro lado, o problema que

[51] Isto é, i) foi mostrado ser verdadeiro que todo ato de acordo com o querer *não* é involuntário; ii) foi mostrado, isto sim, que todo ato de acordo com o querer é voluntário; iii) o que foi mostrado ser verdadeiro é somente que é possível que algum ato que não é de acordo com o querer seja voluntário. Na tese (i) segundo a correção, Aristóteles faz três afirmações logicamente diversas.

surgia e que levava a contestação da identificação das outras alternativas ao voluntário é que era possível uma ação que fosse contrária a algum dos tipos de desejo, isto é, que não satisfizesse alguma das condições, por assim dizer, desiderativas, e que fosse voluntária. E fato está que nenhuma ação contrária à condição do pensamento pode ser voluntária. Em outras palavras, toda ação contrária à condição cognitiva é involuntária, mas nem toda ação contrária a alguma das condições desiderativas particulares é involuntária. Daí não se segue que toda ação que satisfaça a condição cognitiva seja voluntária, pois é possível uma ação que satisfaça a condição cognitiva ser involuntária. Existe, com efeito, outra condição que não sendo preenchida fará da ação involuntária e é esta que Aristóteles passa a investigar agora, antes de dedicar-se à discussão da, por nós denominada, condição cognitiva da ação voluntária.

> *Fazendo ainda avançar um pouco a discussão, coloquemos um fim na delimitação sobre o voluntário e o involuntário. Com efeito, o fazer algo por força e o não fazer algo por força parecem aparentados às coisas ditas, pois o forçado é involuntário e dizemos que todo involuntário é forçado. De modo que deve ser investigado primeiramente sobre o 'por força', o que é e qual a sua relação com o voluntário e o involuntário.*

1224a8 ἔτι δὲ μικρὸν προαγαγόντες τὸν λόγον, ἐπιθῶμεν τέλος
τῷ περὶ τοῦ ἑκουσίου καὶ ἀκουσίου διορισμῷ. δοκεῖ γὰρ τὸ βίᾳ καὶ
1224a10 μὴ βίᾳ τι ποιεῖν οἰκεῖα τοῖς εἰρημένοις εἶναι· τό τε γὰρ βίαιον
ἀκούσιον, καὶ τὸ ἀκούσιον πᾶν βίαιον εἶναι φαμέν. ὥστε περὶ
τοῦ βίᾳ σκεπτέον πρῶτον, τί ἐστι καὶ πῶς ἔχει πρὸς τὸ ἑκού-
1224a13 σιον καὶ ἀκούσιον.

A investigação sobre as condições desiderativas da ação baseou-se na noção de ação por força e não por força, ou, melhor dizendo, se a ação era ou não penosa, sendo que o ser penosa era uma característica da ação forçada. Aristóteles não avança, agora, na investigação a respeito da condição cognitiva, mas se propõe investigar a noção de ação forçada. Se é admitido que uma ação forçada é involuntária, deve-se questionar qual a relação desta condição com a noção de ação voluntária e involuntária. Vê-se, portanto, que se a condição desiderativa não permitia distinguir uma ação voluntária de uma involuntária, devido às várias formas em que um desejo pode se apresentar e devido à possibilidade de conflito entre essas várias formas, existe, entretanto, uma noção conectada

à noção de desejo e contrário ao desejo que deve ser investigada e que se mostrará necessária para distinguir o voluntário do involuntário.

> *Parece, então, que, no caso das ações, o forçado e o necessário tanto quanto a força e a necessidade são opostos ao voluntário e ao argumento persuasivo. Em geral também falamos do forçado e da necessidade no caso [do movimento] dos inanimados, pois também dizemos que a pedra se desloca para cima, quando é necessitada, bem como o fogo para baixo. Quando eles se deslocam de acordo com o impulso natural, isto é, o impulso de acordo com sua própria natureza, isso não é dito por força, nem tampouco se diz que seus deslocamentos sejam voluntários, mas que o oposto [do por força] é anônimo. Quando contrário à sua natureza, dizemos ser por força. Igualmente também no caso dos animados e no caso dos animais vemos que [um animal] sofre e faz muitas coisas por força, quando algo externo o move contrariamente ao impulso nele. Nos seres inanimados, o princípio é simples, ao passo que nos animados são muitos, pois nem sempre o desejo e a razão concordam. De modo que no caso dos outros animais o forçado é simples (pois não têm razão e desejo oposto, mas vivem pelo desejo), assim como no caso dos inanimados; no homem estão ambos presentes, e em uma certa idade, à qual também atribuímos o agir, pois não dizemos que a criança age, nem a fera, mas aquele que já age devido ao raciocínio.*

1224a13 δοκεῖ δὴ τὸ βίαιον καὶ τὸ ἀναγκαῖον ἀν-
τικεῖσθαι, καὶ ἡ βία καὶ ἡ ἀνάγκη, τῷ ἑκουσίῳ καὶ τῇ πει-
1224a15 θοῖ ἐπὶ τῶν πραττομένων. καθόλου δὲ τὸ βίαιον καὶ τὴν
ἀνάγκην καὶ ἐπὶ τῶν ἀψύχων λέγομεν· καὶ γὰρ τὸν λίθον
ἄνω καὶ τὸ πῦρ κάτω βίᾳ καὶ ἀναγκαζόμενα φέρεσθαι
φαμέν. τοῦτο[52] δ' ὅταν κατὰ τὴν φύσει καὶ τὴν καθ' αὑτὰ ὁρμὴν
φέρηται, οὐ βίᾳ, οὐ μὴν οὐδ' ἑκούσια λέγεται, ἀλλ' ἀνώνυμος
1224a20 ἡ ἀντίθεσις. ὅταν δὲ παρὰ ταύτην, βίᾳ φαμέν. ὁμοίως δὲ
καὶ ἐπὶ ἐμψύχων καὶ ἐπὶ τῶν ζῴων ὁρῶμεν βίᾳ πολλὰ
καὶ πάσχοντα καὶ ποιοῦντα, ὅταν παρὰ τὴν ἐν αὐτῷ ὁρμὴν
ἔξωθέν τι κινῇ. ἐν μὲν τοῖς ἀψύχοις ἁπλῆ ἡ ἀρχή, ἐν δὲ
τοῖς ἐμψύχοις πλεονάζει· οὐ γὰρ ἀεὶ ἡ ὄρεξις καὶ ὁ λόγος
1224a25 συμφωνεῖ. ὥστ' ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων ζῴων ἁπλοῦν τὸ βίαιον,
ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἀψύχων (οὐ γὰρ ἔχει λόγον καὶ ὄρεξιν
ἐναντίαν, ἀλλὰ τῇ ὀρέξει ζῇ)· ἐν δ' ἀνθρώπῳ ἔνεστιν ἄμφω,
καὶ ἔν τινι ἡλικίᾳ, ᾗ καὶ τὸ πράττειν ἀποδίδομεν. οὐ γάρ

[52] Todos os manuscritos dão "*touto*", e Mingay e Walzer adotam na sua edição, ao contrário de Susemihl que corrige para "*tauta*". Dirlmeier retém a lição mais difícil dos manuscritos e traduz: "quando [eles] movem-se nestas direções [*touto*]". Bekker escreve "*touto*". Preferimos também manter "*touto*" e supor que se refira ao deslocamento dos seres inanimados.

φαμεν τὸ παιδίον πράττειν, οὐδὲ τὸ θηρίον, ἀλλὰ τὸν[53] *ἤδη*
1224a30 *διὰ λογισμὸν πράττοντα.*

O forçado aparenta ser algo que se opõe seja ao voluntário, seja a um argumento persuasivo. Isso é o que precisa ser explicado. Para fazê-lo, Aristóteles inicia tomando os casos mais simples. Primeiramente, o caso do movimento dos seres inanimados. O caso destes seres é mais simples porque eles possuem um único tipo de impulso natural para um único tipo de movimento. Aqui, então, podemos observar que um movimento por força é um que contraria o movimento natural destes seres. Este movimento é dito forçado, pois o fogo, por exemplo, somente se move para baixo se for necessitado a fazê-lo, sendo o seu movimento natural aquele de dirigir-se para cima. O impulso de movimento para cima do fogo é natural, ou seja, é um impulso que o fogo realiza de acordo com sua própria natureza, é um impulso que o fogo tem por si próprio, por ser fogo. A expressão '*tēn kath'hauta hormē*' remete à distinção aristotélica presente, por exemplo, nos *Segundos Analíticos* I.4, entre uma propriedade que pertence à própria natureza da coisa em questão (que está presente na definição da sua essência) e uma propriedade que é apenas acidental a ela. Woods (*op.cit.*, p.25), por exemplo, traduz '*kath'hauta hormē*' como '*impulso essencial*'. Literalmente a expressão diria 'o impulso de acordo com eles próprios'. Isso significa que o impulso para mover-se ou ser movido de um certo modo está determinado de acordo com aquilo mesmo que essas coisas são. Mover-se ou ser movido de um certo modo é constitutivo do que estas coisas são. Assim, existe um impulso nelas para moverem-se de acordo com a sua natureza. O movimento contrário a este é forçado, embora o movimento natural, nestes casos, não seja dito 'voluntário'; o movimento que se opõe ao movimento forçado nos seres inanimados é anônimo.

No caso dos seres animados também é possível identificar um impulso natural de movimento e, quando uma força externa age contrariamente a ele, produz-se um movimento forçado. No caso dos animais, o princípio interno de movimento é simples, pois eles agem de acordo tão somente com o seu desejo, mesmo que o desejo não seja um impulso natural *para um único* tipo de movimento. Os animais, por exemplo, ao contrário, dos seres inanimados, têm um impulso natural para moverem-se ou ficarem parados, para

[53] "*Alla ton*" é correção de Jackson (referido nas notas críticas da edição de Walzer e Mingay, *op.cit.*, p.27); enquanto "*all'hotan*" encontra-se na unanimidade dos manuscritos. Bekker não altera o texto. Uma forma de conservar a lição dos manuscritos, talvez, fosse ler: "não dizemos que a criança age, nem a fera, mas dizemos 'agente' quando quer que já [aja] devido ao raciocínio". Ainda assim, temos um caso em que a corrupção de '*alla ton*' para '*all'hotan*' não parece ser difícil de ocorrer, daí porque a correção seria adequada. No texto acima, por isso, mantivemos a correção. De todos os modos, o conteúdo seria igual em ambas as leituras.

irem para a direita ou para a esquerda, mas este impulso é sempre o mesmo: o desejo. Assim, no caso dos animais não racionais é possível identificar o movimento forçado com aquele que contraria o impulso natural que é o desejo. Assim, mover-se de acordo com seu desejo é constitutivo da natureza dos animais e o impulso contrário ao seu desejo resulta em movimento forçado.

O caso mais complexo é o dos seres animados racionais, pois estes têm dois tipos de impulso natural para o movimento: a razão e o desejo. 'Razão', aqui, responde como no restante desta discussão pelo papel desempenhado por 'argumento persuasivo'. Teremos oportunidade de retornar a isto no que se segue. O que se pode dizer neste momento é que Aristóteles sustentou no princípio desta passagem que o argumento persuasivo opõe-se à necessidade e à força. E, agora, vemos por que isto é assim: é que o argumento persuasivo deve ter um papel junto com o desejo como impulso natural ao movimento. Aristóteles provavelmente tem em mente uma capacidade prática da razão, ou seja, uma capacidade que permite que a razão funcione como princípio de movimento. Ambos os impulsos, razão 'prática' e desejo, são naturais para o ser racional, embora a razão só se desenvolva nos seres humanos após uma certa idade. Somente quando a razão está presente dizemos que os seres humanos *agem*. Portanto, visto que o que nos ocupa aqui são as ações voluntárias e involuntárias, o que nos ocupa são as ações dos seres humanos a partir de uma certa idade, ou seja, os movimentos que são provenientes de seres dotados de dois diferentes impulsos para o movimento: a razão e o desejo.

A restrição operada por Aristóteles no final dessa passagem do conceito de ação aos animais racionais plenamente desenvolvidos tem por objetivo especificar que quando se trata de discutir *ações* voluntárias trata-se de discutir os movimentos de seres racionais plenamente desenvolvidos. Sendo assim, o que nos ocupará para a determinação da condição da força daqui para frente é o caso daqueles seres animados que possuem mais de um impulso natural para o movimento. Aristóteles não faz este tipo de restrição na *Ética Nicomaquéia*. Todavia, ali o procedimento tomado para a determinação da condição da força não passa pela análise dos casos de continência e incontinência. É devido ao tipo de argumentação desenvolvido aqui, isto é, aquele que partia da concordância com o desejo ou razão, que surge a dificuldade de saber se o continente ou o incontinente agem forçados. De outra parte, talvez não seja correto deduzir desta restrição a conseqüência que o movimento de crianças e animais não racionais não seja voluntário. Aristóteles não diz isso claramente, como o faz no caso dos seres inanimados. Poder-se-ia ainda manter uma

distinção, no caso dos animais e crianças, entre *movimento* voluntário e involuntário. Neste caso, visto que o impulso natural para o movimento é um único, e visto que a força se opõe somente a este, é possível dizer que o movimento voluntário é aquele 'de acordo com o desejo'. Todavia, no caso das ações, isto não é possível, pois existem ações contrárias ao desejo que são voluntárias, como as do continente e as do incontinente. Assim, compreende-se porque Aristóteles quer fazer a restrição do conceito de ação ao caso dos seres humanos desenvolvidos. É que um paralelo estreito do movimento humano ao dos demais animais e crianças geraria as incongruências apontadas nos argumentos anteriores. Aristóteles estaria salientando, então, que embora, em todos os casos, um movimento forçado é aquele gerado por algo que contraria um impulso natural, o movimento natural gerado em cada um dos casos é substancialmente diverso: no caso dos inanimados, é mero deslocamento; no caso dos animados não racionais, é movimento espontâneo, pois é produto de desejo; no caso dos animados completamente racionais, é ação, pois é produto de desejo e razão. Os movimentos naturais são diversos porque os impulsos naturais para estes movimentos são diversos.

Deve-se observar que, embora Aristóteles diga que somente a partir da idade em que a razão é desenvolvida dizemos que os seres humanos 'agem', ele não diz que movimentos gerados por somente um ou somente outro dos impulsos naturais possíveis para o homem sejam ações. É possível que um movimento proveniente tão somente do desejo seja uma ação, assim como um movimento proveniente tão somente da razão. É verdade, por outro lado, que a frase de Aristóteles implica que o desenvolvimento da razão seja essencial para que se tenha algo como uma 'ação', mas daí não se segue que somente os movimentos originados pela razão sejam ações[54].

Uma última observação pode ser feita a respeito da frase "no caso dos animais vemos que [um animal] sofre e faz muitas coisas por força, quando algo externo o move contrariamente ao impulso nele". Quando Aristóteles vai determinar o que é o movimento forçado na EN III.1, 1110a2-3, ele dirá que é forçada a ação cujo princípio é externo e um princípio é externo se para ele não contribuem em nada nem o que age nem o que sofre. Na passagem correspondente na EN, muitas conjecturas se levantaram para explicar a diferença entre fazer e sofrer quando a origem do movimento é externa. Ora, é possível diferenciar a situação em que um animal é submetido ao exercício de uma força exterior e a situação em que ele é levado a agir como resultado desta força exterior. É possível,

[54] Na EN I.13, 1102b30-31, Aristóteles dirá que a parte desiderativa é obediente à razão. Isto pode significar que não há desejo humano maduro que não seja acompanhado em alguma medida de razão.

assim, diferenciar o sofrimento da ação exterior e um movimento do animal ocasionado por ela, de modo que nem todo o sofrimento da ação exterior resulte em um movimento do animal. O que seria, por outro lado, o sofrer voluntariamente uma ação externa? Somente podemos inferir que seria sofrer uma ação que não contraria um impulso natural. Assim, nem toda a ação externa se configura como uma violência e nem toda sujeição a uma força externa é involuntária. Visto que é possível diferenciar mesmo no caso dos animais o movimento e a sujeição que contrariam um impulso natural, também no caso dos animais o voluntário se define por oposição ao que é forçado.

> *Todo o forçado, então, parece ser penoso, e ninguém age, de um lado, por força, de outro, contente. É por isso que existe tanta discordância acerca do incontinente e do continente. Com efeito, cada um deles age tendo impulsos contrários a si mesmo, de tal modo que o continente, por força, dizem, afasta a si próprio dos apetites das coisas prazerosas (pois sofre ao afastar-se em oposição ao desejo que resiste[55]), enquanto o incontinente por força [age] em contrariedade ao raciocínio. [Este último] parece sentir menos dor, pois o apetite é do prazeroso, o qual segue com agrado, de modo que o incontinente [age] mais voluntariamente e não por força, porque não [age] com dor. O argumento persuasivo opõe-se à força e à necessidade. O continente move-se não por força, mas voluntariamente para aquelas coisas de que está convencido[56]. O apetite comanda sem haver persuadido, pois não participa do raciocínio.*

[55] Literalmente: que puxa para o outro lado.

[56] Existe uma dificuldade de leitura desta frase (cf. nota seguinte). No grego, em todos os manuscritos, lê-se assim: "*ὁ δ' ἐγκρατὴς ἐφ' ἃ πέπεισται ἄγει, καὶ πορεύεται οὐ βίᾳ, ἀλλ' ἑκών. ἡ δὲ ἐπιθυμία οὐ πείσασα ἄγει.*" O problema está no uso do mesmo verbo '*agei*' tanto para o apetite quanto para o continente. Em um caso, é a pessoa que *agei*, no outro, o apetite. Assim, as modificações sugeridas foram ou bem alterar '*agei*' para '*agetai*' no caso do continente, de modo que ele se torne passivo ou médio, ou bem, como Woods (*op.cit.*, p.25 e 192), suprimir '*agei kai*' para o caso do continente, e assim o verbo que se atribui ao continente é *poreuetai*, e *agei* se atribui ao apetite. O verbo *poreuemai* pode ter um sentido similar a *agō*, transportar-se, conduzir-se, ainda assim o sentido genérico de *poreuemai* é mais restrito à idéia de movimento do que o sentido genérico de *agō*, pois este contém as idéias de dirigir, guiar, até mesmo comandar ou governar. Ora, mais adiante Aristóteles dirá que tanto a razão quanto o apetite, os dois impulsos naturais para o movimento na alma humana, *agei*. Isso nos levou a aceitar a sugestão de Woods e eliminar '*agei kai*' para o caso do continente. A pessoa move-se e o que determina (*agei*) sua ação é ou a razão ou o apetite. É aquilo que determina seu movimento que diferencia o continente e incontinente: um determina seu movimento pela persuasão, o outro, não. Seria possível tentar dar um sentido comum a '*agei*' nas duas passagens, traduzindo este termo por 'pôr-se em movimento'. Ainda assim, poderia ser objetado que enquanto o continente *põe-se em movimento*, o apetite não *põe a si mesmo em movimento*, mas a pessoa, o incontinente, digamos. Haveria, por isso, uma assimetria entre os dois casos de tal forma que o mesmo verbo não deveria ser aplicado a ambos. Disto não deve seguir-se, todavia, que devamos ler o papel do apetite como uma entidade separada do homem e que seja capaz de empurrá-lo para um lado ou outro. Quem de fato se põe em movimento é a pessoa, mas quando faz isto pelo apetite, o faz sem haver-se persuadido. Usar o apetite, ao invés da própria pessoa como sujeito, tem somente a intenção de pôr em evidência que é no caso do apetite que não há persuasão, não que o apetite seja uma entidade motora, agindo com independência da pessoa que tem apetites e sobre o qual ela não tem controle. A idéia que o apetite e a razão são *comandantes* da ação vai retornar mais adiante. Por isso, preferimos traduzir '*agei*' por 'comanda'. Na hipótese de Woods, "*eph'ha pepeistai {agei kai} poreuetai*", ler-se-ia: "*It is toward what he is already been persuaded to do that the continent man proceeds, voluntarily, without compulsion. Desire, on the other hand, as it has no share is reason, drives one without having persuaded*" (*op.cit.*, p.25).

1224a30 *–δοκεῖ δὴ τὸ βίαιον ἅπαν λυπηρὸν*
εἶναι, καὶ οὐθεὶς βίᾳ μὲν ποιεῖ, χαίρων δέ. διὸ περὶ τὸν
ἐγκρατῆ καὶ τὸν ἀκρατῆ πλείστη ἀμφισβήτησις ἐστίν. ἐναν-
τίας γὰρ ὁρμὰς ἔχων αὐτὸς ἕκαστος αὑτῷ πράττει, ὥσθ'
ὅ τ' ἐγκρατὴς βίᾳ, φασίν, ἀφέλκει αὑτὸν ἀπὸ τῶν ἡδέων
1224a35 *ἐπιθυμιῶν (ἀλγεῖ γὰρ ἀφέλκων πρὸς ἀντιτείνουσαν τὴν ὄρε-*
ξιν), ὅ τ' ἀκρατὴς βίᾳ παρὰ τὸν λογισμόν. ἧττον δὲ δοκεῖ
λυπεῖσθαι· ἡ γὰρ ἐπιθυμία τοῦ ἡδέος, ᾗ ἀκολουθεῖ χαίρων,
ὥστε ὁ ἀκρατὴς μᾶλλον ἑκὼν καὶ οὐ βίᾳ, ὅτι οὐ λυπηρῶς. ἡ
δὲ πειθὼ τῇ βίᾳ καὶ ἀνάγκη ἀντιτίθεται. ὁ δ' ἐγκρατὴς
1224b1 *ἐφ' ἃ πέπεισται {ἄγει, καὶ} πορεύεται οὐ βίᾳ, ἀλλ' ἑκών. ἡ*
δὲ ἐπιθυμία οὐ πείσασα ἄγει[57]*· οὐ γὰρ μετέχει λόγου.*

Como podemos saber se algo é contrário ao impulso natural no caso dos seres racionais? Nós podemos *reconhecer* que alguém agiu contrariamente àquilo para o qual tinha um impulso, se agiu com dor, pois ninguém age sendo forçado e ao mesmo tempo contente com o que está fazendo. Muitos comentadores, em especial Broadie (1991, p.134-135), criticam Aristóteles por essa posição tão estrita da ação forçada. Por que não seria possível que alguém fizesse por força externa algo que lhe agrada? Segundo Broadie, foi a comparação com os casos simples da força externa contrária aos seres inanimados, e mesmo com o caso dos animais irracionais, que tornou a posição aristotélica tão reducionista. Todavia, Aristóteles parece ter um ponto aqui e que será mantido na condição da força na EN (na cláusula, se nem o agente *nem o paciente* contribuem em nada). Se agrada a alguém o movimento que tem origem externa, então ele não pode ser dito precisamente opor-se àquele movimento. É verdade que, se há uma força externa que ultrapassa a do agente, a oposição ou não dele não teria nenhum resultado sobre o movimento. Assim sendo, é objetável querer atribuir ao agente aquele movimento originado por uma força externa e que lhe agrada. Ainda assim, são diferenciáveis o caso em que alguém segue a uma força externa sem se lhe opor e o caso em que alguém resiste à força externa. No primeiro caso, existe em certa medida um movimento voluntário, quanto mais não seja aquele de aceitar a força externa. No segundo, nem mesmo este. Ora, apenas o segundo seria, estritamente falando, involuntário. A dor, portanto, funciona sim

[57] "*Agei*" em todos os manuscritos; "*agetai*" Apelt (*Zur Eudemischen Ethik*, p.15 , citado por Walzer e Mingay). Woods propôs suprimir "*agei kai*", pois '*agei*' poderia ter sido introduzido no texto inadvertidamente copiado da linha de baixo.

como um critério de reconhecimento do movimento involuntário. Daí não se segue que não seja também algo constitutivo do movimento involuntário. Ela é critério de reconhecimento porque é uma expressão exteriorizável (embora não necessariamente) da repulsa à ação. Todavia, a própria repulsa à ação é parte do involuntário e a forma que toma a repulsa à ação é precisamente a dor. Assim, Aristóteles poderia estar dizendo na primeira frase desta passagem que ninguém tem repulsa à ação, por um lado, e, por outro, faz com contentamento.

Se isso é assim, então temos um problema no caso do conflito de desejo e razão quanto à voluntariedade ou involuntariedade do ato. Vimos que a explicação inicial sobre o contrário ao forçado é a presença de um impulso natural para o movimento. Vimos também que a razão deveria poder desempenhar o papel de um tal impulso. Aqui é dito que o continente move-se para as coisas de que está convencido, não por força, mas voluntariamente. O apetite, ao invés, determina a ação sem convencer, pois o convencimento é tarefa do raciocínio e o modo como o apetite se relaciona ao seu objeto não é por raciocínio. Se devêssemos dizer que ambos são impulsos naturais para a ação, então num caso é o fato do continente estar convencido que a ação a fazer é a melhor que determina o movimento, no outro, é o fato do incontinente ter apetite pelo objeto que a ação vai obter que determina o movimento.

Todavia, a persuasão como impulso natural ao movimento leva o continente a afastar-se dos prazeres, e isso não deixa de ser penoso para ele. O incontinente, por outro lado, tem por impulso natural o apetite, e isto faz com que ele não resista ao prazer. Agindo assim, no entanto, ele se está opondo ao seu raciocínio e isso lhe é, de algum modo, penoso. Isto mostra que a dor e o prazer não podem ser critérios do voluntário e do involuntário. Se o continente sente alguma dose de prazer e alguma dose de dor, assim como o incontinente, então não é aí que encontramos a forma de distinguir o voluntário do involuntário. Todavia, o fato que o continente, por exemplo, sinta dor, mostra que ele tem alguma repulsa à ação. E, justamente, ele tem um impulso natural contra a ação que executa: o apetite. Como explicar, então, que sua ação seja inteiramente voluntária? Não seria melhor dizer que eles em alguma medida agem forçados?

> *Foi dito, em suma, que estes somente parecem agir por força e involuntariamente, e devido a uma certa razão, a saber, por uma certa semelhança do 'por força' tal como é sustentada também no caso dos seres inanimados. Ora, [isso] não [é assim]: se alguém*

acrescenta à definição o que se segue, também lá[58] *a dificuldade é resolvida. Com efeito, quando, de um lado, algo externo move ou faz parar contra o impulso nele, dizemos por força, quando, por outro lado, não [há algo externo], não dizemos por força; no caso do incontinente e do continente, quando está presente o impulso de acordo com sua própria natureza*[59]*, [este] comanda (pois ele tem ambos). De modo que em nenhum dos dois casos seria por força, nem sendo necessitado, mas agiria voluntariamente, devido ao menos a essas razões*[60]*. Com efeito, dizemos que o princípio externo, isto é, aquele que ou o impede ou o move contra o impulso, é necessidade, assim como se uma pessoa, agarrando a mão [de outro], batesse em alguém, opondo-se seja ao [seu] querer seja ao [seu] apetite. Quando o princípio é interno, não é forçado, ainda que tanto o prazer quanto a dor estejam presentes em ambos*[61]*.*

1224b2 ὅτι
μὲν οὖν δοκοῦσιν οὗτοι μόνοι[62] βίᾳ καὶ ἄκοντες ποιεῖν, καὶ διὰ
τιν' αἰτίαν, ὅτι καθ' ὁμοιότητά τινα τοῦ βίᾳ, καθ' ἣν καὶ
1224b5 ἐπὶ τῶν ἀψύχων λέγομεν, εἴρηται· οὐ μὴν ἀλλ' εἴ τις
προσθῇ τὸ ἐν τῷ διορισμῷ προσκείμενον, κἀκεῖ λύεται τὸ
λεχθέν. ὅταν μὲν γάρ τι τῶν ἔξωθεν παρὰ τὴν ἐν αὐτῷ
ὁρμὴν κινῇ ἢ ἠρεμίζῃ, βίᾳ φαμέν, ὅταν δὲ μή, οὐ βίᾳ· ἐν
δὲ τῷ ἀκρατεῖ καὶ ἐγκρατεῖ ἡ καθ' αὑτὸν ὁρμὴ ἐνοῦσα ἄγει
1224b10 (ἄμφω γὰρ ἔχει)· ὥστ' οὐ βίᾳ οὐδέτερος, ἀλλ' ἑκὼν διά γε

[58] Isto é, no caso do continente e do incontinente ao qual 'estes' se refere. Aristóteles afirmou na frase anterior que o caso do continente e do incontinente parecem ser casos de agir por força e involuntariamente devido a uma certa semelhança com o caso dos inanimados. Aqui ele diz que se for acrescentado à definição de 'por força' o que será exposto a seguir, também no caso do continente e do incontinente não haverá dificuldades em reconhecer que eles *não* agem por força.

[59] Aqui, novamente, '*tēn kath'hauton hormē*' indica que se razão e apetite são constitutivos da natureza humana, então o movimento gerado de acordo com estes é um movimento de acordo com a própria natureza do homem. Isso não quer dizer que os homens sejam causalmente determinados a agir de um certo modo, simplesmente indica que um movimento por razão ou por apetite é um movimento *do próprio homem*, por oposição a um movimento por um impulso externo, pois este não é constitutivo de suas naturezas. Na medida em que o homem tem por natureza a razão e o apetite, estes são comandantes naturais de ações. Aristóteles vai voltar a esse ponto a seguir, em 1224b29-36.

[60] A limitação aqui ("devido *ao menos* a essas razões", isto é, "*dia* ge *tauta*") seria compreendida assim: se alguém supõe que o continente ou o incontinente agem por força, pois o desejo segundo o qual agem se lhes opõe a um outro desejo, podemos responder que visto que ambos os desejos são internos, ao menos por esta razão não agem forçados, mas voluntariamente. Na discussão seguinte, segundo nossa interpretação, Aristóteles ainda vai considerar outras razões para admitir que o continente e o incontinente agem involuntariamente (cf. 1224b21-29).

[61] Lendo "epei", cf. nota 65 e a discussão deste texto que é feita juntamente com a da passagem seguinte 1224b16-21.

[62] "*Monoi*" em todos os manuscritos; cf. as notas críticas de Walzer e Mingay, *op.cit.*, p.38, para as várias alterações sugeridas a esta palavra. Woods sugeriu a alteração para "*monon*" (*op.cit.*, p. 192). Não há, de fato, necessidade de alterar o texto de '*monoi*' para '*monon*' se se compreender que '*monon*' (uso adverbial do neutro acusativo) sofreu uma atração de caso e número do sujeito '*houtoi*' que lhe segue (essa sugestão nos foi dada pelo prof. Marco Zingano). Mais adiante na mesma linha, "*akontes*" de todos os manuscritos foi sugerido ser uma corrupção de '*hekontes*' por Allan (citado por Walzer e Mingay, *ib.id.*) e Kenny (*op.cit*., p.40); Walzer e Mingay aceitam a correção para '*hekontes*'. Essa correção não é necessária pela interpretação do texto, que é oferecida mais adiante.

ταῦτα πράττοι ἄν, οὐδ' ἀναγκαζόμενος. τὴν γὰρ ἔξωθεν
ἀρχήν, τὴν παρὰ τὴν ὁρμὴν ἢ ἐμποδίζουσαν ἢ κινοῦσαν,
ἀνάγκην λέγομεν, ὥσπερ εἴ τις λαβὼν τὴν χεῖρα τύπτοι
τινὰ ἀντιτείνοντος καὶ τῷ βούλεσθαι καὶ τῷ ἐπιθυμεῖν· ὅταν
1224b15 *δ' ἔσωθεν ἡ ἀρχή, οὐ βίᾳ, ἐπεί*[63] *καὶ ἡδονὴ καὶ λύπη ἐν*
ἀμφοτέροις ἔνεστι.

A primeira frase desta passagem não fornece um sentido muito claro. Lê-se nela, segundo todos os manuscritos: *ὅτι μὲν οὖν δοκοῦσιν οὗτοι μόνοι βίᾳ καὶ ἄκοντες ποιεῖν*, isto é, 'que, portanto, somente estes parecem agir por força e involuntariamente'. Em primeiro lugar, 'estes' poderia referir-se ou i) aos animais plenamente racionais ou ii) ao homem continente e ao homem incontinente. Nesse caso, teríamos que: i) somente os animais racionais parecem agir por força e involuntariamente, ou que ii) somente o continente e o incontinente parecem agir por força e involuntariamente. E nenhuma das duas opções está de acordo com o que se disse anteriormente. Portanto, essa frase requer algum tipo de acerto. Uma primeira opção seria compreender que '*monoi*' tem o sentido de '*monon*' e sua forma se deve à atração de '*houtoi*' que lhe segue. Assim podemos ler, sem precisar exigir correção de manuscritos: 'estes *somente parecem* agir por força e involuntariamente', querendo dizer que de fato não é assim. Neste caso, 'estes' provavelmente se referiria ao homem continente e ao homem incontinente que são objeto da passagem anterior e desta passagem. Com efeito, na passagem anterior levantou-se a dificuldade que ocorre para interpretar o caso da continência e da incontinência como casos de ação voluntária. Nesta passagem seria apresentada a solução, isto é, porque estes casos somente *parecem* ser casos de involuntariedade e força. A outra opção seria modificar '*akontes*' por '*hekontes*'. Assim, teríamos 'somente estes parecem agir por força e voluntariamente'. Aqui, de novo, provavelmente são referidos o continente e o incontinente. Eles parecem agir por força porque opõem resistência a um impulso contrário a um outro impulso que está neles e parecem agir voluntariamente porque o continente age estando convencido e o incontinente age com prazer. Ambas as interpretações poderiam ser possíveis. Em termos de leitura desta única frase, todavia, a primeira é melhor porque na segunda interpretação o 'somente' permanece como uma qualificação do sujeito 'estes'

[63] Estamos aceitando a edição de Bekker, por oposição à de Susemihl e Walzer-Mingay. Estes últimos corrigem o texto, alterando "*epei*" em "*eti*", com base em uma anotação de margem do manuscrito C^2 e contrariamente aos demais manuscritos. Para uma defesa de nossa posição ver comentário ao texto da próxima passagem.

e não se vê porque essa qualificação deveria ser feita. Talvez Aristóteles quisesse dizer que ‘é somente no caso do continente e do incontinente que temos a aparência de uma ação ao mesmo tempo por força e voluntária’. A frase faz sentido, mas a qualificação parece irrelevante. Todavia, presumivelmente poder-se-ia entender o seguinte: visto que é somente nestes casos que temos a aparência de ação por força e voluntária, se conseguirmos explicar esta falsa aparência neste casos, então teremos uma definição satisfatória da ação por força.

Vejamos como segue a argumentação. Ele diz que há uma razão por que estes casos pareçam ser assim, a saber, é por comparação com os casos forçados dos seres inanimados. Ora, esta comparação tem suas limitações. Os seres inanimados têm um *princípio único* para *serem movidos*, e os animados racionais têm *dois princípios*, razão e desejo, para *moverem-se a si próprios*. No caso dos inanimados, todo impulso que contrariar seu princípio único de movimento será forçado. No caso dos animados racionais, isto não pode ser assim, pois é possível que esteja presente um impulso que contrarie um princípio para mover-se de um certo modo sem que este impulso seja contrário à natureza do ser animado racional. O ser animado racional possui por natureza mais de um princípio e ambos estes princípios são internos a ele. No caso dos seres inanimados alguns impulsos externos *não* contrariam o seu impulso interno de movimento, já que o impulso interno nestes seres é *para serem movidos*. Quando o impulso externo é adequado ao impulso interno, isto é, quando ele move na direção natural para a qual estes seres têm um impulso interno, o movimento não é forçado. Portanto, a definição de ‘forçado’ para os seres inanimados como ‘contrário ao impulso natural’ é suficiente sem precisar acrescentar que o impulso contrário ao natural deva ser externo. No caso dos seres animados, a definição de ‘forçado’ como ‘contrário ao impulso natural’ permanece boa no caso dos seres racionais se for acrescentada a qualificação que o impulso contrário ao natural é externo. Visto que os seres racionais não têm um impulso para serem movidos, mas para *moverem-se a si mesmos*, eles não dependem para seu movimento natural de um impulso externo. Assim, no caso dos animados racionais, é possível opor impulso externo e impulso interno como origens de movimentos forçados e não forçados respectivamente. Quando a origem da ação é interna, a ação não pode ser dita forçada. Ora, como no caso do continente e do incontinente o impulso *contrário* à sua ação é de acordo com a sua natureza, pois eles têm por natureza tanto razão quanto desejo, e ambos os impulsos contrários são internos, então a ação não pode ser dita forçada.

Assim, seja que leiamos que a falsa aparência da continência e da incontinência consiste numa descrição errada da ação forçada, seja que leiamos que a falsa aparência da continência e da incontinência consiste numa contradição entre força e voluntariedade, o resultado é o mesmo, porque a passagem nega que a ação do continente ou do incontinente seja por força (cf. 1224b33-1225a1). Num caso, então, a má descrição é corrigida pela descrição correta da ação forçada para o caso dos seres humanos, e, no outro, a contradição se desfaz. A preferência, neste caso, parece dever ser com a leitura do texto que precisa de menos alterações. E esta seria a primeira interpretação.

Temos, então, como resultado dos argumentos até aqui que: i) o forçado é aquilo cujo princípio é contrário a um impulso natural; ii) o continente não age forçadamente, pois age por persuasão e a persuasão é um impulso natural da razão para a ação; iii) o incontinente não age forçadamente, pois age por apetite e o apetite também é um impulso natural para a ação; iv) com efeito, os seres racionais têm naturalmente ambos estes princípios para a ação; v) ainda assim, o incontinente age contra a persuasão e o continente age contra o apetite; vi) disso resultaria uma falsa aparência, a saber, que o continente e o incontinente agem por força e involuntariamente. Isto é assim, dada uma semelhança com o forçado no caso dos inanimados. Nestes casos, é possível definir o forçado simplesmente como algo cujo princípio é contrário a um impulso natural, pois seus impulsos naturais são simples e podem ser adequados a um impulso externo, visto que seus impulsos são para que sejam movidos, não para que movam-se a si mesmos. vii) A falsa aparência é desfeita ao se acrescentar à definição de ação forçada para o caso dos seres racionais que o princípio dela é *externo*. Visto que o continente e o incontinente se põem em movimento por um princípio interno e que eles têm internamente ambos os impulsos contrários, razão e apetite, então a contrariedade ao seu impulso interno não é externa. Ora, que a contrariedade ao princípio interno fosse externa seria requerido para que a ação fosse dita forçada no caso dos homens, pois a mera contrariedade de impulsos naturais internos não basta, já que seu princípio de movimento não é de um único tipo.

> *Com efeito, o que age continentemente sente dor imediatamente quando age contra o apetite, e contentamento na expectativa do prazer, porque mais tarde será beneficiado, ou mesmo [porque] se beneficia imediatamente, pois permanece saudável. E o incontinente rejubila-se obtendo de forma incontinente as coisas de que tinha apetite, mas sofre na expectativa da dor, pois considera que age mal.*

1224b16 καὶ γὰρ ὁ ἐγκρατευόμενος λυπεῖται παρὰ
τὴν ἐπιθυμίαν πράττων ἤδη, καὶ χαίρει τὴν ἀπ' ἐλπίδος
ἡδονήν, ὅτι ὕστερον ὠφεληθήσεται, ἢ καὶ ἤδη ὠφελεῖται
ὑγιαίνων· καὶ ὁ ἀκρατὴς χαίρει μὲν τυγχάνων ἀκρατευό-
1224b20 μενος οὗ ἐπιθυμεῖ, λυπεῖται δὲ τὴν ἀπ' ἐλπίδος λύπην,
οἴεται γὰρ κακὸν πράττειν.

As edições de Susemihl e Walzer-Mingay lêem essa passagem iniciada pela frase que colocamos ao final do parágrafo anterior. Eles alteram "*epei*" por "*eti*", uma correção baseada numa anotação de margem do manuscrito C, onde é acrescentado "*isōs*". Os outros manuscritos (PC^1L) dão "*epei*". Ora, '*epei*' é uma conjunção, cujo sentido é temporal ou causal-explicativo. Este último deveria ser o caso aqui. Para tanto, é necessário que esta frase faça parte da anterior, como, aliás, lê Bekker. Neste caso, Aristóteles diria: "quando quer que o princípio seja interno, não é por força, visto que tanto o prazer quanto a dor estão presentes em ambos". Ora, dita assim, a explicação fornecida pela frase "*epei* ..." não parece fazer sentido. Existe ainda outra forma de compreender '*epei*'. H.W.Smyth (1956, p.280) diz que algumas vezes, usado com indicativo, '*epei*' tem valor de '*although*', estabelecendo, portanto, uma oração concessiva. É assim também que lê Dirlmeier. Se considerarmos a nossa passagem e a que lhe segue, podemos compreender qual o valor desta concessão. Aristóteles havia dito que *ao menos pelas razões apresentadas*, os atos continentes e incontinentes são atos voluntários. Todavia, deve-se admitir que ambos agem sentindo prazer e dor. E a dor era marca de uma ação involuntária. Assim sendo, esta concessão introduz uma dificuldade que é desenvolvida na passagem que estamos considerando, a saber, que tanto a dor quanto o prazer estão presentes de algum modo no continente e no incontinente.

Se, ao contrário, aceitamos a correção, então '*eti*' introduziria um novo argumento para que não considerássemos a ação continente e incontinente como *por força* e *involuntária*. Esse argumento presumivelmente consistiria em dizer que o uso de prazer e dor para mostrar que a ação é voluntária ou involuntária simplesmente não funciona no caso do continente e do incontinente, pois ambos sentem tanto prazer quanto dor com respeito à mesma ação. Nesse caso, então, a dor não pode funcionar como critério para diferenciar uma ação forçada de uma ação não forçada.

Todavia, não parece ser isto que Aristóteles faz aqui. Ele parece acrescentar uma dificuldade suplementar que devemos explicar no caso do continente e do incontinente. Isso é assim se observarmos como começa a passagem sucessiva a essa (linha 21, citada abaixo): "de modo que o dizer que cada um dos dois age por força *tem uma razão*, seja devido ao desejo seja devido ao raciocínio cada um dos dois age em um momento involuntariamente". Que o continente e o incontinente sintam dor é uma razão para considerar que agem involuntariamente quando agem contrariamente ao apetite, num caso, e contrariamente ao raciocínio, no outro. Assim sendo, a passagem em questão não é apresentada como um argumento do próprio Aristóteles para explicar a aparência da ação continente e incontinente como por força e involuntária, mas para acrescentar algo que ainda demanda explicação.

> *De modo que o dizer que cada um dos dois age por força tem uma razão: seja devido ao desejo seja devido ao raciocínio cada um dos dois age em um momento involuntariamente. Cada um dos dois [sc. desejo e raciocínio] sendo separados são repelidos um pelo outro. Daí [as pessoas que argumentam assim] transferem [isso] também para a alma no seu todo, porque vêem que um tal [sc. desejo ou raciocínio] é uma das [partes] na alma. Portanto, sobre as partes é possível falar assim, mas a alma inteira age voluntariamente tanto a do incontinente quanto a do continente, e nenhum dos dois por força, mas uma das [partes] neles, visto que por natureza temos ambas também.*

1224b21	*ὥστε τὸ μὲν βίᾳ ἑκάτερον*
	φάναι ποιεῖν ἔχει λόγον, καὶ διὰ τὴν ὄρεξιν καὶ διὰ τὸν
	λογισμὸν ἑκάτερον ἄκοντα ποτὲ πράττειν· κεχωρισμένα γὰρ
	ὄντα ἑκάτερα ἐκκρούεται ὑπ' ἀλλήλων. ὅθεν καὶ ἐπὶ τὴν
1224b25	*ὅλην μεταφέρουσι ψυχήν, ὅτι τῶν ἐν ψυχῇ τι τοιοῦτον ὁρῶ-*
	σιν. ἐπὶ μὲν οὖν τῶν μορίων ἐνδέχεται τοῦτο λέγειν· ἡ δ'
	ὅλη ἑκοῦσα ψυχὴ καὶ τοῦ ἀκρατοῦς καὶ τοῦ ἐγκρατοῦς πράττει,
	βίᾳ δ' οὐδέτερος, ἀλλὰ τῶν ἐν ἐκείνοις τι, ἐπεὶ καὶ φύσει
1224b29	*ἀμφότερα ἔχομεν.*

Está parcialmente correto dizer que continente e incontinente agem por força se considerarmos as partes da alma separadamente. Todavia, é preciso transferir à alma toda o que é da parte para dizer que o continente e o incontinente agem inteiramente por força. É possível dizer por força somente com referência a uma das partes, não com referência a

alma toda. E visto que, por natureza temos ambas, não pode ser chamado de um movimento externo à alma.

Responde, assim, Aristóteles à dificuldade por ele admitida segundo a qual tanto o continente quanto o incontinente sentem prazer e dor pelo que fazem. Visto que ambos os princípios, desejo e raciocínio, são internos e são partes da alma, quando eles entram em conflito, um repele ao outro. Dessa forma, é possível explicar a dor sentida. Ainda assim, não é possível dizer que agem por força, a não ser considerando que a parte corresponde ao todo, o que é falso, visto que, por natureza, temos ambos.

> *Com efeito, a razão é comandante por natureza[64], porque estará presente se a geração não sofrer impedimento e não for deformada, tanto quanto o apetite, porque se segue e está presente imediatamente desde a geração. Distinguimos o suficiente para esses dois [, apetite e razão,] o por natureza como 'aquelas coisas que acompanham imediatamente a todos os que vêm a ser' e 'aquelas coisas que vêm a ser para nós quando a geração se deixa avançar', como o encanescimento, o envelhecimento e outros deste tipo. De modo que cada um dos dois [, continente e incontinente,] não age de acordo com a natureza[65], embora, sem qualificação, cada um deles por natureza, não a mesma.*

καὶ γὰρ ὁ λόγος φύσει ἄρχων[66], ὅτι[67]
1224b30 ἐωμένης τῆς γενέσεως καὶ μὴ πηρωθείσης ἐνέσται, καὶ ἡ
ἐπιθυμία, ὅτι εὐθὺς ἐκ γενετῆς ἀκολουθεῖ καὶ ἔνεστιν. σχεδὸν δὲ

[64] Os manuscritos dão "*phusei arkhōn*"; "*phusei huparkhei*" é a correção de Rassow (*Observationes Criticas in Aristotelem*, 12-13, citada nas notas de Walzer e Mingay, *op.cit*., p.39) adotada por Susemihl; "[*tōn*] *phusei arkhōn*" é a correção de Dodds adotada por Walzer e Mingay (*id.*,*ibid.*). A única forma de dar sentido, nos parece, de *arkhōn* (sem admitir outras alterações) é tomá-lo não como um particípio do verbo '*arkhō*' usado atributivamente, mas como o substantivo '*arkhōn*', comandante, governador, magistrado, rei. Aristóteles estaria, então, dizendo que tanto a razão é comandante por natureza, porque estará presente se não houver impedimentos no desenvolvimento natural, quanto o apetite é comandante por natureza, porque se segue do nascimento e está presente desde então. Deve-se compreender 'comandante', supomos, como 'comandante da ação'. Um uso de '*arkhōn*' correspondente a este poderia ser encontrado na EE, em 1249b14.

[65] Algumas alterações foram sugeridas para tornar esta frase mais plausível. Por exemplo, Susemihl sugeriu que se acrescentasse "*pōs*", 'de certo modo'. Essa expressão serviria de contraponto ao "*haplōs*" que vem a seguir: Nem continente nem incontinente de certo modo age por natureza, mas falando absolutamente, ambos agem por natureza, embora não a mesma. Existe um sentido em que ambos não agem por natureza, ou seja, eles agem contra o apetite ou contra o raciocínio, e ambos são naturais a eles, mas falando absolutamente, ambos agem por natureza, pois agem ou por apetite ou por raciocínio, e ambos são naturais a eles. Mesmo que não se introduza nenhuma correção, esta contraposição com o "*haplōs*" deve ser entendida na frase 'eles não agem por natureza'.

[66] Cf. nota 66.

[67] "*Hoti*" é a lição de margem do manuscrito C e de L (adotado tanto por Susemihl quanto por Walzer e Mingay); "*eti*" aparece em PC^1 (adotado por Bekker). Estamos mantendo '*hoti*' tanto porque existe o testemunho do manuscrito L, quanto porque, por simetria com o caso da *epithumia*, linhas depois Aristóteles usa '*hoti*'. Bekker não utilizou L na sua edição, embora tivesse o testemunho de Mb para '*hoti*'.

τούτοις δυσὶ τὸ φύσει διορίζομεν, τῷ τε ὅσα εὐθὺς γιγνομένοις ἀκολουθεῖ πᾶσι, καὶ ὅσα ἐωμένης τῆς γενέσεως εὐθυπορεῖν γίγνεται ἡμῖν, οἷον πολιὰ καὶ γῆρας καὶ τἆλλα τὰ
1224b35 τοιαῦτα. ὥστε μὴ κατὰ φύσιν ἑκάτερος πράττει, ἁπλῶς δὲ κατὰ φύσιν ἑκάτερος, οὐ τὴν αὐτήν.

Como vimos um impulso natural para um movimento é algo que é constitutivo da natureza daqueles seres. Ora, podemos ver que tanto a razão quanto o apetite são impulsos constitutivos da natureza humana. Com efeito, o critério para ser algo por natureza é i) ou que seja inato ou ii) que seja adquirido no desenvolvimento natural do ser. Ora, o apetite é natural pelo primeiro e a razão pelo segundo critério. Assim, cada um dos dois, continente e incontinente, não age contrariamente à sua natureza. Este critério havia sido introduzido para distinguir deslocamentos forçados de não forçados no caso dos seres inanimados e dos animados cujo princípio de movimento é simples. Ao mesmo tempo, em certo sentido, ambos agem contra a sua natureza, o apetite ou o raciocínio, conforme o caso, e estes são naturais a eles. Todavia, isto não é correto senão em um sentido qualificado, a saber, aquele em que se compreende que, mesmo assim, eles agem de acordo com um princípio interno e natural a eles, embora não o mesmo em cada caso.

Em suma, as dificuldades concernentes ao incontinente e ao continente dizem respeito ao agir por força, ou ambos ou um deles, de tal modo que ou [o continente e o incontinente] não [agem] involuntariamente ou [agem] ao mesmo tempo por força e voluntariamente; e se [o agir] por força é involuntário, [então] agem ao mesmo tempo voluntariamente e involuntariamente. È bastante evidente para nós, a partir das coisas ditas, como isto deve ser respondido.

1224b36 αἱ μὲν οὖν περὶ τὸν ἀκρατῆ καὶ ἐγκρατῆ ἀπορίαι[68] περὶ τοῦ βίᾳ πράττειν ἢ ἀμφοτέρους ἢ τὸν ἕτερον, ὥστε ἢ μὴ ἀκόντας[69] ἢ ἅμα βίᾳ καὶ ἑκόντας, εἰ δὲ τὸ βίᾳ ἀκούσιον, ἅμα ἑκόντας καὶ ἄκοντας πράττειν·
1225a1 σχεδὸν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων δῆλον ἡμῖν ὡς ἀπαντητέον.

[68] Após "*aporiai*", Susemihl acrescenta "[*hautai*]" que omitimos, pois não estamos considerando em nossa tradução. Walzer e Mingay lêem: "[*hautai*] *men oun* [*hai*] *peri...*". Bekker não faz nenhuma alteração no texto.

[69] Os manuscritos todos lêem "*akontas*", Spengel (citado por Walzer e Mingay, *op.cit.*, p. 39) sugeriu a alteração para "*hekontas*", que foi adotado por Susemihl, Walzer e Mingay e por todos os tradutores pesquisados, Woods, Donini, Solomon e Dirlmeier.

Na tradução apresentada acima, procuramos ler o texto tal como foi transmitido por todos os manuscritos. As correções propostas nesta passagem só tornam o texto mais fácil se o intérprete estiver já supondo o que Aristóteles tem a dizer. Se procurarmos ler o texto e ele não der nenhum sentido, então é sinal que as correções são necessárias. Por outro lado, se o texto faz sentido do modo como está, podemos nos perguntar o que ele está dizendo. Se ainda assim for incoerente com os argumentos anteriores, então e somente então devemos aceitar as correções.

A primeira correção proposta introduz "*hautai*", 'estas', como sujeito da primeira frase do texto, que seria, neste caso, lido assim: "Estas são, em suma, as dificuldades concernentes ao continente e ao incontinente quanto ao agir por força, ou ambos ou um deles". Nesta leitura, Aristóteles, na primeira frase da passagem, está apenas pondo um ponto final na sua análise das dificuldades sobre a continência e a incontinência no que diz respeito ao agir por força. A leitura alternativa, sem "*hautai*", deve dar como predicado "*peri tou biai prattein*". O texto fica assim: "as dificuldades concernentes ao continente e ao incontinente dizem respeito ao agir por força, ou ambos ou um deles", ou ainda, esclarecendo 'ou ambos ou um deles': "as dificuldades concernentes ao continente e ao incontinente dizem respeito ou a ambos ou a um deles agir por força". Nesse caso, Aristóteles está sumarizando o problema que foi levantado desde o capítulo 7 sobre a definição do voluntário: o problema para a definição do voluntário no que diz respeito ao continente e ao incontinente pode ser resumido em saber se ambos ou um deles age por força. Até aqui não é possível escolher entre ambas as leituras, basta dizer que a leitura dos manuscritos não coloca necessariamente um problema para a interpretação.

Vejamos como a passagem deve continuar coerentemente com estas leituras. Se a leitura adotada na primeira frase for a leitura corrigida, então Aristóteles deve apresentar a seguir, sumariamente, os problemas desenvolvidos no capítulo 8, onde ele analisa a voluntariedade da continência e a incontinência com respeito à força. Neste caso, faz-se necessário uma nova alteração no texto que vem a seguir. Sem alterações o texto diz: "de tal modo que ou [o continente e o incontinente] não [agem] involuntariamente ou [agem] ao mesmo tempo por força e voluntariamente; e se [o agir] por força é involuntário, [então] agem ao mesmo tempo voluntariamente e involuntariamente". O problema está em 'ou não agem involuntariamente'. Esta possibilidade não foi aventada na discussão recente. Em toda esta, o problema estava não em dizer que o incontinente e o continente agem voluntariamente, mas em dizer que eles agem *involuntariamente*. Assim, para ser coerente

com o que vinha sendo discutido no capítulo 8, é preciso alterar na linha 38 "*akontas*" em "*hekontas*". Nesse caso, teríamos um sumário do que vinha sendo discutido: "de tal modo que ou [o continente e o incontinente] não [agem] *voluntariamente* ou [agem] ao mesmo tempo por força e voluntariamente; e se [o agir] por força é involuntário, [então] agem ao mesmo tempo voluntariamente e involuntariamente".

Se, por outro lado, aceitamos a leitura dos manuscritos para a primeira frase, Aristóteles deve estar ajustando o problema da continência e da incontinência tal como aparecia antes da discussão acerca do agir forçado à sua formulação após ter sido feita esta discussão. O texto diz, segundo os manuscritos e sem alterações: "de tal modo que ou [o continente e o incontinente] não [agem] involuntariamente ou [agem] ao mesmo tempo por força e voluntariamente; e se [o agir] por força é involuntário, [então] agem ao mesmo tempo voluntariamente e involuntariamente". As alternativas para estes casos são: ou bem incontinente e continente (ambos ou um deles) agem voluntariamente ou bem eles agem por força e voluntariamente. Essas são as alternativas, pois desde o princípio da discussão sobre a voluntariedade o problema do continente e do incontinente estava em que nós queremos responsabilizá-los pelo que fazem apesar de haver conflito de desejos. Sendo assim, ou bem vamos admitir que agem voluntariamente ou bem vamos admitir que agem ao mesmo tempo por força (dado o fato de um dos desejos não ser satisfeito) e voluntariamente. A primeira alternativa não é satisfatória simplesmente porque desconsidera a aparência de involuntariedade da continência e da incontinência. É preciso levar em consideração essa falsa aparência. Se essa aparência não for levada em consideração, todavia, não há problema com a continência e a incontinência com respeito à voluntariedade. Ora, a segunda alternativa também não é satisfatória porque se o continente e o incontinente agem por força, então agem involuntariamente, e assim o incontinente e o continente agiriam ao mesmo tempo voluntária e involuntariamente. E estaríamos de volta ao problema inicial, mas a aparência de involuntariedade deste casos é preservada.

O que Aristóteles está fazendo aqui, portanto, é retomando sua discussão inicial sobre o problema colocado pela continência e incontinência para a voluntariedade. Ele está retomando a discussão inicial para mostrar que o problema para a voluntariedade residente no conflito de desejos pode ser melhor descrito e solucionado a partir da noção de agir por força. Ora, desta perspectiva, a partir das razões mencionadas é possível solucionar o problema da voluntariedade destes atos.

Nós adotamos a tradução segundo os manuscritos, portanto, pois nos parece possível dar uma leitura coerente com o que vinha sendo discutido, de tal modo que aqui Aristóteles dá um fecho a toda a discussão acerca da continência e da incontinência, levando em conta o que vinha sendo exposto desde o princípio da análise do voluntário.

> *São ditos, porém, 'agir por força e necessitados' de outro modo, sem que a razão e o desejo discordem, quando quer que façam aquilo que supõem ser doloroso e perverso, mas se não fizerem isso, haverá espancamentos, prisões ou mortes, pois dizem fazer essas coisas porque são necessitados. Ou não, mas todos fazem voluntariamente mesmo isso? Com efeito, é possível não agir, mas suportar aquele sofrimento.*

1225a2	*λέγονται δὲ κατ' ἄλλον τρόπον βίᾳ καὶ ἀναγκασθέν-*
	τες πρᾶξαι, οὐ διαφωνοῦντος τοῦ λόγου καὶ τῆς ὀρέξεως, ὅταν
	πράττωσιν ὃ καὶ λυπηρὸν καὶ φαῦλον ὑπολαμβάνουσιν,
1225a5	*ἀλλ' ἂν μὴ τοῦτο πράττωσι, πληγαὶ ἢ δεσμοὶ ἢ θάνατοι*
	ὧσιν. ταῦτα γάρ φασιν ἀναγκασθέντες πρᾶξαι. ἢ οὔ, ἀλ-
	λὰ πάντες ἑκόντες ποιοῦσιν αὐτὸ τοῦτο; ἔξεστι γὰρ μὴ
1225a8	*ποιεῖν, ἀλλ' ἐκεῖνο ὑπομεῖναι τὸ πάθος.*

Existe, ainda, outro modo pelo qual se diz que uma ação é por força e necessitada, sem que isto envolva uma discordância entre razão e desejo. Trata-se da situação em que alguém faz algo que considera ser vergonhoso para evitar uma ameaça de espancamento, prisão ou morte. Nesse caso também se diz voluntário, pois é possível não agir e suportar o sofrimento. O caso aqui é de alguém que não quer fazer a ação que faz, ainda assim, para evitar um certo sofrimento escolhe a ação. Essa ação é considerada voluntária, pois é possível suportar o sofrimento.

> *Provavelmente, alguém ainda poderia aceitar que algumas destas ações [são voluntárias], mas [dizer] que outras destas ações não o são. Com efeito, aquelas deste tipo que dependem dele o vir a dar-se ou não vir a dar-se, mesmo aquelas que faz as quais não quer, faz voluntariamente, e não por força; aquelas deste tipo que não dependem dele [são] de certa forma forçadas, mas não sem qualificação, porque ele não escolhe deliberadamente a própria ação que executa, e sim aquilo em vista do que [a executa], visto que também nestes existe uma diferença.*

Se alguém matasse, no jogo de cabra cega[70]*, para que [outro] não o capturasse, seria absurdo se dissesse que foi por força e necessitado, mas é preciso que seja um mal maior e mais doloroso aquilo que sofrerá se não tiver agido. Deste modo, pois, agirá necessitado e não por força, ou não por natureza, quando quer que faça algo mau em vista de algo bom ou [em vista] da liberação de um mal maior, e [agirá] involuntariamente. Com efeito, essas coisas não dependem dele próprio.*

1225a8 ἔτι ἴσως τούτων τὰ
μὲν φαίη τις ἂν τὰ δ' οὔ. ὅσα μὲν γὰρ ἐφ' αὑτῷ τῶν
1225a10 τοιούτων μὴ ὑπάρξαι ἢ ὑπάρξαι, κεἰ[71] ὅσα πράττει ἃ μὴ
βούλεται, ἑκὼν πράττει, καὶ οὐ βίᾳ· ὅσα δὲ μὴ ἐφ' αὑτῷ
τῶν τοιούτων, βίᾳ πώς, οὐ μέντοι γ' ἁπλῶς, ὅτι οὐκ αὐτὸ
τοῦτο προαιρεῖται ὃ πράττει, ἀλλ' οὗ ἕνεκα, ἐπεὶ καὶ ἐν τού-
τοις ἐστί τις διαφορά. εἰ γὰρ ἵνα μὴ λάβῃ ψηλαφῶν ἀπο-
1225a15 κτείνῃ[72], γελοῖος ἂν εἴη, εἰ λέγοι ὅτι βίᾳ καὶ ἀναγκαζόμενος,
ἀλλὰ δεῖ μεῖζον κακὸν καὶ λυπηρότερον εἶναι, ὃ πείσεται
μὴ ποιήσας. οὕτω γὰρ ἀναγκαζόμενος καὶ μὴ[73] βίᾳ πράξει,
ἢ οὐ φύσει, ὅταν κακὸν ἀγαθοῦ ἕνεκα ἢ μείζονος κακοῦ ἀπο-
1225a19 λύσεως πράττῃ, καὶ ἄκων γε· οὐ γὰρ ἐφ' αὑτῷ ταῦτα.

Aristóteles parece introduzir aqui uma discordância com respeito à resposta dada na passagem anterior. Em alguns daqueles casos, poderia aceitar-se que o agente fez algo voluntariamente mesmo que não quisesse ter feito, em outros casos, não se aceitaria. Aqueles casos em que se aceitaria seriam aqueles em que dependia do próprio agente que algo se desse ou não. Colocando em outras palavras, o argumento de Aristóteles seria o seguinte:

1. Alguém poderia aceitar que algumas destas ações feitas sob ameaças poderiam ser voluntárias, outras, poderia não aceitar que fossem voluntárias.
2. Aquelas ações feitas sob ameaça em que depende dele o vir a dar-se ou não, mesmo que não as queira, faz voluntariamente e não por força.

[70] Literalmente: 'tateando às cegas'. Dirlmeier (*op.cit.*, p.284), na esteira de Rackham, sugere que isso deve ser compreendido como um jogo infantil similar ao nosso 'cabra cega'.
[71] "*Kei*" é a conjectura de Ross, que, todavia, suprime "*hosa*". A leitura de todos os manuscritos é "*dei*". "*Aei*" é a conjectura de Bonitz, adotada por Susemihl e por Walzer e Mingay.
[72] Todos os melhores manuscritos dão "*apokteinēi*", mas Susemihl corrigiu para "*apoktneinoi*".
[73] "*mē*" é a leitura de todos os manuscritos, e é mantida por Bekker, Walzer e Mingay; Susemihl a suprime.

3. Aquelas em que não depende dele o vir a dar-se ou não são de certa forma por força, mas não sem qualificação.
4. Elas são qualificadamente por força, porque não as escolhe por elas mesmas, mas as escolhe em vista do fim.
5. Nesse caso, o fim a evitar deve ser um mal maior e mais doloroso do que a própria ação a ser feita, pois seria absurdo dizer que foi necessitado e agiu por força se o fim a evitar fosse alguma coisa menor e a ação feita fosse muito ruim.
6. Nesse caso é necessitado e age involuntariamente, pois estas coisas não dependem dele próprio.

Se queremos diferenciar esses casos dos casos na passagem anterior, deve-se dizer que as coisas que necessitam são aquelas que ultrapassam em muito o valor de não fazer as ações que essas necessitariam. Nesse caso, diz-se que não dependia dele agir de outro modo, pois a alternativa que lhe restava era não fazer uma ação má ou muito penosa e deixar de evitar um mal muito pior. O resultado da não realização da ação má não contrabalançaria o mal resultante de não tê-la feito. Quais, então, seriam os casos em que dependeria dele fazer ou não fazer? Seriam casos em que o valor da omissão da ação má ou penosa contrabalançaria ou ao menos não seria tão inferior ao mal futuro que ameaça e que a ação poderia evitar. Por exemplo, se alguém devesse fazer uma má ação sob a ameaça de espancamento, dependeria dele suportar o espancamento para não fazer uma má ação, como a de delatar seus companheiros de partido. E, nesse caso, é possível para ele suportar o espancamento ao invés de delatar os amigos. Podemos até dizer que mesmo a ameaça de morte seria uma que ele poderia suportar, caso a ação que devesse fazer fosse considerada um mal pior do que abandonar a própria vida. Suponha, no entanto, que a ameaça consistisse em matar os seus familiares. Talvez, nesse caso, concordaríamos que ele não tivesse escolha, que ele teria que fazer a ação para evitar que seus familiares fossem mortos. Aristóteles estaria diferenciando dois tipos de casos. Num deles, concordaríamos que o agente poderia ter escolhido de outro modo, no outro concordaríamos que ele não tinha opção a não ser aceitar a coação. A diferença entre os dois casos (aquele que depende do agente e aquele que não depende do agente) não está no próprio objeto de escolha ou na ameaça sofrida, mas na relação de valor entre ameaça e ação. Nossa concordância a respeito de serem estes casos diversos e ser o segundo caso um

caso de necessidade seria derivada da racionalidade da relação entre a ação e a ameaça. Estamos prontos a admitir que o segundo tipo de agente foi necessitado e o primeiro não, porque, assim como eles, somos capazes de julgar racionalmente[74] as opções.

O que significa dizer que as ações nestes casos são de algum modo forçadas, pois não são escolhidas por elas mesmas, mas em vista do fim? Isso parece ser verdadeiro também dos casos anteriores, pois se alguém escolhe cometer uma ação má para evitar um sofrimento, daí não se segue que ele esteja escolhendo a ação por ela mesma. Ali, no entanto, se dizia que essas ações são voluntárias, pois é possível suportar os sofrimentos de que somos ameaçados e escolher não fazer as ações. Isto significa que, de certa forma, podemos escolher não realizar as ações, pois o fim não é algo que se nos impõe. Daí poderíamos pensar que uma ação é necessitada quando o resultado a ser evitado é algo que não podemos suportar, algo que ultrapassa a natureza humana. Ora, isso não parece ser assim, pela explicação que nos dá Aristóteles a seguir, a saber, que o fim a ser evitado deve ser pior e mais doloroso do que a ação a ser feita. Assim sendo, como dizíamos, não está em questão tanto a natureza do fim, quanto a relação entre ação a ser feita e algo a ser evitado. Nesse caso, o que Aristóteles quer dizer com a sua explicação segundo a qual estas ações são de certo modo forçadas, pois não são escolhidas por elas mesmas, mas em vista do fim? Isso fornece a explicação por que podemos dizer que elas são *em alguma medida forçadas*. Essa explicação vale também para os casos anteriores, mas ela só vale como explicação da *involuntariedade* se o mal a ser evitado for pior do que a ação a ser feita, pois é somente neste caso que o agente se encontra sem opção de escolha. Assim, embora o texto não diga claramente isto, somos levados a acreditar que tais ações são consideradas não dependerem do agente não somente pelo fato de não serem escolhidas por elas mesmas, mas por serem escolhidas *com o fim de evitar algo que ultrapassa em valor a dor ou maldade da ação cometida*.

Quando Aristóteles desenvolveu a noção de causalidade humana através do conceito de 'depender do homem fazer ou não fazer', ele estabeleceu que para que o resultado dependesse do próprio homem nesse sentido, o princípio deveria ser tal que ele poderia ser ou não ser, ou seja, o princípio ele mesmo não deveria ser necessário se o resultado devesse ser não necessário. Ora, no caso em questão, quando o agente 'não tem escolha', pois não há uma opção racionalmente melhor do que fazer a ação, Aristóteles considera que o princípio é necessitado e, portanto, o resultado, a ação, também é

[74] Mesmo que 'racionalmente' aqui inclua certos valores que são considerados, pela comunidade, como mais importantes.

necessitado. Isto é assim não porque exista algum impedimento *físico* à sua escolha, mas porque existe um impedimento moral ou racional. Essa seria a razão por que Aristóteles, ao final da passagem, diz que tal pessoa não age por força, embora aja por necessidade.

Esse agente agirá necessitado, mas não agirá por natureza, diz Aristóteles. Isso é assim porque a natureza foi identificada ao princípio ou impulso interno. No caso da continência e da incontinência, existia sempre um princípio interno contra o qual um outro princípio interno se opunha. Ora, neste caso, não é um princípio interno que se opõe a um outro princípio interno. Assim, também não é possível dizer que ele foi 'forçado' por algo interno, mas natural, e, portanto, falando sem qualificação não foi forçado de modo algum. Aqui não existe um princípio interno, natural ao homem, para a realização da ação, pensa Aristóteles.

Não nos parece, além disso, que Aristóteles esteja confundindo justificativas como desculpas[75]. A diferença entre uma justificativa e uma desculpa é que na primeira, com respeito a uma ação ruim, alguém admite que a cometeu, que é responsável e que agiu voluntariamente, mas, procura justificar a ação como uma que não estava incorreta para a situação, pois era algo que a situação exigia, enquanto a desculpa é tal que o agente procura mostrar que, de fato, não foi responsável pela ação, ou que, pelo menos, não foi *inteiramente* responsável por ela. Quando consideramos as razões de um agente para fazer uma ação, e estamos mesmos dispostos a perdoá-lo, dadas as razões que ele apresenta, como, por exemplo, 'eu queria evitar que meus familiares fossem mortos pelo tirano', estamos considerando razões que *justificam* que ele tenha praticado a ação. No caso em questão, todavia, Aristóteles não está considerando que certas razões justificam o ato, está sim considerando que certas situações desculpam o agente como não inteiramente responsável porque as razões que ele tinha para agir de modo diverso simplesmente não se configuravam como uma alternativa de ação e, portanto, não estava em seu poder agir de outro modo. É por esse motivo que, segundo ele, neste segundo tipo de caso, o agente pratica a ação involuntariamente, a saber, porque ele não tinha opção.

Na EN, Aristóteles considerará de forma diferente este tipo de caso. Ele vai dizer que todas as ações por coação são voluntárias, pois dependia do agente, *em todos os casos*, fazer de modo diverso. Ali, vamos considerar, todavia, que existem razões que podem justificar a ação, e por isso iremos *perdoar* a má ação feita, de modo tal que, em alguns casos, não iremos censurar o agente, embora talvez também não o elogiemos. Se isto é

[75] Para esta distinção, cf. AUSTIN, 1979 (1).

assim, a EN avança na consideração que os fins não necessitam a escolha dos meios, mesmo aqueles que são reconhecidos pelo agente como 'impondo' a escolha. Mesmo nos casos em que o fim ultrapassa o que a natureza humana poderia suportar, sempre dependerá do agente fazer sua ação ou não.

> *Por isso muitos consideram involuntário também o amante, e alguns ímpetos e as [afecções] naturais, porque são fortes e ultrapassam a natureza. E concedemos perdão*[76] *como se a natureza fosse naturalmente disposta a ser forçada [por esses]. Pareceria também agir mais por força e involuntariamente para que não sofresse fortemente do que para que não sofresse um pouco, e, em geral, para que não sofresse do que para que se rejubilasse. Com efeito, o que depende dele próprio, até ele é inteiramente conduzido, isto é, o que a sua própria natureza é capaz de suportar, enquanto aquilo que não é capaz, nem pertence naturalmente ao seu desejo ou raciocínio, não depende dele próprio. Por isso, tanto os que estão inspirados quanto os que predizem, ainda que produzindo um trabalho do pensamento, assim mesmo não dizemos depender deles próprios, nem falar o que falaram, nem fazer o que fizeram. Porém, nem tampouco devido ao apetite. De modo que alguns pensamentos e afecções não dependem de nós, ou as ações de acordo com tais pensamentos e raciocínios, mas, como disse Filolau, algumas razões são maiores do que nós.*

διὸ
1225a20 καὶ τὸν ἔρωτα πολλοὶ ἀκούσιον τιθέασιν, καὶ θυμοὺς ἐνίους καὶ
τὰ φυσικά, ὅτι ἰσχυρὰ καὶ ὑπὲρ τὴν φύσιν· καὶ συγγνώ-
μην ἔχομεν ὡς πεφυκότα βιάζεσθαι τὴν φύσιν. καὶ μᾶλ-
λον ἂν δόξειε βίᾳ καὶ ἄκων πράττειν, ἵνα μὴ ἀλγῇ ἰσχυ-
ρῶς, ἢ ἵνα μὴ ἡρέμα, καὶ ὅλως ἵνα μὴ ἀλγῇ ἢ ἵνα
1225a25 {μὴ} χαίρῃ. τὸ γὰρ ἐφ' αὑτῷ, εἰς ὃ ἀνάγεται ὅλον, τοῦτ' ἐστιν
ὃ ἡ αὐτοῦ φύσις οἵα τε φέρειν· ὃ δὲ μὴ οἵα τε, μήδ' ἐστὶ
τῆς ἐκείνου φύσει ὀρέξεως ἢ λογισμοῦ, οὐκ ἐφ' αὑτῷ. διὸ καὶ
τοὺς ἐνθουσιῶντας καὶ προλέγοντας, καίπερ διανοίας ἔργον
ποιοῦντας, ὅμως οὔ φαμεν ἐφ' αὑτοῖς εἶναι, οὔτ' εἰπεῖν ἃ εἶπον,
1225a30 οὔτε πρᾶξαι ἃ ἔπραξαν. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ δι' ἐπιθυμίαν· ὥστε
καὶ διάνοιαί τινες καὶ πάθη οὐκ ἐφ' ἡμῖν εἰσίν, ἢ πράξεις
αἱ κατὰ τὰς τοιαύτας διανοίας καὶ λογισμούς, ἀλλ' ὥσπερ
1225a33 Φιλόλαος ἔφη εἶναί τινας λόγους κρείττους ἡμῶν.

[76] Ver adiante, em 2.2, sobre a tradução de '*suggnōmē*' por 'perdão' e não por 'desculpa'.

Aristóteles parece considerar aqui a existência de certas afecções, isto é, alterações de que somos pacientes, e que são condutivas de ações de acordo com elas. Tais afecções, em geral (mesmo nos casos normais), embora resultem de alterações no corpo, são apreendidas pela nossa capacidade sensitiva na forma de prazer ou dor. Todavia, estas apreensões não geram ações diretamente, é preciso a interferência de um desejo por uma ação que venha a buscar o objeto (caso seja prazeroso) ou fugir dele (caso seja doloroso). No caso em que tais afecções, como medo, raiva, amor, sejam muito fortes, Aristóteles diz que ultrapassam o que a natureza humana é capaz de suportar. O objeto deve ser, então, apreendido como ou extremamente prazeroso ou extremamente doloroso. Isso, todavia, mesmo que necessário, ainda não parece ser suficiente para dizer que algo ultrapassa o que a natureza humana é capaz de suportar. Nos casos normais de apreensão sensitiva, devemos apreender objetos tais que nossa natureza é capaz de desejá-los ou não desejá-los, ou seja, ambas as coisas devem ser possíveis para nós. Nos casos excepcionais, em questão, devemos apreender um objeto, por exemplo, tão terrível que nossa natureza humana não é capaz de suportá-lo, isto é, não podemos sequer pensar em não evitar um tal objeto, então nestes casos a possibilidade de desejar fugir ou não fugir perante essa apreensão foi eliminada. Nós vemos por estes casos que para que uma ação dependa de nós não é suficiente que apreendamos o objeto a ser perseguido ou evitado, é preciso que sejamos capazes de, como dirá Aristóteles no DA III.7, afirmá-lo ou negá-lo. A afirmação ou negação está para os juízos teóricos como o desejo de buscar ou evitar está para os juízos práticos. Esta afirmação ou negação é que faz a ponte entre a apreensão do objeto e a ação ou movimento. Se um objeto apreendido é tal que não é possível não negá-lo, somente afirmá-lo, ou não é possível afirmá-lo, somente negá-lo, então a ação resultante não depende de nós.

Como vimos, Aristóteles considerou que não dependia do agente escolher ‘A em vista de B’ se a alternativa de não fazer A e sofrer as conseqüências não fosse uma alternativa que pudesse competir com esta. Se a omissão de uma ação não contrabalançasse o mal a evitar fazendo a ação, o agente não teria alternativa racional à ação e, por isso, seria necessitado a escolher ‘A em vista de B’. No caso em questão, não se trata da relação entre A e B, mas do fato que B ou é algo que ultrapassa o que a natureza humana é capaz de evitar (ele não é um objeto evitável para a natureza humana) ou algo que ultrapassa o que a natureza humana é capaz de buscar (ele não é um objeto buscável para a natureza humana), de modo que A, a ação que vai evitá-lo ou obtê-lo, conforme o caso, é necessária

e, por essa razão, nosso desejo não é capaz de negá-la (no caso em que o objeto não seja evitável para a natureza humana) ou não é capaz de afirmá-la (no caso em que o objeto não seja buscável para a natureza humana). Ora, aqui 'natureza humana' também não indica um impedimento físico, do mesmo modo como no caso das ações sob ameaça, mas um impedimento da nossa capacidade de desejar tais tipos de ações em tais circunstâncias. No caso dos raciocínios sob inspiração, algo similar acontece, pois ali também não é possível para nós não afirmar ou não negar a conclusão do raciocínio, nós a afirmamos de necessidade. Por isso, dizer o que dizemos não depende de nós.

Mesmo que o desejo pela ação que realiza o fim de perseguir ou fugir do objeto não seja uma escolha, mas um apetite ou ímpeto – como é o caso aqui –, deve ser possível ao agente afirmar ou negar a ação. Quando, entretanto, o objeto se apresenta como um que não pode não ser evitado ou como um que não pode não ser buscado, o apetite ou o ímpeto *necessariamente* ou o afirma ou *necessariamente* o nega, de acordo com o modo em que o objeto se apresenta. Temos, em suma, dois casos distintos de necessitação: num a apreensão racional das alternativas necessita uma escolha, ou seja, é suficiente para a afirmação de uma ação e é suficiente para a negação da sua ação oposta; no outro caso, a apreensão do fim é suficiente para o desejo de perseguir ou fugir, isto é, é suficiente para a afirmação da ação ou é suficiente para a sua negação, de modo que o desejo é necessário.

> *De modo que se era necessário investigar o voluntário e o involuntário também em relação ao forçado, seja isso assim distinguido, pois, os [argumentos] que principalmente criam dificuldades com respeito ao voluntário [são os que dizem] que agem por força, mas voluntariamente.*

ὥστ' εἰ τὸ ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον καὶ πρὸς τὸ βίᾳ ἔδει σκέψα-
1225a35 *σθαι, τοῦτο μὲν οὕτω διῃρήσθω (οἱ γὰρ μάλιστ' ἐμποδίζοντες*
*τὸ ἑκούσιον **[77] ὡς βίᾳ πράττοντες, ἀλλ' ἑκόντες[78])·*

Aristóteles encerra aqui sua discussão sobre a relação do voluntário e do involuntário com o forçado. Ele diz que foram analisados os casos que causavam dificuldades. Eles causavam dificuldades, pois, neles, as ações eram sustentadas serem

[77] Os editores supõem que há uma lacuna após "*hekousion*"; "*logoi*" é a conjectura de Dirlmeier (*op.cit.*, p.285), adotada na tradução.
[78] "*hōs…hekontes*" é considerado corrupto por Ross (referido nas notas críticas de Walzer e Mingay, *op.cit.*, p.41), que conjecturou "*[legousin] hōs biai prattomen, all'[ouch] hekontes*", adotada na tradução.

forçadas e, ao mesmo tempo, voluntárias. Como se procurou mostrar, a força opõe-se à voluntariedade. Portanto, o involuntário é forçado e o voluntário é não forçado.

> *9. Uma vez que com respeito a isso chegamos a um termo, e o voluntário não é definido nem pelo desejo nem pela escolha deliberada, resta, então, ser definido como aquilo [que é] de acordo com o pensamento. Parece, de fato, que o voluntário é contrário ao involuntário, e o [agir] sabendo quem, com quê e com que fim (pois, algumas vezes, sabe que é seu pai, mas não [age] para matá-lo, e sim para salvá-lo, como as Pelíades, ou [conhece] o com o quê, que[79] isto é bebida, mas [pensa] que é uma poção de amor ou vinho, enquanto era cicuta) [é contrário] ao [agir] ignorando quem, ou com quê, ou o quê, devido a uma ignorância não por acidente. O devido à ignorância tanto do quê, quanto com quê, quanto quem é involuntário. Portanto, o contrário é voluntário.*

1225a36 ἐπεὶ δὲ τοῦτ' ἔχει τέ-
λος, καὶ οὔτε τῇ ὀρέξει οὔτε τῇ προαιρέσει τὸ ἑκούσιον ὥρισται, λοι-
1225b1 πὸν δὴ ὁρίσασθαι τὸ κατὰ τὴν διάνοιαν. δοκεῖ δὴ ἐναντίον εἶναι
τὸ ἑκούσιον τῷ ἀκουσίῳ, καὶ τὸ εἰδότα ἢ ὃν ἢ ᾧ ἢ οὗ ἕνεκα
(ἐνίοτε γὰρ οἶδε μὲν ὅτι πατήρ, ἀλλ' οὐχ ἵνα ἀποκτείνῃ, ἀλλ'
ἵνα σώσῃ, ὥσπερ αἱ Πελιάδες, ἢ τὸ ᾧ ὅτι τοδὶ[80] μὲν πόμα, ἀλλ'
1225b5 ὡς φίλτρον καὶ οἶνον, τὸ δ' ἦν κώνειον) τῷ ἀγνοοῦντα καὶ
ὃν καὶ ᾧ καὶ ὅ, δι' ἄγνοιαν μὴ κατὰ συμβεβηκός· τὸ δὲ
δι' ἄγνοιαν, καὶ ὃ καὶ ᾧ καὶ ὅν, ἀκούσιον· τὸ ἐναντίον ἄρ'
ἑκούσιον.

Estando encerrada a discussão a respeito da ação forçada e sua relação com o voluntário, Aristóteles retorna à possibilidade restante para a definição do voluntário: que seja o que é de acordo com o pensamento. Aqui, como ele observa, é possível estabelecer a relação de contrariedade desejada entre voluntário e involuntário. Se o voluntário é o que se faz com conhecimento, então o involuntário é aquilo que se faz ignorando. Três são os conhecimentos fundamentais cuja ignorância faz da ação involuntária: com respeito a quem é a ação, com que instrumento e que resultado terá. Alguém pode não saber que esta pessoa que quer matar é seu pai. Assim, embora o assassinato seja voluntário, o parricídio não é. Ou, então, como no caso das Pelíades, pode saber que o homem em questão é seu

[79] Lendo "*ē to hōi hoti*".
[80] "*Ē to hōi*" é uma correção de Bywater adotada na edição de Walzer e Mingay. "*Ētoi hōs*" é a preferência de Susemihl que acompanha o manuscrito P. A seguir, os manuscritos dão "*hoti*", ao contrário de "*todi*" de Susemihl e de "*hoti todi*" de Walzer e Mingay.

pai, mas cortá-lo em pedaços não para matá-lo, mas para rejuvenescê-lo[81]. Nesse caso, as filhas de Pélias sabiam que o meio que estavam usando era aquele de cortar o pai em pedaços, sabiam em quem estavam usando este meio, o seu pai, mas pensavam que o meio fosse adequado para a produção de um fim para o qual, de fato, não era: elas não esperavam matá-lo e sim salvá-lo. Em um terceiro caso, é possível que alguém saiba em quem e saiba que um determinado meio conduzirá a um determinado fim, ao contrário das Pelíades, mas engana-se ao pensar que um determinado objeto, uma bebida usada como meio, seja uma poção, quando é, de fato, veneno.

Aristóteles acrescenta a qualificação que a ignorância não deve ser acidental. Isto parece qualificar a forma de agir ignorando. O agente agiu *devido à ignorância*, ou seja, a ignorância foi uma causa da ação, não sendo algo simplesmente concomitante a ela. As circunstâncias ignoradas eram relevantes para o que ele se determinou a fazer. Não é possível sustentar como defesa de involuntariedade qualquer ignorância, somente aquela que causa uma ação diversa da pretendida.

> *Em suma, quantas coisas dependem dele não fazer ele faz não ignorando e devido a ele próprio, essas necessariamente são voluntárias, e o voluntário é isto. Quantas ignorando e devido ao ignorar, involuntariamente. Uma vez que o conhecer e o saber se dizem de dois modos, um deles é o ter, o outro é o usar o conhecimento, existem casos em que o que tem [o conhecimento], mas não o utiliza, poderia com razão ser dito 'agir ignorando', enquanto existem outros casos em que não seria com razão, por exemplo, se não o utilizou devido à negligência. Assim também alguém que não tivesse um conhecimento seria censurado se aquele conhecimento fosse fácil ou necessário, e ele não o tivesse devido à negligência ou prazer ou dor. Essas coisas, portanto, devem ser acrescentadas à definição.*

1225b8 ὅσα μὲν οὖν ἐφ' ἑαυτῷ ὂν μὴ πράττειν πράττει μὴ
ἀγνοῶν καὶ δι' αὐτόν, ἑκούσια ταῦτ' ἀνάγκη εἶναι, καὶ τὸ
1225b10 ἑκούσιον τοῦτ' ἐστίν· ὅσα δ' ἀγνοῶν καὶ διὰ τὸ ἀγνοεῖν, ἄκων.
ἐπεὶ δὲ τὸ ἐπίστασθαι καὶ τὸ εἰδέναι διττόν, ἓν μὲν τὸ ἔχειν,
ἓν δὲ τὸ χρῆσθαι τῇ ἐπιστήμῃ, ὁ ἔχων μὴ χρώμενος δὲ ἔστι
μὲν ὡς δικαίως [ἂν] ἀγνοῶν λέγοιτο, ἔστι δὲ ὡς οὐ δικαίως, οἷον
εἰ δι' ἀμέλειαν μὴ ἐχρῆτο. ὁμοίως δὲ καὶ μὴ ἔχων τις
1225b15 ψέγοιτο ἄν, εἰ ὃ ῥᾴδιον ἢ ἀναγκαῖον ἦν, μὴ ἔχει δι' ἀμέ-
λειαν ἢ ἡδονὴν ἢ λύπην. ταῦτ' οὖν προσδιοριστέον.

[81] As Pelíades foram convencidas por Medéia que cortando o pai em pedaços e cozinhando-o ele seria rejuvenescido.

A primeira frase desta passagem é uma conclusão que, em certo sentido, diz respeito a toda a discussão anterior. Aristóteles diz que as ações i) que dependem do agente, ii) que ele faz não ignorando, e iii) devido a ele próprio, essas são voluntárias. As qualificações (i) e (iii) parecem referir-se às discussões anteriores sobre a ação forçada. As ações que ele faz *devido a ele próprio* são aquelas cujo impulso é interno e de acordo com sua natureza. A ação que satisfaz esta condição é contrária àquela que é feita devido a um impulso externo de movimento como é o caso das ações sem qualificação forçadas. Aqui, temos um caso claro de contrariedade entre o voluntário e o involuntário. A ação que satisfaz a cláusula (iii) é voluntária, porque a ação que não a satisfaz é involuntária. Todavia, como vimos, existe um gênero de ações que são *com qualificação forçadas*, e estas são voluntárias quando depende do agente fazer ou não fazer. O critério de 'depender do agente fazer ou não' também excluía as ações motivadas por afecções que ultrapassam a natureza humana. Por essa razão, Aristóteles introduz na definição de ação voluntária que estas sejam aquelas que dependem do agente fazer ou não.

Poder-se-ia pensar que o acréscimo de (i) e (iii) na definição do voluntário é incongruente com a afirmação aristotélica no início da passagem anterior em que se disse que se o voluntário não é definido como aquilo 'de acordo com o desejo, nem de acordo com a escolha deliberada, então deve ser aquilo de acordo com o pensamento'. Ora, a razão para isso é que embora uma ação de acordo com um dos tipos de desejo ou com a escolha deliberada seja voluntária, a ação contrária a uma destas não é involuntária. A ação contrária à ação com conhecimento, ao invés, é uma ação involuntária. Isto mostra que nem o de acordo com o desejo nem o de acordo com a escolha deliberada deveriam comparecer na definição do voluntário, visto que a sua negação não implica na involuntariedade. O fato, então, que a negação da condição cognitiva implique na involuntariedade a qualifica para comparecer na definição do voluntário. Daí não se segue que o voluntário se resuma a esta, pois é possível que esta condição esteja satisfeita e a ação seja involuntária. Que isso seja assim, parece ser prova o fato de Aristóteles ter introduzido aqui as demais condições investigadas até aqui e não apenas a condição do conhecimento.

Talvez se pudesse defender que as demais condições estejam de algum modo incluídas na condição do conhecimento. Por exemplo, a expressão 'o voluntário é o que está de acordo com o pensamento' pode nos fazer entender ou bem uma simples relação de

acordo ou uma relação causal expressa, por exemplo, em 'o voluntário é o que ocorre em virtude do pensamento'. Aqui, a ação depende daquilo que é pensado e representado, não está apenas de acordo com o que é pensado ou representado. Isso elimina, p.e, uma série de movimentos involuntários dos quais sou consciente e por isso estão *de acordo com meu conhecimento*. Se for defendida uma equivalência entre o que é '*di'hauton*', ou seja, aquilo que ocorre devido à própria pessoa e que parece responder à condição de não ser a ação forçada, isto é, a condição de ser resultante de um impulso interno, e o que é 'em virtude do pensamento', então teríamos que toda ação não forçada é uma ação de acordo com o pensamento e toda ação de acordo com o pensamento é não forçada. Existe uma dificuldade com respeito a esta última parte, segunda a qual toda ação produzida pela minha representação e causalmente determinada por ela é não forçada. Aristóteles defendeu a respeito das ações que fazemos sob ameaça de males maiores que elas não dependem de nós, pois não temos escolha a não ser fazê-las e, todavia, estas ações são realizadas em virtude de nossa representação delas. E, por outro lado, mesmo que ações forçadas e ações em ignorância fossem coextensivas, de modo que quando uma ação é involuntária por uma condição é também involuntária pela outra, essas condições não parecem significar a mesma coisa, pois o problema da continência e da incontinência é resolvido sustentando que essas ações não satisfazem a condição da ação forçada, pois são '*di'hauton*', não que elas não satisfazem a condição de não serem em virtude do pensamento, portanto não seriam devido à ignorância. Temos, pois, razões para acreditar que nem é verdadeiro que o voluntário se reduza ao que é de acordo com o pensamento, nem Aristóteles defendeu isso, como mostra a passagem 1225b8-10.

Existe um problema, todavia, com esta definição do voluntário e Aristóteles irá modificá-la na EN. Aristóteles iniciou sua discussão em EE II.6 fazendo uma restrição no sentido de causa quando aplicada a seres humanos e suas ações. O homem é causa somente daqueles resultados que dependem dele vir a ser ou não. Sendo assim, ele pergunta, quais são tais resultados que dependem dele vir a ser ou não? A resposta é: seus atos voluntários. Assim, todo ato voluntário depende do agente que ele exista ou não. Aqui, entretanto, Aristóteles introduz como uma das condições do ato voluntário que ele dependa do agente. Ele o faz justamente para dar conta das ações que são escolhidas sob a ameaça de um mal maior e para dar conta das ações realizadas a partir de afecções que ultrapassam o que a natureza humana é capaz de suportar. Essas ações devem ser excluídas do domínio do voluntário e, todavia, elas satisfazem as condições de serem devido a ele próprio e com

conhecimento. Por que elas satisfazem a condição de serem devido a ele próprio? Aparentemente porque elas são geradas por um desejo do agente ou por uma escolha dele, mas não um desejo e uma escolha tal que pudessem ser de outro modo. Nestes casos, segundo disse Aristóteles, não dependia do agente tê-los feito ou não. Por essa razão, que dependa do agente fazer ou não é incluído como uma das condições do voluntário. Se isso é assim, entretanto, seria em princípio possível que uma ação satisfizesse esta condição, isto é, que dependesse do agente fazer ou não e, no entanto, fosse involuntária, na medida em que não satisfizesse a condição do conhecimento ou a condição de ser devido a ele próprio. Ora, isto claramente não pode ser assim. 'Depender do agente fazer ou não' estipulava o que é para o ser humano ser causa. Todas as ações voluntárias humanas e adultas são ações que dependem do agente fazer ou não e todas as ações involuntárias são tais que não dependem do agente fazer ou não.

Aristóteles vai modificar sua posição na EN. Em primeiro lugar, reconhecendo que as ações mistas – assim são chamadas na EN as ações escolhidas sob ameaça de um mal maior – são voluntárias. Se isso é assim, Aristóteles deve negar lá a possibilidade de um desejo ou escolha que não possa ser de outro modo. Assim, em segundo lugar, Aristóteles vai atribuir à origem ou princípio no agente a possibilidade de em todos os casos depender dele fazer ou não fazer. Somente impedimentos físicos serão aceitos como barreiras à capacidade do agente de fazer ou não fazer. Assim, se a origem é interna, depende dele fazer ou não fazer. E se depende dele fazer ou não fazer, a origem é interna.

Aristóteles faz ainda uma qualificação sobre a ignorância que é condição do involuntário. Ele considera necessário que esta qualificação seja incluída na definição mesma do involuntário por ignorância. É preciso, em suma, discriminar o agente que é causa da própria ignorância. Alguém poderia alegar, por exemplo, que se as Pelíades desconheciam que fazer picadinho do pai o levaria a morte, elas não o mataram voluntariamente. Aristóteles responde que se isto era devido à sua própria negligência ou a alguma outra causa atribuível a elas próprias, tal ignorância, mesmo que idêntica à daquele que age involuntariamente, não será reconhecida como causa do involuntário. Somente aquele que não é causa da ignorância age involuntariamente devido à ignorância. Para fazer esta qualificação, Aristóteles apela para a distinção entre ter e usar um conhecimento. Podemos dizer que alguém é causa da própria ignorância se ele tem um conhecimento e não o utiliza por negligência. Além disso, podemos dizer que alguém é causa da própria ignorância se ele não tem um conhecimento que, no entanto, é i) fácil de obter ou ii) é

obrigação dele tê-lo e ele não tem ou devido à negligência ou devido ao prazer e à dor. Se estas condições tornam a ação resultante voluntária, então o agente só será involuntário devido à ignorância se elas não estiverem satisfeitas. Portanto, essas condições não devem ficar de fora da definição do voluntário e do involuntário.

Uma vez que a pessoa deve agir com conhecimento para que aja voluntariamente, é preciso delimitar de que tipo de conhecimento se trata aqui. Aristóteles o delimitou como o conhecimento relevante das três circunstâncias acima (isto é, com respeito a quem é a ação, com que instrumento e que resultado terá). Ora, o desconhecimento destas circunstâncias, ele diz, mesmo que relevantes, só torna a ação involuntária se este desconhecimento ele mesmo não pode ser atribuído ao agente. Se a pessoa é de algum modo causa de seu desconhecimento, então quando ele age com este desconhecimento isto equivale a ele ter agido assim voluntariamente. Se ele é princípio do seu desconhecimento, então ele é princípio da ação que ele faz devido a esta ignorância. Assim, a ignorância que gera o involuntário é ela mesma uma ignorância que não depende do agente tê-la ou não. A ignorância deve estar fora do alcance do agente e ele não deve ter controle sobre ela, caso contrário, se ele tiver controle sobre sua ignorância, deste controle se deriva o controle que ele tem sobre sua ação.

Disto se vê também que a condição da ignorância faz com que a ação deixe de ser uma que depende do agente fazê-la ou não. Assim as condições do voluntário, ao menos do voluntário que se aplica aos homens, devem ser tais que satisfeitas, a ação resultante depende do agente fazer ou não, e não satisfeitas, não mais dependem dele. É por isto que ‘depender do agente fazer ou não’ não pode ser uma condição ulterior na definição do voluntário ao lado da condição que o princípio da ação seja interno ao agente e que ele conheça as circunstâncias. Que a ação tenha seu princípio internamente ao agente deve fazer da ação *por isso mesmo* uma que depende dele fazer ou não. E, se isso não é suficiente para a voluntariedade, pois, além disso, ele deve ter conhecimento das circunstâncias, este conhecimento é tal que, quando a sua ausência puder ser atribuída ao próprio sujeito, a ignorância será voluntária. Se o princípio da ignorância é interno, portanto, depende do agente tê-la ou não, a ação decorrente dela torna-se voluntária.

Ao nosso ver, a introdução da cláusula ‘depende dele fazer ou não’ entre as condições do voluntário é uma falha no argumento de Aristóteles, que é corrigida na definição do voluntário na EN. Ao corrigir isto na EN, Aristóteles poderá também dar uma solução mais clara sobre a relação entre o voluntário humano e o animal. Ainda assim, a

sua posição sobre o que é ser voluntário para os seres humanos continuará a mesma, a saber, o voluntário é aquilo que depende deles fazer ou não e isso equivale a serem os homens princípios não necessários de ações.

2.2 Ética Nicomaquéia III.1-3

A estrutura da discussão sobre o voluntário na EN é diversa daquela na EE. Aqui, Aristóteles parte das condições do ato involuntário. Essas condições são assumidas, a quanto parece, na base de opiniões recebidas (é evidência disto o uso de '*dokei*' para introduzi-las), embora talvez estas não sejam opiniões de outras pessoas, senão do próprio Aristóteles. Elas serão postas à prova para ver se dão conta dos casos difíceis e nos quais alguém poderia querer alegar involuntariedade quando não estivéssemos dispostos a admiti-la em nossos juízos ordinários. O teste, portanto, destas condições é, ele mesmo, feito à luz das nossas atitudes admitidas de censura, elogio e desculpa. Esta estratégia diferencia-se daquela na EE em dois aspectos principais. O primeiro é que na EE antes de chegar-se à investigação do voluntário e do involuntário propriamente ditos, Aristóteles investiga as noções de causa e princípio quando aplicadas ao caso dos homens. E o segundo é que a própria investigação do voluntário é feita discutindo-se as opiniões existentes para esta definição. Na EN, Aristóteles simplesmente apresenta a definição do *involuntário* e passa a investigar *os casos* difíceis e discordantes, não as *definições* discordantes.

Nós podemos observar algumas importantes relações conceituais que são estabelecidas de formas diferentes nas duas éticas devido ao modo diverso de argumentação. Na EE, Aristóteles explica, através da sua argumentação sobre causas e princípios, por que os atos voluntários são aqueles que apropriadamente são elogiados e censurados. Ele diz que é somente daquelas coisas das quais somos causas e princípios que podemos ser elogiados e censurados, pois se houver alguma outra coisa que é causa e princípio do que fazemos, então é isso que merece a censura e o elogio e não nós mesmos. Ora, se os atos voluntários são aqueles dos quais somos causas e princípios, então são estes que são elogiados e censurados. É preciso, então, mostrar o que são os atos voluntários. No princípio da investigação na EN, ao contrário, é dito que as virtudes envolvem ações e

emoções, e que as ações são elogiadas e censuradas devido ao fato de serem voluntárias e desculpadas ou perdoadas devido ao fato de serem involuntárias. Assim, se estabelece como propósito discernir o voluntário e o involuntário com respeito às ações, mas não se explica por que os atos voluntários são elogiados ou censurados. Existem duas teses diversas, uma na EN e outra na EE, que são pontos de partida para os quais Aristóteles não apresenta justificação. Na EE, supõe-se que são os atos voluntários aqueles dos quais somos causas. Na EN, supõe-se que os atos voluntários são aqueles dos quais somos elogiados e censurados. Dizer que isto seja simplesmente 'suposto' não é inteiramente correto. Tanto lá, quanto aqui, esta suposição está baseada no modo como, em geral, nós, seres humanos, consideramos estes atos. Na EE, Aristóteles diz que todos concordam que os atos voluntários são aqueles dos quais somos causa e princípio, e na EN, ele diz que elogios e censuras são distribuídos na base da voluntariedade dos atos, e desculpas na base da sua involuntariedade, e aqui ele, provavelmente, está descrevendo o comportamento comum das pessoas, seja na vida privada, seja nos tribunais. Tanto na EE quanto na EN, portanto, o ponto de partida é um dado proveniente da observação do modo como nos comportamos e que deve ser explicado e justificado. Na EE, fornecer a definição do voluntário consiste em explicar por que é disto que somos causas e princípios. Sendo assim, fornecer a definição do voluntário consistiria, na EN, em explicar por que estes são censurados e elogiados. Com efeito, uma das condições do voluntário na EN será, justamente, que sejamos causa ou princípio do ato. Isto nos permite ver por que Aristóteles adotou uma estratégia diversa na definição do voluntário na EN e na EE. Se os atos voluntários não são aqui, primeiramente, explicados como aqueles de que somos causas e princípios, mas são introduzidos como aqueles de que somos censurados ou elogiados, o que estamos buscando com a definição do voluntário não é responder de que tipos de atos somos causas e princípios, mas por que tipos de atos somos apropriadamente elogiados e censurados. A estratégia aqui, então, é apresentar uma definição adequada às nossas atitudes de elogio e censura.

Por que, entretanto, Aristóteles teria abandonado a explicação inicial segundo a qual somos causas e princípios daquilo de que somos elogiados e censurados e, por isso, somos elogiados e censurados pelos atos voluntários. Para explicar por que ele abandonou esta delimitação inicial da censura e do elogio baseada na noção de causa e princípio, é preciso considerar dois pontos. Em primeiro lugar, é preciso prestar atenção ao desenvolvimento do todo da argumentação sobre a voluntariedade na EN. Em segundo

lugar, é preciso atentar para as dificuldades que se levantavam na EE concernentes à definição do voluntário. Com respeito ao primeiro ponto, deve-se levar em consideração que mostrar por que nossas ações são voluntárias, isto é, dar uma definição do voluntário com respeito às ações, é só um primeiro passo em direção à conclusão almejada, a saber, que as virtudes e os vícios, seja como qualidade destas ações, seja como disposições da própria pessoa, são elogiadas e censuradas e são, por isso, voluntárias, isto é, são voluntárias na base da suposição inicial segundo a qual o voluntário é o que recebe elogio e censura. Portanto, aqui também a atribuição de voluntariedade às virtudes e vícios é feita na base da suposição inicial de que somos censurados e elogiados por aquilo que é voluntário. Ora, nesse ponto da argumentação, Aristóteles já terá definido o voluntário para as ações como aquilo que tem o princípio no agente, isto é, aquilo de que ele é causa e introduziu aí, portanto, a razão pela qual somos censurados e elogiados pelos atos voluntários. Se a definição do voluntário provê a razão pela qual somos elogiados e censurados, ainda falta explicar por que somos apropriadamente elogiados e censurados somente daquilo de que somos causa e princípio. E é justamente o que ele faz quando discute por que virtudes e vícios são elogiados e censurados. É naquele capítulo, portanto, que nossas opiniões comuns são confrontadas, para que delas resulte uma forma apropriada de elogio e censura. A razão pela qual é aquele o momento de fazer esta discussão diz respeito justamente ao fato que nós pretendemos elogiar e censurar não as próprias ações, ou não somente elas, mas a virtude e o vício que elas expressam. Não haveria sentido em elogiar e censurar não fosse pela distinção prévia que alguns atos são bons e outros são maus. É, portanto, no contexto da discussão sobre a responsabilidade pela qualidade moral dos atos que se pode discutir propriamente a relação entre ser causa e princípio e ser elogiado e censurado. E visto que foi estabelecido previamente que os atos voluntários são aqueles de que somos causa e princípio, pela própria definição do voluntário, a demonstração se completa.

Isso nos leva ao segundo ponto. Nós detectamos problemas para a definição do voluntário na EE. Estes problemas diziam respeito ao seguinte. Se entre as condições do voluntário fosse estabelecido como uma condição independente das demais que este tipo de ato deve ser tal que ‘depende de nós fazer ou não’, então seria possível que uma ação satisfizesse esta condição, mas não satisfizesse as restantes e, sendo satisfeita esta, mas não as outras, teríamos uma ação que depende do agente, mas que é involuntária. Ora, o tipo de causalidade que é relevante para censura e elogio, como foi visto pela discussão das causas

e princípios na EE, é uma tal que depende do agente. Assim, o voluntário deve coincidir com aquilo que depende do agente fazer ou não para que o voluntário seja aquilo de que somos causa no sentido relevante para responsabilização. Os atos voluntários são precisamente aqueles que dependem do agente fazer ou não. Assim, estabelecer as condições do ato voluntário para o homem é estabelecer as condições daquilo que depende dele fazer ou não. Portanto, 'depender do agente fazer ou não' não é uma condição do ato voluntário, mas algo que as condições do ato voluntário devem conjuntamente tornar possível, ao menos no caso do homem[82].

Dizemos 'ao menos no caso do homem', pois como veremos, na EN, Aristóteles pretende que as condições do ato voluntário sejam tais que podem aplicar-se também ao caso do voluntário não humano. Isto deve ser assim porque também dos animais não racionais e crianças dizemos que eles agem voluntariamente. Se, todavia, nestes casos, a causalidade sobre os movimentos não é uma tal que depende deles agir ou não, as condições do ato voluntário devem ser tais que aplicadas aos seres humanos, elas resultam em ações que dependem de seus próprios agentes, e aplicadas aos outros seres voluntários, elas não resultem nisso, se é verdade que é somente porque as ações dependem de nós mesmos que nós somos responsabilizados por elas de um modo tal que não se dá com respeito aos demais seres voluntários. E este era outro problema da definição do voluntário na EE. Ao introduzir como condição do voluntário que as ações resultantes deveriam depender do agente fazer ou não, Aristóteles excluía do voluntário o movimento dos demais animais e crianças.

Qual a estratégia, então, da definição do voluntário na EN? Aristóteles sabe que suas condições devem ser tais que conjuntamente aplicadas no caso do homem resultem em algo que depende do agente fazer ou não. Por outro lado, a definição deve poder ser, de algum modo, compartilhada entre todos os seres que agem voluntariamente. O que ele procura fazer, então, é defender uma tese sobre a voluntariedade das ações tal que ela permita as nossas atitudes de elogio, censura e desculpa, e tal que ela possa ser aplicada, com as modificações apropriadas para o caso, aos demais seres voluntários. Essa definição permitirá que ele se dedique ao que há de específico ao voluntário humano, isto é, algo que permite que, com respeito ao voluntário humano, censuras e elogios sejam apropriadamente aplicados, no momento em que for discutir por que as virtudes e vícios

[82] Este problema poderá ser resolvido, na EN, porque Aristóteles vai interpretar de modo diverso as ações que o levaram a introduzir esta cláusula na definição do voluntário na EE, a saber, as ações feitas sob ameaça de um mal maior. Aristóteles havia introduzido lá esta cláusula para excluir estas ações do domínio do voluntário, enquanto aqui ele as considerará voluntárias.

são voluntários, após ter discutido justamente o que é próprio aos homens, isto é, a ação por escolha deliberada. Assim, ele pode tratar separadamente as condições da responsabilização, que são as condições pelas quais virtude e vício são voluntários, das condições do voluntário, que, todavia, no caso do homem, devem ser tais que venham a satisfazer as condições da responsabilização. Por isso, a busca pela definição do voluntário é feita em termos de elogio, censura e desculpa.

Para compreender, portanto, a argumentação de Aristóteles, sua estratégia e sua defesa da definição do ato voluntário e do involuntário, existe um termo que devemos compreender corretamente. A palavra 'desculpa' que estamos utilizando corresponde em grego a '*suggnōmē*'. Segundo Liddell & Scott, esta palavra pode significar 'benevolência', 'indulgência', 'perdão' ou 'desculpa'. O uso destes termos na língua portuguesa também é muitas vezes usado sinonimicamente. É preciso observar que no nosso uso comum do termo 'desculpa' nem sempre é claro se desculpamos porque a pessoa é considerada irresponsável pelo que fez ou porque consideramos que ela estava justificada a fazer o que fez. Todavia, num uso mais preciso destes termos, 'justificar' implica mostrar a correção do ato praticado. Ora, no caso das ações mistas, a alguns atos a *suggnōmē* é concedida. Contudo, se é concedida na base de uma justificação, então se um ato foi correto em uma situação, então ele não deveria ser desculpado, mas elogiado, por correto. E, por outro lado, se ele é desculpado, então o agente deve ser considerado de algum modo involuntário ou irresponsável. Ora, isso contradiz o modo como Aristóteles descreve as ações mistas: elas são *mais* voluntárias do que involuntárias. Assim sendo, não seria correto dizer que desculpamos as ações mistas, já que desculpamos porque consideramos ser i) o ato incorreto e ii) a pessoa irresponsável. Existe, todavia, uma outra atitude muito proximamente ligada à da desculpa: o perdão. Neste caso, a pessoa é considerada culpada, mas não é punida ou é punida menos pela falta cometida *responsavelmente* e isto pode ser feito por razões que justifiquem tal atitude[83]. Louis Gernet traduz '*suggnōmē*' por *perdão* e observa que apesar deste termo vir a ser usado plenamente em época clássica, ele retém os "sentimentos anteriores à cidade", sentimentos de uma época em que "não se trata de absolver o autor involuntário; ele não é absolvido inteiramente; não se diz [...] que ele é *desculpado*, mas que ele é *perdoado*"[84] (*op.cit.*, p.367). No caso do perdão, o autor é

[83] Isto é, não é o caso em que a punição ou censura é suspensa por mera bondade daquele que julga, mas porque ele acredita que havia boas razões para a pessoa fazer o que fez, embora não deixe de considerar o ato um mau ato.

[84] "*Il n'est pas question, au demeurant, d'absoudre l'auteur involontaire; on le l'absout pas entièrement; on ne dit pas […] qu'il est* excusé*, on dit qu'il est* pardonné" (grifo do autor).

considerado responsável pelo que fez, mas considera-se que existem razões para não punir-lo. A observação de Gernet visa salientar que originalmente as pessoas eram consideradas culpadas, pois era preciso, ainda que o ato fosse involuntário, atribuir a alguém a responsabilidade por um crime que afetava a todos, que *poluía* a cidade (no caso de homicídio). Assim, o perdão era concedido de modo que não se punia ou a punição era atenuada, mas também não se considerava o autor 'irresponsável', por isso não era *desculpado*. Com a evolução do pensamento acerca da responsabilidade, *suggnōmē* passa a ser compreendido por Aristóteles primordialmente como algo que se concede quando alguém não é responsável pelo que fez. E, todavia, ainda preserva conotações antigas que aproximam *suggnōmē* ao *perdão*. Isso permite compreender por que, no caso das ações mistas, dá-se *suggnōmē* a quem cometeu um ato vergonhoso para evitar sofrimentos horríveis: não é tanto que seja questão de não atribuir-lhe culpa, mas de conceder-lhe perdão por ter feito o que fez.

O mesmo tipo de atitude pode ser compreendida analogicamente para os atos involuntários. Embora no caso do ato involuntário, o agente não seja responsável pela ação cometida, se ele não estivesse de algum modo envolvido nela, não haveria sentido em levantar a questão da desculpa ou do perdão. Um agente inocente não é desculpado ou perdoado, pois ele nada tem a ver com o ato cometido. O agente involuntário, ao contrário, *fez* algo, por isso faz sentido não só desculpá-lo, mas também *perdoá-lo*. 'Perdão', assim, é a nossa escolha de tradução para *suggnōmē*, pois é uma tradução fundamentada nas atitudes morais que se desenvolviam na Grécia ao tempo de Aristóteles e também dá mais coerência ao uso deste termo quando aplicado tanto aos atos inteiramente involuntários quanto àqueles apenas *parcialmente* involuntários, como é o caso das ações mistas. Feito este reparo para obter mais precisão quanto à atitude que Aristóteles denomina '*suggnōmē*', continuaremos, entretanto, utilizando 'desculpa' e 'perdão' como termos sinônimos, na discussão do texto.

O fato de Aristóteles não discutir a expressão 'depende de nós' na EN, nos deixa com o problema de saber como interpretar a sua aparição sem nenhum prévio aviso logo ao princípio de sua análise do voluntário. Se não devemos simplesmente importar as considerações feitas na EE, então temos que procurar justificar a interpretação de algum modo pelo contexto. É isso o que procuraremos fazer, investigando se esta expressão teria o mesmo sentido daquele utilizado na EE.

2.2.1 Análise do Texto

1. Uma vez que a virtude diz respeito tanto às emoções quanto às ações, e uma vez que às voluntárias dão-se elogios e censuras, enquanto às involuntárias, perdão, e algumas vezes mesmo [sente-se] piedade, é necessário, presumivelmente, àqueles que investigam a virtude definir o voluntário e o involuntário, e é também útil aos legisladores em relação às honras e às punições.

1109b30 Τῆς ἀρετῆς δὴ περὶ πάθη τε καὶ πράξεις οὔσης, καὶ ἐπὶ μὲν τοῖς ἑκουσίοις ἐπαίνων καὶ ψόγων γινομένων, ἐπὶ δὲ τοῖς ἀκουσίοις συγγνώμης, ἐνίοτε δὲ καὶ ἐλέου, τὸ ἑκού-
σιον καὶ τὸ ἀκούσιον ἀναγκαῖον ἴσως διορίσαι τοῖς περὶ ἀρετῆς ἐπισκοποῦσι, χρήσιμον δὲ καὶ τοῖς νομοθετοῦσι πρός τε τὰς
1109b35 τιμὰς καὶ τὰς κολάσεις[85].

Seguindo Stewart (1892, p.224-5) e Dirlmeier (1991, p.322-323), é possível dizer que a investigação sobre o voluntário e o involuntário inclua-se na investigação sobre as virtudes na medida em que estas foram definidas como *hexeis prohairetikai* e *epaineitai* no livro II. De um lado, pelo fato de serem elogiáveis, dá-se a necessidade de estudar as condições do elogio e da censura. De outro, pelo fato de serem relacionadas à escolha deliberada, dá-se a necessidade de estudar a escolha deliberada, que constitui, por sua vez, um dos tipos ou espécie de atos voluntários: os atos escolhidos deliberadamente. O estudo dos atos voluntários, portanto, a um só tempo, introduz o estudo dos atos escolhidos deliberadamente e explica em que condições algo é elogiável, o que será, por sua vez, necessário para explicar em que sentido as virtudes são elogiáveis.

Aristóteles diz que, além de ser necessário estudar o voluntário e o involuntário na investigação das virtudes, é também útil um tal estudo para a aplicação de honras e punições por parte dos legisladores. É interessante observar como a Retórica aponta dois tipos de discursos em que essa investigação seria útil: a dos elogios e a das punições ou defesas. Enquanto a primeira diz respeito ao domínio moral, a segunda diz respeito ao domínio do tribunal.

Há uma dificuldade nesta primeira passagem quanto a saber se Aristóteles estaria dizendo que algumas emoções (*pathē*) são voluntárias, as quais elogiamos, outras, são

[85] O texto em grego citado é da edição de Bywater. Os manuscritos são referidos pelas siglas adotadas por esse editor.

involuntárias, as quais concedemos desculpa e das quais temos mesmo, algumas vezes, piedade. Essa pareceria ser uma tese estranha e em contradição com o que disse Aristóteles sobre as emoções no livro II.5, onde define o gênero da virtude como disposição, *hexis*, excluindo emoções, *pathē*, e capacidades, *dunameis*. Estas são excluídas pois: i) não dizemos que alguém é bom ou mau em virtude delas e ii) não são elogiadas e censuradas. Ele diz 'nos enraivecemos e temos medo sem escolher deliberadamente, mas as virtudes são certas escolhas deliberadas ou não são sem escolha deliberada' (1106a2-4). Uma alternativa de interpretação, aventada por Natali (1999, p.468), é que *pathē* aqui seria melhor traduzido como 'afecção' e, neste sentido, referir-se-ia às disposições. Outra possibilidade é que o apetite (*epithumia*) e o ímpeto (*thumos*) sejam considerados *pathē*, e os atos feitos devidos a estes são voluntários (ASPÁSIO, ed. Heylbut, 1889, 58.10-23). É ainda possível sustentar que o que Aristóteles está dizendo é que, embora virtudes digam respeito a emoções e a ações, com respeito a estas últimas, aquelas que são voluntárias são elogiadas, as involuntárias desculpadas (ZINGANO, 2006, p.119). Como quer que seja, Aristóteles define as disposições em II.5 do seguinte modo: "[Com] disposições [quero dizer aquelas] de acordo com as quais estamos bem ou mal em relação às emoções" (1105b25-26)[86]. Sobre a virtude, ele dirá mais adiante: "A virtude diz respeito às emoções e às ações, nas quais o excesso é incorreto e a deficiência é censurada, enquanto o meio termo é elogiado e é correto" (1106b24-26)[87] e, após definir a virtude como uma *hexis prohairetikē* na mediedade relativa a nós, ele diz: "[a virtude é] uma mediedade entre dois vícios, um segundo o excesso, o outro segundo a deficiência [em relação a ela]", e, ainda, "[é uma mediedade] pelo fato de alguns [vícios] excederem, outros serem deficientes naquilo que é devido, tanto nas emoções quanto nas ações, enquanto a virtude [é uma mediedade pelo fato de] descobrir e escolher o meio termo" (1107a3-6) [88]. Assim, estar corretamente disposto com relação às emoções é digno de elogio, ao passo que estar mal disposto é digno de censura. Nesta medida, as emoções também são objeto de censura e elogio, ou seja, na medida em que deve estar em nosso controle não termos uma má disposição em relação a elas. Com efeito, a discussão sobre o voluntário se encerrará com a questão da voluntariedade das virtudes e vícios, isto é, das disposições. Assim, por um

[86] "*ἕξεις δὲ καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ἐχόμεν εὖ ἢ κακῶς, οἷον πρὸς τὸ ὀργισθῆναι, εἰ μὲν σφοδρῶς ἢ ἀνειμένως, κακῶς ἔχομεν, εἰ δὲ μέσως, εὖ· ὁμοίως δὲ καὶ πρὸς τἆλλα*".

[87] "*ἡ δ' ἀρετὴ περὶ πάθη καὶ πράξεις ἐστίν, ἐν οἷς ἡ μὲν ὑπερβολὴ ἁμαρτάνεται καὶ ἡ ἔλλειψις [ψέγεται], τὸ δὲ μέσον ἐπαινεῖται καὶ κατορθοῦται*".

[88] "*μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν· καὶ ἔτι τῷ τὰς μὲν ἐλλείπειν καὶ ἔτι τῷ τὰς μὲν ἐλλείπειν τὰς δ' ὑπερβάλλειν τοῦ δέοντος ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ἐν ταῖς πράξεσι, τὴν δ' ἀρετὴν τὸ μέσον καὶ εὑρίσκειν καὶ αἱρεῖσθαι*" (1107a3-6).

lado, parece que devemos entender a primeira frase do livro III uma referência às emoções (e não a afecções em sentido geral) e às ações, retomando a tese do livro II, e entender que, na medida em que essas são censuradas e elogiadas, e na medida em que é elogiado e censurado o que é voluntário, então ações e emoções devem de algum modo ser conduzidas ao que é voluntário, as ações, diretamente, as emoções, indiretamente. A expressão de Aristóteles é suficientemente vaga para não atribuir voluntariedade diretamente a emoções, ao mesmo tempo em que é suficientemente clara para incluir as emoções de algum modo no domínio do voluntário, isto é, daquilo ao qual podemos atribuir, de algum modo, o controle a nós mesmos.

> *Parece, então, que é involuntário o que acontece por força ou devido à ignorância. Forçado é aquilo cujo princípio é externo, sendo um tal princípio aquele no qual em nada contribui o que age ou*[89] *o que sofre a ação, por exemplo, se um vento o levasse a algum lugar ou homens sendo senhores dele.*

1109b35	*δοκεῖ δὴ ἀκούσια εἶναι τὰ βίᾳ*
1110a1	*ἢ δι' ἄγνοιαν γινόμενα· βίαιον δὲ οὗ ἡ ἀρχὴ ἔξωθεν, τοι-*
	αύτη οὖσα ἐν ᾗ μηδὲν συμβάλλεται ὁ πράττων ἢ ὁ πά-
	σχων, οἷον εἰ πνεῦμα κομίσαι ποι ἢ ἄνθρωποι κύριοι ὄν-
1110a4	*τες.*

Aristóteles parte do que é aceito (*dokei*)[90]. Os atos involuntários são os que acontecem ou por força ou devido à ignorância. Essa opinião será confrontada com os casos difíceis, casos em que a voluntariedade e a involuntariedade são sustentadas em contradição com as atitudes de elogio, censura e perdão normalmente mantidas. As dificuldades encontradas serão dirimidas, de modo que a opinião vai sustentar-se no confronto com elas.

Ele começa seu estudo pelos atos involuntários por força. Nestes, o princípio da ação é externo. Isto é assim, ou seja, um princípio é externo a alguém, quando a pessoa não

[89] Qual o valor deste '*ē*'? Irwin (1999, p.30) e Gauthier e Jolif (1958-1959, p. 55) o traduzem como 'ou melhor', é uma correção, visto que no caso da ação forçada não se pode falar propriamente de um 'agente', aquele que faz é sobretudo alguém que sofre a ação. Existem formas 'livres' de entender o 'ou' de modo que ele tem valor aditivo e não alternativo. Por exemplo, se lêssemos a frase como significando 'o princípio é exterior quando *nem* o agente *nem* o paciente contribuem em nada'.

[90] Talvez aqui não se deva dizer que Aristóteles parte do que é 'comumente aceito', pois esta opinião parece ser aristotélica e não uma opinião em geral sustentada.

contribui em nada para o princípio do movimento, nem como agente deste princípio nem como paciente dele. É possível compreender 'princípio' aqui como princípio *eficiente*, ou seja, aquele princípio a partir do qual é o movimento. Se, por oposição ao princípio externo, o princípio do ato voluntário é interno, como Aristóteles concluirá ao final de sua discussão, então o ato voluntário será justamente aquele que tem uma causa no próprio agente. Para o voluntário, tal como é definido na EN, no entanto, Aristóteles não introduzirá a necessidade de que este seja um primeiro princípio de movimento, como fez na EE II.6. Como observamos na introdução à esta discussão sobre o voluntário na EN, Aristóteles deverá voltar a este ponto quando discutir a voluntariedade das virtudes e vícios.

Deve-se observar que, em alguns casos de ação forçada, a pessoa envolvida na ação pode ter alguma contribuição eficiente nela. Como é possível determinar, então, se a própria pessoa é princípio da ação ou, em outras palavras, se o princípio é interno? A quanto parece Aristóteles introduz duas condições para determinar se o princípio é externo: que a pessoa não contribua nada nem como agente nem como paciente do princípio[91]. Ao nosso ver, e procuraremos defender isso no que se segue, a contribuição do agente consiste justamente em agir em vista de um fim colocado por ele próprio. Essa é a forma de delimitar se o princípio é interno ou não. Sendo assim, embora possamos compreender *arkhē*, na definição apresentada, como princípio eficiente, é preciso considerar que um princípio eficiente se define pelo fim ao qual ele visa. De modo que não se deve considerar um princípio somente a partir da sua eficiência na geração do resultado, mas também de acordo com o fim para o qual este se propunha a ser eficiente.

Essa passagem encontra as mais diversas interpretações nos comentadores. Sobre o acréscimo à definição da força, diz Aspásio, no seu comentário à *Ética Nicomaquéia*:

> Tendo dito que as coisas forçadas e devido à ignorância são involuntárias, primeiramente delimita o forçado, dizendo que é forçado aquilo do qual o princípio é externo, sendo esse aquele para o qual em nada contribui aquele que age ou aquele que sofre. Alguns julgaram ter-se suficientemente a definição, se for dada somente da seguinte forma: o forçado é aquilo do qual o princípio é externo. Com efeito, das coisas que dependem de nós, estão em nós também os princípios, pois, se alguém, tendo me capturado, leva-me suspenso, estando eu determinado e querendo, o princípio está em mim. Quando o princípio é externo e alguém me conduz por força, tendo me capturado, um tal ato é involuntário e forçado (59.11-18)[92].

[91] Algo similar foi dito também com respeito ao movimento dos animais na EE II.8, 1224b20-23: "Igualmente, também no caso dos animados e no caso dos animais vemos que [um animal] *sofre e faz* muitas coisas por força, quando algo externo o move contrariamente ao impulso nele."

[92] "*εἰπὼν δὲ ἀκούσια εἶναι τὰ βίαια ἢ δι' ἄγνοιαν, πρῶτον ὁρίζεται τὸ βίαιον, λέγων αὐτὸ βίαιον εἶναι οὗ ἡ ἀρχὴ ἔξωθεν, τοιαύτη οὖσα εἰς ἣν μηδὲν συμ βάλλεται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων· δοκεῖ δέ τισιν ἱκανῶς ἔχειν ὁ ὁρισμός, εἰ καὶ*

Alguns (IRWIN, 1999, p.201 e GAUTHIER; JOLIF, 1958-1959, p.52) interpretaram que a cláusula ‘ou o paciente’ esclarece a cláusula ‘o agente’. Irwin traduz, por exemplo, ‘o agente ou, antes, a vítima’. Todavia, seria estranho falar em ação involuntária se a pessoa somente sofresse algo na situação. É preciso que o movimento, de algum modo, envolva aquele que se diz agir involuntariamente. Aspásio também encontra dificuldade na explicação da contribuição *do agente*:

> Assim, o forçado puro é este, quando tanto o princípio é externo quanto em nada contribui o que age ou o que sofre. Julga-se, porém, que não se acrescenta corretamente ‘aquele que age’, pois a quem quer que acontecesse algo forçado, mesmo que esse em nada para isso contribuísse, dir-se-ia sofrer, não agir, por exemplo, se, como disse, um vento o levasse a algum lugar ou homens sendo senhores dele. Com efeito, o ser levado, o ser espancado e coisas desse tipo são sofrer, mas não agir. Ou também o agir é forçado? Por exemplo, se alguém, sendo empurrado, empurrasse outro que caísse, [seria] involuntariamente; com efeito, agiu involuntariamente e por força, em nada para isto contribuindo (59.22-29)[93].

Seria estranho falar em ação se a pessoa somente sofresse algo na situação, mas em alguns casos o agente faz algo (no exemplo de Aspásio, o agente empurra alguma pessoa). Nos exemplos de Aristóteles, o movimento do navio, em condições normais, é voluntariamente determinado pelos tripulantes e o movimento da pessoa que é conduzida por homens poderosos também é um que normalmente é voluntariamente determinado pela própria pessoa. Assim, estes são casos em que normalmente o agente é o princípio das ações. É interessante observar a este respeito que se o agente não estivesse de algum modo envolvido na ação não faria sentido em desculpá-lo por ela. Pense-se, por exemplo, no capitão do navio que foi conduzido por fortes ventos a um porto não pretendido. Se o capitão do navio deve ser desculpado por isso é porque normalmente o navio é conduzido para a direção que quer o capitão. O exemplo de Aspásio também é interessante. Não fosse por alguém ter empurrado uma pessoa, ter sido ao menos o veículo desta ação, não haveria sentido em desculpá-lo por ter empurrado. É preciso que uma má ação tenha sido cometida para que haja necessidade de desculpa. E, embora esta ação não tenha sido nesta circunstância originada pelo agente, é uma ação da qual ele poderia ter sido agente voluntário. Somente destas ações faz sentido alegar como desculpa que não se agiu

---

μόνον οὕτως ἀποδέδοται βίαιόν ἐστιν οὗ ἡ ἀρχὴ ἔξωθεν· τῶν μὲν γὰρ ἐφ' ἡμῖν ἐν ἡμῖν εἰσι καὶ αἱ ἀρχαί· καὶ γὰρ εἰ λαβών μέ τις μετέωρον φέροι ἐμοῦ προστάξαντος καὶ βουληθέντος, ἐν ἐμοὶ ἡ ἀρχή. ὅταν δ' ἔξωθεν ἡ ἀρχὴ καὶ βίᾳ μέ τις λαβὼν ἄγῃ, ἀκούσιον τὸ τοιοῦτον καὶ βίαιον.” (Todas as citações de Aspásio doravante são da edição de Heylbut, 1889.)

[93] “*τὸ δὴ καθαρῶς βίαιον τοῦτό ἐστιν, ὅταν ἔξωθέν τε ἡ ἀρχὴ καὶ μηδὲν συμβάλληται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων. δοκεῖ δὲ τὸ [καὶ] ὁ πράττων μὴ εὖ προσκεῖσθαι· ὅτῳ γὰρ ἂν βίαιόν τι συμβαίνῃ, κἂν μηδὲν αὐτὸς εἰς τοῦτο συμβάλληται, πάσχειν μὲν ἂν λέγοιτο, πράττειν δ' οὔ, οἷον εἰ, ὥς φησι, πνεῦμα κομίσαι ποί τινα ἢ ἄνθρωποι κύριοι ὄντες· τὸ γὰρ κομίζεσθαι καὶ τύπτεσθαι καὶ τὰ τοιαῦτα πάσχειν ἁλλ' οὐ ποιεῖν ἐστιν. ἢ καὶ πράττειν βίαιόν ἐστιν; οἷον εἰ ὠσθείς τις αὐτὸς ὤσειεν ἄλλον καὶ καταβάλοι ἄκων ἄκων γὰρ καὶ βίᾳ ἔπραξεν, οὐδὲν εἰς τοῦτο συμβαλλόμενος.*”

voluntariamente. Assim, não é qualquer evento que se pode dizer que foi por uma força externa que ele foi involuntário. Ações que são involuntárias ou bem são ações que normalmente são voluntárias e na circunstância em questão sua causa é externa, ou bem são ações em que o agente *é* um elemento causal de um mau resultado (como quando empurro alguém involuntariamente), mas a causa desse resultado é externa. É nesses casos que o agente precisa mostrar, para ser desculpado, que o princípio da ação não estava nele. A desculpa consiste em reconhecer que *nesta circunstância* o agente não foi responsável pela ação cometida, pois sua origem não estava nele. Nesses casos, desculpa-se o fato de ter sido ele veículo de uma má ação ou de ele não ter podido impedir que uma má ação ocorresse. Que o agente não tenha podido impedir que a ação ocorresse talvez tenha algo a ver com a sua não contribuição como paciente. O princípio externo age sobre ele, ele resiste ao princípio, ou seja, não contribui para que o princípio se realize nem mesmo como paciente sobre o qual age o princípio, ainda assim o princípio tem resultados.

Para Tomás de Aquino (1969, Librum III, Lectio I, §387), a contribuição do agente e do paciente refere-se à apreensão de algo como bom ou prazeroso, que é princípio da ação:

> Diz, portanto, primeiramente, que o violento é aquele cujo princípio é externo. Com efeito, ele disse que a violência exclui o movimento desiderativo[94], pois, visto que o desejo é um princípio intrínseco, por conseqüência, o violento é a partir de um princípio extrínseco; mas, porque também o próprio desejo pode ser movido por outra coisa externa, nem tudo cujo princípio é externo é violento, somente o que é [movido] por um princípio extrínseco de tal forma que o desejo interior não concorre nele. Isto é o que quer dizer com 'é necessário que o violento seja um tal que em que nada contribua', a saber, pelo próprio desejo, 'a pessoa que se diz tanto agir', na medida em que faz algo por violência, 'quanto sofrer', na medida em que padece violência[95].

Observemos com mais atenção a frase: *βίαιον δὲ οὗ ἡ ἀρχὴ ἔξωθεν,τοιαύτη οὖσα ἐν ᾗ μηδὲν συμβάλλεται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων, οἷον εἰ πνεῦμα κομίσαι ποι ἢ ἄνθρωποι κύριοι ὄντες*,

[94] '*Appetitus*' em São Tomás está por '*orexis*' em Aristóteles, que traduzimos por 'desejo'. É o termo '*concupiscentia*', 'sensual desire', na tradução inglesa de Tomás de Aquino (1964, v.1; cf. Lectio V, §437), que desempenha a função de '*epithumia*', traduzido por 'apetite' por nós. Aqui, pois, ao falar em 'appetitus', Tomás deve estar se referindo à capacidade genérica do desejo e não àquela espécie de desejo, a '*epithumia*' ou '*concupiscentia*', que nós traduzimos por 'apetite'. Cf. nota seguinte para a citação completa do trecho em latim.

[95] "*Dicit ergo primo, quod violentum est cuius principium est extra. Dictum est enim quod violentia excludit motum appetitivum. Unde, cum appetitus sit principium intrinsecum, consequens est quod violentum sit a principio extrinseco; sed quia ipse etiam appetitus moveri potest ab aliquo extrinseco, non omne cuius principium est extra est violentum, sed solum quod ita est a principio extrinseco, quod appetitus interior non concurrit in idem. Et hoc est quod dicit quod oportet tale esse violentum in quo nihil conferat, scilicet per proprium appetitum, homo qui et dicitur operans, in quantum facit aliquid per violentiam, et dicitur patiens inquantum violentiam patitur. Et ponit exemplum: puta si spiritus, idest ventus, per suam violentiam impulerit rem aliquam ad aliquem locum, vel si homines dominium et potestatem habentes asportaverunt aliquem contra eius voluntatem*."

isto é, "forçado é aquilo cujo princípio é externo, um tal princípio sendo aquele no qual em nada contribui o que age ou o que sofre a ação, por exemplo, se um vento o levasse a algum lugar ou homens sendo senhores dele". Ambos os exemplos são da mesma ação ou movimento forçado 'levar alguém para algum lugar', a diferença consistindo em qual é o princípio dele, num caso, o vento, noutro, homens poderosos. Em ambos os exemplos, aquele que se move não se move para onde quer, ou seja, não determina o lugar em que vai chegar. Assim, mesmo que, no caso de alguém transportado por homens poderosos, em que estes provavelmente o têm acorrentado[96], a própria pessoa mova as suas pernas, ele não contribui para o *princípio* da agência, visto que *para onde ele é levado não é determinado por ele*, mas por algo exterior a ele. É por isso que ele não contribui como *agente* para o princípio da ação. Neste caso, o princípio da agência é externo porque o fim não é determinado internamente pelo agente. Além disso, o fato de serem homens poderosos indica que a força externa supera a força da pessoa transportada. É por isso que ele *sofre a ação* da força externa. Que ele não contribua como paciente para o princípio da ação indica que ele resiste à força externa, ainda que sua força interna não seja suficiente para superá-la. Ao nosso ver, assim, a adição que a pessoa não contribui para a ação *nem como paciente* visa salientar que num ato involuntário a pessoa opõe resistência a ele. Embora ela não possa impedir que a ação ocorra, ela teria impedido se pudesse. É por isso que S.Tomás diz que a pessoa 'padece violência', é porque a agência da força externa contraria o seu impulso interno.

Essa é uma característica importante dos atos involuntários e que retornará também na análise do involuntário por ignorância: aquele para o qual o resultado de sua ação ignorante não desagrada é não voluntário; involuntário é aquele cujo resultado é entristecedor. Mesmo que a pessoa em questão não estivesse na origem do movimento, faz sentido *perdoá-la*[97] pois um mau resultado foi obtido por intermédio dela. Ainda assim, estamos mais dispostos a perdoar alguém que lamenta o resultado, do que a perdoar alguém cujo resultado, embora não voluntário, o agrada. É bem verdade que não podemos

[96] O camburão, instrumento desconhecido aos tempos de Aristóteles, serve justamente para isso: é uma cela sobre rodas.

[97] Por oposição a 'inocentá-la'. Parece ser uma condição necessária do perdão e mesmo da desculpa que a pessoa que é desculpada ou perdoada esteja de algum modo envolvida na ação, ao contrário da pessoa inocentada. Não faz sentido desculpar uma pessoa inocente, pois ela não tem nada a ver com o ato cometido. A pessoa que faz algo involuntariamente lamenta o ocorrido por ter sido veículo de um mau resultado. A pessoa inocente pode até lamentar o ocorrido, mas o faz como qualquer terceira pessoa, na posição de um observador, pode lamentar um ocorrido. O agente involuntário não é uma terceira pessoa, ele faz parte do evento.

censurar alguém por algo que ele fez não voluntariamente, mas nossas atitudes com respeito a estas pessoas podem ser diferentes.

Existe desacordo quanto a serem voluntários ou involuntários aqueles atos que alguém faz devido ao medo de maiores males antes que[98] *devido a algo belo, por exemplo, se um tirano o comandasse a fazer algo indigno, sendo senhor dos seus pais e de seus filhos, e se fizesse os salvaria, se não fizesse, seriam mortos. Uma tal situação ocorre também com respeito ao lançamento de mercadorias ao mar durante tempestades. Com efeito, considerando a ação sem qualificação, ninguém a faria voluntariamente, mas para a sua própria salvação e a dos demais, todos os que têm algum bom senso. Portanto, tais ações são mistas, embora se assemelhem mais às voluntárias, já que são escolhidas quando são praticadas e o fim da ação é de acordo com a oportunidade do momento. Assim sendo, 'voluntário' e 'involuntário' devem ser atribuídos no momento em se age. E [no momento em que age], age voluntariamente. Além do mais, o princípio do movimento das partes instrumentais do corpo em ações de tal tipo está nele. E as ações cujo princípio está nele depende dele também o fazer ou não. Tais atos são, então, voluntários, mas sem qualificação presumivelmente são involuntários, pois ninguém escolheria nenhum de tais tipos de atos por ele mesmo.*

1110a4 ὅσα δὲ διὰ φόβον μειζόνων κακῶν πράττεται ἢ διὰ
καλόν τι, οἷον εἰ τύραννος προστάττοι αἰσχρόν τι πρᾶξαι
κύριος ὢν γονέων καὶ τέκνων, καὶ πράξαντος μὲν σώζοιντο
μὴ πράξαντος δ' ἀποθνήσκοιεν, ἀμφισβήτησιν ἔχει πότερον
ἀκούσιά ἐστιν ἢ ἑκούσια. τοιοῦτον δέ τι συμβαίνει καὶ περὶ
τὰς ἐν τοῖς χειμῶσιν ἐκβολάς· ἁπλῶς μὲν γὰρ οὐδεὶς ἀπο-
1110a10 βάλλεται ἑκών, ἐπὶ σωτηρίᾳ δ' αὐτοῦ καὶ τῶν λοιπῶν
ἅπαντες οἱ νοῦν ἔχοντες. μικταὶ μὲν οὖν εἰσιν αἱ τοιαῦται
πράξεις, ἐοίκασι δὲ μᾶλλον ἑκουσίοις· αἱρεταὶ γάρ εἰσι
τότε ὅτε πράττονται, τὸ δὲ τέλος τῆς πράξεως κατὰ τὸν
καιρόν ἐστιν. καὶ τὸ ἑκούσιον δὴ καὶ τὸ ἀκούσιον, ὅτε πρᾶτ-
1110a15 τει, λεκτέον. πράττει δὲ ἑκών· 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 μή. ἑκούσια δὴ τὰ τοιαῦτα, ἁπλῶς δ' ἴσως ἀκούσια·
1110a18 οὐδεὶς γὰρ ἂν ἕλοιτο καθ' αὑτὸ τῶν τοιούτων οὐδέν.

[98] Seguindo a sugestão de Zingano, *op.cit.*, p.121, na leitura de '*ē*' comparativo e não disjuntivo. Para a defesa desta tradução, Zingano apela para o comentário de Aspásio que será discutido na análise do texto.

Qual o problema com as ações feitas por medo de males maiores (ou por algo bom) em que o agente se sente constrangido a escolher ações que de outro modo não escolheria? Se tais ações são forçadas, então são involuntárias, logo para elas não se dá elogio ou censura, mas se perdoa. Todavia, como se verá mais adiante, algumas vezes, elas são elogiadas ou censuradas. Portanto, são voluntárias. Nesse caso, deve-se mostrar que não são forçadas. Se tais ações são voluntárias, então são sempre censuradas ou elogiadas. Todavia, algumas vezes nós as perdoamos e até sentimos piedade, então são involuntárias. Logo, são forçadas. É preciso dar uma explicação da voluntariedade ou involuntariedade que justifique tais atitudes de censura, elogio e perdão.

Vamos começar investigando a razão por que estas ações são chamadas 'mistas'. Aristóteles as descreve inicialmente como: "*ὅσα δὲ διὰ φόβον μειζόνων κακῶν πράττεται ἢ διὰ καλόν τι*". É possível ler de duas formas esta frase: 1) "O que dizer daquelas ações que são feitas por medo de maiores males *ou* por algo belo?" ou 2) "O que dizer das ações que são feitas por medo de maiores males *antes que* devido a algo belo?". Aspásio[99] comenta que, na primeira leitura, parece ridículo considerar involuntárias as ações feitas devido a algo belo: por que deveríamos considerar que as ações em vista de algo belo são de algum modo forçadas?[100] Poderíamos pensar que Aristóteles tivesse em mente uma situação tal que algum agente tem de fazer algo que o desagrada em vista de algo belo e, neste caso, sua ação poderia ser considerada de algum modo forçada. Todavia, devemos observar que esta é a frase inicial com que Aristóteles introduz o problema e não se pode inferir somente dela que o agente devesse fazer algo que não quer. Ao contrário, tal como está, a frase diria: 'alguém poderia discordar quanto a serem voluntárias ou involuntárias as ações feitas devido a algo belo' e, neste caso, Aspásio tem razão em dizer que não parece haver desacordo algum que ações devido a algo belo são voluntárias. É por isso que ele sugere a segunda leitura:

> Ou é uma tal coisa dita: se são voluntárias as coisas feitas devido ao medo de males maiores antes do que (*mallon ē*) aquelas devido a algo belo[101]? Com efeito, se alguém tem em maior estima o não sofrer algo pavoroso do que o fazer algo belo, dependendo dele suportar o doloroso pelo belo, sobre isto alguém poderia discordar, se agiu involuntária se voluntariamente, como se um tirano comandasse fazer algo perverso ameaçando de morte esposa e filhos; e tendo agido, salvar-se-iam, não agindo, morreriam assassinados; suportaria isso pelo belo. De fato, há discordância sobre isto, se age voluntária ou

[99] A citação completa do texto está adiante.
[100] Natali, *op.cit.*, p.469, acredita que as duas questões deveriam ser respondidas separadamente: aqui, tratando das ações mistas, considerar-se-ia somente o primeiro tipo de ação (devido ao medo de maiores males), ao passo que, somente mais tarde, seriam discutidas as ações feitas por algo belo.
[101] Aspásio acrescenta "*mallon*" para tornar evidente o significado comparativo de '*ē*' e não disjuntivo.

> involuntariamente, quando suporta coisas perversas pela salvação dos amigos negligenciando o belo para si mesmo (60.18-26)[102].

Nesta leitura, está em jogo somente um tipo de situação que põe o agente diante de uma escolha: fazer uma má ação para evitar maiores males ou suportar esses males para não fazer a má ação, agindo, neste caso, devido ao belo. Na sua frase, Aristóteles marcaria que a ação a ser feita é uma má ação justamente pela cláusula '*ē dia kalon ti*': a ação a ser feita (para evitar maiores males) exclui a possibilidade de agir devido a algo belo. Visto que o agente tem de fazer algo ruim e visto que a atitude diante desta ação pode ser a de perdão, levando-se em consideração que foi feita para evitar males maiores, coloca-se então a questão de saber se a sua ação foi involuntária ou voluntária.

A solução de Aristóteles consiste em dizer que tais ações são mistas. Em que consiste precisamente a qualidade mistas destas ações? A ação sob ameaça de males maiores se presta a duas descrições diferentes. Numa destas descrições, a ação pode ser dita uma que o agente não queria fazer. Se nós considerarmos a ação feita, independentemente do fim para o qual ela servia, não é correto dizer que o agente a fez voluntariamente, pois ele não a escolhe por ela mesma. A ação nela mesma não tem seu princípio no agente, pois a ação em si mesma não apresenta para ele nenhuma razão para fazê-la[103]. Talvez, pudéssemos dizer até algo mais forte do que isto. Visto que o involuntário é definido também pelo repúdio ou resistência do agente à ação (algo que vimos estar, de algum modo, acolhido na cláusula 'não contribui nem como paciente'), quando Aristóteles diz que 'ninguém escolheria nenhuma destas ações por elas mesmas', a força da dupla negação pode indicar que consideradas nelas mesmas estas ações apresentam razões para *não fazê-las*.

O que pode significar dizer que a ação em si mesma apresenta uma razão para *não* executá-la? Uma ação é boa ou má de acordo com certos critérios de avaliação. Na análise aristotélica da ação, estes critérios são fornecidos pelo fim com que ela é feita. Por exemplo, o fim do capitão de um navio mercante *enquanto tal* é transportar a carga em segurança de um porto a outro. O capitão do navio, dirá Aristóteles mais tarde, não escolhe

---

[102] "*ἢ τὸ λεγόμενον τοιοῦτόν ἐστιν, εἰ ἑκούσια ὅσα διὰ φόβον μειζόνων κακῶν πράττεται μᾶλλον ἢ διὰ καλόν τι; εἰ γάρ τις προτιμᾷ τὸ μὴ πάσχειν τι φοβερὸν τοῦ καλόν τι πρᾶξαι, ἐπ' αὐτῷ ὂν ὑπομεῖναι τὸ ἀλγεινὸν ἐπὶ τῷ καλῷ, περὶ τούτου ἀμφισβητήσειεν ἄν τις, εἴτε ἄκων εἴτε ἑκὼν πεποίηκεν, οἷον εἰ τύραννος προστάττοι αἰσχρόν τι πρᾶξαι ἀπειλήσας γονέων καὶ τέκνων θάνατον· καὶ πράξαντος μὲν σώζοιντο, μὴ πράξαντος δὲ ἀποθνήσκοιεν· ὁ δὲ τοῦτο ὑπομένοι ἐπὶ τῷ καλῷ. ἀμφισβητεῖται γὰρ περὶ τοῦ τοιούτου, πότερον ἑκὼν ἢ ἄκων ποιεῖ, ὅταν ὑπομείνῃ τὰ αἰσχρὰ ἐπὶ σω τηρίᾳ τῶν φιλτάτων ἑαυτῷ παραμελήσας τοῦ καλοῦ·*"

[103] Esta explicação assemelha-se bastante à explicação que aparece na EE. Aristóteles ali chama estas ações de "forçadas com qualificação": elas são qualificadamente por força porque o agente não as escolhe por elas mesmas, mas em vista do fim.

conduzir a carga em segurança, ele escolhe os melhores meios disponíveis para fazer isso. Ora, os meios que realizam esse fim constituem o que seja numa dada situação fazer o transporte da carga em segurança. Assim, os meios que são essenciais para que o fim se realize corretamente podem ser ditos serem bons por eles mesmos para o capitão do navio *enquanto capitão do navio*. Já a ação de jogar as cargas ao mar está em contradição com o fim estabelecido do capitão de navio mercante enquanto tal. Portanto, ela é por si mesma para este homem enquanto capitão uma ação que não é digna de escolha. De acordo, portanto, com os fins estabelecidos por certo tipo de pessoa, como o capitão, o médico, o virtuoso, certas ações os realizam por si mesmas, por sua própria natureza, outras os impedem por sua própria natureza. Quando Aristóteles diz que ninguém escolheria algum destes atos por ele mesmo, sem fazer referência a nenhum fim em especial, provavelmente isto significa que eles são coisas más do ponto de vista de qualquer fim que um *bom* homem pudesse se colocar. Estes meios simplesmente não produzem nada positivo para alguém que queira produzir um bom fim. Eles podem ser usados como meios para evitar que algo pior aconteça, como é o caso aqui, mas positivamente, dada a sua natureza, eles não são meios para produzir algo bom. Devemos admitir que, se alguém quisesse produzir um mau fim, estes poderiam ser meios adequados. Todavia, a questão da involuntariedade não surge com respeito a pessoas que usam estes meios para produzir maus fins. Estes meios por sua própria natureza podem conduzir a fins viciosos, mas por sua própria natureza eles não seriam escolhidos por alguém que quisesse produzir um fim virtuoso. Ainda assim, podem ser utilizados na escolha pelo mal menor.

Por outro lado, estas ações podem receber uma descrição diversa, como ações tais que o agente queria fazer. Esta descrição resulta do fato que a ação é feita nesta situação em vista de um fim. Aqui a pessoa contribui para o princípio da ação, pois na medida em que a escolhe em vista de um fim dado naquele momento, o princípio da ação é interno. Assim, embora a ação nela mesma possa ser descrita como involuntária, em relação ao fim particular desta situação, ela não pode. E, visto que um ato deve ser dito ‘voluntário’ ou ‘involuntário’ de acordo com a situação particular na qual se age e de acordo com o fim próprio a esta situação, então ações deste tipo são mais voluntárias do que involuntárias, pois são voluntárias justamente de acordo com a situação particular e o fim próprio a esta situação. Assim, embora a descrição deste tipo de ações como involuntárias seja verdadeira considerando-as nelas mesmas, considerando-as em relação ao fim com que são feitas é a descrição delas como voluntária que é verdadeira. Ora, a descrição da ação sem relação ao

seu fim numa situação particular é somente uma descrição parcial da ação, portanto não pode ser a melhor.

Esta explicação, embora tenha traços em comum com a explicação da EE, diferencia-se dela e termina por concluir algo totalmente diferente. Lá, Aristóteles não diz que essas ações são passíveis de duas descrições diversas, uma descrição relativa à própria ação e outra relativa à ação em relação ao fim circunstancial, mas que, visto que nelas mesmas elas não são desejadas, somente em vista do fim, elas são 'forçadas com qualificação' e conclui que se o mal a evitar ultrapassa o mal da ação a ser feita, então o agente não poderia fazer de outro modo. Isto queria dizer que ele não tinha alternativas, racionalmente falando. Aqui, Aristóteles observa que se o agente escolhe fazer a ação em vista do fim, então visto que o fim é dado na circunstância particular, a descrição da ação como voluntária é mais correta do que a sua descrição como involuntária.

Esta poderia ser a sua resposta à questão. Todavia, ele prossegue dizendo que o princípio da ação está no que age e se o princípio está nele então depende dele fazer ou não fazer. Ainda que o fim seja dado nas circunstâncias e a ação escolhida em vista dele, o agente pode não fazer a ação, abandonando o fim, pois se o princípio eficiente da ação está nele, depende dele fazer a ação ou não. Esta passagem nos diz algo mais acerca do princípio eficiente da ação voluntária. Aqui duas coisas nos são garantidas: em primeiro lugar, que o princípio da ação não retroage a nada mais de externo além do próprio agente e, em segundo, que não é necessário para o agente fazer ou não fazer a ação. Aquele movimento cujo princípio é interno depende única e exclusivamente dele.

Quando Aristóteles diz que depende dele fazer ou não fazer, ele está dizendo que a imposição 'racional' do fim – ou seja, a reconhecida necessidade de alcançar o fim através desta ação – não necessita, todavia, a ação. E, mais do que isso, visto que a condição da força na EN requeria que o elemento coercitivo consistisse no princípio da ação, podemos dizer que a necessidade reconhecida racionalmente ('todo aquele que tem bom senso') de alcançar o fim através desta ação não necessita o princípio da ação, isto é, a escolha. Se o fim necessitasse o princípio da ação, a escolha, então o agente não contribuiria para ele, ou seja, o agente não contribuiria na sua escolha. Se o agente contribui para o princípio da ação, então a escolha depende dele, e não do reconhecimento que é necessário fazer a ação para alcançar o fim que se apresenta naquela situação. Em certo sentido, podemos dizer que o agente contribui simplesmente porque é ele mesmo quem reconhece a necessidade de agir em vista daquele fim. Todavia, Aristóteles diz algo mais forte, pois diz que o

princípio está nele porque depende dele fazer ou não. Assim, não é só porque ele reconhece a ação como necessária em vista do fim particular que ele contribui para o princípio de sua ação, para a sua escolha, mas porque ele poderia não ter escolhido, mesmo dado esse reconhecimento. Parece, pois, que Aristóteles prossegue na sua justificação que tais ações são voluntárias, negando aquilo que na *Ética Eudêmia* era a razão para considerar tais ações involuntárias, a saber, que elas não dependem do agente fazer ou não. Tanto aqui quanto na *Ética Eudêmia*, ele faz o mesmo requerimento para que as ações sejam voluntárias, a saber, que dependam do agente fazer ou não, somente que lá ele aceitava que o fim, em alguns casos, necessitasse a escolha, e, por isso, que a ação se tornasse involuntária, ao passo que aqui ele nega que o fim necessite a escolha. Portanto, se esta interpretação está correta, nestas passagens Aristóteles exige mais da contribuição do agente humano para a ação voluntária do que meramente a espontaneidade, ele requer que a escolha não seja necessitada pelo fim. Além disso, com respeito às ações mistas ele sustenta que o fim não necessita a escolha. A diferença entre a *Ética Eudêmia* e a *Ética Nicomaquéia* reside no fato de lá ele pensar que se a ameaça a ser evitada ultrapassasse em muito o valor da ação a ser feita, o agente restava sem alternativas. Aqui, ele não considera que o agente não tenha alternativas. Em qualquer caso, o agente pode deixar de fazer uma ação deste tipo, a sua escolha depende somente dele.

Nós observamos, quando analisamos a passagem correspondente na EE e a definição do voluntário que é dada em conseqüência desta passagem, que a cláusula ‘depende do agente fazer ou não’ fora incluída incorretamente entre as condições da ação voluntária. Dizemos ‘incorretamente’, pois isso gerava a dificuldade que se cada uma das condições fosse independente da outra, então seria possível que a condição ‘depende deles fazer ou não’ fosse satisfeita e uma das outras condições não fossem, de modo que a ação seria involuntária. Visto que, todavia, essa cláusula definia a causalidade própria aos homens e que a ação voluntária é aquilo de que propriamente o homem é causa, isso não deveria ser possível. Sendo assim, Aristóteles parece estar corrigindo sua definição. A cláusula ‘depende deles’ aqui *caracteriza* a origem interna: sempre que a origem é interna, depende do agente.

Ora, se está em questão definir o ato voluntário e se o ato voluntário se define (ao menos parcialmente) pela origem interna, então todo ato voluntário é tal que depende do agente. Pode-se, então, perguntar se o mesmo vale para o caso dos animais não racionais. Ora, isso não precisa ser assim. Do fato que o voluntário se define por aquilo cujo princípio

é interno e do fato que, no homem, este princípio seja tal que depende do próprio homem fazer ou não a ação, não se segue que no caso dos animais ter o princípio interno de movimento também deva significar que depende deles mover-se ou não, ao menos no sentido em que 'depende deles mover-se ou não' implica, como parece ser o caso aqui, a não necessidade de mover-se ou não. Se supusermos que Aristóteles introduziu aqui esta explicação justamente para explicar por que não era verdadeiro o que ele pensava na EE, a saber, que os atos escolhidos para evitar um mal maior não dependem do agente, pois ele não tem alternativa racional de escolha, então não é preciso compreender essa explicação como uma que vale para todos os tipos de voluntário, humano e não humano, pois é somente no caso humano que podemos duvidar da voluntariedade de uma ação em razão da necessidade racional de escolha. Todavia, como veremos, é preciso que o voluntário humano seja algo que dependa do agente fazer ou não, pois, caso contrário, não seria possível elogiá-lo ou censurá-lo. Assim, todo o voluntário humano será tal que, sendo seu princípio interno, depende do agente realizá-lo ou não, e, portanto, todo voluntário humano é censurável ou elogiável. Ainda assim, o voluntário em geral não precisa ter esta característica, basta que o princípio possa ser localizado internamente ao agente, mesmo que este princípio não pudesse ser de outro modo.

Um ponto importante a observar é que Aristóteles diz que depende do agente mover as partes instrumentais do seu corpo. A cláusula 'depende do agente' não pretende sustentar que depende dele visar o fim a que visa, mas sim que depende dele colocar o próprio corpo em movimento. E se depende dele realizar a ação de mover o corpo, isto é, se ele pode tanto mover o corpo quanto não mover, então a origem da ação é interna. Aristóteles, portanto, não considera, como na EE, que o impedimento racional (a inexistência de uma alternativa racional) resulte em restrição à determinação interna da ação. A ação, por mais racionalmente imposta que possa ser, depende do agente, pois depende dele mover as partes instrumentais do corpo ou não mover. Se ele pode tanto movê-las quanto não movê-las, a imposição racional da ação não exclui a possibilidade de fazer de outro modo. Se permanece aberta a ele a possibilidade física de fazer de outro modo, então que seja executada uma ou outra ação depende da sua afirmação ou negação. Poderíamos, em suma, sustentar que aqui, como na EE, para que algo dependa do agente é preciso que o princípio que determina se um ou outro resultado vai ocorrer não seja necessário para o agente. E isto é assim porque se depende do agente mover ou não as partes instrumentais do corpo, então não há necessidade imposta ao princípio da ação.

Algumas vezes as pessoas são mesmo elogiadas pelas ações deste tipo. Isto ocorre quando quer que tenham suportado algo indigno ou doloroso em troca de coisas importantes e belas. Caso contrário, são censuradas, pois suportar as coisas mais indignas por algo nada belo ou mesquinho é próprio de um homem vil. Para algumas destas ações, o elogio não é suscitado, mas o perdão. Este é o caso quando alguém faz algo que não deve em razão de coisas tais que ultrapassam a natureza humana e que ninguém suportaria. Certas ações, presumivelmente, nada nos pode constranger a fazer, mas, antes, se deve morrer sofrendo as piores coisas. Com efeito, parecem mesmo ridículas as razões que constrangeram Alcmeão a cometer um matricídio, na tragédia de Eurípides.

ἐπὶ ταῖς
1110a20 πράξεσι δὲ ταῖς τοιαύταις ἐνίοτε καὶ ἐπαινοῦνται, ὅταν
αἰσχρόν τι ἢ λυπηρὸν ὑπομένωσιν ἀντὶ μεγάλων καὶ καλῶν· ἂν δ' ἀνάπαλιν, ψέγονται· τὰ γὰρ αἴσχισθ' ὑπομεῖναι ἐπὶ μηδενὶ καλῷ ἢ μετρίῳ φαύλου. ἐπ' ἐνίοις δ' ἔπαινος μὲν οὐ γίνεται, συγγνώμη δ', ὅταν διὰ τοιαῦτα πράξῃ
1110a25 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 ἀναγ-
1110a29 κάσαντα μητροκτονῆσαι.

Michelet (1848, p.99) resume bem as quatro espécies de ações mistas em questão às quais atribuem-se diferentemente as atitudes morais:

> Quatro espécies de ações coagidas são propostas nestes parágrafos: 1) são elogiados aqueles que se submeterem a coisas torpes ou molestas em virtude de coisas grandes e honestas; 2) são censurados aqueles que executarem essas coisas não movidos por coisas similares; 3) são desculpados, se alguém fizer o que não deve, compelido por coisas extremamente excruciantes, as quais ninguém poderia tolerar; 4) não são desculpados fazendo certas coisas muito torpes, que nem eles próprios tolerariam[104].

As atitudes de censura, elogio, perdão são atribuídas às ações mistas levando em consideração o que elas têm de voluntário (são feitas em vista do fim estabelecido na situação particular) e o que elas têm de involuntário (nelas mesmas não se apresentam

[104] "*Quatuor actionum coactarum species in hoc secundo genere his §§. proponuntur: 1) laudantur, qui turpia aut molesta subierint, magnarum et honestarum rerum causa; 2) vituperantur, qui ejusmodi rebus non impulsi eadem illa pertulerint; 3) venia datur, si quis egerit, quae non sint agenda, summis compulsus cruciatibus, quos ferre nemo potuerit; 4) venia non datur turpissima quaedam agenti, illos ipsos ne toleret*".

como meios para algum fim estabelecido pelo próprio agente). O seu caráter involuntário, na medida em que é levado em consideração somente com respeito ao fato que o sujeito rejeita a própria ação, pois não a faria por ela mesma, não visa desculpá-lo como se ele não fosse o princípio da ação, e, todavia, em alguns casos ele é perdoado. Em que medida isso pode ser feito, isto é, em que medida leva-se em consideração o seu caráter voluntário, de um lado, e o seu caráter involuntário, de outro? Em primeiro lugar, isso deve ser levado em consideração porque o sujeito rejeita o que está fazendo, pois, se não fosse assim, a ação seria inteiramente voluntária. Em segundo lugar, deve ser levado em consideração que a ação é mista porque é uma ação em que há tipicamente um cálculo quanto aos valores das ações em troca dos valores dos fins visados. Na metáfora de Aspásio (62.3-7), fim e ação são pesos em uma balança. Isso significa que na correta ponderação dos valores das ações e dos sofrimentos está em questão se o agente escolhe corretamente ou não. Se o agente sofre algo mal, mas obtém em troca um bem que ultrapassa em grandeza de valor o mal sofrido, então a ação é elogiável, pois aquilo que foi obtido é grande e bom e foi às custas de algo que, perante o que foi obtido, parece um sofrimento que valeu a pena. Se, todavia, o bem que é obtido em troca de um mal sofrido não é tão grande a ponto de compensar o sofrimento, o sujeito é censurado por ter se exposto a tal sofrimento ou vergonha por algo de pouco valor. Existem circunstâncias, por outro lado, em que, para evitar o sofrimento, aquilo que se deve fazer é vergonhoso ou ruim. Se o sujeito fará algo mau para evitar um sofrimento, é preciso que este sofrimento seja grande a ponto de explicar a grandeza ou extensão do mal que ele perpetrará. Levando em consideração, todavia, que o sujeito terá executado algo ruim, não é possível elogiá-lo, na suposição que ele tenha feito a boa escolha. Ainda assim, podemos perdoá-lo por ter feito algo ruim, na medida em que consideramos o sofrimento tão grande que o aceitamos como uma *justificativa* plausível para o ato realizado.

Nós poderíamos ficar em dúvida se esta interpretação é correta. De um lado, Aristóteles salienta que o mal a ser evitado *ultrapassa o que a natureza humana poderia suportar*. Isso poderia indicar que, neste caso, a ação é inteiramente involuntária. E é por isso que a desculpamos. Não seria, portanto, uma questão de aceitar uma *justificativa* da má ação, mas de aceitar uma razão pela qual o ato não *dependia da escolha do agente*. Todavia, deve-se observar que numa situação similar em que o ato a ser cometido seja tão brutal e horrível, nenhum sofrimento, por mais inumano que possa ser, será aceito como uma razão de desculpa. Sendo assim, se, para não cometer um ato brutal e terrível,

concordamos que alguém deve suportar as piores atrocidades, mesmo aquelas que *ultrapassam o que a natureza humana é capaz de suportar*, então parece que tais ações nunca deixam de ser mistas. Sempre são voluntariamente feitas. Nós não aceitamos os piores sofrimentos, neste caso, como *uma justificativa plausível* para o ato cometido. Portanto, no primeiro caso também, o que está em questão é a *justificação* do ato, como razão do perdão e não sua inteira involuntariedade.

Por que, então, Aristóteles introduziu no caso do perdão para ações mistas que o mal a ser evitado fosse algo que a natureza humana não é capaz de suportar? Isso só pode ser assim porque se devemos cometer algum ato muito vergonhoso, ele só teria justificação se o que queremos evitar pudesse, em termos de sofrimento, contrabalançar este mal praticado. Aristóteles é rigoroso com o perdão nestes casos. Só vamos perdoar alguém por um mal cometido, se nos for mostrado que a ameaça a ser evitada era insuportável. Ainda assim, ao contrário do que sustentou na EE II.8 1225a19-33, que o fim seja tal que ultrapassa o que a natureza humana é capaz de suportar não torna a ação involuntária. Podemos escolher e desejar fazer ações que ultrapassam o que nossa natureza humana é capaz de suportar. Nenhum objeto de desejo é, portanto, tal que não é possível evitar sua busca ou fuga, desde que, é claro, seja algo que nossa natureza seja capaz *fisicamente* de realizar (ou seja, que possamos mover as partes instrumentais de nosso corpo eficientemente para obtê-lo ou fugir dele). Não se admite, todavia, a existência de objetos tais que nossa natureza não é capaz de afirmar ou negar as ações que os buscam ou os evitam. Entretanto, é possível reconhecer que, nestes casos extremos, mesmo que as ações sejam voluntárias, nem sempre a censura, por exemplo, será correta. Visto que o que se pretendia evitar é algo extremamente penoso, podemos compreender porque a ação foi feita e aceitar isto como uma razão para o perdão (desde que aquilo que tivermos de fazer para evitá-lo não seja algo extremamente vergonhoso). Aqui o perdão não depende, todavia, da involuntariedade.

> *Algumas vezes é difícil determinar qual coisa em troca de qual coisa*[105] *deve ser escolhida e o quê em troca de quê se deve suportar. E ainda mais difícil é permanecer no que foi decidido. Com efeito, na maioria das vezes as coisas esperadas são penosas, aquelas que são constrangidos [a fazer] são indignas, por isso elogios e censuras são suscitados ou não com respeito àqueles que são constrangidos.*

[105] 'Qual coisa *em troca de* qual coisa' traduz "*ti anti tinos*" seguindo as observações a esse respeito de Joachim, 1951, p.98.

ἔστι δὲ χαλεπὸν ἐνίοτε διακρῖναι
1110a30 *ποῖον ἀντὶ ποίου αἱρετέον καὶ τί ἀντὶ τίνος ὑπομενετέον, ἔτι*
δὲ χαλεπώτερον ἐμμεῖναι τοῖς γνωσθεῖσιν· ὡς γὰρ ἐπὶ τὸ
πολύ ἐστι τὰ μὲν προσδοκώμενα λυπηρά, ἃ δ' ἀναγκάζον-
ται αἰσχρά, ὅθεν ἔπαινοι καὶ ψόγοι γίνονται περὶ τοὺς
1110b1 *ἀναγκασθέντας ἢ μή.*

Aspásio comenta a este respeito:

> Algumas vezes é difícil decidir, como quando na balança os pesos são equivalentes e iguais, assim também quando se julga ser coisa má tanto agir quanto não agir. E é preciso grande seno para opor quais ao preço de quais coisas devem ser escolhidas. Sobre tais assuntos não é, de fato, como o distinguir sobre os outros assuntos práticos genéricos, mas é preciso avaliar suficientemente seguindo as coisas oportunas e as conseqüências (62.3-7)[106].

Aspásio parece considerar que existem casos em que as alternativas são muito similares, como dois pesos iguais numa balança. Quando dois objetos têm valores tão similares, como determinar qual é o melhor? "É preciso avaliar suficientemente seguindo as coisas oportunas e as conseqüências'. É por isso, portanto, que não é possível fazer um juízo correto senão de acordo com as circunstâncias e essas são muito variáveis.

Existem possibilidades diversas de entender o parágrafo em questão. A primeira dificuldade se refere a uma diferente leitura em um dos Manuscritos que preservaria o paralelismo de construção: ao invés de ler *ὡς γὰρ ἐπὶ τὸ πολύ ἐστι τὰ μὲν προσδοκώμενα λυπηρά, ἃ δ' ἀναγκάζονται αἰσχρά*, tem-se *ὡς γὰρ ἐπὶ τὸ πολύ ἐστι τὰ μὲν προσδοκώμενα λυπηρά, τὰ δ' ἀναγκάζοντα αἰσχρά*. A segunda dificuldade diz respeito a leitura de *ἢ μή* na frase: *ὅθεν ἔπαινοι καὶ ψόγοι γίνονται περὶ τοὺς ἀναγκασθέντας ἢ μή*. Pode-se ler '*ē me*' ('ou não') como uma disjunção à toda a frase ('elogios e censuras vêm a ser ou não') ou como uma disjunção relativa ao último membro da frase ('relativamente aos que são necessitados ou não'). Isso nos daria as seguintes opções:

1. Algumas vezes é difícil determinar qual coisa em troca de qual coisa deve ser escolhida e o quê em troca de quê se deve suportar. E ainda mais difícil é permanecer no que foi determinado. Com efeito, na maioria das vezes as coisas esperadas são penosas,

[106] "*ἐνίοτε δὲ χαλεπώτατόν ἐστι τὸ κρῖναι, ὅταν ὥσπερ ἐν ζυγῷ ἰσόρροπα ἐφ' ἑκάτερα καὶ ἴσα δοκῇ εἶναι τὸ κακὸν πρᾶξαί τι καὶ μή· καὶ δεῖ μεγάλης φρονήσεως ἀντιθεῖναι ποῖα ἀντὶ ποίων αἱρετέον. οὐκ ἔστι δὴ ὥσπερ περὶ τῶν ἄλλων πρακτῶν καθόλου περὶ τῶν τοιούτων διορίσαι, ἀλλὰ δεῖ τοῖς καιροῖς καὶ τοῖς συμβαίνουσι παρεπόμενον κρίνειν ἱκανῶς.*"

aquelas que são necessitados [a fazer] são vergonhosas, por isso elogios e censuras são dados no domínio dos que <u>são ou não</u> necessitados.

Essa passagem não faria simplesmente um resumo de quanto já foi dito antes, mas consideraria a questão do elogio e da censura sob um novo ponto de vista, a saber, daqueles que, embora tenham tomado a decisão de agir de um modo, fazem contrariamente, cedendo à alternativa de fazer algo vergonhoso em razão do medo que lhe causa a antecipação de um futuro penoso. Se, poderia dizer, então, que eles 'cedem à necessidade'. Existe, é verdade, uma dificuldade em interpretar 'ser necessitado' como 'ceder à necessidade'. Isso deve ser assim, pois não queremos admitir que os que agem por medo são necessitados pelo temor, isto é, causalmente necessitados, mas que eles podem ou não ceder à necessidade, isto é, que temendo por um resultado, eles reconheçam a necessidade de agir para evitá-lo e possam ou não ceder a esta necessidade. No caso em que cedessem à necessidade, seriam censurados, caso não cedessem, seriam elogiados.

2. Algumas vezes é difícil determinar qual coisa em troca de qual coisa deve ser escolhida e o quê em troca de quê se deve suportar. E ainda mais difícil é permanecer no que foi determinado. Com efeito, na maioria das vezes as coisas esperadas são penosas, aquelas que são necessitados [a fazer] são vergonhosas, por isso elogios e censuras <u>são dados ou não</u> no domínio dos que são necessitados.

Essa leitura parece ser, antes, um resumo de quanto foi dito sobre as ações mistas. Levando em consideração que as coisas esperadas são penosas e as que são necessitados a fazer são vergonhosas, deve-se considerar o valor do que é feito em troca do que é evitado para conceder censura ou elogio. Assim, com respeito às situações consideradas até este ponto do argumento, em que este tipo de necessidade surge, elogios e censuras serão dados ou não, isto é, caso não sejam dados, as pessoas serão perdoadas, de acordo com o juízo do que é feito em troca do que é esperado.

3. Algumas vezes é difícil determinar qual coisa em troca de qual coisa deve ser escolhido e o quê em troca de quê se deve suportar. E ainda mais difícil é permanecer no que foi determinado. Com efeito, na maioria das vezes as coisas esperadas são penosas, aquelas <u>que necessitam</u> [fazer] são vergonhosas, por isso elogios e censuras são dados no domínio dos que são ou não necessitados.

4. Algumas vezes é difícil determinar qual coisa em troca de qual coisa deve ser escolhido e o quê em troca de quê se deve suportar. E ainda mais difícil é permanecer

no que foi determinado. Com efeito, na maioria das vezes as coisas esperadas são penosas, aquelas que necessitam [fazer] são vergonhosas, por isso elogios e censuras são dados ou não no domínio dos que são necessitados.

As leituras (3) e (4) são as menos convincentes. Embora preservem o paralelismo de estrutura da frase em questão, essa lição não é encontrada senão em um manuscrito menos importante e o sentido não é tão claro quanto o das leituras anteriores. Com efeito, em que medida as coisas que necessitam a agir são vergonhosas? Ao contrário, parece que as ações necessitadas são vergonhosas e não as coisas que as necessitam.

A melhor leitura nos parece ser aquela apresentada em (2), pois não introduziria uma noção diversa das que foram tratadas até este ponto. Mais até, a idéia de 'ceder à necessidade' parece mesmo em conflito com o que foi defendido. Suponhamos duas situações. Uma em que poderíamos elogiar a ação, como aquela do capitão que atira ao mar a carga para salvar sua vida e a de seus tripulantes. Outra em que censuraríamos a ação, como a de Alcmeão, que matou a mãe para salvar-se da maldição paterna. Ambos os agentes, pela interpretação (1), teriam cedido à necessidade do fim. Todavia, é somente com respeito ao segundo que parecemos propensos a dizer que ele 'cedeu à necessidade', pois a ação é censurável e queremos com isso dizer que ele deveria ter resistido ao medo do fim. Ora, para ambos, elogio e censura aplicam-se igualmente porque os atos são escolhidos quando são feitos, tenham eles 'cedido à necessidade ou não', pois, de fato, ambos o fizeram. Assim, parece mais plausível que Aristóteles esteja resumindo o que foi dito até então, sustentando que, para as ações constrangidas, elogios e censuras são dados ou não de acordo com o tipo de ação que se fez em relação ao tipo de situação que se pretendia evitar. A qualificação 'ou não' quer indicar que existe espaço ainda para que não se dê elogio nem censura, mas perdão, como também foi mostrado anteriormente[107].

> *Que tipo de coisas, então, devem ser ditas forçadas? Não seriam, por um lado, sem qualificação, aquelas cuja causa está nas coisas externas e o agente não contribui, e, por outro, aquelas que de acordo com elas mesmas são involuntárias, mas num dado momento e em troca de determinadas coisas são escolhidas e o princípio está naquele que age? Essas, de acordo com elas mesmas seriam involuntárias, mas neste momento e em troca destas coisas seriam voluntárias. Entretanto, mais parecem voluntárias, pois as ações se encontram entre as coisas*

[107] A interpretação de "ou não" como uma disjunção relativa à frase inteira é encontrada em Zingano, *op.cit.*, p.128.

particulares e as coisas particulares são voluntárias. Quais coisas por quais outras devem ser escolhidas é difícil dizer. Com efeito, existem muitas diferenças nos casos particulares.

τὰ δὴ ποῖα φατέον βίαια; ἢ ἁπλῶς
μέν, ὁπότ' ἂν ἡ αἰτία ἐν τοῖς ἐκτὸς ᾖ καὶ ὁ πράττων μη-
δὲν συμβάλληται; ἃ δὲ καθ' αὑτὰ μὲν ἀκούσιά ἐστι, νῦν
δὲ καὶ ἀντὶ τῶνδε αἱρετά, καὶ ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ πράττοντι,
καθ' αὑτὰ μὲν ἀκούσιά ἐστι, νῦν δὲ καὶ ἀντὶ τῶνδε ἑκούσια.
μᾶλλον δ' ἔοικεν ἑκουσίοις· αἱ γὰρ πράξεις ἐν τοῖς καθ'
ἕκαστα, ταῦτα δ' ἑκούσια. ποῖα δ' ἀντὶ ποίων αἱρετέον, οὐ
ῥᾴδιον ἀποδοῦναι· πολλαὶ γὰρ διαφοραί εἰσιν ἐν τοῖς καθ'
ἕκαστα.

Este é o resumo da investigação até aqui. Dizemos serem forçadas sem qualificação aquelas ações cuja causa é externa e o agente em nada contribui. Aqui, Aristóteles abandona a outra cláusula da ação involuntária forçada, a saber, que o paciente em nada contribui. Ele continua: aquelas ações que nelas mesmas são involuntárias, mas são escolhidas neste momento em troca de algo, essas têm a origem no próprio agente, por isso, são involuntárias nelas mesmas, mas voluntárias em troca dessas coisas. Defendemos até aqui que, dizer que uma ação é nela mesma involuntária significa dizer que a ação não apresenta por si mesma ao agente alguma razão para realizá-la, todavia ele escolhe fazê-la em troca de algo mais. Ora, essas ações satisfazem mais a condição do voluntário do que a do involuntário, pois são escolhidas nesta situação.

Se alguém dissesse que as coisas prazerosas e belas são forçadas (pois, sendo externas, necessitam), tudo seria para ele forçado. Com efeito, é graças a essas que todos fazem tudo. E os que agem involuntariamente o fazem por força e com dor, enquanto os outros o fazem devido ao prazer e ao belo e com prazer. Seria ridículo, então, sustentar que são causas as coisas externas, mas não a própria pessoa, visto que é facilmente vencida por elas, e que ele mesmo é causa dos atos belos, enquanto dos indignos a causa é o prazer.

εἰ δέ τις τὰ ἡδέα καὶ τὰ καλὰ φαίη βίαια
εἶναι (ἀναγκάζειν γὰρ ἔξω ὄντα), πάντα ἂν εἴη αὐτῷ
βίαια· τούτων γὰρ χάριν πάντες πάντα πράττουσιν. καὶ οἱ
μὲν βίᾳ καὶ ἄκοντες λυπηρῶς, οἱ δὲ διὰ τὸ ἡδὺ καὶ κα-

λὸν μεθ' ἡδονῆς· γελοῖον δὲ τὸ αἰτιᾶσθαι τὰ ἐκτός, ἀλλὰ
μὴ αὐτὸν εὐθήρατον ὄντα ὑπὸ τῶν τοιούτων, καὶ τῶν μὲν
1110b15 καλῶν ἑαυτόν, τῶν δ' αἰσχρῶν τὰ ἡδέα.

Existe uma pequena variação nos manuscritos na linha 13 que pode dar uma interpretação diversa do argumento desta passagem. Se à linha 13 for lido '*geloion de*', com o manuscrito Kb, então, visto que a partícula '*de*' é aditiva ou adversativa fraca, Aristóteles estaria dando diversas razões para a negação da tese que as coisas externas forçam a ação. Se, por outro lado, nós lermos com outros manuscritos '*dē*' à linha 13, teríamos uma conclusão do argumento a partir da duas razões anteriores apresentadas.

Em suma, em uma leitura do texto, Aristóteles daria três ou quatro razões para que as coisas belas e prazerosas não fossem forçadas, isto é, não fossem princípios externos de ações: 1) nada seria voluntário, pois tudo o que fazemos é em vista de tais coisas; 2) O involuntário é penoso, mas as coisas belas e prazerosas não são penosas; 3) é ridículo responsabilizar as coisas externas e não a própria pessoa pelas suas ações; 4) em geral, quer-se responsabilizar as coisas externas pelas más ações, mas as próprias pessoas pelas boas, o que é ridículo, pois os motivos são de mesmo tipo. (3) e (4) aparecem juntas, então podem ter sido compreendidas por Aristóteles como uma única razão, mas elas apresentam teses distintas e vale a pena entendê-las separadamente.

Na segunda leitura do texto, Aristóteles apresentaria duas conseqüências inaceitáveis dessa posição, segundo a qual as coisas belas e prazerosas são forçadas, ou teses que são incompatíveis com alguma conseqüência dessa posição, a saber, i) seria conseqüência desta tese que todas as nossas ações seriam involuntárias e ii) a tese que o involuntário é penoso é incompatível com a tese que as coisas prazerosas ou belas são forçadas. Em seguida, ele concluiria que, pelas razões (i) e (ii), seria ridículo responsabilizar o objeto e não a própria pessoa assim como seria ridículo responsabilizá-lo pelas boas ações, mas não pelas más motivadas pelo prazer ou pelo belo.

Vejamos estas razões com mais detalhe.

A primeira razão diz que se os objetos externos, belos ou prazerosos, nos forçassem, então todas as nossas ações seriam forçadas, pois todos fazem tudo o que fazem por estes. Aristóteles não pode estar respondendo a um determinista que gostaria de provar que todas nossas ações são forçadas, pois a conclusão que 'todas as nossas ações seriam forçadas' é tomada por Aristóteles como uma conseqüência inaceitável, o que certamente

não seria o caso para um determinista. Deve estar respondendo, então, a alguém que para, defender-se de alguma acusação de mau comportamento, utiliza o argumento que o prazer ou a beleza do objeto externo o forçou[108].

Existe uma dificuldade aqui quanto ao que Aristóteles quer dizer com as coisas belas. Com efeito, não é em todos os manuscritos que encontramos a referência aos objetos belos. Se o belo referir-se à beleza física, parece estranho que Aristóteles diga que todos fazem tudo ou pelo belo físico ou pelo prazer. Se, por outro lado, o objeto é o belo moral, então se compreende que façamos tudo ou pelo prazer ou pelo belo moral. A outra razão que pode nos mover é o benéfico (*to sumpheron*), mas este é antes uma característica de algo em relação a um fim do que de um fim em si mesmo. Todavia, se o belo é o belo moral, então não se vê porque alguém alegaria isso em sua defesa, já que se alguém faz algo em vista do belo, em tese, faz uma bela ação. Outra possibilidade é compreender que, embora as pessoas em geral queiram alegar para ações más feitas por prazer que elas são forçadas, porque o objeto é externo, essas mesmas pessoas deveriam reconhecer que a mesma alegação se presta também às ações feitas em vista de algo belo, pois aqui também o objeto apreendido como algo nobre ou bom é algo externo que se quer obter. Aristóteles, de fato, explicita isso com o ponto (iv). E, sendo assim, todas as nossas ações seriam forçadas.

Se o argumento visa responder, portanto, a alguém que quer se defender de uma punição ou censura por um mau ato cometido, então compreende-se porque a conseqüência desta tese é inaceitável. Se para defender-se de uma acusação alguém lança mão de uma tese que tem por conseqüência tornar todas as nossas ações forçadas, então essa não é uma boa defesa. Aquele que sustentava esta tese queria declarar-se inimputável por uma ação em particular, não tornar todo homem inimputável por absolutamente todas as suas ações.

Ainda assim, na resposta a uma tal alegação de defesa, Aristóteles encontra um traço importante da imputabilidade das ações. Se todas as nossas ações são motivadas por algo que pode ser, em última análise, reduzido a algo externo, então a exterioridade deste objeto não pode tornar nossas ações involuntárias, pois se isso devesse acontecer, todas as nossas ações seriam involuntárias. Isso significa dizer que o objeto externo não pode ser suficiente para explicar nossa ação motivada por ele, caso contrário seria ele o responsável por nossa ação e não nós mesmos. Aristóteles voltará a este ponto a seguir.

[108] Sobre esta passagem, ver a discussão de FURLEY, 1977.

Antes disso, ele introduz uma segunda razão. Foi já defendido que o ato involuntário deve causar dor naquele que sofre a força externa. Observamos que é, provavelmente, isso o que Aristóteles tem em mente quando qualifica o princípio externo como aquele para o qual o paciente em nada contribui. Isso é assim porque a força externa é compreendida como em oposição à direção para a qual o princípio interno voluntariamente iria. Ora, isso obviamente não ocorre no caso em questão. Nesta alegação de defesa, ao mesmo tempo em que se sustenta que o ato foi involuntário e forçado, não se pode sustentar que houve qualquer tipo de resistência interna àquela força externa. Se o objeto externo é o princípio da ação, a pessoa, ao menos, enquanto paciente contribui para ele, porque lhe causa prazer. Por outro lado, a tese que o involuntário é penoso parece ser, sobretudo, uma tese comumente aceita. E, sendo assim, Aristóteles mostraria como a tese em questão, que o belo e o prazeroso são forçados, está em oposição a uma outra tese geralmente aceita.

A seguir Aristóteles diz: ‘é ridículo responsabilizar o objeto externo e não a própria pessoa por ser facilmente vencida por ele’. Aqui, como dissemos, existem duas possibilidades: ou bem é ridículo responsabilizar a objeto e não a própria pessoa em razão do que foi dito antes, ou bem a própria proposição é ridícula, ou seja, a razão de ser ridícula essa proposição está obviamente nela. A idéia de responsabilizar o objeto ao invés da própria pessoa é ridícula em si mesma porque não leva em consideração que existe uma apreensão interna do objeto e que não é necessário seguir esta apreensão. Podemos resistir ou não a ela. A capacidade que temos para resistir a um objeto que nos atrai envolve em alguma medida uma certa disposição habitual. Todavia, esta é ainda interna e não determinada pelo objeto.

Se Aristóteles, ao contrário, estiver baseando sua alegação que a tese é ridícula nas duas razões anteriormente dadas para a sua não aceitação, então defender que o objeto externo e não nós mesmos somos responsáveis é ridículo porque isso faria de todas as nossas ações forçadas e porque a pessoa não sentiu dor como deveria se tivesse sido forçada a agir pelo objeto externo. Para evitar estas conseqüências, deve-se responsabilizar a própria pessoa por ser facilmente vencida pela aparência do objeto externo.

Em seguida diz: ‘[e seria ridículo responsabilizar] ele próprio pelas belas ações e os prazeres pelas más. Aqui novamente existem razões para considerar a proposição ela mesma como o fundamento de ser uma tese ridícula. Se alguém sustenta ser responsável pelas belas ações que faz por prazer, mas não ser pelas más ações que faz por prazer, pois

este, sendo externo, o força, sustenta uma tese ridícula, visto que não há razão para que um caso seja diferente do outro. Ou somos responsáveis por ambas ou por nenhuma delas.

Esta proposição, entretanto, também pode ser relacionada às anteriores, em especial, à primeira. A inconsistência no pensamento de quem sustenta que os prazeres são forçados, porque são apreensões de objetos externos, mostra-se no fato que tais pessoas não pretendem que sejam forçadas as ações boas feitas pelo que é nobre e belo, somente as ações más feitas pelo prazer. Visto que não há razão para que um caso seja diverso do outro, é inconsistente tomar a externalidade do objeto como razão para a involuntariedade num caso e não no outro.

Preferimos, então, a leitura *dē*, porque permite a Aristóteles estar apresentando um único argumento contra a tese que as ações por prazer são forçadas, porque seu objeto é externo, e não somente estar arregimentando uma variedade de razões desvinculadas entre si.

Sumariamente, a melhor forma de compreender por que as coisas externas não necessitam as ações parece ser aquela de Alexandre de Afrodísia, nos *Problemas Éticos*, 133.13-18:

> Com efeito, aquele que joga do navio as cargas no mar com as próprias mãos devido ao perigo, não faz isso voluntariamente porque mova as mãos, mas porque, tendo escolhido fazer isso, assim ele faz; além disso, os que fazem algo devido ao prazer não [agem] por força, porque estes fazem as coisas que fazem por prazer, mas não têm a causa eficiente externamente. Com efeito, o prazer como fim e objetivo é a causa, mas não como causa eficiente[109].

É ainda interessante observar o modo como S.Tomás explica o que segundo ele é a terceira razão:

> Diz que é ridículo ser causado, isto é, culpar, os bens exteriores e não culpar a si mesmo porque se torna escravizável, isto é, permite a si mesmo ser dominado por tais apetites; com efeito, a nossa vontade não é movida de necessidade por tais apetites, mas pode aderir ou não aderir a eles. Nenhum deles tem a razão universal e do bem perfeito, como a felicidade, que todos de necessidade queremos (Librum 3, Lectio 2, §403)[110].

---

[109] "*ὁ γὰρ ἐκ τῆς νεὼς τὰ φορτία ταῖς αὐτοῦ χερσὶν ἐκβάλλων εἰς τὴν θάλασσαν διὰ τὸν κίνδυνον, οὐχ ὅτι κινεῖ τὰς χεῖρας ἑκὼν ποιεῖ, ἀλλ' ὅτι προελόμενος τοῦτο ποιῆσαι, οὕτως αὐτὸ ποιεῖ, οὐκέτι ‹δὲ› οἱ δι' ἡδονῆς τι ποιοῦντες βίᾳ, ὅτι αὐτοὶ ποιοῦσιν ἃ ποιοῦσιν διὰ τὴν ἡδονήν, ἀλλ' οὐκ ἔξωθεν τὸ ποιοῦν ἔχουσιν· τὸ γὰρ ἡδὺ ὡς τέλος καὶ σκοπὸς αἴτιον, ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ ποιοῦν.*" (na edição de Bruns, 1892)

[110] "*Et dicit quod ridiculum est causari, idest incusare, exteriora bona et non incusare se ipsum ex eo quod reddit se venabilem, idest permittit se superari, a talibus appetibilibus; non enim voluntas nostra ex necessitate movetur a talibus appetibilibus, sed potest eis inhaerere vel non inhaerere, eo quod nihil eorum habet rationem universalis et perfecti boni, sicut felicitas, quam omnes ex necessitate volumus.*"

Desta explicação, seguir-se-ia que todo fim tem um caráter não necessário, isto é, pode ser abandonado, à exceção da felicidade[111]. Ambas as explicações, de Alexandre e S. Tomás, fazem apelo à noção de causa final e dizem que não somos necessitados a seguir algo que nos aparece como um fim. Na verdade, como nossas discussões posteriores pretendem mostrar, mesmo que não compreendamos o objeto aqui como uma 'causa final', mas simplesmente como um objeto de desejo, Aristóteles ainda assim está dizendo que o fato de eu ter algo por objeto de desejo não significa que eu este objeto me necessite a afirmá-lo. Para que eu afirme, é preciso que exista um objeto de minha afirmação, mas se eu posso afirmá-lo, também posso negá-lo, pois a minha afirmação não é determinada pelo objeto que é afirmado.

Aristóteles passa a considerar na seqüência de sua argumentação, que corresponde ao capítulo 2 do livro III, a outra condição que torna uma ação involuntária: a ignorância.

> *2. Tudo que é devido à ignorância é não voluntário, enquanto o involuntário é o que provoca aflição e arrependimento. Com efeito, aquele que faz o que quer que seja devido à ignorância, sem se aborrecer sequer um pouco, não agiu, por um lado, voluntariamente, pois, de todos os modos, ele não sabia [o que estava fazendo], nem, por outro, involuntariamente, se, de todos os modos, não sentiu dor. Assim, do que agiu devido à ignorância, aquele que se arrepende parece agir involuntariamente, mas aquele que não se arrepende, visto que é diferente, seja dito '[agir] não voluntariamente', pois já que ele é diferente daquele, é melhor que tenha um nome próprio.*

1110b18 Τὸ δὲ δι' ἄγνοιαν οὐχ ἑκούσιον μὲν ἅπαν ἐστίν, ἀκού-
σιον δὲ τὸ ἐπίλυπον καὶ ἐν μεταμελείᾳ· ὁ γὰρ δι' ἄγνοιαν
1110b20 πράξας ὁτιοῦν, μηδέν τι δυσχεραίνων ἐπὶ τῇ πράξει, ἑκὼν
μὲν οὐ πέπραχεν, ὅ γε μὴ ἤδει, οὐδ' αὖ ἄκων, μὴ λυπού-
μενός γε. τοῦ δὴ δι' ἄγνοιαν ὁ μὲν ἐν μεταμελείᾳ ἄκων
δοκεῖ, ὁ δὲ μὴ μεταμελόμενος, ἐπεὶ ἕτερος, ἔστω οὐχ ἑκών·
1110b24 ἐπεὶ γὰρ διαφέρει, βέλτιον ὄνομα ἔχειν ἴδιον.

[111] "Felicidade" não deve significar aqui alguma concepção particular que um agente tenha do que é para ele ser feliz; mas simplesmente um fim genérico descrito, por exemplo, como 'ser feliz' ou 'agir bem' ou 'ser bem sucedido'. Esta distinção será importante na terceira parte deste estudo em que se procurará mostrar que nem mesmo uma concepção particular que um sujeito tenha sobre sua felicidade é tal que não pode ser abandonada numa escolha.

Parece que temos aqui a seguinte divisão de gênero e espécies: todo ato devido à ignorância é não voluntário; portanto, o gênero é 'não voluntário'. Destes atos, podemos distinguir duas espécies. A primeira espécie de ato não voluntário refere-se ao ato devido à ignorância seguido de arrependimento e aflição, quando se descobre o que foi feito e o ato desta espécie é chamado de 'involuntário'. A segunda espécie de ato não voluntário indica o ato que não é seguido de nenhum aborrecimento, quando se descobre o que foi feito, e, neste caso, o ato é chamado novamente de 'não voluntário'.

Esta distinção de espécies do ato não voluntário devido à ignorância mostra que o modo como a pessoa sente-se a respeito do ato que pratica ou praticou é relevante para a determinação de sua ação como involuntária. Ainda que o ato feito por ignorância que não ocasiona arrependimento subseqüente não possa ser dito 'voluntário', a relação entre o agente e seu ato neste caso é diversa da relação entre o agente e seu ato quando ele lamenta o que fez. O fato do agente não se lamentar pelo que fez equivale a dar seu consentimento à ação após ela ter sido feita. Por outro lado, somente o consentimento à ação no momento de fazê-la pode tornar a ação voluntária. Assim, um tal consentimento não faz retroativamente voluntária a ação.

Não nos parece que Aristóteles precise comprometer-se com uma tese contrafactual do tipo: se o agente soubesse o que ele estava fazendo teria consentido na ação e a realizado voluntariamente. Basta que o agente, neste momento, não lamente o que fez para que ele seja distinto daquele que lamenta na sua relação com a ação realizada. Isso deve mostrar alguma coisa com respeito à nossa atitude de perdão. Aristóteles, mais adiante, dirá que algumas vezes temos mesmo piedade daquele que agiu sem conhecimento. Ora, seguramente não teremos piedade de alguém que agiu sem conhecimento, mas não lamenta o seu ato. Não podemos, é verdade, condená-lo, mas podemos perdoá-lo? Uma tal pessoa foi aquela por intermédio da qual o mau ato ocorreu. No momento de fazer a ação ele não sabia o que estava fazendo, portanto no momento da ação não a originou voluntariamente. Entretanto, visto que a ação ocorreu por intermédio dele, queremos razões para perdoá-lo pelo mau ato que, afinal, não teria ocorrido não fosse ele. Se alguém não lamenta que a ação tenha ocorrido por seu intermédio, mesmo que ele não soubesse o que estava fazendo, é como se ele, após o fato consumado, aceitasse sua própria causalidade sobre a ação. Se for um caso penal, ele sempre pode alegar que não sabia o que estava fazendo e não ser condenado. Se, todavia, se tratar de uma condenação moral, talvez ele pudesse ser censurado ao menos por agora não lamentar que a ação tenha ocorrido por seu intermédio.

Do mesmo modo, se ele fez sem saber uma boa ação, podemos felicitá-lo pela sua boa sorte, embora não o elogiemos, pois não sabia o que estava fazendo. Se fez algo censurável sem saber e lamenta, nos apiedamos da sua má sorte. Se, todavia, não lamenta não temos porque nos apiedar dele.

O que parece interessante ressaltar desta visão de Aristóteles é que se estamos interessados nos atos voluntários e involuntários é com vistas à atribuição de censura e elogio. Censura e elogio são distribuídos de acordo com a qualidade moral do ato. Assim, o agente não deve ser causa somente do ato, mas do ato enquanto ato de uma qualidade moral. Nesse caso, o modo como o agente considera seu ato – se ele o lamenta, se ele o aprecia, etc. – fornece a conexão entre o agente e a qualidade moral do ato. Portanto, as atitudes de elogio, censura e perdão não dizem respeito tão somente à atribuição de causalidade ao agente, mas também a atribuição de uma certa qualidade moral ao próprio agente, manifestada através de seus sentimentos. Se isso é assim, então Aristóteles pode estar dizendo que no caso dos atos não voluntários por ignorância, embora a atitude adequada seja a do perdão (e não censura ou elogio), consideraremos de forma diversa aquele que lamenta e o que não lamenta. Talvez de um deles sentiremos piedade, mas não sentiremos do outro.

> *Parece também serem diversos o agir devido à ignorância e o agir ignorando. Com efeito, aquele que está embriagado ou enfurecido não parece agir devido à ignorância, mas em razão de alguma das causas mencionadas, todavia, não sabendo o que faz, mas ignorando.*

	ἕτερον δ'
1110b25	*ἔοικε καὶ τὸ δι' ἄγνοιαν πράττειν τοῦ ἀγνοοῦντα· ὁ*
	γὰρ μεθύων ἢ ὀργιζόμενος οὐ δοκεῖ δι' ἄγνοιαν πράττειν
1110b27	*ἀλλὰ διά τι τῶν εἰρημένων, οὐκ εἰδὼς δὲ ἀλλ' ἀγνοῶν.*

Há aqui uma dificuldade para determinar a que tipo de casos se refere Aristóteles. Pode tratar-se de casos em que uma pessoa embriagada ou enraivecida desconheça circunstâncias particulares da ação devido à sua embriaguez ou devido à sua ira ou pode tratar-se de uma descrição genérica da embriaguez e da ira como causas de ações em que o agente está num estado alterado e não tem plena consciência do mau ato que está cometendo. Contra a primeira interpretação está o fato que Aristóteles ainda não

estabeleceu que tipo de ignorância é aquela que dá ocasião ao involuntário. Com efeito, este argumento faz parte da delimitação do tipo de ignorância em questão. Ele parece estar voltado a distinguir ações que têm origem na ignorância daquelas que não têm, pois se, por um lado, dizemos que o ébrio e o irado agem ignorando, portanto, admitimos que há alguma espécie de ignorância nestes casos, não admitimos que eles ajam *devido à ignorância*. Assim, não serão todos os casos em que a ação envolva ignorância que serão involuntários.

Se o ébrio, por exemplo, brincando com uma arma a dispara, podemos dizer que agiu voluntariamente? Se, por outro lado, o ébrio vê uma mulher que lhe parece bela e se atira sobre ela sem se importar com a sua recusa, cometendo um estupro, podemos dizer que agiu voluntariamente? Os casos parecem ser muito diversos. Todavia, o ponto que interessa a Aristóteles é aquilo que eles têm em comum, o fato que a origem primeira da ação (ou, ao menos, anterior à ignorância) estava na embriaguez. O que nos faz pensar que os casos são diversos é que enquanto o primeiro embriagado não determinou sua ação como a de disparar a arma (pois ela disparou acidentalmente), o segundo determinou sua ação como a de atirar-se sobre a mulher (mesmo que ele 'não tenha se dado conta' que ela o repudiava). Assim, ambos os casos não parecem ser igualmente voluntários. Enquanto o primeiro parece ser uma ação 'culposa' (no jargão do direito), a segunda é, sem dúvida alguma, 'dolosa'. Poderão esses casos ser compreendidos 'voluntários' pela mesma razão?

Consideremos o primeiro caso. Este à primeira vista vai satisfazer a condição de uma ação involuntária, pois a ignorância é de um particular. Nós só podemos dizer que este agente agiu voluntariamente se tivermos uma compreensão mais ampla de voluntário tal que seja voluntário não apenas aquilo que é originado diretamente pelo agente, mas também aquilo que é conseqüência previsível da ação voluntária de um agente. Neste caso, como a ignorância do particular é conseqüência da ação voluntária de embriagar-se e, embora não fosse inteiramente previsível qual resultado da embriaguez poderia dar-se, aquele que se embriaga sabe que não terá a mesma destreza e atenção com particulares, de modo que se pode dizer que uma conseqüência dessas seja previsível, se não esta em particular, ao menos o tipo genérico dela.

Consideremos agora o segundo caso. Nesse, podemos usar o mesmo argumento para a sua desculpa de não 'ter se dado conta' que ela o repudiava. Além disso, o caso tem o agravante que a ação cometida, a de atirar-se sobre a mulher, é de um outro tipo de ignorância diversa da ignorância do particular, afinal, neste sentido, ele *sabia* o que estava

fazendo. Ele não tinha condições plenas de avaliar sua ação como uma péssima ação. Aqui, todavia, ainda é mais nítido que a origem de sua ação não foi a ignorância, mas a embriaguez.

O caso do enraivecido é ainda um pouco diverso, pois não podemos dizer que o ato de enraivecer-se foi um ato voluntário. A raiva é uma emoção que o agente sente e que pode gerar ou não atos. Se, portanto, alguém que está enraivecido desconhece alguma circunstância particular da ação devido à sua raiva, isto significa que, não fosse o fato de estar enraivecido, ele teria condições de apreciar aquela circunstância. Ele a desconsiderou devido à raiva. Nesse caso, a origem da ignorância é ele mesmo, embora não seja precisamente um ato voluntário (como o de ter-se embriagado). Ainda assim, o fato de ter o ato a origem em uma emoção do agente deve poder fazer com que este ato seja conduzido a algo sobre o qual o agente tem controle e Aristóteles vai voltar a este tipo de atos a seguir, quando discutir os atos feitos devido ao apetite e ao ímpeto. Por outro lado, se alguém enraivecido não tem condições de avaliar sua ação como péssima ação devido à raiva, então ele está num caso similar ao do embriagado.

Como quer que seja, ao que tudo indica, Aristóteles estaria dizendo que somente são considerados atos involuntários aqueles que, originados de alguma ignorância, esta não pode ser reconduzida ao próprio agente ou à sua ação voluntária. Nesse caso, ele pode estar fazendo referência a qualquer tipo de ignorância: a de um particular ou à falta de reconhecimento pleno sobre se estar fazendo um mau ato. Qualquer que seja o tipo de ignorância que tenha o ébrio ou o enraivecido, sua origem está no próprio agente. O caso mais importante aqui, provavelmente, é o caso da ignorância do particular. Ainda assim, o argumento sustenta que não importa qual o tipo da ignorância, o que importa saber é se estava em poder do agente não ignorar. Se estava, ou seja, se ele é causa da própria ignorância, então seu ato é voluntário.

> *Ora, todo o perverso ignora as coisas que deve fazer e as coisas que deve evitar, e devido a um tal erro as pessoas tornam-se injustas e em geral viciosas; mas com 'involuntário' não se quer dizer que alguém ignore as coisas benéficas; com efeito, a ignorância na escolha deliberada não é causa do involuntário, mas da perversidade, nem a ignorância do universal (pois são censurados exatamente devido a esta), mas a ignorância dos particulares, nos quais e com respeito aos quais é a ação. De fato, nestes seja a piedade seja o perdão são suscitados, pois o que ignora algum destes age involuntariamente.*

1110b28 ἀγνοεῖ μὲν οὖν πᾶς ὁ μοχθηρὸς ἃ δεῖ πράττειν καὶ ὧν ἀφεκτέον, καὶ διὰ τὴν τοιαύτην ἁμαρτίαν ἄδικοι καὶ ὅλως
1110b30 κακοὶ γίνονται· τὸ δ' ἀκούσιον βούλεται λέγεσθαι οὐκ εἴ τις ἀγνοεῖ τὰ συμφέροντα· οὐ γὰρ ἡ ἐν τῇ προαιρέσει ἄγνοια αἰτία τοῦ ἀκουσίου ἀλλὰ τῆς μοχθηρίας, οὐδ' ἡ καθόλου (ψέγονται γὰρ διά γε ταύτην) ἀλλ' ἡ καθ' ἕκαστα, ἐν
1111a1 οἷς καὶ περὶ ἃ ἡ πρᾶξις· ἐν τούτοις γὰρ καὶ ἔλεος καὶ συγγνώμη· ὁ γὰρ τούτων τι ἀγνοῶν ἀκουσίως πράττει.

A partícula '*oun*' indica que há uma conexão entre esse novo trecho e o que o precedeu. Aqui, como anteriormente, existe uma ignorância envolvida na ação. Todavia, trata-se de um caso diverso. O que está embriagado ou enraivecido não necessariamente é perverso, ou seja, tem um caráter vicioso. É possível que ele agisse de forma diferente, caso não estivesse neste estado. Ali, então, a embriaguez e raiva são causas da ignorância. O agente é causa da ação na medida em que é causa daquilo que faz estando embriagado e enraivecido. Aqui, no entanto, o agente não está em estado alterado. A ignorância faz parte de seu estado normal.

Por outro lado, essa passagem pode ser compreendida como distinguindo não a origem da ignorância, como a passagem anterior, mas o *objeto* da ignorância. Assim, se na passagem anterior Aristóteles distinguira origens diversas da ignorância, uma que é causa do involuntário e outra que não é causa do involuntário, aqui ele distinguiria objetos diversos da ignorância, o desconhecimento de um tipo corresponderia a uma ação involuntária, mas não o desconhecimento de outro tipo. Se quisermos, nesse caso, dizer 'a ignorância do objeto é *causa* do involuntário' ou 'a ignorância do objeto é *causa* da perversidade', deve-se, todavia, observar que 'causa' aqui tem um sentido diverso daquele que teria na passagem anterior em que se falava da 'origem' da ignorância. No caso em que agora se estivesse tratando não da origem da ignorância, mas do objeto da ignorância, os tipos de ignorância aqui não seriam necessariamente tipos diversos dos salientados na passagem anterior, pois se trataria de uma distinção diferente. Ou seja, seria possível que a ignorância do universal ou da escolha deliberada satisfizesse as condições distintas na passagem anterior e, nessa medida, o próprio agente seria a origem de sua ignorância, assim como seria possível que a ignorância do ébrio e do enraivecido satisfizessem as condições de uma ignorância do universal ou da escolha deliberada. A outra alternativa de

interpretação é compreender que aqui se trata de distinguir uma origem diversa da ignorância, não mais a raiva ou a embriaguez, mas o estado vicioso do agente.

No caso em que se tratasse de uma distinção de objetos da ignorância teríamos o seguinte. Desconhecer o que se deve fazer ou o que se deve evitar pode ser um desconhecimento na escolha deliberada. Todavia, nem o ébrio nem o enraivecido escolhem deliberadamente. Assim, a outra categoria, a ignorância do universal, poderia referir-se ao desconhecimento que têm o ébrio e o enraivecido quando agem sem avaliar corretamente o que estão fazendo. Embora estes últimos não parem para pensar no que estão fazendo naquela circunstância, eles deveriam saber que o *tipo de ação que realizam* não é uma boa ação. Assim, a ignorância do ébrio e do enraivecido seria uma ignorância do universal, visto que eles não escolhem deliberadamente. Já aquele que escolhe deliberadamente e faz a má escolha, este sofre de uma ignorância na escolha deliberada. De um lado, a ignorância na escolha deliberada é pior do que a ignorância do universal, pois alguém que escolha deliberadamente fazer o que é errado é perverso, ao passo que alguém que age por ímpeto levado pela raiva ou pela embriaguez é claramente censurável por não considerar que o tipo de ação que faz é má, mas isso não significa que em uma situação normal eles teriam escolhido do mesmo modo. O ébrio e o enraivecido, como dissemos anteriormente, não param, devido ao seu estado alterado, para avaliar que sua ação é má. O ébrio sabe que sua ação é uma de 'atirar-se sobre uma mulher', mas não considera que a 'ação de atirar-se sobre uma mulher é má'. Todavia, ele não a escolhe deliberadamente como se fosse boa. Ambos ignoram o que devem fazer e o que devem evitar, mas é uma ignorância diversa. A oposição entre ignorância na escolha deliberada e no universal seria uma distinção entre aquele que avalia conscientemente sua ação numa circunstância dada e aquele que não a avalia. Enquanto do primeiro podemos dizer que ele faz uso de seu conhecimento moral, aplicando-o no caso particular, o segundo tem esse conhecimento disponível, mas não o aplica no caso particular. Nesse último caso, não é que o agente desconheça inteiramente o universal, ele simplesmente não o leva em consideração para sua ação. Uma distinção similar Aristóteles parece fazer na passagem correspondente da EE.

Ora, se desconhecer o que deve fazer e o que deve evitar é causa de que ele se torne injusto, não é causa de uma ação involuntária. A ignorância na escolha deliberada é causa da sua perversidade e a ignorância do universal é censurável, ao passo que a ignorância dos particulares nos quais se dá a ação é causa do involuntário.

Presumivelmente, portanto, é melhor distingui-los[112]*, quais e quantos são. Assim: (i) quem age e (ii) o que faz e (iii) com respeito ao quê ou em quem age; algumas vezes também (iv) com quê, p.e, por meio de um instrumento, e (v) em vista de quê, por exemplo da salvação, e (vi) de que modo, por exemplo, suave ou violentamente. Ora, ninguém poderia ignorar todas essas, a menos que estivesse fora de si, nem tampouco, evidentemente, aquele que age, pois de que modo ignoraria a si mesmo? Alguém poderia, porém, ignorar o que faz (ii): dizem, por exemplo, que, enquanto falavam, escapou-lhes ou que não sabiam que eram segredos, como Ésquilo, com respeito aos mistérios, ou, como aquele que querendo mostrar [como funcionava] a catapulta, a disparou. (iii) Alguém também poderia pensar que seu filho era um inimigo, como Mérope, e (iv) que a lança armada de um ferro fora arredondada, ou que a pedra era pome. E [poderia ocorrer que] (v) tendo dado de beber em vista da sua salvação o matasse. E querendo tocar (vi), como os lutadores de mãos, golpeasse. Já que, então, a ignorância diz respeito a todos estes [particulares] nos quais é a ação, parece ter agido involuntariamente aquele que ignorou algum destes, e, sobretudo, no que se refere aos mais determinantes. Os particulares mais determinantes da ação parecem ser também aquilo em vista do que [ela é feita]. Já que, então, algo é chamado 'involuntário' de acordo com uma tal ignorância, é preciso ainda que a ação seja dolorosa e com arrependimento.*

1111a3 ἴσως οὖν οὐ χεῖρον διορίσαι αὐτά, τίνα καὶ πόσα ἐστί, τίς
τε δὴ καὶ τί καὶ περὶ τί ἢ ἐν τίνι πράττει, ἐνίοτε δὲ καὶ
1111a5 τίνι, οἷον ὀργάνῳ, καὶ ἕνεκα τίνος, οἷον σωτηρίας, καὶ πῶς,
οἷον ἠρέμα ἢ σφόδρα. ἅπαντα μὲν οὖν ταῦτα οὐδεὶς ἂν
ἀγνοήσειε μὴ μαινόμενος, δῆλον δ' ὡς οὐδὲ τὸν πράττοντα·
πῶς γὰρ ἑαυτόν γε; ὃ δὲ πράττει ἀγνοήσειεν ἄν τις, οἷον
λέγοντές φασιν ἐκπεσεῖν αὐτούς, ἢ οὐκ εἰδέναι ὅτι ἀπόρρητα
1111a10 ἦν, ὥσπερ Αἰσχύλος τὰ μυστικά, ἢ δεῖξαι βουλόμενος
ἀφεῖναι, ὡς ὁ τὸν καταπέλτην. οἰηθείη δ' ἄν τις καὶ τὸν
υἱὸν πολέμιον εἶναι ὥσπερ ἡ Μερόπη, καὶ ἐσφαιρῶσθαι
τὸ λελογχωμένον δόρυ, ἢ τὸν λίθον κίσηριν εἶναι· καὶ ἐπὶ
σωτηρίᾳ πίσας ἀποκτείναι ἄν· καὶ θῖξαι βουλόμενος,
1111a15 ὥσπερ οἱ ἀκροχειριζόμενοι, πατάξειεν ἄν. περὶ πάντα δὴ
ταῦτα τῆς ἀγνοίας οὔσης, ἐν οἷς ἡ πρᾶξις, ὁ τούτων τι
ἀγνοήσας ἄκων δοκεῖ πεπραχέναι, καὶ μάλιστα ἐν τοῖς
κυριωτάτοις· κυριώτατα δ' εἶναι δοκεῖ ἐν οἷς ἡ πρᾶξις καὶ
οὗ ἕνεκα. τοῦ δὴ κατὰ τὴν τοιαύτην ἄγνοιαν ἀκουσίου λε-
1111a20 γομένου ἔτι δεῖ τὴν πρᾶξιν λυπηρὰν εἶναι καὶ ἐν μετα-
μελείᾳ.

[112] Sc. os particulares nos quais e com respeito aos quais é a ação.

Ao contrário da EE, aqui Aristóteles enumera seis tipos de circunstâncias particulares cuja ignorância pode gerar uma ação involuntária. Lá foram enumerados apenas três tipos: em quem, com que fim e com que instrumento. Aqui temos: quem faz, o que faz, em quem ou em quê, com que instrumento, com que fim e de que modo. É através de exemplos que ele procura esclarecer cada uma destas circunstâncias.

Os exemplos são provavelmente bastante conhecidos, pois Aristóteles não se esforça muito em explicá-los. Alguém ignora o que faz quando, por exemplo, diz algo que não pretendia. Nesse caso, ele não sabia o que estava dizendo. Não sabia, por exemplo, que estava revelando segredos. O caso de Ésquilo, tal como nos dá a conhecer o escoliasta anônimo (ed. Heylbut, 1892, 145.20-146.3), é de alguém que deixa escapar por desatenção algo que sabia não deveria ser revelado, como quando dizemos que alguém 'falou demais'. Outro exemplo da ignorância quanto ao que faz é disparar a catapulta quando se pretendia somente mostrar como ela funcionava. Neste caso também alguém provavelmente dispara a catapulta por desatenção. A catapulta grega era uma espécie de arco mecânico, isto é, um sistema de roldanas era utilizado para puxar o arco. Uma trava impedia que o arco voltasse à posição original, disparando a flecha (ou pedras, nas catapultas de torção, desenvolvidas à época de Alexandre Magno). Para que alguém mostrasse o funcionamento da catapulta, deveria mostrar como era armada e engatilhada. Para que ela disparasse, era preciso soltar a trava de segurança[113]. Devemos, então, supor que, no caso em alguém tenha disparado a catapulta querendo somente demonstrar seu funcionamento, alguém deveria ter soltado a trava de segurança sem dar-se conta de que era isso que estava fazendo. Assim, tanto o exemplo de Ésquilo quanto o da catapulta parecem ser exemplos de um tipo específico de ignorância do particular: Ésquilo sabe que P é uma proposição cujo conteúdo são os mistérios, mas, enquanto diz P ele não se dá conta de estar dizendo P; a pessoa que quer mostrar o funcionamento da catapulta, se ela sabe como funciona a catapulta, sabe que soltando a trava de segurança ela irá disparar, mas ao soltar a trava não se dá conta que está soltando o mecanismo que fará a catapulta disparar. No caso seguinte de ignorância, temos uma situação em que Mérope pensa que alguém é um inimigo, quando é seu filho. Aqui, não é o caso que Mérope não se dê conta do que está fazendo, e sim que ela pensa sob a descrição errada o objeto sobre qual é a sua ação. Uma ignorância similar é a ignorância do instrumento, alguém descreve erradamente o instrumento que está usando para realizar sua

[113] Para a história das catapultas, com citação de fontes antigas e protótipos muito bem feitos, cf. na internet, LAHANAS, acessado em 2006-2007 e BERTAUT, acessado em 2006-2007.

ação, descreve-o como uma lança de ferro arredondada na ponta, quando de fato não era uma lança arredondada na ponta, ou como uma pedra pome, quando de fato era uma pedra comum. Aqui novamente o que explica a descrição errônea, o seu engano, deve ser alguma falha na apreensão do instrumento e não uma desatenção com o que estava fazendo. No caso em que alguém tem a ignorância do resultado, deve-se tratar de alguém que não ignora os meios que está utilizando, mas, ignora que estes meios, ao invés de produzirem o resultado esperado, produzirão algo inesperado. Gernet observa que grande parte da preocupação em regulamentar os casos de homicídio involuntário (*akousios phonos*) provinha justamente da necessidade de defender os médicos de uma acusação de homicídio, caso a sua terapia fosse ineficaz ou mesmo produzisse a morte do paciente. O exemplo de Aristóteles parece remeter à ingestão de um remédio cuja finalidade era curar, mas terminou por matar. Não se pode compreender que a pessoa tenha dado uma poção envenenada, pensando que era remédio, pois isto configuraria um caso de ignorância do instrumento (conforme o próprio exemplo da EE). Finalmente, o exemplo do modo parece se tratar de um caso em que alguém pretende estar fazendo o movimento de um modo, mas ele configura-se diferente, mais forte, mais fraco, mais lento ou mais veloz do que se pensava estar fazendo. Eu posso, por exemplo, apertar a mão de alguém numa saudação e fazê-lo com mais força do que pensava estar fazendo, de modo a machucar a pessoa sem a intenção. O exemplo de Aristóteles, segundo o escoliasta anônimo (*op.cit.*, 146.19-21), refere-se a um tipo de exercício ginástico em que os oponentes não se valiam da luta corpo a corpo, mas simplesmente do uso das mãos. Nesse caso, alguém, querendo empurrar, por exemplo, golpeia.

Aristóteles diz a seguir que estes são os particulares nos quais é a ação e se alguém ignora algum deles, age involuntariamente. Ele complementa essa afirmação dizendo que isso é sobretudo assim, ou seja, alguém sobretudo age involuntariamente se a sua ignorância é dos particulares mais importantes nos quais é a ação. Essa frase tem algo de estranho. Estaria Aristóteles dizendo que, dentre todos os particulares citados, a ignorância de alguns torna a ação mais involuntária do que a de outros? Isso seguramente não é assim: a ignorância do objeto pode tão bem tornar uma ação involuntária quanto a ignorância do fim. Se lembrarmos da passagem correspondente da EE, Aristóteles fazia lá uma observação sobre o agir devido à ignorância não por acidente. Foi compreendido que a ignorância que torna a ação involuntária é a ignorância que é relevante para aquela ação. Assim sendo, Aristóteles pode estar dizendo aqui algo similar, somente que, ao invés de

usar a expressão '*ou kata sumbebēkos*', usa a expressão '*en tois kuriotatois*'. A ignorância de um particular torna a ação involuntária se este particular for relevante para determinar que alguém tenha feito o que não pretendia. Por isso Aristóteles conclui que os particulares mais relevantes são aqueles que de algum modo afetam o 'em vista do quê' é a ação. Não é tanto que, dentre todos os particulares citados, aquele sob o título (vi) é o mais importante, mas que sempre que a ignorância de um particular produzir um resultado inesperado, algo diverso do fim para o qual a ação era pretendida, este particular será um que diz respeito ao 'em vista do quê'. Este é o critério para saber se a ignorância de um particular é ou não relevante para sua involuntariedade.

3. Uma vez que o ato por força e devido à ignorância é involuntário, pareceria que o voluntário é aquilo cujo princípio está no próprio homem que conhece os particulares nos quais se dá a ação. Provavelmente, com efeito, não se sustenta corretamente que são involuntários os atos devido ao ímpeto e ao apetite. Pois, primeiramente, nenhum dos outros animais nem as crianças agirão ainda voluntariamente; em segundo lugar, não fazemos voluntariamente nenhum dos atos devido ao apetite e ao ímpeto, ou os belos, voluntariamente e os indignos, involuntariamente? Ou isso seria ridículo já que a causa é uma única? Provavelmente é estranho dizer involuntários aqueles atos que devemos desejar, pois também devemos nos enraivecer por algumas coisas e ter apetite de outras, como da saúde e do aprendizado. Parece também que os atos involuntários são dolorosos, mas os que são de acordo com o apetite são prazerosos. Além do mais, em que diferem no ser voluntário as faltas cometidas de acordo com o raciocínio ou de acordo com o ímpeto quando errou? Ambas devem ser evitados. Parecem, pois, não menos humanas as paixões irracionais, de modo que também as ações do homem por ímpeto e apetite. É absurdo que essas sejam postuladas involuntárias.

1111a22 Ὅντος δ' ἀκουσίου τοῦ βίᾳ καὶ δι' ἄγνοιαν, τὸ ἑκού-
σιον δόξειεν ἂν εἶναι οὗ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότι τὰ καθ'
ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πρᾶξις. ἴσως γὰρ οὐ καλῶς λέγεται ἀκού-
1111a25 σια εἶναι τὰ διὰ θυμὸν ἢ ἐπιθυμίαν. πρῶτον μὲν γὰρ
οὐδὲν ἔτι τῶν ἄλλων ζώων ἑκουσίως πράξει, οὐδ' οἱ παῖδες·
εἶτα πότερον οὐδὲν ἑκουσίως πράττομεν τῶν δι' ἐπιθυμίαν
καὶ θυμόν, ἢ τὰ καλὰ μὲν ἑκουσίως τὰ δ' αἰσχρὰ ἀκου-
σίως; ἢ γελοῖον ἑνός γε αἰτίου ὄντος; ἄτοπον δὲ ἴσως
1111a30 ἀκούσια φάναι ὧν δεῖ ὀρέγεσθαι· δεῖ δὲ καὶ ὀργίζεσθαι
ἐπί τισι καὶ ἐπιθυμεῖν τινῶν, οἷον ὑγιείας καὶ μαθήσεως.
δοκεῖ δὲ καὶ τὰ μὲν ἀκούσια λυπηρὰ εἶναι, τὰ δὲ κατ' ἐπιθυ-

μίαν ἡδέα. ἔτι δὲ τί διαφέρει τῷ ἀκούσια εἶναι τὰ κατὰ
λογισμὸν ἢ θυμὸν ἁμαρτηθέντα; φευκτὰ μὲν γὰρ ἄμφω,
1111b1 *δοκεῖ δὲ οὐχ ἧττον ἀνθρωπικὰ εἶναι τὰ ἄλογα πάθη, ὥστε*
καὶ αἱ πράξεις τοῦ ἀνθρώπου [αἱ] ἀπὸ θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας.
1111b3 *ἄτοπον δὴ τὸ τιθέναι ἀκούσια ταῦτα.*

Com respeito a esta passagem, a primeira questão a ser colocada diz respeito à sua similaridade com uma passagem anterior, 1110b9-15, em que Aristóteles discutira se as coisas belas e prazerosas, sendo externas, nos forçam. A similaridade diz respeito tanto aos argumentos usados aqui, visto que alguns deles são parecidos com os da passagem anterior, quanto ao próprio objeto de investigação: com efeito, o prazer é objeto do apetite, enquanto o ímpeto pode ser assimilado ao belo e ao vergonhoso, na medida em que, por exemplo, a coragem visa o belo e pode envolver impetuosidade, e a raiva é resposta a uma suposta falta de respeito. Isso levou Gauthier e Jolif (*op.cit.*, p.176-7), por exemplo, a sustentarem que essa passagem é uma repetição da anterior[114].

Ainda assim, ali havia uma conexão clara com o que então era discutido, a saber, a condição da força com respeito aos atos involuntários. O problema que se colocava era saber se os atos motivados pelo prazer ou pelo belo eram forçados. Além disso, a discussão seguia àquela sobre a necessitação ou não dos fins sobre a escolha das ações. E, com efeito, o prazer e o belo desempenhavam naquela passagem a função de uma causa final. Aqui, por outro lado, o ímpeto e o apetite não são tomados como se apresentassem uma causa final, mas como eles próprios causas da ação, portanto, causa eficiente dela, pois o princípio interno nestes casos é o apetite ou o ímpeto.

Na EE, a discussão dos atos voluntários começa com a análise dos tipos de desejo com o objetivo de averiguar a possibilidade de restringir o voluntário àquilo que está de acordo com um dos tipos de desejo. Ali, são apresentados argumentos pela voluntariedade do ato de acordo com apetite e com o ímpeto, assim como argumentos contra sua voluntariedade. Dado, portanto, que é possível argumentar contra a voluntariedade dos atos provenientes de tais desejos, Aristóteles poderia ter sentido a necessidade de defender nessa passagem da EN sua definição do voluntário contra essa visão. E, justamente, a discussão dos atos por apetite ou ímpeto segue na ordem do texto da EN a apresentação da definição do voluntário. A passagem em questão inicia assim: "Uma vez que o involuntário

[114] Esta interpretação é aceita por Kenny, *op.cit.*, p.36, nota 1.

é o por força ou devido à ignorância, o voluntário é aquele cujo princípio é interno e o agente conhece as circunstâncias da ação", ou seja, se o involuntário ocorre quando uma ou outra das condições está satisfeita, o voluntário ocorre quando ambas as condições não estão satisfeitas. A não satisfação destas condições, por sua vez, é apresentada positivamente: não ter o princípio externo corresponde a ter o princípio interno e não agir devido à ignorância corresponde a agir conhecendo as circunstâncias da ação. Por que Aristóteles se propõe, então, neste momento, a enfrentar a alegação de involuntariedade das ações provenientes do ímpeto e do apetite? É que nestes dois casos as condições do voluntário estão satisfeitas e, no entanto, existem opiniões correntes, como comprova a discussão da EE, quanto à involuntariedade de tais ações.

É verdade que um dos argumentos apresentados na EE contra a voluntariedade do ato por apetite parece fazer uso implícito da noção de força. Não faz uso explícito, pois consiste em dizer que se alguém age de acordo com seu querer (*boulēsis*), age voluntariamente; todavia o incontinente age contra o seu querer; logo, age involuntariamente. Ainda assim, mais adiante, Aristóteles explicará que nem o continente nem o incontinente agem involuntariamente porque não agem por força, visto que a força que causa o involuntário é uma força externa e contrária ao princípio ou impulso interno de movimento. Ora, no caso da continência e da incontinência, embora existam impulsos contrários de movimento, eles são ambos internos. Portanto, tais atos são voluntários. Assim, Aristóteles soluciona o problema das posições contraditórias acerca do apetite e do ímpeto (i.e., posições que resultam tanto em serem tais atos voluntários quanto não serem), através de uma definição mais clara de ação forçada.

Mesmo assim, parece ser um interesse de Aristóteles negar que se possa localizar tão somente no tipo de desejo a voluntariedade ou não do ato. Mais até do que isso, Aristóteles estaria dizendo mesmo que não é possível localizar no tipo de desejo a qualidade moral do ato, pois tanto os belos quanto os vergonhosos provenientes do apetite e do ímpeto são igualmente elogiáveis e censuráveis. Essa posição encontra numerosas objeções no que diz respeito à interpretação de sua teoria da responsabilização. Estaria Aristóteles querendo dizer que os atos por apetite e ímpeto, sendo encontrados também nos atos das crianças e dos animais, são responsáveis do mesmo modo como o são os atos escolhidos deliberadamente? Ou Aristóteles resvalaria numa ambigüidade de sentidos entre ser voluntário, por ter dado origem conscientemente ao movimento, e ser responsável, isto é, ser capaz de responder como causa por ter dado origem conscientemente ao movimento?

Parece, contudo, que a posição de Aristóteles não é nem ambígua nem difícil de entender. Se a voluntariedade da ação é condição do elogio e da censura, e se censuramos e elogiamos os atos provenientes do apetite e do ímpeto, então estes atos devem satisfazer a condição dos atos voluntários. Aristóteles estaria, portanto, apontando as inconsistências em certas teorias, sejam elas de quem forem, que vêem nos atos por ímpeto e apetite atos não voluntários, desde que se aceite que eles são igualmente elogiáveis e censuráveis e que é condição para isso que sejam voluntários. Nós observamos acima e analisamos isto na passagem relativa da EE que é condição da responsabilização, isto é, do elogio e da censura, que dependa do próprio agente fazer ou não. Observamos também que são os atos voluntários aqueles que dependem do próprio agente fazer ou não. Assim, tais atos voluntários, assim como os escolhidos, não são atos feitos de necessidade, mas dependem da afirmação ou negação do seus agentes. Mesmo que a apreensão dos seus objetos não se dê na forma racional, e, portanto, não sejam considerados na perspectiva de alternativas de escolha, na medida em que tais apreensões apresentam objetos cuja realização é não necessária, eles dependem da afirmação ou negação do agente e, por isso, eles podem ser inclusive submetidos a uma escolha. Ainda que não sejam, de fato, submetidos a uma escolha, permanece i) possível para o agente não fazê-los e ii) possível para o agente escolher fazê-los ou não fazê-los. Por esta última razão, eles podem estar submetidos ao controle racional do homem. Além disso, o fato que a apreensão dos objetos pelo ímpeto e pelo apetite deva incluir emoções não exclui também a capacidade racional de julgar estes objetos. Daí porque os atos por apetite ou ímpeto não precisam ser tomados como atos puramente irracionais, inteiramente assimiláveis aos atos por ímpeto e apetite de crianças e animais não racionais. Portanto, também deste ponto de vista, os que agem por apetite e ímpeto podem compreender suas ações como boas ou más, dignas de elogio ou censura.

Suponha, então, que alguém considerasse os atos por apetite e ímpeto como involuntários. Aparentemente, esta pessoa não estaria dizendo que tais atos são não voluntários, e sim que são *involuntários*. Isso é assim, porque o objetivo desta tese não é simplesmente tirar os atos por apetite e ímpeto do domínio moral, mas dar-lhes, *dentro do domínio moral*, um tratamento diferenciado em relação aos atos deliberados. A levar em conta o argumento que temos em Aristóteles na EE, uma tal pessoa gostaria de defender, por exemplo, que os atos por apetite e ímpeto são contrários ao que queria o agente. Como explicar, nesta suposição, que os animais e crianças se movam contrariamente a si mesmos? Isso não seria possível, pois, nesse caso, nada seria oposto ao seu desejo. A saída

seria considerar que nem tais atos nem o das crianças e animais seja voluntário. Ora, por que esta tese seria indesejável? Retirar dos animais e crianças o comportamento voluntário seria negar que exista neles um princípio interno de movimento. Se alguém negar ao apetite e ao ímpeto que aqueles que agem conforme eles agem por impulso próprio, dever-se-ia negar que animais e crianças ajam por impulso próprio. E essa tese é mais forte do que se esperaria admitir inicialmente. Tais atos, portanto, devem ser considerados voluntários.

A tese coloca ainda outra conseqüência indesejável. É possível fazer coisas boas a partir destes desejos. Estes seriam involuntários ou somente as coisas más feitas a partir destes desejos? Seria estranho que sustentássemos a última opção, pois tanto atos bons quanto maus são provenientes do mesmo tipo de desejo. Suponha, entretanto, que concedêssemos que são todos involuntários, tanto os bons quanto os maus. Será, então, absurdo sustentar que devemos ter tais desejos pelas coisas corretas, pois é absurdo que devamos desejar o que é involuntário. E Aristóteles especifica o que devemos desejar e que é involuntário: 'nos enraivecer por algumas coisas' e 'ter apetite por outras'. Devemos ter apetite por algumas coisas e não por outras, e, provavelmente, devemos ter apetite comedido por algumas coisas, e um grande apetite por outras, e devemos nos enraivecer por algumas e não por outras, e devemos nos enraivecer muito com algumas coisas e somente um pouco com outras. Ainda que apetite e ímpeto sejam *pathē*, eles são tais que devemos tê-los da forma correta e não da forma incorreta. Daí porque deve ser possível para nós controlarmos tais emoções. Ora, se elas fossem involuntárias, isso não seria possível. Se fossem involuntárias o seu princípio estaria fora de nós. O ponto é provavelmente similar àquele que Aristóteles repetirá mais adiante. Na EN III.5, ele dirá que ninguém exige de alguém que não sinta frio ou fome, pois sentir frio ou fome não depende dele, mas demandamos que alguém não se enraiveça por um assunto de menor importância. Assim, Aristóteles está provavelmente diferenciando as emoções do apetite e do ímpeto de sensações como frio e fome. Os homens têm um controle sobre suas emoções que não têm sobre as sensações de frio e de fome, ou, pelo menos, eles têm controle sobre agir ou não de acordo com estas emoções.

Aristóteles retoma, a seguir, mais uma vez ao argumento segundo o qual o involuntário é penoso, enquanto as coisas feitas por apetite são prazerosas. É interessante observar que Aristóteles utiliza aqui o que parece ser uma opinião corrente sobre o

involuntário. Esse argumento poderia ser especialmente dirigido contra os seus adversários, para mostrar as contradições internas de suas teses.

Os erros por raciocínio ou por ímpeto devem ser igualmente evitados. Os erros por ímpeto ou por raciocínio não se diferenciam com respeito a serem erros. Portanto, por que deveriam diferenciar-se com respeito a serem involuntários uns e não outros? Os erros não são menos erros por serem provenientes do ímpeto ou do raciocínio. Por que então deveriam diferenciar-se com respeito ao involuntário? Não se deve, entretanto, confundir a origem do erro com a origem do involuntário. Se retornarmos a Platão nas *Leis*, vemos ali que, de um lado, todos os erros são mantidos serem involuntários, de outro, os erros são provenientes do apetite, do ímpeto e da ignorância. Ora, o apetite, o ímpeto e a ignorância são ao mesmo tempo causas do involuntário das ações e do fato de serem erradas. O que Aristóteles faz aqui é dizer que a razão que faz de algo um erro não é a mesma razão que faz de algo involuntário. Assim, qualquer que seja a origem do erro, ela não torna o ato involuntário. Os erros devem ser igualmente evitados qualquer que seja sua origem, portanto, não podem ser uns voluntários e os outros involuntários.

3 A ESCOLHA DELIBERADA

Na análise que estamos fazendo da questão da responsabilização, dividimos o texto de Aristóteles em três tópicos: primeiro, a definição do voluntário; em segundo lugar, a definição do ato escolhido deliberadamente e em terceiro, a defesa da voluntariedade das virtudes e vícios. Esses três tópicos são abordados tanto na *Ética Nicomaquéia* quanto na *Ética Eudêmia*. Nesta segunda parte de nosso estudo, vamos nos dedicar ao segundo tópico: a escolha deliberada. Na EE, este assunto é tratado na divisão tradicional de capítulos como o capítulo 10, do segundo livro, ao passo que na EN, ele ocupa três capítulos do terceiro livro: o quarto, dedicado à escolha deliberada, o quinto, dedicado à deliberação, e o sexto, dedicado à noção de bem aparente[1]. Este último tópico é compreendido como fazendo parte ainda da análise da noção de escolha deliberada, pois a discussão do bem aparente refere-se à discussão do objeto do querer, entendido como 'o bem'. Ele tem, como se verá, a função de esclarecer o modo de apreensão do fim. Complementa, portanto, a discussão acerca da deliberação e da escolha deliberada, visto que, se estas se referem ao que conduz ao fim, é preciso discutir também o modo como o fim é apreendido.

Uma primeira observação deve ser feita com respeito à tradução de '*prohairesis*' por 'escolha deliberada'. Ao final de EN III.4, em 1112a13-17, Aristóteles vai definir a *prohairesis* como desejo daquilo que foi anteriormente deliberado e dirá que esta definição é indicada pelo próprio nome: a preposição '*pro*', 'antes', e '*hairesis*', que significa a ação de tomar, daí decorrendo seus significados de 'escolha', 'preferência, 'inclinação', 'eleição', 'projeto'. A tradução de '*prohairesis*' por 'escolha deliberada' decorre da relação que tem este tipo de desejo com a deliberação. A diferença entre uma '*prohairesis*' e uma '*hairesis*' em geral é que a primeira é uma escolha a partir de uma deliberação. Outros autores preferiram 'decisão', com isto apontando o caráter predominantemente prático da '*prohairesis*'. Nós voltaremos a estas questões na análise das passagens relevantes tanto da EN quanto da EE.

Como devemos compreender a continuidade da argumentação de Aristóteles? A escolha deliberada faz parte da investigação do voluntário. Melhor dizendo, a escolha

[1] Segundo a capitulação de Bekker.

deliberada é um dos tipos de ato voluntário, mas um tal que merece uma explicação em separado. Como dirá Aristóteles, os outros tipos de atos voluntários, aqueles gerados a partir do apetite (*epithumia*) e ímpeto (*thumos*), podem ser encontrados também em outros animais e em crianças, mas o ato a partir de uma escolha deliberada é próprio aos homens plenamente desenvolvidos. Isto é assim porque a escolha deliberada é o desejo resultante de uma deliberação, o raciocínio prático. Ela envolve, portanto, a capacidade racional de um modo que os demais atos não envolvem. Assim sendo, o objeto do estudo será a ação estritamente racional, uma sem a qual, como já foi defendido anteriormente tanto na EE quanto na EN, não é possível a virtude propriamente dita.

No livro II da EN, em especial, Aristóteles estabelece quais as condições para a virtude. Uma delas, a segunda, é precisamente que o ato seja escolhido deliberadamente em razão dele mesmo (*prohairoumenos di'hauta*). Além disso, Aristóteles definiu, também no segundo livro da EN, a virtude como uma disposição para a escolha deliberada (*hexis prohairetikē*). É bem verdade que na EE, Aristóteles, no ponto em que estamos de nossa investigação, ainda não deu uma definição completa da virtude. Ora, ela será dada justamente neste capítulo após definir a escolha deliberada. Portanto, a explicação da escolha deliberada é necessária seja para a melhor compreensão dos atos voluntários, seja para a melhor compreensão da virtude e do vício eles mesmos. E, mais do que isso, é um passo do argumento final com o fim de mostrar que as virtudes e vícios são eles mesmos voluntários

O que temos, então, diante de nós, é a investigação da escolha deliberada: sua relação com o voluntário, de um lado, e com a deliberação, de outro, pois, ao final, a escolha deliberada será definida como o desejo deliberado e o ato escolhido deliberadamente como um ato voluntário. Assim, o ato a partir da escolha deliberada é o ato voluntário a partir de um desejo deliberado.

Essa definição permitirá, além disso, o esclarecimento de antigas concepções sobre o ato voluntário, as quais foram referidas nas notas preliminares ao capítulo anterior desta tese. Nas concepções antigas, o involuntário era oposto ao ato premeditado, de modo que muitos atos voluntários sem premeditação, atos por raiva, por exemplo, poderiam ser considerados involuntários. Ao introduzir a noção de escolha deliberada, Aristóteles pode distinguir o voluntário do ato premeditado: tudo o que é escolhido deliberadamente é voluntário, mas nem tudo o que não é escolhido deliberadamente, isto é, que não é premeditado, é involuntário. Esta observação será encontrada na EE.

Deve-se observar, ainda, a importante relação entre os atos voluntários e os atos escolhidos deliberadamente. Todo ato humano é tal que depende do próprio agente fazer ou não. Os atos voluntários são tais que dependem do próprio agente fazer ou não. Todavia, nem todo ato voluntário é proveniente de escolha deliberada. A relação entre o ato escolhido deliberadamente e o ato voluntário não escolhido deliberadamente também será colocada em relevo nestes capítulos, através da relação entre a escolha deliberada e os outros tipos de desejo. Deve-se delinear, então, com mais clareza a estrutura da ação humana e a relação entre desejo e raciocínio. Estes passos serão fundamentais para que Aristóteles venha a seguir a defender, na EN III.7, que virtudes e vícios são eles mesmos voluntários, de forma a completar sua teoria da responsabilização.

Vamos iniciar nossa análise pela *Ética Eudêmia* e, como anteriormente, investigar as possíveis divergências nas posições sustentadas em ambas as Éticas, as complementaridades e equivalências das teses.

3.1 Ética Eudêmia II.10

A EE apresenta neste trecho que iremos analisar os mesmos tópicos desenvolvidos na passagem correspondente da EN, isto é, EN III.4-6. Entretanto, a argumentação destas é distinta. Podemos observar, aqui, como na EN, a preocupação com três temas principais: i) a definição da escolha deliberada, ii) a explicação da deliberação e iii) as diferentes formas de apreensão do fim como algo bom (a distinção entre bem real e bem aparente). Estes tópicos, ainda assim, não estão tão claramente distinguidos como na EN, o que permitiu lá uma divisão clara de capítulos pelos editores. Aqui, ao contrário, todos estes tópicos estão envolvidos na argumentação sobre a escolha deliberada e na sua relação com o voluntário, de um lado, e com a virtude, de outro.

Se a passagem de um tópico a outro, não é muito clara, é possível ainda assim resumir a estrutura desta argumentação. O objetivo da investigação é introduzido como a busca pela definição da escolha deliberada e a sua relação com o voluntário. Dois candidatos são apresentados, segundo a opinião corrente, para a identificação com a escolha deliberada: desejo (*orexis*) e opinião. A primeira identificação é, ainda, dividida na identificação com um dos três tipos de desejo: apetite (*epithumia*), ímpeto (*thumos*) e

querer (*boulēsis*). Na primeira parte da argumentação, trata-se, então, de mostrar por que nenhuma destas identificações é correta, em especial, por que a escolha deliberada é algo distinto seja de querer, seja de opinião. É no curso desta argumentação que o procedimento deliberativo é introduzido como uma característica essencial da escolha deliberada. A investigação sobre a deliberação é feita, pois, no interior da investigação sobre a escolha deliberada. Daquela investigação se segue que a escolha deliberada não é nem querer nem opinião, mas uma conclusão do procedimento deliberativo, envolvendo este último tanto opinião quanto querer. Isto explica a proximidade entre escolha deliberada, de um lado, e a opinião e o querer, de outro, que motivava a opinião corrente inicial sobre a sua identificação. É também pela relação da escolha deliberada com a deliberação que Aristóteles conclui que todo ato escolhido deliberadamente é voluntário, mas nem todo ato voluntário é escolhido deliberadamente. Tendo chegado a estas conclusões, Aristóteles detém-se, ao final, em algumas explicações sobre o procedimento deliberativo que o conduzem ao modo de apresentação do fim (a colocação de um fim sendo requerida por este procedimento), tomado como bom. Esta discussão permite a ele distinguir o virtuoso e o vicioso em termos do modo como os fins lhes aparecem. Disto segue-se uma nova definição da virtude.

3.1.1 Análise do Texto

10. Sejam, então, definidos o voluntário e o involuntário deste modo[2]*. Falemos a seguir sobre a escolha deliberada, levantando primeiramente as dificuldades para a sua definição. Alguém poderia, com efeito, ter dúvidas quanto ao gênero em que naturalmente está e em qual é necessário colocá-la, e se não são o mesmo o voluntário e o escolhido deliberadamente ou se são o mesmo. Ora, é principalmente sustentado por alguns, e poderia parecer ao que investiga, que a escolha deliberada é uma de duas coisas, ou opinião ou desejo. Ambos, com efeito, manifestamente a seguem lado a lado.*

1225b17 περὶ μὲν οὖν τοῦ ἑκουσίου καὶ ἀκουσίου διωρίσθω τοῦτον τὸν τρόπον· περὶ δὲ προαιρέσεως μετὰ τοῦτο λέγωμεν, διαπορήσαντες πρῶτον τῷ λόγῳ περὶ αὐτῆς. διστάσειε γὰρ ἄν τις ἐν
1225b20 τῷ γένει πέφυκε καὶ ἐν ποίῳ θεῖναι αὐτὴν χρή, καὶ πότερον

[2] Isto é, como foi definido até aqui em II.6-9, em especial, a definição final de voluntário é apresentada em II.9.

οὐ ταὐτὸν τὸ ἑκούσιον καὶ τὸ προαιρετὸν ἢ ταὐτὸν ἐστίν. μά-
λιστα δὲ λέγεται παρά τινων, καὶ ζητοῦντι δόξειε δ' ἂν δυοῖν
1225b24 εἶναι θάτερον ἡ προαίρεσις, ἤτοι δόξα ἢ ὄρεξις· ἀμφότερα
γὰρ φαίνεται παρακολουθοῦντα.

Tendo sido definidos o voluntário e o involuntário, Aristóteles propõe-se agora a definir a escolha deliberada. O que será feito, primeiramente, é discutir as dificuldades concernentes ao seu gênero. Entre outras coisas, alguém poderia ter dúvidas se a escolha deliberada é o mesmo que o voluntário ou é algo diferente. Além disso, existe já, nos diz Aristóteles, algumas opiniões acerca do assunto. A escolha deliberada é assimilada principalmente ou à opinião ou ao desejo. E existe uma razão para que isso seja assim: com efeito, tanto a opinião quanto o desejo parecem acompanhar de perto a escolha deliberada.

No que se segue, Aristóteles irá desenvolver argumentos para mostrar que nenhuma destas opiniões é correta. Alguns destes argumentos são muito semelhantes aos que comparecerão na EN, onde Aristóteles também procurará defender que a escolha deliberada não é nenhum destes candidatos. Lá, entretanto, Aristóteles estabelecerá já desde o princípio que o voluntário é o gênero da escolha deliberada. Aqui, isto será esclarecido também a partir das discussões que se seguem.

É evidente, em suma, que não é desejo. Com efeito, seria ou querer ou apetite ou ímpeto, pois ninguém deseja se não tiver experimentado algum destes.

ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ὄρεξις
1225b25 φανερόν. ἢ γὰρ βούλησις ἂν εἴη ἢ ἐπιθυμία ἢ θυμός· οὐθεὶς
γὰρ ὀρέγεται μηθὲν πεπονθὼς τούτων.

Aristóteles toma primeiramente a opinião segundo a qual a escolha deliberada é desejo (*orexis*). Diz, então, que se a escolha deliberada fosse uma *orexis*, deveria ser um dos três tipos dela, ou querer ou apetite ou ímpeto, pois somente se deseja tendo experimentado um desses. Isto nos deixa com uma questão. Ao final da sua discussão na EN, Aristóteles definirá a escolha deliberada como uma *orexis* daquilo que foi previamente deliberado. Aqui, ao contrário, ele parece restringir *orexis* a um destes tipos, de modo que a escolha deliberada não pareceria poder ser uma quarta espécie de desejo. Por outro lado,

é possível que esta afirmação tão peremptória tenha caráter dialético. Ou seja, se compreendermos que o desejo tem uma destas três formas, então a escolha deliberada deveria ser assimilada a um destes. O que, como se mostrará, é falso. Isso, talvez, não signifique que, como resultado da discussão, não se deva reconhecer uma nova espécie de *orexis*, precisamente a escolha deliberada.

> *Ora, ímpeto e apetite ocorrem também nas feras, enquanto a escolha deliberada não. Além disso, porém, também naqueles em que ambos estes ocorrem, muitas coisas são escolhidas deliberadamente tanto sem ímpeto quanto sem apetite. E quando sentem estas emoções, não escolhem deliberadamente [agir conforme elas], mas resistem [a elas]. Além disso, o apetite e o ímpeto são sempre acompanhados de dor, mas escolhemos deliberadamente muitas coisas também sem dor.*

1225b26 θυμὸς μὲν οὖν καὶ
ἐπιθυμία καὶ τοῖς θηρίοις ὑπάρχει, προαίρεσις δ' οὔ. ἔτι δὲ
καὶ οἷς ὑπάρχει ἄμφω ταῦτα, πολλὰ καὶ ἄνευ θυμοῦ καὶ
ἐπιθυμίας προαιροῦνται· καὶ ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες οὐ προαι-
1225b30 ροῦνται, ἀλλὰ καρτεροῦσιν. ἔτι ἐπιθυμία μὲν καὶ θυμὸς ἀεὶ
μετὰ λύπης, προαιρούμεθα δὲ πολλὰ καὶ ἄνευ λύπης.

A escolha deliberada não é ímpeto ou apetite, em primeiro lugar, porque estes últimos aparecem também nas feras, mas a escolha deliberada não aparece nelas. Aos poucos, Aristóteles irá delimitar a relação entre a escolha deliberada e a capacidade racional, o que explicará a ausência desta nos animais não racionais. Inicialmente, entretanto, é um dado observável e que permite diferenciar a escolha deliberada destes dois outros tipos de desejo o fato que esta seja peculiar aos seres racionais. Na EN III.4, 1111b12-13, Aristóteles faz esta distinção referindo-se aos outros animais não como 'feras' (*theriois*), mas como 'irracionais' (*alogois*).

Pode-se diferenciá-los, em segundo lugar, porque mesmo nos homens é possível escolher deliberadamente sem ter ímpeto ou apetite. É possível também sentir tais emoções e escolher deliberadamente não agir conforme elas, e assim resistir a elas. O que Aristóteles quer mostrar é a ocorrência independente de apetite e ímpeto, de um lado, e escolha deliberada, de outro. Se umas ocorrem sem as outras, então não podem ser o mesmo. Assim sendo, primeiro ele diz que é possível escolher deliberadamente sem sentir

apetite ou ímpeto. Em segundo lugar, ele poderia sustentar que é possível ter ímpeto ou apetite sem escolher deliberadamente. Todavia, não é isto o que ele diz e sim, literalmente, 'estando nestas emoções, não escolhem, mas abstêm-se'. A situação, então, não é uma em que se age por ímpeto ou apetite, sem escolha deliberada, mas em que se abstêm de agir por ímpeto ou apetite. A questão de fundo é a seguinte: sempre que sentimos estas emoções, não será verdade que escolhemos deliberadamente agir conforme elas? Nesse caso, as situações que são opostas são: i) agimos por escolha sem termos as emoções de apetite e ímpeto, mas (ii) quando temos as emoções, não é verdade que, então, temos também escolha deliberada conforme estas emoções, de modo que, embora seja possível ter escolha deliberada sem apetite e ímpeto, sempre que temos apetite e ímpeto temos escolha deliberada conforme eles? A resposta a esta questão é negativa: é possível não escolher deliberadamente de acordo com o apetite e com o ímpeto, mas abster-se de agir de acordo com elas, por escolha deliberada. Como observa Woods (*op.cit.*, p.139), Aristóteles quer mostrar que i) ímpeto e apetite não são condição necessária para a escolha deliberada, pois esta pode ocorrer sem aqueles e ii) ímpeto e apetite não são condição suficiente para a escolha deliberada, pois estes podem ocorrer sem que aquela ocorra. Para mostrar que (ii) é verdadeira, Aristóteles apela para os casos em que se escolhe deliberadamente não agir conforme tais desejos. Se é possível escolher não agir conforme tais desejos e sim escolher agir contrariamente a eles, então estes não são condição suficiente para aquela.

A terceira razão da não identidade é que apetite e ímpeto são sempre acompanhados de dor. O que isso significa? Provavelmente aquilo que Aspásio tenta ver no passo correspondente na EN: tudo aquilo que é deficiente é penoso, e o apetite é deficiente, portanto é penoso (68.19-20). Deficiente quer dizer 'falta-lhe algo'. A mesma explicação poderia ser dada ao ímpeto. Quando se busca a satisfação de alguma dessas emoções busca-se a satisfação de uma lacuna, cuja sensação é penosa. Ora, a escolha deliberada não surge necessariamente de uma falta que deva ser suprida. Enquanto na EN esse último ponto é estabelecido em termos do objeto do apetite e do objeto da escolha deliberada, aqui ele é estabelecido a partir daquilo que causa tais desejos. Apetite e ímpeto são causados pela dor de uma falta (é por isso que são penosos), enquanto a escolha deliberada não é assim causada. Na EN, diz-se que o objeto do apetite é o penoso e o prazeroso, ou seja, aquilo ao que se refere o apetite é aquilo que causa prazer ou provoca repulsa pela dor, enquanto o objeto da escolha deliberada não é apreendido a partir da

sensação de dor ou prazer. Embora o ponto seja similar, na EN não se diz que o apetite é causado por uma dor, e sim que se refere a um objeto que causa prazer ou dor. Assim, aparentemente, a EN salienta o aspecto intencional do apetite, por oposição a EE que salienta, sobretudo, o seu aspecto mecânico.

> *Todavia, tampouco querer e escolha deliberada são o mesmo. Com efeito, [os homens] querem algumas coisas mesmo quando sabem que pertencem à classe dos impossíveis, como reinar sobre todos os outros e serem imortais, mas ninguém escolhe [isso] deliberadamente a menos que ignore que é impossível, nem em geral as coisas que são possíveis, mas que se considera que fazer ou não fazer não depende dele próprio. De modo que isto é evidente: que necessariamente o escolhido deliberadamente é alguma das coisas que dependem dele próprio.*

1225b31	*ἀλλὰ μὴν οὐδὲ βούλησις καὶ προαίρεσις ταὐτόν. βούλονται*
	μὲν γὰρ ἔνια {ταὐτὸν}[3] καὶ τῶν ἀδυνάτων εἰδότες, οἷον βασιλεύειν
	τε πάντων ἀνθρώπων καὶ ἀθάνατοι εἶναι, προαιρεῖται δ' οὐθεὶς
1225b35	*μὴ ἀγνοῶν ὅτι ἀδύνατον, οὐδ' ὅλως ἃ δυνατὸν[4] μέν, μὴ ἐφ'*
	αὑτῷ δ' οἴεται πρᾶξαι ἢ μὴ πρᾶξαι. ὥστε τοῦτο μὲν φανε-
1225b37	*ρόν, ὅτι ἀνάγκη τὸ προαιρετὸν τῶν ἐφ' αὑτῷ τι εἶναι.*

Assim como na EN, a primeira razão apresentada para a diferença entre querer e escolha deliberada é que o querer pode ter como objeto algo impossível, enquanto a escolha deliberada não, a menos que a pessoa ignore que é impossível. Assim, o campo da escolha deliberada se restringe aos objetos que são possíveis. O que determina que um objeto seja possível tal que desta forma ele se candidata a objeto de escolha deliberada? É que seja possível para a pessoa fazer ou não fazer. Ou seja, está na alçada da pessoa que escolhe tanto executá-lo quanto não executá-lo. Não se escolhe deliberadamente algo a menos que se acredite[5] que fazer ou não fazer a ação depende de si mesmo.

É importante observar que aquilo que se opõe ao impossível para nós é o possível para nós. Ora, Aristóteles poderia ter definido 'o possível para nós' tão somente como 'o que depende de nós *fazer*', mas ele o define como 'o que depende de nós *fazer ou não*

[3] Bekker, Susemihl, Walter e Mingay eliminam "*tauton*" que aparece em PCL. De fato, não faz muito sentido no lugar em que está e na linha anterior "*tauton*" aparece, de modo que pode ter havido um erro de cópia.
[4] "*Ha dunaton*" é correção de Fritzche, aceita por Susemihl e Walter e Mingay. Bekker lê "*ho dunaton*" que aparece no manuscrito de Oxford e na edição Aldina. Os manuscritos, P, C e L dão "*adunaton*".
[5] A pessoa pode estar errada, pode ignorar que não depende dela fazer ou não fazer, por isso é necessário que a pessoa *acredite* que depende dela fazer ou não, mesmo que não dependa de fato. Se não depender, todavia, sua escolha deliberada é inútil, como se verá.

fazer'. Podemos querer coisas que são possíveis para nós que as façamos, mas não é uma exigência de um querer que queiramos coisas que são possíveis para nós que as façamos ou *não*. Por exemplo, posso querer que meu coração continue batendo pelos próximos dez anos. Isso certamente é possível e, em alguma medida, é algo que faço. Como vimos, todavia, no princípio da argumentação sobre o voluntário, aquelas coisas das quais o próprio homem é causa são tais que dependem dele fazer ou não fazer. Assim, que meu coração continue batendo não é algo do qual sou causa em sentido estrito, pois não depende de mim que meu coração bata ou deixe de bater, embora eu possa fazer ou não alguma ação que faça com que ele deixe de bater. Este traço do objeto da escolha deliberada não pareceria comprometê-la necessariamente, embora também não fosse incompatível, com a liberdade de escolher fazer de um modo ou de outro. Isso seria assim, porque, ao contrário do exemplo do coração, em que não é possível para um agente escolher fazer seu coração bater ou fazer seu coração não bater, isto é, não está na alçada física do agente fazer esta escolha, a ação de, por exemplo, enfiar um objeto pontudo na altura do peito, está na alçada física do agente tanto fazer quanto não fazer. Daí não se segue que ele não seja determinado a escolher uma ação, ao invés da outra. As alternativas estão abertas como possibilidades físicas para o agente. Disto não precisa seguir-se que estão abertas como possibilidades psicológicas. Todavia, como vimos na discussão da primeira parte da EE, se estas alternativas não estão abertas também como possibilidades psicológicas, Aristóteles não acredita que dependa do agente fazer ou não. Ainda assim, o que importa na distinção em questão entre escolha deliberada e querer é que não é característica essencial do objeto do querer que ele esteja na alçada *física* da pessoa tanto fazer quanto não fazer, ou seja, que o agente tenha a capacidade física de realizar qualquer uma das duas opções.

Assim, que seja possível para nós não fazer algo que queremos é irrelevante para nosso querer fazê-lo, mas não parece ser irrelevante para nosso escolher fazê-lo. O modo como o querer se refere ao seu objeto é, portanto, distinto do modo como a escolha se refere ao seu objeto, mesmo que eles tratem do *mesmo* objeto. Se a escolha determina predominantemente uma ação, ao passo que o querer não é sempre assim, então para a escolha a pergunta 'eu posso ou não fazer isto?' é fundamental de um modo que não tem paralelo no momento em que eu quero algo. Assim, a resposta que se encontra para a pergunta 'posso fazer isso?' tem como resultado, se este é objeto de escolha deliberada,

que eu posso tanto fazê-lo quanto não fazê-lo, e estes são, como vimos, os efeitos do quais os homens são propriamente as causas.

> *É igualmente evidente que não é opinião, nem em geral [é o mesmo] que alguém acreditar em algo. Com efeito, o escolhido deliberadamente é alguma das coisas que dependem dele mesmo, mas opinamos também sobre muitas coisas que não dependem de nós, por exemplo, se a diagonal [do quadrado] é comensurável [com o lado]. Além disso, a escolha deliberada não é verdadeira ou falsa. De fato, nem [é o mesmo que] a opinião das ações que dependem dele, por meio da qual consideramos eventualmente ser necessário fazer ou não fazer algo.*

1226a1 ὁμοίως δὲ δῆλον ὅτι οὐδὲ δόξα, οὐδ' ἁπλῶς εἴ τις οἴεταί τι. τῶν γὰρ ἐφ' αὑτῷ τι ἦν τὸ προαιρετόν, δοξάζομεν δὲ πολλὰ καὶ τῶν οὐκ ὄντων ἐφ' ἡμῖν, οἷον τὴν διάμετρον σύμμετρον. ἔτι οὐκ ἔστι προαίρεσις ἀληθὴς ἢ ψευδής. οὐδὲ δὴ ἡ
1225a5 τῶν ἐφ' αὑτῷ ὄντων πρακτῶν δόξα, ᾗ τυγχάνομεν οἰόμενοι δεῖν τι πράττειν ἢ οὐ πράττειν.

Essas são basicamente as mesmas razões apresentadas na EN para distinguir a escolha deliberada de uma opinião em geral e vamos deixar para discuti-las mais a fundo quando analisarmos aquelas passagens. O que Aristóteles destaca aqui é que i) a opinião em geral pode ser sobre qualquer coisa, mesmo as que não dependem do agente; ii) a opinião é verdadeira ou falsa, mas a escolha deliberada não. Todavia, ele apenas acrescenta que a opinião sobre as ações que dependem dele também não é o mesmo que uma escolha deliberada. Talvez a razão em que ele esteja se baseando para isso seja que enquanto o verdadeiro ou falso qualifica tais opiniões, não qualifica as escolhas deliberadas sobre essas mesmas coisas.

> *Existe isto em comum entre a opinião e o querer: ninguém, de fato, escolhe deliberadamente nenhum fim, mas as coisas que conduzem ao fim. Quero dizer, por exemplo, ninguém escolhe deliberadamente curar-se; mas dar uma caminhada ou repousar com o fim de curar-se, nem ser feliz, mas enriquecer, ou correr riscos em vista de ser feliz; e, em geral, evidentemente, escolhe-se deliberadamente sempre que se escolhe deliberadamente algo em vista de algo; este último é aquilo em vista de que se escolhe deliberadamente alguma outra coisa, enquanto o primeiro é aquilo que se escolhe deliberadamente em vista de alguma outra coisa. Quer-se, porém, sobretudo o fim, e se opina que deve ou curar-se ou agir bem. De modo que é*

evidente por meio destas razões que [a escolha deliberada] é diversa seja da opinião seja do querer. Querer e opinião são principalmente do fim, enquanto a escolha deliberada não é.

1226a6 κοινὸν δὲ περὶ δόξης τοῦτο
καὶ βουλήσεως· οὐθεὶς γὰρ τέλος οὐδὲν προαιρεῖται, ἀλλὰ τὰ
πρὸς τὸ τέλος· λέγω δ' οἷον οὐθεὶς ὑγιαίνειν προαιρεῖται,
ἀλλὰ περιπατεῖν ἢ καθῆσθαι τοῦ ὑγιαίνειν ἕνεκεν, οὐδ' εὐδαι-
1226a10 μονεῖν, ἀλλὰ χρηματίζεσθαι ἢ κινδυνεύειν τοῦ εὐδαιμονεῖν
ἕνεκα· καὶ ὅλως δηλοῖ ἀεὶ προαιρούμενος τί τε καὶ τίνος
ἕνεκα προαιρεῖται, ἔστι δὲ τὸ μὲν τίνος, οὗ ἕνεκα προαιρεῖται
ἄλλο, τὸ δὲ τί, ὃ προαιρεῖται ἕνεκα ἄλλου. βούλεται δέ γε
μάλιστα τὸ τέλος, καὶ δοξάζει δεῖν καὶ ὑγιαίνειν καὶ εὖ
1226a15 πράττειν. ὥστε φανερὸν διὰ τούτων ὅτι ἄλλο καὶ δόξης καὶ
βουλήσεως. βούλεσθαι μὲν καὶ[6] δόξα μάλιστα τοῦ τέλους,
1226a17 προαίρεσις δ' οὐκ ἔστιν.

A tese que opinião e querer compartilham algo em comum aparece somente aqui, mas não na EN. O que estes têm em comum, diz Aristóteles, é que são principalmente do fim, ao passo que a escolha deliberada é daquilo que conduz aos fins. É possível que a similaridade entre opinião e querer seja explicada pelo fato que, sendo ambos do fim, eles não têm como característica essencial serem imediatamente práticos. Embora o querer possa gerar imediatamente uma ação, como foi visto, isto não é essencial para que possamos atribuir a uma pessoa um querer, pois, mesmo que uma ação não seja gerada a partir de um tal desejo, nem por isso vamos dizer que a pessoa deixou de querer o que queria. Em EE 1224a3-4, Aristóteles disse que os atos por querer podem ser atos súbitos, enquanto os atos escolhidos deliberadamente não são. Fazia, então, referência à necessidade de deliberação para a escolha deliberada. Mesmo que o ato por escolha deliberada não resulte senão após um processo de deliberação que toma tempo, e não seja, por isso, um ato repentino, o fato é que o objeto de uma escolha deliberada é algo que pode ser realizado, ao passo que o objeto do querer não é necessariamente algo que pode ser realizado.

Ainda que o querer possa gerar atos súbitos, Aristóteles aqui faz questão de restringir o domínio do querer sobretudo aos fins. A estrutura da ação humana é tal que ela

[6] "*men kai*" é a lição dos manuscritos, adotada por Bekker, Walzer e Mingay, e Dirlmeier. Spengel acrescentou '*gar*' após '*men*', correção que foi aceita por Susemihl e Woods.

é determinada de acordo com o fim ao qual visa. As escolhas têm como objeto estas ações determinadas em vista dos fins, ao passo que os fins eles mesmos são tais que deles se julga, opina, acredita que devem ser alcançados e tais que se quer alcançá-los. Assim, diz Aristóteles, ninguém escolhe deliberadamente ser feliz ou estar bem de saúde, mas põe-se como fim, quer-se e opina serem coisas boas, e tendo em vista isso, escolhe-se deliberadamente a ação que os concretizará. Ser feliz ou não, ser saudável ou não depende da própria pessoa, mas somente na medida em que esta realiza ações para obter estes fins e ações tais que dependem dela própria fazer ou não.

Se o querer e a opinião podem ambos ter como objeto ações, pois o querer pode gerar atos súbitos e a opinião não é restrita a um certo tipo de objetos, mas pode dizer respeito a qualquer um, o que autoriza a restrição 'sobretudo aos fins'? A restrição deve dizer respeito ao papel desempenhado por estes na estrutura da ação racional descrita como 'algo em vista de algo'. Para realizar uma ação deste tipo, o querer e a opinião têm como função, sobretudo, a determinação dos fins, enquanto a escolha deliberada, a determinação daquilo que conduz ao fim. Para descrever corretamente que elementos compõem uma ação racional, não é correto dizer que o querer e a opinião têm por objeto precisamente aquilo que conduz aos fins (podem até ter como objeto algo que conduz ao fim, mas não enquanto tal, ou, ao menos, não necessariamente enquanto tal). Já a escolha deliberada tem por objeto precisamente isto. Assim, na divisão de tarefas para executar uma ação racional, as características do querer e da opinião os habilitam, sobretudo, para apresentar os fins. Como se verá no restante da discussão de Aristóteles, que a escolha deliberada tenha por objeto precisamente o que conduz ao fim é devido ao fato de resultar o objeto dela de uma deliberação, ao passo que nem o objeto do querer, nem o objeto da opinião são por sua própria natureza, isto é, necessariamente, resultantes de uma deliberação.

Além disso, podemos observar que a pergunta 'posso eu fazer isto ou não?', pergunta que determina o objeto da escolha deliberada, implica já na busca de meios para a realização de um fim, pois, ao menos no que diz respeito à possibilidade física referida, a pergunta significa: 'dado que desejo isto, posso eu obtê-lo ou não?', onde a possibilidade de obtenção significa, por sua vez, a possibilidade que eu tenho de fazer algo para realizar o desejo. Parece, pois, que a escolha deliberada refere-se ao que eu posso ou não fazer porque se refere precisamente aos meios executáveis para alcançar um objetivo e não mais ao objetivo.

É evidente que, em suma, a escolha deliberada não é nem querer, nem opinião, nem juízo em geral. No que se diferencia [a escolha deliberada] destes e qual a [sua] relação com o voluntário? Ao mesmo tempo [que respondermos isso], será evidente também o que é a escolha deliberada. Das coisas que são possíveis tanto ser quanto não ser, algumas são tais que é possível deliberar sobre elas, enquanto sobre algumas não é possível [deliberar]. Com efeito, alguns possíveis podem ser e não ser, mas não depende de nós a gênese deles, e sim alguns vêm a ser devido à natureza, outros, devido a outras causas, sobre os quais ninguém tentaria deliberar a menos que [isso] ignorasse; enquanto sobre outros não somente é possível o ser e não ser, mas também é possível para os homens o deliberar, e essas são quantas dependem de nós o fazer ou não fazer.

1226a18 ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν οὔτε βούλησις οὔτε δόξα οὔθ' ὑπόληψις
ἁπλῶς ἡ προαίρεσις, δῆλον· τί δὲ διαφέρει τούτων, καὶ πῶς
1226a20 ἔχει πρὸς τὸ ἑκούσιον; ἅμα δὲ δῆλον ἔσται, καὶ τί ἐστι προαίρεσις.
ἔστι δὴ τῶν δυνατῶν καὶ εἶναι καὶ μὴ τὰ μὲν τοιαῦτα ὥστε ἐν-
δέχεσθαι βουλεύσασθαι περὶ αὐτῶν· περὶ ἐνίων δ' οὐκ ἐνδέχεται.
τὰ μὲν γὰρ δυνατὰ μέν ἐστι καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἀλλ' οὐκ ἐφ'
ἡμῖν αὐτῶν ἡ γένεσις ἐστίν, ἀλλὰ τὰ μὲν διὰ φύσιν τὰ δὲ δι'
1226a25 ἄλλας αἰτίας γίνεται, περὶ ὧν οὐδεὶς ἂν ἐγχειρήσειε βουλεύε-
σθαι μὴ ἀγνοῶν· περὶ ὧν δ' ἐνδέχεται μὴ μόνον τὸ εἶναι καὶ
μή, ἀλλὰ καὶ τὸ βουλεύσασθαι τοῖς ἀνθρώποις, ταῦτα δ'
1226a28 ἐστὶν ὅσα ἐφ' ἡμῖν ἐστι πρᾶξαι ἢ μὴ πρᾶξαι.

Em conclusão à discussão anterior, é possível dizer que a escolha deliberada não é idêntica nem ao querer, nem à opinião, nem a uma *hupolēpsis* em geral. Sem que nos deva deter o uso deste último termo, que tem provavelmente um uso técnico em Aristóteles, podemos dizer que ele designa o resultado de uma atividade intelectual que, assim como a *doxa*, ainda não é conhecimento. Pela discussão anterior, viu-se que a escolha deliberada não é nem idêntica ao querer, o tipo de desejo cujo objeto é apreendido pela capacidade racional dos homens[7], nem à opinião ou, em geral, a uma suposição ou juízo qualquer que seja. Todavia, todos estes tipos de atividade devem-se em alguma medida à capacidade racional, assim como a escolha deliberada.

[7] Nos *Tópicos* 126a13 diz Aristóteles: "Com efeito, todo querer pertence à faculdade racional" ("*πᾶσα γὰρ βούλησις ἐν τῷ λογιστικῷ*"). E na *Retórica* I.10, 1260a2: "o querer é o desejo do bem (pois ninguém quer senão quando *acredita* ser bom" ("*ἔστιν δ' ἡ μὲν βούλησις ἀγαθοῦ ὄρεξις* (*οὐδεὶς γὰρ βούλεται ἀλλ' ἢ ὅταν οἰηθῇ εἶναι ἀγαθόν*))". Inúmeras passagens deste mesmo teor podem ser encontradas em outros escritos, em especial no *De Anima*.

Aristóteles propõe-se, então, a definir a escolha deliberada, de acordo com as características que esta satisfaz, mas que nem opinião, nem querer satisfazem. Segundo ele, tendo definido a escolha deliberada, deverá ficar clara também a sua relação com o voluntário. Uma vez que estiver definido, portanto, o objeto da escolha deliberada a partir do objeto da deliberação, saberemos em que esta se diferencia dos outros. O objeto da escolha deliberada é definido como aquele sobre o qual é possível haver deliberação, pois nem todas as coisas que são possíveis tanto ser quanto não ser são objetos de deliberação. Somente aquelas coisas que são possíveis tanto ser quanto não ser através de nós porque nós somos delas causas são objetos de deliberação. São essas também cujo fazer ou não fazer depende de nós. Por este raciocínio, vê-se que os objetos da deliberação são precisamente aqueles dos quais somos as causas no sentido estrito desenvolvido ao princípio da argumentação sobre o voluntário (EE. II.6).

> *Por isso não deliberamos sobre os assuntos na Índia, nem como poderia ser feita a quadratura do círculo, pois os primeiros não dependem de nós, o segundo é inteiramente não factível, mas as coisas escolhidas deliberadamente e factíveis são aquelas que dependem de nós*[8]*. Entretanto, [não deliberamos] nem sobre todas as coisas factíveis que dependem de nós (por meio do que também é evidente que a escolha deliberada não é opinião em geral). Por isso também alguém poderia levantar a questão por que algumas vezes mesmo os médicos deliberam sobre as coisas das quais têm conhecimento, enquanto os gramáticos não. A razão é que, de dois modos sendo o erro (com efeito, ou erramos raciocinando ou realizando isso segundo a sensação), na medicina é possível errar de ambos os modos, enquanto na gramática segundo a sensação e ação, acerca da qual, se pesquisarem, irão ao infinito.*

1226a28	διὸ οὐ βου-
	λευόμεθα περὶ τῶν ἐν Ἰνδοῖς, οὐδὲ πῶς ἂν ὁ κύκλος τετρα-
1226a30	γωνισθείη. τὰ μὲν γὰρ οὐκ ἐφ' ἡμῖν· τὸ δ' ὅλως οὐ πρακτόν
	ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν ἐφ[9] ἡμῖν πρακτῶν περὶ ἁπάντων. (ᾗ καὶ
	δῆλον ὅτι οὐδὲ δόξα ἁπλῶς ἡ προαίρεσις ἐστίν)· * τὰ δὲ προαι-
	ρετὰ καὶ πρακτὰ τῶν ἐφ' ἡμῖν ὄντων ἐστίν. *[10] διὸ καὶ ἀπορή-

[8] Estamos aceitando o deslocamento da frase "*ta de prohaireta kai prakta tōn eph'hēmin ontōn estin*" conforme sugestão de Woods, *op.cit*., p.194. Ele a faz anteceder "*all'oude peri tōn eph'hēmin praktōn peri hapantōn*" na linha a31, pois esta parece ser aquilo que causa a dificuldade. Além disso, ele diz, seria estranho que Aristóteles acrescentasse aqui que não deliberamos sobre todas as coisas factíveis e que dependem de nós visto que isso contradiz o que foi dito na frase anterior. Cf. nota 10 adiante.

[9] "*Eph*" é correção de Bonitz, "*en*" aparece em CL, e é omitida em PC. Susemihl e Walzer-Mingay aceitam a correção de Bonitz. Bekker mantém "*en*".

[10] Esta frase está sendo lido na tradução entre a linha a30 e a31 e não nesta posição.

σειεν ἄν τις, τί δή ποθ' οἱ μὲν ἰατροὶ βουλεύονται περὶ ὧν
1226a35 ἔχουσι τὴν ἐπιστήμην, οἱ δὲ γραμματικοὶ οὔ; αἴτιον δ' ὅτι
διχῇ γινομένης τῆς ἁμαρτίας (ἢ γὰρ λογιζόμενοι ἁμαρτά-
νομεν ἢ κατὰ τὴν αἴσθησιν αὐτὸ δρῶντες) ἐν μὲν τῇ ἰατρικῇ
ἀμφοτέρως ἐνδέχεται ἁμαρτεῖν, ἐν δὲ τῇ γραμματικῇ κατὰ
1226b1 τὴν αἴσθησιν καὶ πρᾶξιν, περὶ ἧς ἂν σκοπῶσιν, εἰς ἄπειρον
ἥξουσιν.

Podemos deliberar sobre tudo? Não, nós deliberamos apenas sobre aquilo que depende de nós fazer ou não fazer, por isso não deliberamos sobre os assuntos da Índia ou como reduzir um círculo a um quadrado de área equivalente. No primeiro caso, a solução do problema não depende de nós, no segundo, é impossível em si mesma. Todavia, mesmo sobre as coisas que dependem de nós não há deliberação em todos os casos. Aristóteles diz que, se tornarmos isso mais claro, a saber, que tipo de objetos são estes que dependem de nós e são factíveis por nosso intermédio, também ficará claro mais uma vez que a escolha deliberada é diferente de opinião. Isso provavelmente significa que o que pode ser objeto de deliberação e, conseqüentemente, de escolha deliberada, é mais restrito do que pode ser objeto de opinião, mesmo com respeito a assuntos que dependem de nós e são factíveis por nosso intermédio.

A deliberação é daquelas coisas que dependem de nós, que são factíveis através de nós e para as quais o melhor modo de produzi-las não é determinado. Para que a deliberação seja necessária é preciso que o modo de produção de algo por nosso intermédio possa ser feito em mais de uma forma e é necessário que esta forma não seja já determinada por algum dado conhecimento. Se isto for assim, então não há necessidade de deliberação. É por isso que o médico delibera, mas não o gramático. Podemos tornar isso mais claro se considerarmos como é possível errar para o médico e para o gramático. O erro, genericamente falando, consiste em tomar uma alternativa (a errada) ao invés de uma outra. O médico pode tomar uma alternativa errada ao invés da alternativa certa (isto é, a alternativa que conduziria a saúde do paciente) através de um *raciocínio* errado. O gramático não pode errar do mesmo modo, pois no que concerne aos problemas de gramática, não se trata de raciocinar sobre qual é o melhor modo de escrever uma palavra. Só existe um modo de fazê-lo. O gramático, então, deve conhecer o modo correto de escrever e não raciocinar sobre o melhor modo de escrever. Aristóteles dá o exemplo de alguém do qual supõe-se ter o conhecimento do melhor modo de escrever uma palavra.

Como é possível que alguém, tendo este conhecimento, erre? Segundo ele, há somente um modo de errar para alguém que tem o conhecimento, a saber, através da sensação. Ao nosso ver, isto deve indicar um caso em que alguém não reconhece que aquela situação particular é uma em que se deve aplicar o conhecimento de um modo e não de outro. O conhecimento do gramático é tal que ou bem ele sabe como aplicar o conhecimento numa dada situação ou bem não sabe. Não é um conhecimento tal que ele possa se perguntar para esta situação qual o melhor modo de aplicar o seu conhecimento. Se ele devesse investigar a situação particular nestes termos prosseguiria ao infinito na sua investigação.

Vamos dar um exemplo. Em grego, a palavra '*Periklēs*' no acusativo é escrita '*Periklea*'. Se alguém não se der conta que uma certa frase exige que a palavra '*Periklēs*' seja usada no acusativo e não no nominativo ou em algum outro caso, pode escrevê-la errado. Trata-se então de investigar se a palavra deve ser usada ou não no acusativo, mas uma vez que se sabe que deve ser usada no acusativo, não cabe investigar se ela deve ser escrita com a terminação '*ēs*' ou '*ea*'[11]. Aristóteles faz uma observação similar na EN: não deliberamos sobre os particulares, por exemplo, se isto é pão ou se está cozido como se deve, pois se o fizéssemos deveríamos prosseguir deliberando sem chegar a um fim. Assim, a deliberação tem um término no reconhecimento dos particulares: que isto é pão, que está em um certo estado de cozimento; ou que este é um atleta e está com uma certa temperatura; ou que isto é a palavra '*Periklēs*' e que sua função na frase é a de um nominativo. Alguém pode enganar-se com respeito a ser isto pão ou estar ainda mal cozido; ser este um atleta ou estar com a temperatura mais baixa; ser esta a palavra '*Periklēs*' ou estar declinada no nominativo. O mau reconhecimento da situação obviamente interfere na execução da atividade e leva ao erro. Ainda assim, o mau reconhecimento da situação particular deve ser diferenciado do erro do raciocínio.

O erro de raciocínio ao qual Aristóteles se refere é um erro no raciocínio que busca determinar qual a melhor forma de produzir algo, mas este raciocínio só é útil se o melhor modo de produzir não for algo já previamente conhecido.

Se isto é assim, como podemos compreender a diferença entre opinião e escolha deliberada baseada nesta razão, tal como Aristóteles sugeriu que seria possível? Isto deve significar que a opinião não é limitada àquilo que é resultante de um raciocínio em que não está determinado previamente qual é o melhor modo de produzir algo. É bem provável,

[11] Investigar se uma palavra deve ser usada no nominativo, acusativo ou em qualquer outro caso também não significa *deliberar* sobre qual em caso que é melhor usá-la. Trata-se de reconhecer que *esta* é uma frase que exige uma certa declinação das palavras que a compõem.

aliás, que a opinião não seja limitada àquilo que é resultante de um raciocínio em geral, pois não é requerido para que algo seja uma opinião que seja resultante de um raciocínio. Podemos ter opiniões, estando baseados na 'sensação', ou seja, baseados no simples reconhecimento da situação particular. Se um raciocínio é algo cuja conclusão nos fornece uma resposta para a pergunta 'por que isto é assim e não de outro modo', uma opinião não é algo que caracteristicamente pretende nos fornecer um tal tipo de resposta. Temos opiniões que as coisas são assim, mas não *por que* elas são assim. Esta é a forma clássica desde Platão para diferenciar uma opinião de um conhecimento, e Aristóteles pode estar utilizando-a para diferenciar opinião e escolha deliberada no âmbito do conhecimento prático.

> *Uma vez que, portanto, nem opinião nem querer separadamente são escolha deliberada, nem são conjuntamente (com efeito, de modo repentino ninguém escolhe deliberadamente, mas de modo repentino julga-se e querem agir); portanto, [a escolha deliberada é] como [se fosse] a partir de ambos. Com efeito, ambas essas coisas pertencem ao que escolhe deliberadamente.*

1226b2 —ἐπειδὴ οὖν οὔτε δόξα οὔτε βούλησίς ἐστι προαίρεσίς
ἐστιν ὡς ἑκάτερον, οὐδ' ἄμφω (ἐξαίφνης γὰρ προαιρεῖται μὲν
οὐθείς, δοκεῖ δὲ πράττειν καὶ βούλονται)· ὡς ἐξ ἀμφοῖν ἄρα.
1226b5 ἄμφω γὰρ ὑπάρχει τῷ προαιρουμένῳ ταῦτα.

A escolha deliberada não é nem opinião nem querer singularmente, mas também não é a combinação de ambos, pois a combinação de ambos pode gerar atos de imediato, ao passo que a escolha não é repentina, pois se tem que deliberar antes. Portanto, a escolha deliberada deve resultar de ambos, visto que ambos opinião e querer estão presentes naquele que escolhe deliberadamente. O que Aristóteles parece estar dizendo é que a escolha deliberada não é uma mera combinação de opinião e querer, pois uma tal combinação pode gerar atos imediatamente sem que se tenha refletido sobre isso ou deliberado sobre isso, ao passo que ninguém escolhe deliberadamente sem ter deliberado antes. Portanto, a combinação de opinião e querer ainda não é condição suficiente, embora seja condição necessária da escolha deliberada. Em que medida opinião e querer estão presentes naquele que escolhe deliberadamente? Eles estão presentes no juízo e desejo sobre o fim, que é ponto de partida da escolha deliberada, mas não é suficiente para ela, visto que uma deliberação deve intervir.

O querer, portanto, não é suficiente para a escolha deliberada, porque a escolha deliberada requer deliberação e o querer pode gerar atos imediatamente sem deliberação. A opinião não é suficiente, pois não é preciso, para que haja uma opinião, que haja uma deliberação sobre o melhor modo de produzir, ou seja, a opinião não precisa ser uma resposta à pergunta 'por que devo fazer esta ação antes do que esta outra', já que a opinião, em geral, não precisa ser uma resposta à pergunta pelo por quê. A escolha deliberada, então, não pode se reduzir a uma opinião, porque é uma resposta à pergunta 'por quê' no âmbito prático.

> *Ora, deve ser investigado como [resulta] a partir destas coisas. É evidente de certo modo mesmo pelo próprio nome. Com efeito, a escolha deliberada é uma escolha, mas não sem qualificação, e sim de algo antes de algo. E isso não é possível sem investigação e conselho. Por isso, a escolha deliberada é a partir de uma opinião deliberativa.*

1225b5 –ἀλλὰ πῶς
ἐκ τούτων σκεπτέον; δηλοῖ δέ πως καὶ τὸ ὄνομα αὐτό. ἡ
γὰρ προαίρεσις αἵρεσις μὲν ἐστίν, οὐχ ἁπλῶς δέ, ἀλλ' ἑτέρου
πρὸ ἑτέρου· τοῦτο δὲ οὐχ οἷόν τε ἄνευ σκέψεως καὶ βουλῆς.
1225b9 διὸ ἐκ δόξης βουλευτικῆς ἐστιν ἡ προαίρεσις.

Se a escolha deliberada não é a mera combinação de ambos, mas é o resultado deles, então devemos investigar como isso se dá. Em primeiro lugar, quanto à opinião. Na medida em que a escolha deliberada é uma escolha de tipo específico, de algo antes de algo, só é possível como resultado de uma investigação. Por isso, é resultado de uma opinião deliberativa. Parece, pois, que a opinião tem um papel na escolha deliberada no interior da deliberação ou como resultado de uma deliberação. É a opinião que resulta de uma deliberação, de uma investigação prática. A proposição expressa pela opinião que algo deve ser buscado antes de algo é a mesma proposição que é escolhida deliberadamente.

Vimos que a opinião em geral não é idêntica a uma escolha deliberada porque a escolha deliberada resulta de um raciocínio sobre o 'por quê', e opiniões não precisam ser assim. Ainda assim, ao menos aqui na EE, Aristóteles identifica a escolha deliberada a uma certa opinião: aquela que resulta de uma deliberação. Podemos, no âmbito de nossa investigação, somente supor a razão pela qual Aristóteles assimila a escolha deliberada a

uma certa opinião, a deliberativa[12]. Esta razão se deve, provavelmente, ao fato que a escolha deliberada não é um conhecimento científico, ou seja, sendo uma resposta pelo por quê, não é, ainda assim, uma resposta científica, não é conhecimento propriamente falando. Ao contrário, é preciso mesmo que não seja conhecimento, pois se fosse possível o conhecimento sobre as coisas práticas, não haveria necessidade de deliberar sobre elas, visto que, como vimos, para que a deliberação seja necessária é preciso que não exista uma resposta determinada a partir de um conhecimento sobre o melhor modo de produção. Assim, a proposição que é escolhida deliberadamente é uma certa opinião porque, referindo-se ao domínio prático, não pode ser uma resposta científica à pergunta pelo por quê[13].

Aristóteles diz, além disso, que o modo como escolha deliberada resulta de querer e opinião é evidenciado pelo próprio nome: *prohairesis* e o que o nome indica é que ela é uma escolha de um certo tipo: a escolha de algo antes de algo. Ora, tal tipo de escolha só é possível através de deliberação. Por isso a escolha deliberada resulta de uma opinião deliberativa. Assim, talvez, nós devamos compreender a explicação sobre o nome como uma explicação sobre a relação entre opinião e escolha deliberada, de modo que, a seguir, Aristóteles mostrará em que sentido a escolha deliberada resulta também de um querer, não aqui. Nesse caso, 'escolher algo antes de algo' é compreendido como o resultado próprio de uma deliberação. Existem diversos tipos de opinião, mas aquela envolvida na escolha é deliberativa, e o próprio nome de *prohairesis* indica isto, a saber, que ela é resultado de uma deliberação.

A explicação de Aristóteles não é muito clara e está baseada no sentido da preposição *pro*, na expressão 'algo antes de algo'. Aristóteles colocou em relevo até aqui ao menos duas características da escolha deliberada: que ela é sempre *de algo em vista de algo* e que é de algo que depende de nós *fazer ou não fazer*. Na explicação que antecedeu a esta, foi visto que até o médico pode deliberar, enquanto o gramático não pode e isto pela razão que aquilo que o médico faz pode ser determinado por um raciocínio de algo *ao invés de algo*. A deliberação é inútil para o gramático, pois o conhecimento do que ele deve fazer está já determinado. Que ele aja com correção ou em erro depende somente do seu reconhecimento da situação em questão, não do raciocínio. Vê-se, pois, que a deliberação cumpre a dupla função de determinar meios que conduzem a fins e determinar

[12] Mais exatamente: a escolha deliberada não *é* uma opinião deliberativa, mas é *a partir* de uma opinião deliberativa. Estamos compreendendo que, de uma deliberação, resulta uma opinião deliberativa, e que a escolha deliberada é escolha disto, ou seja, é a afirmação ou negação desta opinião.
[13] A diferença entre 'saber' e 'fazer' é esclarecida em BARBOSA FILHO, 1999.

meios tais que não está determinado de antemão qual entre alternativas é o melhor. Nesse caso, depende do próprio raciocínio deliberativo a determinação se fazer ou não fazer é o melhor.

Observe-se, então, que a preposição *pro* pode ser usado para qualquer destas duas características fundamentais da deliberação. Uma escolha sem qualificação pareceria ser uma em que se toma algo sem levar em consideração alguma outra coisa. A escolha deliberada é uma escolha qualificada na medida em que alguma outra coisa é levada em consideração para que esta seja escolhida. A preposição '*pro*' deveria marcar, então, a relação entre aquilo que é escolhido, digamos X, e Y, aquilo em relação ao qual algo é escolhido. O sentido mais fundamental de '*pro*' é o de 'antes', seja temporal seja espacialmente. Este sentido poderia ser aqui entendido da seguinte forma: escolhe-se deliberadamente aquilo que é temporalmente anterior àquilo que se quer obter, pois, de acordo com o que foi dito anteriormente, a escolha deliberada é daquelas coisas que dependem de nós e não dos fins.

A outra possibilidade de entender '*pro*' é no sentido de preferência, pois esta preposição é freqüentemente usada neste sentido com o verbo '*hairesthai*' (*hairesthai ti pro tinos*). Nesse caso, a relação entre X e, digamos, Z é uma relação de preferência: X é preferível a Z. O que está em questão aqui é que, pela deliberação, uma alternativa é tomada ao invés de outra. Com respeito a estas possíveis interpretações, com base tão somente na expressão '*hairesthai ti pro tinos*', a melhor leitura ainda parece ser a leitura preferencial, pois unida à palavra 'escolher' é ela que dá melhor sentido e o uso da preposição é atestado com o verbo correspondente. Se Aristóteles dá tão pouca explicação, baseando-se somente no sentido da palavra, seria de se imaginar que estivesse fazendo apelo ao sentido mais comum.

Ora, se como dissemos, a evidência do nome é usada para explicar por que a escolha deliberada resulta de uma opinião (enquanto, que ela resulte de um querer, será explicado na passagem a seguir), então parece mais adequado explicar que a escolha deliberada seja uma *opinião* deliberativa, valendo-se do fato que a escolha deliberada é um certo tipo de escolha na qual algo é *preferido antes* do que algo. A proposição 'X é melhor do que Z' é uma opinião deliberativa porque é resultante de uma deliberação, portanto de um raciocínio que investiga qual é a *melhor* opção, mas não é conhecimento, visto que este raciocínio, sendo do âmbito prático, não pode ser proveniente de algo conhecido. É do fato que a deliberação diga respeito à investigação sobre o que é melhor a fazer e o que é

melhor a fazer não está previamente definido que resulta ser a escolha deliberada uma *preferência*.

É bem verdade que a relação entre 'ser uma opinião deliberativa' e 'escolher algo em vista de algo' (onde 'em vista de' substitui 'antes de' para indicar o sentido temporal desta última), talvez pudesse ser explicada da seguinte forma: em toda escolha há uma crença que tal ação vá, de fato, conduzir a tal resultado. Neste caso, a proposição 'X é em vista de Y' é opinião deliberativa porque resulta de uma deliberação sobre o que pode produzir Y e não é conhecimento porque não está determinado o que pode produzir Y. Ainda assim, se considerarmos qual destas duas opções resulta melhor do que foi dito anteriormente, a leitura anterior parece ser preferível, pois Aristóteles ainda não analisou a relação entre meios e fins em termos de *efetividade*, ou seja, qual a ação que vai conduzir mais eficazmente ao resultado. Ao contrário, o que ele salientou nas passagens anteriores é que a investigação deliberativa tem de referir-se a um domínio em que a opção de ação não está definida, portanto, não existe uma resposta definida sobre qual é a melhor opção antes de deliberar. E é por isso que a deliberação resulta em uma preferência: é porque não exista uma resposta definida por um conhecimento[14].

> *Sobre o fim, então, ninguém delibera, ao contrário, este é fixado para todos, mas [delibera-se] sobre aquilo que se estende até este, se isto ou isto o alcança, ou, tendo resolvido isto, [delibera-se] como será. E sobre isso todos nós deliberamos até que tenhamos referido a nós o princípio da geração. Se, de fato, ninguém escolhe deliberadamente, por um lado, sem ter-se preparado e sem ter deliberado se é pior ou melhor, e se, por outro, deliberamos com respeito a quantas coisas, daquelas que conduzem ao fim, dependem de nós e são possíveis tanto ser quanto não ser, então é evidente que a escolha deliberada é desejo deliberativo das coisas que dependem de nós. Com efeito, todos nós deliberamos sobre aquelas coisas que também escolhemos deliberadamente, embora, é verdade, nem todas as coisas que deliberamos escolhemos deliberadamente. Com "deliberativo" quero dizer aquilo do qual o princípio e causa é a deliberação e que se deseja devido ao deliberar.*

1226b10 περὶ μὲν δὴ τοῦ τέλους οὐδεὶς βουλεύεται, ἀλλὰ τοῦτο κεῖται_
πᾶσι, περὶ δὲ τῶν εἰς τοῦτο τεινόντων, πότερον τόδε ἢ τόδε συν-
τείνει, ἢ δεδογμένου τοῦτο πῶς ἔσται. βουλευόμεθα δὲ τοῦτο πάν-
τες, ἕως ἂν εἰς ἡμᾶς ἀναγάγωμεν τῆς γενέσεως τὴν ἀρχήν. εἰ δὴ

[14] Poderíamos acrescentar 'conhecimento *necessário e universal*' com base na discussão que Aristóteles fará sobre a ortografia na EN III.4.

προαιρεῖται μὲν μηθεὶς μὴ παρασκευασάμενος μηδὲ βουλευ-
1226b15 σάμενος, εἰ χεῖρον ἢ βέλτιον, βουλεύεται δὲ ὅσα ἐφ' ἡμῖν ἐστι
τῶν δυνατῶν καὶ εἶναι καὶ μὴ τῶν πρὸς τὸ τέλος, δῆλον ὅτι ἡ
προαίρεσις μέν ἐστιν ὄρεξις τῶν ἐφ' αὑτῷ βουλευτική. ἅπαν-
τες γὰρ βουλευόμεθα ἃ καὶ προαιρούμεθα, οὐ μέντοι γε ἃ βου-
λευόμεθα, πάντα προαιρούμεθα. λέγω δὲ βουλευτικήν, ἧς ἀρχὴ
1226b20 καὶ αἰτία βούλευσίς ἐστι, καὶ ὀρέγεται διὰ τὸ βουλεύσασθαι.

Aqui, Aristóteles estabelece a relação entre a escolha deliberada e o desejo. A escolha deliberada é um desejo deliberativo. Como ele chega a essa conclusão? Em primeiro lugar, estabelecendo sobre o que se delibera. Nós não deliberamos sobre os fins, mas sendo estes fixados, deliberamos qual o melhor modo de obtê-los, se deste ou daquele modo, e, tendo definido por qual é melhor, deliberamos, então, como este será obtido e assim por diante até que cheguemos a algo o qual nós mesmos possamos dar origem imediatamente. Ora, se não escolhemos deliberadamente nada senão tendo deliberado antes, e deliberamos sobre o que depende de nós e conduz aos fins, então a escolha deliberada é desejo disto. Tudo aquilo que escolhemos deliberadamente foi deliberado antes, embora nem tudo sobre o que deliberemos, escolhemos. Assim a escolha é um desejo, pois desejamos devido ao deliberar.

Se a relação entre escolha e opinião era uma relação baseada no fato que a escolha deliberada é uma preferência entre alternativas, a relação entre escolha deliberada e desejo é baseada no fato que, se desejamos algo que é meio para um fim, então desejamos os fins para os quais estes são meios. O que determina que os meios investigados em relação aos fins sejam meios *efetivos* é nosso desejo de obter o fim, ou seja, o que nos leva a investigar quais os meios mais efetivos para o fim é que queiramos obter o fim. O desejo pelo fim se transmite ao desejo pelo meio, através da deliberação que mostra que estes meios conduzirão ao fim.

Ainda assim, deve ser observado que Aristóteles destaca que tudo o que escolhemos deliberadamente foi anteriormente deliberado, mas nem tudo o que foi anteriormente deliberado, será escolhido. Esta observação é muito importante, pois ela mostra que, tudo aquilo que escolhemos deliberadamente foi algo cujo desejo de fazer foi transmitido desde o desejo pelo fim, mas nem tudo aquilo que desejamos obter e sobre o qual deliberamos é escolhido. Assim, quando eu escolho X em vista de Y, o desejo de obter Y foi transmitido ao desejo de obter X, mas daí não se segue que tendo um desejo de

obter Y e uma resposta que X é o meio para obtê-lo, eu vá escolher fazer o meio, ou seja, eu vá desejá-lo. Sempre que eu desejo o meio, eu desejo também o fim, mas nem sempre que eu desejo o fim, eu desejo também o meio. Se isto é assim, existe uma autonomia da escolha em relação ao desejo do fim. Se eu desejo o meio é porque ele é uma condição para obter o fim, mas meu desejo não é necessitado pelo desejo do fim. A escolha que eu faço é de 'X em vista de Y' e não de 'X', sendo eu, neste caso, necessitado a desejar X pelo meu desejo de Y. Em outras palavras, eu escolho 'X em vista de Y' porque reconheço que fazendo X obterei Y, isto é, eu reconheço que há uma relação entre fazer X e obter Y, mas para que eu escolha mediante este reconhecimento é preciso que a relação mesma entre X e Y seja escolhida: eu escolho tornar concreta a produção de Y através de X. Isso não seria assim, se a escolha de X me fosse imposta pelo desejo de Y, pois, então, o que eu escolheria não seria a relação de produção de Y por X, mas somente o próprio X, e a sua relação com Y estaria fora da alçada da minha escolha, pois ela determinaria a minha escolha. Seria algo externo a ela. Ora, numa ação propriamente racional é a relação mesma de condição (desejo do fim) e condicionado (desejo do meio) que é o objeto da escolha, caso contrário, a escolha deliberada não seria um desejo diferente dos demais a não ser pelo fato de ser imediatamente prático. Todavia, como vimos, o objeto da escolha deliberada só é imediatamente prático porque ele é relacionado a um fim com respeito ao qual se pergunta 'o que é possível que eu faça para obtê-lo?'. Assim o 'imediatismo' do objeto da escolha é derivado da sua racionalidade e não pode servir como característica identificadora da escolha deliberada independentemente da racionalidade.

> *Por isso a escolha deliberada não aparece nem nos outros animais, nem [no homem] em todas as idades, nem pertence a todo homem que tenha [idade], pois nem o deliberar nem um juízo do por quê [aparece em todos esses casos]. Entretanto, nada impede que seja possível para muitos ter opinião se algo deve ser produzido ou não, embora não seja por meio do raciocínio. Com efeito, a faculdade da alma que investiga um certo tipo de causa é uma faculdade capaz de deliberar, pois um dos tipos de causa é 'em vista do quê'. Com efeito, 'devido ao quê' é causa, mas aquilo em vista do que algo é ou vem a ser, isso dizemos ser causador, como a entrega dos bens [é causa] do caminhar, se com este fim caminha. Por isso, não são capazes de deliberar aqueles que não estabelecem para si nenhum objetivo.*

1226b21 διὸ οὔτε ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις ἐστὶν ἡ προαίρεσις, οὔτε ἐν πάσῃ

ἡλικίᾳ, οὔτε πάντος[15] ἔχοντος ἀνθρώπου. οὐδὲ γὰρ τὸ βουλεύ-
σασθαι, οὐδ' ὑπόληψις τοῦ διὰ τί· ἀλλὰ δοξάσαι μὲν εἰ
ποιητέον ἢ μὴ ποιητέον οὐθὲν κωλύει πολλοῖς ὑπάρχειν, τὸ
1226b25 δὲ διὰ λογισμοῦ οὐκέτι. ἔστι γὰρ βουλευτικὸν τῆς ψυχῆς τὸ
θεωρητικὸν αἰτίας τινός. ἡ γὰρ οὗ ἕνεκα μία τῶν αἰτιῶν ἐστίν·
τὸ μὲν γὰρ διὰ τί αἰτία· οὗ δ' ἕνεκά ἐστιν ἢ γίγνεταί τι,
τοῦτ' αἴτιόν φαμεν εἶναι, οἷον τοῦ βαδίζειν ἡ κομιδὴ τῶν
χρημάτων, εἰ τούτου ἕνεκα βαδίζει. διὸ οἷς μηθεὶς κεῖται
1226b30 σκοπός, οὐ βουλευτικοί.

Esse trecho tem por objetivo salientar, em conclusão aos argumentos anteriores, a característica eminentemente racional da escolha deliberada. É porque a escolha deliberada é racional que ela não é encontrada nos demais animais e nem no homem em todas as idades. O raciocínio sem o qual não há escolha deliberada é a deliberação e esta exige também a colocação de uma hipótese que funciona no raciocínio como causa: o fim. E, mesmo que a capacidade racional se apresente a todos os homens em uma certa idade, isto não significa que toda opinião sobre o que deve ser feito seja uma deliberação. Existe deliberação quando existe um raciocínio a partir da causa final. É por isso que só há deliberação quando há raciocínio e este é feito a partir da colocação de um objetivo, o fim.

Aqui, encontramos evidência para as nossas explicações da relação entre opinião e opinião deliberativa, que, por sua vez, está relacionada à escolha deliberada. Nós podemos encontrar opiniões e juízos de diversos tipos, e estes não precisam ter relação alguma a um raciocínio. Não é característica interna a toda opinião ser resultante de uma pergunta pelo por quê. Nós julgamos muitas vezes que as coisas, de fato, são de um modo ou de outro, sem nos perguntarmos pela razão disto. Ora, no raciocínio deliberativo há uma relação a um por quê: o fim. A opinião que resulta de uma deliberação, ou seja, a opinião que diz que X é melhor do que Z, é uma opinião baseada num por quê, a saber, Y, o objetivo almejado. Por isso, também podemos ver que o resultado de uma deliberação, a opinião deliberativa, é uma opinião sobre a ação a ser feita, é a opinião sobre X em relação a outras possíveis alternativas. Todavia, a escolha deliberada é de 'X em vista de Y' porque ela não é somente uma opinião, ela é também um desejo. É um desejo que se diferencia dos demais porque inclui como parte do que é do desejado a relação entre a ação a ser feita e o fim a que almeja.

[15] Susemihl e Walzer e Mingay lêem "*pantōs*", segundo a correção de Bonitz. Todos os manuscritos dão "*pantos*", e Bekker o manteve.

Aristóteles faz questão de dizer repetidas vezes que a escolha deliberada é do que conduz ao fim e não do próprio fim. Todavia, não é possível determinar algo como 'o que conduz ao fim' sem que, precisamente, o fim faça parte disto. A escolha deliberada tem um objeto relacional, por assim dizer: é algo que se relaciona a alguma outra coisa sem a qual ele não poderia ser propriamente o objeto que é. Assim, não é possível pensar no objeto da escolha deliberada sem o fim para o qual este é um meio. A ação, por exemplo, de furar o meu peito com um objeto pontudo só é um objeto de escolha deliberada se fizer parte da descrição desta ação (descrição esta que é objeto de minha escolha) o fim ao qual ela está relacionada, caso contrário pode ser objeto de qualquer outro tipo de desejo. Não é, pois, o fato de ser passível de realização imediata a característica mais fundamental do objeto da escolha deliberada, pois isto o objeto de outros desejos igualmente podem satisfazer. É o fato de estar relacionado a um fim que é próprio do objeto da escolha deliberada e este objeto não pode ser identificado independentemente do fim para o qual ele é meio. Se isto é assim, o objeto da escolha deliberada não é um 'X' simplesmente, nem mesmo 'X antes que Z', isto é, 'X em preferência a Z', mas 'X em vista de Y', ou, até mesmo, 'X em preferência a Z em vista de Y'. E é isto, a relação entre X e Y, que faz desta ação, a ação escolhida deliberadamente, uma ação racional.

É possível dizer que a investigação sobre qual a melhor ação a ser feita, ou seja, a investigação que delimita uma preferência, seja intrinsecamente racional. E, portanto, é possível dizer que seria isso o que torna a ação deliberada uma ação racional. Ora, como vimos é isso *também*, mas não só. A escolha deliberada se relaciona com a opinião e com o querer de modos diversos e ambos estes modos têm a ver com a interferência da deliberação. Ela é uma espécie de opinião porque é uma preferência que resulta da deliberação, e é uma espécie de desejo porque resulta de uma deliberação a partir de um querer. Em ambos os casos, ela só é possível porque é racional, ou seja, porque para escolher deliberadamente é preciso fazer uso da razão, tanto para relacionar meios a fins (que são razões, que são o por quê da minha ação) quanto para encontrar uma regra de preferência entre opções possíveis de ação (que corresponde a responder à questão 'o que é o *melhor* a fazer neste momento).

> *Sendo assim, uma vez que, de um lado, alguém age ou deixa de agir voluntariamente se aquilo que depende dele mesmo fazer ou não fazer ele faz ou deixa de fazer devido a si mesmo e não devido à ignorância, e, de outro, muitas das ações deste tipo nós fazemos sem ter*

deliberado nem previamente pensado, necessariamente todo o objeto de escolha deliberada é voluntário, mas nem todo o voluntário é escolhido deliberamente, e tudo o que está de acordo com a escolha deliberada é voluntário, mas nem tudo o que é involuntário está em desacordo com a escolha deliberada. Ao mesmo tempo, a partir disto também fica manifesto que distinguiram bem aqueles que estabeleceram na legislação que dos males sofridos [por alguém pelas mãos de outra pessoa], alguns são voluntários, outros, involuntários, outros, premeditados, pois ainda que não sejam inteiramente precisos [na sua distinção], de algum modo alcançam a verdade. Sobre estes assuntos, contudo, falaremos na investigação sobre a justiça.

1226b30 ὥστ' ἐπεὶ τὸ μὲν ἐφ' αὑτῷ ὂν ἢ
πράττειν ἢ μὴ πράττειν, ἐάν τις πράττῃ ἢ ἀπρακτῇ δι'
αὐτὸν καὶ μὴ δι' ἄγνοιαν, ἑκὼν πράττει ἢ ἀπρακτεῖ, πολλὰ
δὲ τῶν τοιούτων πράττομεν οὐ βουλευσάμενοι οὐδὲ προνοήσαντες,
ἀνάγκη τὸ μὲν προαιρετὸν ἅπαν ἑκούσιον εἶναι, τὸ δ' ἑκούσιον
1226b35 μὴ [ἅπαν][16] προαιρετόν, καὶ τὰ μὲν κατὰ προαίρεσιν πάντα ἑκούσια
εἶναι, τὰ δ' ἀκούσια μὴ πάντα κατὰ προαίρεσιν. ἅμα δ'
ἐκ τούτων φανερὸν καὶ ὅτι καλῶς διορίζονται οἳ τῶν παθη-
μάτων τὰ μὲν ἑκούσια τὰ δ' ἀκούσια τὰ δ' ἐκ προνοίας νο-
1227a1 μοθετοῦσιν· εἰ γὰρ καὶ μὴ διακριβοῦσιν, ἀλλ' ἅπτονταί γέ
πη τῆς ἀληθείας. ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἐροῦμεν ἐν τῇ περὶ
1227a3 τῶν δικαίων ἐπισκέψει·

Aristóteles retorna à sua definição do voluntário. São voluntárias as ações que dependem do próprio homem fazer e não fazer e que ele faz devido a si mesmo e não devido à ignorância. As ações feitas por escolha deliberada satisfazem estas condições, como se mostrou. Ainda assim, nem todas as nossas ações que satisfazem estas condições são escolhidas. Por isso o voluntário é mais amplo do que o escolhido deliberadamente.

Nesta nova formulação das condições do voluntário, fica claro que a cláusula 'depende dele próprio' não é restrita às ações escolhidas deliberadamente. Ela se estende a toda classe do voluntário. Para sermos coerentes com a interpretação forte desta cláusula, tal que ela significa que depende de uma afirmação ou negação não necessitada da parte do agente, nós devemos compreender que, para todas as ações voluntárias, é possível para o agente negá-la ou afirmá-la e não há nada que o necessite a fazê-lo. Ora, se a afirmação ou negação aqui é algo que depende da capacidade racional dos agentes, então esta capacidade é precisamente a capacidade de escolha. Isso deve significar, portanto, que toda a ação

[16] "*Hapan*" é correção de Bonitz adotada somente por Walzer e Mingay, não por Susemihl nem por Bekker.

humana voluntária é passível de escolha deliberada, embora nem toda ação voluntária humana seja escolhida deliberadamente. Assim, um desejo qualquer, apetite, ímpeto ou querer, apresenta um objeto que deve ser buscado ou evitado, e, caso estes mesmos desejos movam a ação, são eles que desempenham o papel de afirmar ou de negar. A escolha deliberada, por sua vez, pode opor-se ou não a qualquer um destes desejos. E, caso venha a fazê-lo, o papel de afirmação ou negação será desempenhado por ela. Portanto, uma ação feita por apetite é uma ação que depende do agente fazer ou não fazer porque é uma ação afirmada pelo agente, que poderia ser negada através de uma escolha deliberada. O mesmo ocorre para os demais tipos de desejo. Somente a escolha deliberada tem em si mesma a capacidade de afirmação e negação, ou seja, uma ação escolhida é uma ação afirmada que poderia ter sido negada, pois o agente poderia ter escolhido de outro modo. Assim sendo, em todos os casos de ação voluntária o agente poderia ter escolhido de outro modo: nos casos de ação a partir de desejos não deliberados, o agente poderia ter escolhido não agir conforme eles, pois poderia ter deliberado e ter escolhido agir de outro modo; nos casos de escolha deliberada, o agente poderia ter escolhido de outro modo.

A distinção tradicional que fazem os legisladores entre atos voluntários e involuntários estava em certa medida correta, ainda que não fosse muito precisa. A tendência dos legisladores era opor o ato involuntário ao ato premeditado. O que Aristóteles faz é distinguir o ato voluntário do involuntário e assimilar o ato premeditado ao ato escolhido. Assim ele torna a distinção mais precisa. Nem tudo o que é não premeditado é involuntário, mas tudo o que é premeditado é voluntário. E 'premeditado' aqui significa 'escolhido deliberadamente'.

> *É evidente que a escolha deliberada não é sem qualificação querer nem opinião, mas opinião e desejo, quando quer que sejam unidos como conclusão de uma deliberação.*

1227a3 ἡ δὲ προαίρεσις ὅτι οὔτε ἁπλῶς βού-
λησις οὔτε δόξα ἐστί, δῆλον, ἀλλὰ δόξα τε καὶ ὄρεξις, ὅταν
1227a5 ἐκ τοῦ βουλεύσασθαι συμπεραν θῶσιν.

Em suma, a posição de Aristóteles é que a opinião e o querer, se não são o mesmo que a escolha deliberada, eles fazem parte dela quando a opinião e o desejo resultam da deliberação.

Uma vez que o que delibera sempre delibera em vista de algo, e sempre existe um certo objetivo para o que delibera em relação ao qual investiga o benéfico, sobre o fim ninguém delibera, mas este é princípio e hipótese, do mesmo modo como as hipótese nas ciências teóricas (foi falado sobre elas brevemente no começo deste tratado, e com mais precisão nos Analíticos), enquanto para todos os que deliberam a investigação, tanto com técnica quanto sem técnica, se faz sobre as coisas que conduzem ao fim, por exemplo, se farão ou não uma guerra.

1227a6 ἐπεὶ δὲ βουλεύεται ἀεὶ ὁ βουλευόμενος ἕνεκα τινός, καὶ ἐστὶ
σκοπός τις ἀεὶ τῷ βουλευομένῳ πρὸς ὃν σκοπεῖ τὸ συμφέρον,
περὶ μὲν τοῦ τέλους οὐθεὶς βουλεύεται, ἀλλὰ τοῦτ' ἐστιν ἀρχὴ καὶ
ὑπόθεσις, ὥσπερ ἐν ταῖς θεωρητικαῖς ἐπιστήμαις ὑποθέσεις (εἴρη-
1227a10 ται δὲ περὶ αὐτῶν ἐν μὲν τοῖς ἐν ἀρχῇ βραχέως, ἐν δὲ τοῖς ἀνα-
λυτικοῖς δι' ἀκριβείας), περὶ δὲ τῶν πρὸς τὸ τέλος φερόντων
ἡ σκέψις καὶ μετὰ τέχνης καὶ ἄνευ τέχνης πᾶσιν ἐστίν, οἷον
1227a13 εἰ πολεμῶσιν ἢ μὴ πολεμῶσιν {τοῦτο}[17] βουλευομένοις.

Aristóteles introduz um novo tópico de investigação: o fim. A escolha deliberada é um desejo produzido por deliberação. Por isso, é preciso que um desejo inicial, o desejo pelo fim, seja transmitido por deliberação ao desejo por aquilo que conduz ao fim.

Do mesmo modo como nas ciências teóricas, as demonstrações são feitas a partir de hipóteses que, ao menos para os propósitos da ciência em questão, são princípios indemonstráveis, assim também, a deliberação tem o fim como princípio e a partir dele delibera-se se uma determinada ação deve ou não ser feita. Por isso não se delibera sobre o fim: ele é ponto de partida da deliberação. Do mesmo modo como a verdade dos princípios se transmite logicamente para a verdade da conclusão, o juízo segundo o qual o objeto do querer é bom (isto é, o fim) se transmite à conclusão do raciocínio deliberativo, isto é, que o meio para obter este fim é bom. Assim, o fim funciona como uma razão pela qual a ação que conduz a ele seja uma boa ação.

Em primeiro lugar, estará sobretudo o por quê, isto é, o 'em vista do quê', por exemplo, riqueza, ou prazer ou alguma outra coisa deste tipo que ocorra ser aquilo em vista de quê. Com

[17] É difícil entender a função de "*touto*" nesta frase. Walzer e Minguay adotam a correção de Fritzsche para "*toutōi*". Woods, *op.cit.*, p.195, sugere a exclusão. Susemihl mantém a leitura de "*touto*", mas estamos aceitando a sugestão de Woods, por isso assinalamos "{*touto*}". Bekker a conserva.

efeito, aquele que delibera, se tiver investigado a partir do fim, delibera o que vai até lá de modo a conduzir a si mesmo, ou [o que] ele próprio é capaz de fazer em relação ao fim.

1227a13	*ἐκ προτέρου*
	δὲ μᾶλλον ἔσται τὸ δι' ὅ, τοῦτ' ἐστι τὸ οὗ ἕνεκα, οἷον πλοῦτος
1227a15	*ἢ ἡδονὴ ἤ τι ἄλλο τοιοῦτον ὃ τυγχάνει οὗ ἕνεκα. βουλεύεται*
	γὰρ ὁ βουλευόμενος, εἰ ἀπὸ τοῦ τέλους ἔσκεπται[18], ὅ τι ἐκεῖ
	συντείνει ὅπως εἰς αὑτὸν ἀγάγῃ, ἢ αὐτὸς δύναται πρὸς τὸ
1227a18	*τέλος.*

O fim, então, é ponto de partida da deliberação. É a razão em vista da qual a ação é feita. E pode ser qualquer fim que o agente se ponha como objetivo em determinada situação: prazer, riqueza, etc. Aquilo sobre o que se delibera é aquilo que conduz ao fim, de modo que isto, que pode produzir o fim desejado, possa ser feito pelo próprio agente. O fato que qualquer objetivo possa funcionar como fim para uma deliberação, não significa, todavia, que ela seja uma investigação meramente instrumental. Esse ponto nos parece será claro pela discussão na EN. Ainda assim, podemos observar que o fato de ser a deliberação uma busca pela melhor ação a ser feita e o fato que não está determinado por algum conhecimento qual seja esta ação, isto é, se uma ação X é melhor do que uma Z, faz com que o raciocínio deliberativo tenha de buscar razões outras além da mera efetividade na execução daquele fim, razões que servem para dizer por que X é melhor do que Z. Que a deliberação seja um raciocínio em busca de definir uma preferência determina que ela não possa ser levada a cabo única e exclusivamente por apelo ao fim em questão. Outros fatores têm de ser considerados. Serão estes fatores, meramente, relativos à eficácia? Isso não deve ser assim, se a pergunta pelo 'melhor na ação' não é uma pergunta relativa somente à obtenção do fim particular. E é isso o que Aristóteles vai mostrar fazendo considerações sobre a natureza do fim para nós. Na deliberação não está em questão somente um fim particular à situação, mas também um fim genérico: aquilo que cada um considera ser o seu próprio bem em geral.

[18] Após "*skeptai*" Fritzsche sugeriu inserir "*ē*", que foi adotado por Susemihl na sua edição. Estamos seguindo Bekker e Walzer e Mingay com o texto dos manuscritos.

O fim é por natureza sempre bom, e [aquilo] sobre o qual[19] *deliberam com respeito ao particular; assim um médico poderia deliberar se dará um remédio, e o general em qual lugar acampará, e o fim para eles é bom, isto é, o melhor sem qualificação. Algo contrário à natureza e de modo distorcido não é o bem, mas sim o bem aparente. A razão [disso] é que enquanto não é possível utilizar alguns dos seres para algo diverso daquilo que por natureza são dirigidos, como a visão (pois não é possível ver aquilo do qual não há visão, nem ouvir aquilo do qual não há audição), a partir da ciência [é possível] produzir também aquilo do qual a ciência não é, pois a mesma ciência não é igualmente da saúde e da doença, mas de uma é de acordo com a [sua] natureza, da outra é contrária à [sua] natureza. Do mesmo modo também o querer por natureza é do bem, mas contrariamente à natureza é do mal, e quer-se naturalmente o bem, mas contrariamente à natureza e de modo distorcido também o mal.*

1227a18 τὸ δὲ τέλος ἐστὶ φύσει μὲν ἀεὶ ἀγαθόν, καὶ περὶ οὗ
κατὰ μέρος βουλεύονται, οἷον ἰατρὸς βουλεύσαιτο ἂν εἰ δῴη
1227a20 φάρμακον, καὶ στρατηγὸς ποῦ στρατοπεδεύσηται, οἷς ἀγαθὸν
τὸ τέλος τὸ ἁπλῶς ἄριστον ἐστίν· παρὰ φύσιν δὲ καὶ δια-
στροφὴν οὐ τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν. αἴτιον
δ' ὅτι τῶν ὄντων τὰ μὲν οὐκ ἔστιν ἐπ' ἄλλῳ χρήσασθαι ἢ
πρὸς ἃ πέφυκεν, οἷον ὄψει· οὐ γὰρ οἷόν τ' ἰδεῖν οὗ μή ἐστιν
1227a25 ὄψις, οὐδ' ἀκοῦσαι οὗ μή ἐστιν ἀκοή· ἀλλ' ἀπὸ ἐπιστήμης
ποιῆσαι καὶ οὗ μή ἐστιν ἡ ἐπιστήμη. οὐ γὰρ ὁμοίως τῆς ὑγιείας
ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη καὶ νόσου, ἀλλὰ τῆς μὲν κατὰ φύσιν τῆς
δὲ παρὰ φύσιν. ὁμοίως δὲ καὶ ἡ βούλησις φύσει μὲν τοῦ
ἀγαθοῦ ἐστί, παρὰ φύσιν δὲ καὶ τοῦ κακοῦ, καὶ βούλεται φύ-
1227a30 σει μὲν τὸ ἀγαθόν, παρὰ φύσιν δὲ καὶ διαστροφὴν καὶ τὸ κακόν.

Aristóteles passa a fazer aqui observações a respeito do fim e do querer que lhe é próprio. O fim é objeto do querer e é, por natureza, sempre bom. A partir da colocação de um fim, tomado como bom, deliberamos o que é o melhor na situação particular, tendo em

[19] "*Peri hou*" pode se referir a "fim" ("*to telos*"), sujeito da frase anterior, ou ao adjetivo "bom" ("*agathon*"), que precede mais de perto o relativo. As duas leituras seriam: i) o fim é por natureza sempre bom, e sobre o fim deliberam com respeito ao particular; ii) o fim é por natureza sempre bom, e deliberam sobre o que é bom com respeito ao particular. Na primeira leitura, Aristóteles estaria dizendo que deliberamos sobre *a aplicação particular de um fim*. Esta leitura tem a desvantagem de soar como se Aristóteles dissesse que, de algum modo, deliberamos sobre o fim. Esta falsa impressão, todavia, seria desfeita linhas depois, quando ele diz que o fim é o melhor sem qualificação. Sendo assim, sobre ele não há deliberação, pois não deliberamos se o melhor sem qualificação deve ou não ser feito. Na segunda leitura, Aristóteles deveria estar dizendo que o fim é sempre bom, mas que é preciso deliberar sobre o que é bom na situação particular. Estamos preferindo a primeira leitura, pois, se for feita a atenção de não considerar que Aristóteles esteja defendendo que deliberamos sobre o fim, o que é bom sem qualificação, então ela parece corresponder melhor à frase em grego.

vista o fim. O médico não delibera se curará, mas se dará o remédio ou não em vista da cura. No caso dos homens, temos um fim particular presente nesta situação, mas quando deliberamos qual é o melhor modo de executá-lo, consideramos as razões que temos para fazer aquilo que for a melhor ação para nós. Se um paciente se apresenta ao médico com febre, o médico delibera como curá-lo disto, e este é seu fim particular; mas para saber como fazer isso, ele considera a melhor forma de restabelecer a saúde do paciente, e este é seu fim em geral. Se, por exemplo, um certo remédio vai curar a febre, mas produzir um efeito mais danoso para a saúde do paciente, o médico pode escolher não curar a febre, supondo que ela não seja tão alta; de qualquer modo, o médico tem de encontrar uma solução que leve em consideração não só este objetivo particular de curar a febre, mas também o objetivo genérico da saúde, pois a saúde do paciente não se reduz somente à cura da febre. Do mesmo modo, numa deliberação é suposto que queremos alcançar este objetivo, mas ele não será buscado a todo custo; ao custo, por exemplo, de outras coisas que são igualmente importantes para a pessoa que delibera. Existe, portanto, um fim genérico, por assim dizer, que é o modo como em geral esta pessoa compreende o que é bom para ela. Este tipo de concepção do que é bom interfere na deliberação, e é levado em consideração além da obtenção de um fim particular.

Todavia, se o fim é por natureza o melhor sem qualificação, como explicar que alguns tomem o que é mau como um bem? Ora, isto que é tomado como um bem, não é senão um bem aparente, pois na realidade é algo contrário à natureza e distorcido. Como isto pode acontecer? Se a apreensão do bem fosse como a visão, não seria possível ocorrer tal distorção, pois no caso desta faculdade não existe ‘o visível contrário à natureza da visão’. Se algo não é adequado à natureza da faculdade visiva, então simplesmente não é visível. Assim igualmente para a audição. A ciência, por outro lado, tem uma característica diversa. A faculdade do conhecimento pode conhecer e produzir através deste conhecimento algo contrariamente à sua própria natureza. Enquanto, por exemplo, o objeto de conhecimento da medicina é a saúde, ela pode, todavia, conhecer e, através deste conhecimento, produzir a doença. Ainda assim, doença e saúde não são dois objetos da medicina do mesmo modo: um, a saúde, é seu objeto próprio e adequado à sua natureza, ao passo que o outro, a doença, é seu objeto contrariamente à sua própria natureza. Ora, a faculdade do querer é similar à faculdade do conhecimento: de acordo com a sua natureza ela apreende o bem, contrariamente à sua natureza ela apreende o mal e apreende o mal devido a uma distorção.

Todavia, a degeneração e distorção de cada coisa não é referente ao que quer que seja, e sim aos seus contrários e aos seus intermediários. Com efeito, não é possível sair do espectro destes, visto que também o engano não vem a ser com referência a quaisquer objetos, mas, para cada objeto, [o engano vem a ser] com referência ao seu contrário, se existe um, e com referência a um dos contrários [o engano diz respeito] àquele que é contrário ao que é de acordo com a ciência. Portanto, necessariamente tanto o engano quanto a escolha deliberada vêm a ser desde o meio termo até os seus contrários (são contrários ao meio termo o muito e o pouco).

1227a31 ἀλλὰ μὴν ἑκάστου γε φθορὰ καὶ διαστροφὴ οὐκ εἰς τὸ τυχόν, ἀλλ' εἰς τὰ ἐναντία καὶ τὰ μεταξύ. οὐ γὰρ ἔστιν ἐκβῆναι ἐκ τούτων, ἐπεὶ καὶ ἡ ἀπάτη οὐκ εἰς τὰ τυχόντα γίνεται, ἀλλ' εἰς τὰ ἐναντία ὅσοις ἐστὶν ἐναντία, καὶ εἰς
1227a35 ταῦτα τῶν ἐναντίων ἃ κατὰ τὴν ἐπιστήμην ἐναντία ἐστίν. ἀνάγκη ἄρα καὶ τὴν ἀπάτην καὶ τὴν προαίρεσιν ἀπὸ τοῦ μέσου ἐπὶ τὰ ἐναντία γίνεσθαι (ἐναντία δὲ τῷ μέσῳ τὸ
1227a38 πλέον καὶ τὸ ἔλαττον).

A degeneração e a distorção da faculdade do querer é relativa a um certo domínio de objetos, pois mesmo a distorção de uma faculdade pertence àquilo a que ela diz respeito, assim como, por exemplo, o que não é próprio à faculdade da visão é simplesmente invisível, mas pode haver uma distorção na faculdade da visão, como o daltonismo. A distorção que é própria a cada faculdade é daquilo que se encontra no âmbito desta faculdade. Como se determina o âmbito de uma faculdade? No caso da faculdade do querer, os opostos contraditórios encontram-se no âmbito dela (ao contrário da faculdade da visão, onde o invisível, oposto ao visível, não é objeto dela), e assim também os intermediários entre estes opostos. Ora, como já foi visto, os opostos no caso das virtudes e vícios são o meio termo, de um lado, e o excesso e a deficiência, de outro. O que quer que caia dentro deste espectro é objeto da faculdade de querer, embora somente o meio termo seja seu objeto de acordo com sua natureza; os excessos são o seu objeto contrariamente à sua natureza, e por distorção ou engano.

A causa é o prazer e a dor; com efeito, isso é de tal modo que parece à alma que o prazer é bom e o mais prazeroso melhor, assim como o penoso, mau e o mais penoso, pior. Assim sendo, também de acordo com isto é evidente que a virtude e o vício envolvem prazer e

dor. Com efeito, eles envolvem as coisas escolhidas deliberadamente, e a escolha deliberada é sobre o bem, o mal e o que parece assim, e tais são naturalmente o prazer e a dor.

1227a38 —αἴτιον δὲ τὸ ἡδὺ καὶ τὸ λυπηρόν·
οὕτω γὰρ ἔχει ὥστε τῇ ψυχῇ φαίνεσθαι τὸ μὲν ἡδὺ ἀγαθὸν
καὶ τὸ ἥδιον ἄμεινον, καὶ τὸ λυπηρὸν κακὸν καὶ τὸ λυπη-
1227b1 ρότερον χεῖρον. ὥστε καὶ ἐκ τούτων δῆλον ὅτι περὶ ἡδονὰς
καὶ λύπας ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία. περὶ μὲν γὰρ τὰ προαι-
ρετὰ τυγχάνουσιν οὖσαι, ἡ δὲ προαίρεσις περὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ
1227b4 κακὸν καὶ τὰ φαινόμενα, τοιαῦτα δὲ φύσει ἡδονὴ καὶ λύπη.

O que ocasiona a distorção da apreensão do bem? O prazer e a dor são tais que nos parecem um como bom e o outro como um mal e, todavia, nem sempre o que é mais prazeroso é melhor e o que é penoso é pior, se considerados de outro ponto de vista. Abster-se de fumar pode ser penoso, nem por isso é pior do que fumar, se alguém tem em vista a saúde futura. Considerando, então, o que se deve fazer e o que se deve evitar, o que é melhor para um ser humano e o que é pior, o prazer e a dor interferem na sua apreensão correta, pela sua capacidade de apresentarem-se como bom e mau. Visto que a escolha deliberada refere-se aos mesmos objetos que o prazer e a dor, ou seja, o que é bom, o que é mau e o que só parece assim, a escolha deliberada e o prazer e a dor sofrem interferências uns pelos outros.

Aristóteles tira disso a conclusão que a virtude e o vício envolvem prazer e dor. Visto que a escolha deliberada refere-se ao que é bom, ruim ou que só parece assim, e visto que nisso prazer e dor podem interferir, então virtude e vício envolvem prazer e dor. A distorção da apreensão do fim da deliberação e a má escolha deliberada em conseqüência disto acarretam ações viciosas, ao passo que a correta apreensão do fim da deliberação e a boa escolha deliberada conduzem a ações virtuosas. O prazer e a dor interferem na correta apreensão do fim, do bem sem qualificação.

É importante observar que este fim é o melhor sem qualificação, ou seja, o critério de avaliação da deliberação. E este é o objeto do querer, da *boulēsis*. O querer, assim como a escolha deliberada, podem sofrer interferência do prazer e dor, levando à má apreensão do bem e à má escolha deliberada.

Estamos evitando dizer que a distorção da apreensão do bem, ocasionada pelo prazer e pela dor, *causem* uma má escolha deliberada, se com isso se quer dizer que, dada a má apreensão do bem, uma escolha má necessariamente se deve seguir. O que a distorção explica é por que é possível ter como *objeto* algo que não é verdadeiramente um bem. Ela não explica por que este objeto é afirmado ou negado, ou seja, porque se age em vista dele. A afirmação e negação do objeto é algo que pertence ao sujeito que delibera fazer: ele não é causado pela boa aparência do objeto a afirmar ou negar. Nós acreditamos que estes pontos ficarão muito mais claros na análise da EN III.7. É importante todavia mostrar como este texto não compromete Aristóteles com uma posição segundo a qual somos determinados a escolher pelo modo como os fins nos aparecem. O que a distorção do prazer e da dor fazem aqui é mostrar por que os fins podem nos parecer bons quando não são. E, na medida em que escolhemos deliberadamente em vista do que nos parece bom, esta distorção também explica que tenhamos como objeto de escolha deliberada um mau objeto que, todavia, sustentamos ser bom. Assim, a tese da distorção da apreensão do bom e do mau pelo prazer e pela dor explica as características do *objeto* da escolha deliberada e do fim, não explica a própria escolha deliberada.

Mesmo que Aristóteles não tenha desenvolvido nessa passagem por que a apreensão do fim não causa a escolha deliberada, ele já foi claro em dizer que não escolhemos deliberadamente tudo aquilo sobre o que deliberamos. A escolha deliberada consiste em dizer 'sim' ou 'não' a um resultado da deliberação[20]. Se a apreensão do fim *causasse* a escolha deliberada, não poderíamos dizer 'sim' ou 'não', e tudo aquilo sobre o que deliberamos seria necessariamente escolhido. Com efeito, se desejássemos o fim, porque ele nos parece bom, e descobríssemos um meio que é bom de acordo com aquela mesma aparência, pois foi com base nela que investigamos o que era melhor a fazer nessa situação, então se não há possibilidade de 'sim' e 'não', necessariamente tomaríamos a ação a ser feita. Ora, como observamos anteriormente, se isso fosse assim, então, de fato, não estaríamos escolhendo *em razão* do fim, estaríamos escolhendo *devido ao* fim, mas não em razão dele. Isso é assim, porque, neste último caso, caso em que o modo como o bem me aparece causa-me a escolher este meio em relação a este fim, o objeto da minha escolha não é propriamente 'X em vista de Y', mas 'X' que eu escolho devido a Y. Em outras palavras, eu não escolho 'X em razão do que considero ser melhor', eu escolho 'X' devido ao que considero ser o melhor. Ora, se o objeto da escolha deliberada é racional, então ele é 'X em razão do que considero ser melhor', mas nesse caso, eu não posso dizer

[20] Como Aristóteles dirá explicitamente em EN III.7.

que o que eu considero ser melhor causa-me a escolher 'X em razão do que considero ser melhor', pois isso não é diferente de dizer que eu escolho 'X' devido ao que eu considero ser melhor. A única diferença entre dizer que o que eu considero ser melhor causa-me a escolher 'X em razão do que eu considero ser melhor' e dizer que eu escolho 'X' devido ao que eu considero ser melhor, é que no primeiro caso eu tenho consciência daquilo que me causa a escolher. Ter consciência daquilo que me causa a escolher não me torna mais racional do que é racional sentir uma dor tendo consciência do que a está causando. Assim, se a ação é racional, então ela é escolhida em razão do que se considera o melhor, mas a afirmação disto 'X é em razão do que é melhor' não é causada por esta mesma razão, visto que esta razão faz parte daquilo que estou afirmando. Em suma, 'X em razão do que é melhor' é o objeto da escolha deliberada, a proposição que é afirmada ou negada numa escolha deliberada. Enquanto *objeto* da escolha deliberada, nenhum dos seus componentes *causa* a própria escolha deliberada.

Talvez um paralelo com a estrutura meramente descritiva de nossos juízos nos ajude a explicitar este ponto. Quando eu vejo um pássaro no céu, eu afirmo 'eis um pássaro no céu'. Posso eu negar esta proposição? Eu posso negá-la, mas talvez, mais prudentemente e inicialmente, posso suspender meu juízo, na medida em que eu colocá-la em dúvida, e me perguntar pelas razões que tenho para acreditar que há de fato um pássaro no céu. Algo similar ocorre no caso dos nossos desejos. Eu vejo uma torta de chocolate e eis que me surge um desejo: 'quero comê-la'. Posso negar esta proposição? Talvez não no sentido que eu posso duvidar se quero ou não comê-la[21], mas posso duvidar se tenho boas razões para nesse momento comê-la. Talvez seja melhor comer uma pêra, ao invés da torta. Se considerarmos que o ato de comer a torta foi determinado por uma afirmação: 'é bom comer esta torta', então esta afirmação é uma que pode ser negada. E, todavia, assim como no caso dos meus juízos sobre as coisas que vejo, posso me enganar por falta de luz, ou sobre meus juízos sobre coisas que como, posso me enganar porque estou doente e não tenho bom paladar, nos juízos sobre o bem, posso me enganar porque prazer e dor interferem na minha avaliação. Não precisamos sequer considerar que prazer e dor sempre interfiram negativamente na minha avaliação. Eles podem ser constitutivos das minhas avaliações, de modo que sempre estão envolvidos nelas, e às vezes eles levam-me ao engano, às vezes não levam[22]. Todavia, eles podem interferir negativamente e fazer com

[21] Esta, de qualquer modo, não seria uma dúvida prática, mas teórica, enquanto o que nos interessa é a dúvida prática.

[22] É bom comparar esta seção com aquela da EN III.6 em que Aristóteles discute a aparência do bem e as compara às apreensões sensitivas de doce e amargo da pessoa sadia e da pessoa sã.

que meu juízo sobre coisas boas seja um mau juízo. Isso não implica, de modo algum, que sou necessitado a afirmar tais juízos. A escolha deliberada é o momento em que tais juízos são postos à prova e, se, em conclusão a este processo, eu ainda assim os afirmar, ao menos uma coisa eu não posso dizer: que não poderia tê-los negado.

Um outro ponto pode ser trazido à atenção nesse momento, somente a título de mostrar como a argumentação de Aristóteles é bastante consistente. Ao falar sobre a diferença entre o modo como continente e incontinente se põem em movimento, Aristóteles disse que o continente se põe em movimento por estar persuadido e que a persuasão opõe-se à necessidade. Por que isto deveria ser assim? Justamente porque a persuasão envolve a dúvida (‘isto é realmente bom?’) e a pergunta pelo por quê (‘por que isso é bom?). Ela, portanto, é característica própria da nossa capacidade de afirmar ou negar. E a capacidade de afirmar ou negar opõe-se à necessidade.

Em *Metafísica* Γ.5, 1010b1-1010b11, Aristóteles dirá, contra aqueles que assumem que tudo o que me aparece é verdadeiro, que isto equivale a não mais distinguir afirmar e sentir. E se afirmar não é distinto de sentir, devemos nos surpreender em encontrar tais pessoas duvidando se aquilo que elas sentem é realmente como sentem. A possibilidade de dúvida só existe na medida em que ocorre o exercício da afirmação ou da negação, já que é só porque afirmo que as coisas são como sinto que são que eu posso pôr em dúvida se não seria mais correto negar, e é porque eu posso negar que posso duvidar se não seria mais correto afirmar. Este ponto é extremamente importante e retornará em EN III.7, quando Aristóteles dirá que as pessoas que negam o poder de afirmação ou negação, tornam nossa capacidade de ação similar à capacidade de sensação. Agir não será distinto de sentir, porque afirmar será igual a sentir.

Podemos observar, além disso, uma conseqüência importante para nossas ações provenientes de outros tipos de desejo. Os apetites e os ímpeto não são distintos dos juízos sobre sensações. O seu objeto é sensível, mas a sua apreensão é sujeita à afirmação e negação, pois ao desejar estamos fazendo juízos sobre tais objetos. Na medida em que são juízos, eles são ou afirmação ou negação, e, portanto, podemos duvidar também destes juízos, e, conseqüentemente, podemos suspender a sua afirmação ou a sua negação.

Assim, o que a distorção da apreensão do objeto do querer é capaz de explicar é por que apreendemos algo que é bom como ruim ou algo que é ruim como bom. Na mesma discussão em Γ.5, 1010b19-1010b30, Aristóteles diz que não é a sensação que erra, pois a

sensação em si mesma não é verdadeira nem falsa. O que pode ser verdadeiro ou falso são nossos juízos sobre a sensação e estes juízos equivalem a dizer de um objeto que ele é, por exemplo, doce. A sensação que tenho de um vinho, por exemplo, é, de fato, a sensação do doce, mas ao atribuir esta qualidade ao objeto, eu posso estar errado, ou porque o objeto, no período transcorrido entre a minha sensação e meu juízo, mudou de doce para amargo, ou porque eu estou num estado alterado, e as minhas sensações de doce equivaleriam às sensações de amargo para uma pessoa em estado normal. Do mesmo modo, as sensações do prazer e da dor estão envolvidas nos nossos juízos sobre a bondade e maldade dos objetos. Todavia, não são estas sensações nelas mesmas que podem estar erradas, mas nossos juízos que os objetos de fato sejam como estas sensações dizem que eles são, ou seja, que de fato seja bom para mim nesse momento perseguir este objeto que sinto como prazeroso.

Por que a capacidade de sentir prazer e dor pode levar à distorção da apreensão do objeto? Porque se eu *julgo* que o prazer é bom eu posso estar enganado. Se eu não tivesse tais sensações ou se eu não fosse um ser que toma naturalmente o prazer como bem, talvez eu jamais me enganasse. Todavia, é bem possível que, assim como não podemos chegar a ter nenhum conhecimento se não partirmos das sensações (mesmo que nosso conhecimento não se reduza às sensações), também não poderíamos formular alguma idéia correta de bondade e maldade, não fosse por este ponto de partida sensitivo, os prazeres e as dores (sem que o bom e o mau para o homem se reduzam a eles). Somos necessariamente seres que sentem, portanto somos necessariamente seres que podem se enganar com respeito aos seus juízos sobre as sensações. No caso dos juízos sobre o prazer e a dor nós necessariamente somos capazes de nos enganar, porque teremos opiniões contraditórias sobre o objeto: eles nos parecem bons sob o aspecto do prazer, maus sobre outro aspecto (ou vice versa); e nós sempre podemos nos equivocar quanto ao melhor aspecto em que se deve julgar o objeto.

> *Necessariamente, então, uma vez que toda virtude ética é tanto uma certa mediedade quanto envolve prazer e dor, enquanto o vício está no excesso e na falta e envolve as mesmas coisas que a virtude, a virtude ética é uma disposição para a escolha deliberada de uma mediedade em relação a nós nas coisas prazerosas e dolorosas, com respeito àquilo de acordo com o qual se diz que o caráter é de uma certa qualidade, seja porque alguém se rejubila seja porque sente dor; com efeito, o amante do doce ou do amargo não é dito de uma certa qualidade com respeito ao caráter.*

1227b5 ἀνάγκη τοίνυν, ἐπειδὴ ἡ ἀρετὴ μὲν ἡ ἠθικὴ αὐτή τε μεσότης τίς ἐστι καὶ περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας πᾶσα, ἡ δὲ κακία ἐν ὑπερβολῇ καὶ ἐλλείψει καὶ περὶ ταὐτὰ τῇ ἀρετῇ, τὴν ἀρετὴν εἶναι τὴν ἠθικὴν ἕξιν προαιρετικὴν μεσότητος τῆς πρὸς ἡμᾶς ἐν ἡδέσι καὶ λυπηροῖς, καθ' ὅσα ποιός τις λέ-
1227b10 γεται τὸ ἦθος, ἢ χαίρων ἢ λυπούμενος· ὁ γὰρ φιλόγλυκυς ἢ φιλόπικρος οὐ λέγεται ποιός τις τὸ ἦθος.

A definição da virtude é finalmente fornecida. Após haver discutido a escolha deliberada, Aristóteles pode dar a definição que a inclui. A virtude é uma disposição para a escolha deliberada de uma mediedade. Por que isso é assim? É na deliberação que entra em jogo a apreensão do fim, que correta, corresponde à busca de uma mediedade, a boa deliberação sendo, então, a investigação desta mediedade na situação particular e a escolha deliberada o desejo a partir desta deliberação. Visto que o objeto próprio do querer, isto é, o melhor sem qualificação, não é particular, também não é factível imediatamente. Daí porque há a necessidade da deliberação e da boa escolha deliberada. A virtude é uma disposição habitual na medida em que, envolvendo prazer e dor, assegura que estes não distorçam a correta apreensão do fim. É esta disposição com respeito aos prazeres e dores que constitui a qualidade de uma pessoa, visto que a correta apreensão do bem conduz à correta apreensão do objeto da escolha deliberada.

Observe-se que não elogiamos alguém porque está bem disposto em relação às sensações de doce e de amargo, e sim se ele está bem disposto em relação às sensações de prazer e dor. Isto é assim, porque é o prazer e a dor que são qualidades sensíveis relativas à ação e, sendo assim, porque essas qualidades sensíveis interferem na escolha deliberada. É para assegurar o objeto correto da escolha deliberada que queremos estar bem dispostos em relação às sensações de prazer e de dor. Conseqüentemente, as virtudes e vícios não são elogiados e censurados senão na medida em que têm resultados práticos, ou seja, na medida em que isso se relaciona ao modo como vamos escolher. Nós não somos elogiados e censurados simplesmente por termos uma boa disposição para apreensão sensitiva, mas porque esta boa ou má disposição permite (sem causá-la, como se viu) a boa ou a má escolha deliberada, por que faz parte da apreensão do objeto da escolha deliberada, e é isto o que determina o agir bem ou agir mal: escolher bem ou escolher mal. Assim, a escolha deliberada está no centro das nossas atribuições de elogio e censura e não as virtudes e

vícios. Aristóteles voltará a esse ponto ao final do capítulo 11 da EE II, mas antes de analisá-lo devemos investigar a discussão sobre a escolha deliberada na EN.

3.2 Ética Nicomaquéia III. 4-6

Vamos estudar, agora, a análise que faz Aristóteles da escolha deliberada na *Ética Nicomaquéia*. Veremos que a argumentação procede em passos muito similares àqueles desenvolvidos na *Ética Eudêmia*. Aqui, todavia, os tópicos que envolvem esta discussão – a investigação da definição da escolha deliberada e sua relação com o voluntário, a investigação sobre a deliberação, e a investigação sobre o modo como o fim nos aparece – serão tomados um a um de modo mais independente do que foi feito na EE. Quer-se com isto dizer que, na EE, a argumentação toda era compreendida no desenrolar da investigação sobre a escolha deliberada, enquanto que, na EN, Aristóteles parece distinguir mais claramente uma investigação da outra, sendo possível apresentar o início e a conclusão de cada uma destas argumentações individualmente.

A discussão na EN também parece ser mais técnica. Aristóteles introduz para cada um dos tópicos, em primeiro lugar, os dados do problema, qual o *status quaestionis*, por assim dizer, e, a seguir, fornece a sua precisa solução. O que temos, então, não é somente uma argumentação, mas o esclarecimento do modo como se deve corretamente compreender as noções de escolha deliberada, deliberação e apreensão do fim. A argumentação é por isso mais clara e o uso dos termos mais preciso.

3.2.1 Análise de Texto

4. Tendo sido definidos o voluntário e o involuntário, é ainda preciso fazer um exame detalhado sobre a escolha deliberada, pois ela parece ser mais particular à virtude e melhor critério para julgar o caráter do que as ações.

Διωρισμένων δὲ τοῦ τε ἑκουσίου καὶ τοῦ ἀκουσίου,
περὶ προαιρέσεως ἔπεται διελθεῖν· οἰκειότατον γὰρ εἶναι δοκεῖ 1111b5

τῇ ἀρετῇ καὶ μᾶλλον τὰ ἤθη κρίνειν τῶν πράξεων.

Em comparação com as ações, a escolha deliberada é um melhor critério para revelar o caráter de alguém. Isto é assim porque uma ação, aparentemente boa e apropriada às circunstâncias, pode ter sido feita em vista de um mau fim ou por uma razão incorreta. Por exemplo, um capitão salva a vida de toda a sua tripulação durante uma tempestade com o objetivo de salvar alguma carga preciosa no navio. Salvar a tripulação foi apenas um resultado secundário da realização de um fim menos bom. De outra parte, ele pode querer salvar a vida da tripulação e escolher fazer aquilo que é necessário para isso, mas não em razão de dar algum valor à vida da tripulação, mas em razão da honra que ele receberá em troca. Assim, se comparada às ações, a escolha deliberada evidencia melhor o caráter, pois revela o motivo devido ao qual alguém fez o que fez e a motivação é fundamental para a valoração do próprio ato. Aristóteles já havia feito essa observação na EN II.4. Ele havia dito que, enquanto os objetos técnicos têm em si mesmo a sua qualidade, se são bons ou ruins, a ação, para ser boa ou má, depende também da qualidade da pessoa que a fez e isso se resolvia em três condições: i) se a pessoa agiu com conhecimento, ii) se escolheu deliberadamente a ação e escolheu deliberadamente a ação em razão dela própria, iii) se a pessoa agiu sendo firme e não relutante.

Existe alguma discussão para saber se a primeira destas três condições equivale à negação da ignorância das circunstâncias ou à negação da ignorância do universal (tal como esta aparece em EN III.3 na discussão sobre a condição da ignorância para o ato involuntário). Ora, visto que a condição (ii), envolve justamente o conhecimento prático que determina o valor moral da ação, é de se imaginar que a condição (i) envolva o conhecimento das circunstâncias. Dessa forma, se alguém age conhecendo as circunstâncias ele sabe num sentido mínimo o que está fazendo, pois caso ele não soubesse nesse sentido o que está fazendo, estaria gerando uma boa ação involuntariamente. Se ele tiver este conhecimento das circunstâncias então sua ação é voluntária, ainda assim esse sentido mínimo não é suficiente para dar à sua ação o valor moral de *boa* ação, pois é preciso que ele faça essa ação *porque* ela tem tal valor moral. Por isso, Aristóteles dirá que a condição do conhecimento, embora seja a única relevante para determinar se alguém agiu tecnicamente, tem pouca importância para determinar se alguém agiu virtuosamente. Aristóteles está procurando resolver nesta passagem o aparente paradoxo que se alguém deve fazer atos virtuosos para tornar-se virtuoso, então parece que já é virtuoso. Após dar

as condições do ato virtuoso, as quais se encontram no agente e não na ação, e dizer que as duas últimas condições comportam toda a força para determinar a ação virtuosa, ao passo que o conhecimento é de pouca valia, ele diz que são justamente as duas últimas condições que resultam da repetição de ações de um certo tipo. Assim, alguém pode saber o que é uma ação virtuosa ou qual é a ação virtuosa num certo momento, mas não ser capaz de escolhê-la em razão dela mesma por não estar habituado a fazer atos virtuosos[23]. Esse sujeito preencheria a condição (i), mas não seria capaz de satisfazer as demais. O que ele teria seria o conhecimento das circunstâncias ou o conhecimento do universal ou da escolha deliberada? Na passagem que trata da distinção entre conhecimento do universal e conhecimento da escolha deliberada, nós a explicamos como uma diferença entre a aplicação do conhecimento e a sua não aplicação numa circunstância particular. Se alguém aplica um conhecimento numa circunstância particular para fazer uma escolha e faz a escolha errada, ele sofre de uma ignorância na escolha deliberada. Se, todavia, ele tem um conhecimento correto, mas, na circunstância, ele não o aplica, ele, naquele momento, sofre de uma ignorância do universal. Ao contrário das aparências, a expressão 'ignorância do universal' não indica que a pessoa não tenha um conhecimento universal; ela pode até tê-lo, mas não o aplicar, ou seja, não considerar as circunstâncias sob a perspectiva que deveria considerar. Na EN II.4, após dizer que o conhecimento tem pouca força para fazer com que os atos sejam justos ou temperantes, ele diz que a maioria das pessoas agem como aqueles que vão ao médico, ouvem atentamente as prescrições e não fazem nada do que é ordenado. Ora, conhecer as prescrições de um médico é seguramente ter mais conhecimento do que apenas das circunstâncias. Essas pessoas têm um bom conhecimento do que seria melhor fazer e, contudo, não o executam. O que ocorre é que ter um conhecimento deste tipo não é ter um conhecimento prático, na medida em que ele não determina uma ação. Neste sentido, tal conhecimento tem pouca valia. Assim, ou bem Aristóteles muda de sentido da expressão 'com conhecimento' ao passar da enumeração das condições para a análise dos seus elementos e seu papel no hábito, ou bem 'agir com conhecimento' significava, desde o princípio agir, conhecendo as circunstâncias e também o valor moral da ação, ou seja, tendo um conhecimento universal. Todavia, ter este conhecimento universal, visto que ele não é prático, não pareceria dever ser uma condição da ação virtuosa, ao passo que o conhecimento da circunstância é prático e é condição

[23] Vamos voltar a este ponto quando discutirmos a relação entre disposição habitual e escolha, na EN III.7. De modo algum queremos nos comprometer com a idéia que o hábito causa-nos a escolher. O hábito torna mais fáceis as escolhas das ações de um certo tipo e, nessa medida, ele torna mais difíceis as escolhas das ações do seu tipo oposto. Ora, este é um hábito emocional, e, nesta medida, não implica em alguma necessitação sobre nossa capacidade de poder julgar diferentemente, pois esta é uma capacidade racional.

porque ele impede que a ação tenha sido feita involuntariamente. O paralelo com a técnica nos faz concluir que 'com conhecimento' envolve tanto o conhecimento das circunstâncias quanto o conhecimento do universal. Nas técnicas ter estes conhecimentos é suficiente para determinar a ação técnica. Na prática não é, pois algo mais é necessário, a saber, a motivação. A motivação técnica é interna à própria técnica. Quando não é, quando existem motivações diversas da própria técnica, este já não é mais um agir técnico, mas um agir moral.

> *Ora, é manifesto que a escolha deliberada é algo voluntário, porém não é o mesmo que o voluntário, já que este se estende a mais casos. Com efeito, crianças e animais compartilham do voluntário, mas não da escolha deliberada, e dizemos que os atos repentinos são voluntários, mas não dizemos que são de acordo com uma escolha deliberada.*

1111b6 ἡ
προαίρεσις δὴ ἑκούσιον μὲν φαίνεται, οὐ ταὐτὸν δέ, ἁλλ'
ἐπὶ πλέον τὸ ἑκούσιον· τοῦ μὲν γὰρ ἑκουσίου καὶ παῖδες καὶ
τἆλλα ζῷα κοινωνεῖ, προαιρέσεως δ' οὔ, καὶ τὰ ἐξαίφνης
1111b10 ἑκούσια μὲν λέγομεν, κατὰ προαίρεσιν δ' οὔ.

Em comparação com a discussão da EE, vemos que aqui Aristóteles não defende que os atos escolhidos deliberadamente são voluntários, mas nem todo ato voluntário é escolhido deliberadamente como conclusão de uma longa argumentação. Ele apresenta esta tese como manifesta (*phainetai*), na base da comparação com os atos voluntários de animais e crianças e com os atos repentinos.

Podemos apontar uma dificuldade com respeito ao que está sendo dito ser voluntário. Aristóteles pode estar querendo dizer que i) o ato de escolher é um ato voluntário ou ii) o objeto da escolha, isto é, a ação, é um ato voluntário. O voluntário é o ato cujo princípio é interno ao agente e no qual ele conhece as circunstâncias. O mais provável é que esteja sendo sustentado que a escolha deliberada é um princípio interno de atos, portanto, é um *princípio* de atos voluntários. Ora, nem todos os princípios de atos voluntários são a escolha deliberada, pois animais e crianças agem voluntariamente, mas não possuem um tal princípio. Além disso, mesmo homens plenamente desenvolvidos podem agir sem escolher deliberadamente. Os atos impulsivos, por exemplo, são atos não

escolhidos e, todavia, são atos voluntários. A escolha deliberada não é princípio de todos os nossos atos voluntários. Na EE II.10, 1225b20-21, Aristóteles formula a pergunta em termos do objeto de escolha deliberada: 'se não são o mesmo o voluntário e o escolhido deliberadamente ou se são o mesmo'.

> *Aqueles que dizem que ela é apetite, ímpeto, querer ou uma certa opinião não parecem falar corretamente.*

1111b10	*οἱ δὲ λέγοντες*
	αὐτὴν ἐπιθυμίαν ἢ θυμὸν ἢ βούλησιν ἤ τινα δόξαν οὐκ ἐοί-
1111b12	*κασιν ὀρθῶς λέγειν.*

O argumento que concluirá pela determinação da diferença específica da escolha deliberada aqui, como na EE, começa por rechaçar as opiniões comumente aceitas a esse respeito. Os candidatos que ele pretende recusar são os mesmos que lá: opinião, de um lado, algum dos tipos de desejo, de outro. Lá, entretanto, ele sugere uma razão pela qual a escolha deliberada poderia ser assimilada a um destes candidatos: "eles manifestamente a seguem lado a lado (*parakolouthounta*)". A EE, portanto, parece sustentar que a apresentação dos candidatos resulta da própria natureza da escolha deliberada. Aceito que sua natureza é tal que é acompanhada de desejo e opinião, é preciso mostrar que ela não se identifica a nenhum dos dois, mas é algo diverso de ambos ou mesmo do simples somatório dos dois. Ora, é justamente assim que argumenta Aristóteles na EE, pois ao final ele conclui: a escolha deliberada não é nem opinião nem querer singularmente, mas também não é a combinação de ambos (pois a combinação de ambos pode gerar atos de imediato, ao passo que a escolha não é repentina, pois tem-se que deliberar antes). Portanto, a escolha deliberada deve resultar de ambos, visto que ambos opinião e querer estão presentes naquele que escolhe deliberadamente (1226b2-5). Aristóteles na EN não faz referência ao desejo e à opinião na sua definição de escolha deliberada, nem mesmo diz que ela resulta de ambos, pelo deliberar. Ele trata os candidatos como opiniões recebidas e seu objetivo é diferenciar a escolha deliberada de cada um deles.

Se comparada com a EE, Aristóteles parece mais cuidadoso nesta frase em não negar que a escolha deliberada seja um desejo (*orexis*), e sim negar que ela seja cada um dos diversos tipos de desejo: querer, ímpeto e apetite.

Com efeito, a escolha deliberada não é comum aos animais irracionais, mas o apetite e o ímpeto são comuns também a eles.

1111b12 *οὐ γὰρ κοινὸν ἡ προαίρεσις καὶ τῶν*
ἀλόγων, ἐπιθυμία δὲ καὶ θυμός.

Ímpeto e apetite são os candidatos enfrentados primeiro. Três das razões que Aristóteles apresenta aqui são as mesmas que as apresentadas na EE II.10, 1225b26-31, ainda que encontremos alguma variação na segunda razão adiante.

A primeira razão pela qual a escolha deliberada tem de ser diferenciada de ímpeto e apetite é que os animais irracionais têm tais desejos, mas não têm escolha deliberada. Assim, o que quer que seja a escolha deliberada ela é algo que está presente concomitantemente à capacidade racional. A relação necessária entre a escolha deliberada e a capacidade racional será pouco a pouco explicitada.

E o incontinente age tendo apetite, mas não escolhendo deliberadamente; o continente, ao contrário, age escolhendo deliberadamente, mas não tendo apetite. Também, apetite e escolha deliberada são contrários um ao outro, enquanto um apetite não é contrário a outro. Além disso, o apetite diz respeito ao prazeroso e ao aflitivo, mas a escolha deliberada não diz respeito nem ao penoso nem ao prazeroso.

1111b13 *καὶ ὁ ἀκρατὴς ἐπιθυ-*
μῶν μὲν πράττει, προαιρούμενος δ' οὔ· ὁ ἐγκρατὴς δ' ἀνά-
1111b15 *παλιν προαιρούμενος μέν, ἐπιθυμῶν δ' οὔ. καὶ προαιρέσει*
μὲν ἐπιθυμία ἐναντιοῦται, ἐπιθυμία δ' ἐπιθυμίᾳ οὔ. καὶ ἡ
μὲν ἐπιθυμία ἡδέος καὶ ἐπιλύπου, ἡ προαίρεσις δ' οὔτε λυ-
1111b18 *πηροῦ οὔθ' ἡδέος.*

A segunda razão é que é possível agir por escolha deliberada, sem apetite, como o continente; e com apetite, mas sem escolha deliberada, como o incontinente. Se eles aparecem separadamente até mesmo em seres racionais, então nem mesmo nestes eles se identificam. Na EE II.10, 1225b26-31, um ponto similar foi defendido, somente que aqui

este ponto é apresentado expressamente em termos de continência e incontinência. Os casos de conflito entre apetite e escolha deliberada põem às claras que apetite e escolha não podem ser o mesmo, pois, quando estes estão em conflito, a ação resultante será ou bem de acordo com um ou bem de acordo com o outro. Se fossem o mesmo, não haveria conflito e a ação resultante por apetite, por exemplo, não excluiria a possibilidade que fosse feita também por escolha deliberada, e vice versa, caso a ação resultasse de acordo com a escolha deliberada. Para que exista conflito, é preciso que apetite e escolha deliberada sejam diversos.

A terceira razão ajuda a compreender isto. Os apetites não se opõem entre si, mas a escolha deliberada se opõe a um apetite. Como explica Stewart (*op.cit.*, 245-7), dois apetites podem se opor um ao outro na medida em que cada um deles se volta para um objeto e os dois apetites não podem ser saciados ao mesmo tempo. Todavia, dois apetites não se opõem na forma de uma contrariedade, visto que a contrariedade supõe duas coisas que se opõem em relação a uma mesma qualidade ou circunstância[24]. Dois apetites podem opor-se, um sendo por bebida e outro por dinheiro, e eles não podem ser satisfeitos ao mesmo tempo, mas não são contrários já que não há uma base comum da sua oposição. Já um apetite por beber é contrário a uma escolha deliberada por abster-se de beber, pois há uma mesma coisa com respeito a qual eles se opõem: a mesma ação de beber. Dois apetites não podem ter tal relação de contrariedade, pois isso significaria ter com respeito ao mesmo objeto sob o mesmo aspecto sensações contrárias de prazer ou dor. Todavia, sendo a sensação uma passividade, com respeito ao mesmo aspecto do mesmo objeto, este aspecto ou bem produz prazer ou bem produz dor. Não é possível que o mesmo aspecto do mesmo objeto produza simultaneamente prazer e dor. É preciso que seja ao menos sob dois aspectos diferentes, mas então já não haverá a oposição por contrariedade à qual se refere Aristóteles aqui. A escolha deliberada pode opor-se desta forma seja a um apetite, seja mesmo a uma escolha deliberada, dada a capacidade racional sobre a qual se funda. A escolha é do sim ou do não, portanto é capaz de considerar o mesmo objeto sob o mesmo aspecto em posições contraditórias. Ora, visto que o apetite não tem a mesma capacidade, não podem ser o mesmo tipo de desejo.

A quarta razão esclarece sobre que tipo de aspecto escolha e apetite consideram seus objetos. O apetite considera os objetos sob o aspecto do prazer e da dor. Obviamente temos apetite do prazeroso, mas também temos uma repulsa, digamos assim, apetitiva por

[24] Cf. *Metafísica*, Δ.10, 1018 a.25.

aquilo que nos causa dor. Parece, pois, que é possível ter apetites para repelir certos objetos ou evitar certos atos. O apetite não é somente afirmativo, por assim dizer. Por outro lado, o objeto da escolha deliberada não é apreendido pela sensação do prazer ou da dor provocada. É possível, no entanto, escolher deliberadamente as coisas prazerosas por serem prazerosas, assim como escolher deliberadamente evitar as coisas dolorosas por serem dolorosas (cf. EN X.1, 1172a25-26). A diferença está em que na escolha deliberada prazer e dor funcionam como razões da escolha, portanto, a razão, mesmo neste caso, é o fundamento do desejo que é a escolha deliberada e não a sensação de prazer ou dor.

> *Ímpeto ainda menos, pois os atos devido ao ímpeto são os que menos parecem de acordo com uma escolha deliberada.*

1111b18 *θυμὸς δ' ἔτι ἧττον· ἥκιστα γὰρ τὰ διὰ θυ-*
μὸν κατὰ προαίρεσιν εἶναι δοκεῖ.

A provável razão pela qual os atos devido ao ímpeto parecem menos de todos serem de acordo com uma escolha deliberada é a sua impulsividade. Eles não apenas são provenientes de uma emoção não racional, como são realizados na maioria das vezes de imediato a partir desta emoção. Deve-se inferir daí que alguns atos determinados por emoções não racionais, isto é, desejados não por razões, podem mesmo ser executados a partir de alguma deliberação (cf. VI.9, 1142b18-20, onde se diz que o incontinente delibera) e isso poderia nos levar a pensar, erradamente, que foram escolhidos deliberadamente. Este problema não se coloca para os atos impulsivos.

> *Todavia, nem mesmo é querer, ainda que sejam manifestamente muito próximos. Com efeito, a escolha deliberada não se refere ao que é impossível, e se alguém dissesse que escolhe deliberadamente algo impossível, pareceria tolo. O querer, ao invés, refere-se também ao que é impossível, como à imortalidade. E enquanto o querer é também daquilo que de modo algum é feito pela própria pessoa, por exemplo, que vença um certo ator ou atleta, ninguém escolhe deliberadamente esse tipo de coisa, mas somente aquelas que considera serem produzidas por ele mesmo. Além disso, o querer é sobretudo do fim, enquanto a escolha deliberada é daquilo que conduz ao fim, por exemplo, se queremos nos curar, escolhemos deliberadamente por meio do que nos curaremos, e também dizemos que queremos ser felizes, mas não é adequado dizer que*

escolhemos deliberadamente ser felizes. Em geral, com efeito, a escolha deliberada parece ser sobre aquilo que depende de nós.

ἀλλὰ μὴν οὐδὲ βούλησίς
1111b20 *γε, καίπερ σύνεγγυς φαινόμενον· προαίρεσις μὲν γὰρ οὐκ*
ἔστι τῶν ἀδυνάτων, καὶ εἴ τις φαίη προαιρεῖσθαι, δοκοίη
ἂν ἠλίθιος εἶναι· βούλησις δ' ἐστὶ [καὶ][25] τῶν ἀδυνάτων, οἷον
ἀθανασίας. καὶ ἡ μὲν βούλησίς ἐστι καὶ περὶ τὰ μηδαμῶς δι'
αὐτοῦ πραχθέντα ἄν, οἷον ὑποκριτήν τινα νικᾶν ἢ ἀθλητήν·
1111b25 *προαιρεῖται δὲ τὰ τοιαῦτα οὐδείς, ἀλλ' ὅσα οἴεται γενέσθαι*
ἂν δι' αὐτοῦ. ἔτι δ' ἡ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον, ἡ
δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος, οἷον ὑγιαίνειν βουλόμεθα,
προαιρούμεθα δὲ δι' ὧν ὑγιανοῦμεν, καὶ εὐδαιμονεῖν βουλόμεθα
μὲν καὶ φαμέν, προαιρούμεθα δὲ λέγειν οὐχ ἁρμόζει· ὅλως
1111b30 *γὰρ ἔοικεν ἡ προαίρεσις περὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν εἶναι.*

A proximidade entre escolha e querer não parece ser devida a alguma restrição naquilo que pode contar como o desejo do fim em uma escolha deliberada, mas a uma similaridade de natureza entre elas. Aquilo que queremos é também, como na escolha deliberada, determinado pela razão. O objeto do querer é dado por um juízo de algo como bom[26], e não por um juízo relativo a uma sensação de prazer ou dor, tal como o apetite, ou relativo a alguma outra emoção, tal como o ímpeto. Existe, todavia, uma diferença entre desejar algo *como* bom e desejar algo *porque* é bom. No primeiro caso, o desejo é produzido pelo juízo, mas não necessariamente é justificado pelo juízo. No segundo caso, o desejo recebe uma justificação. Por exemplo, se eu quero salvar a vida de uma criança que está se afogando, eu quero fazê-lo porque julgo ser bom. Neste caso, o meu juízo causa-me a desejar, ou seja, provoca em mim o desejo. Se eu quero me atirar no rio para salvar a criança então eu não quero me atirar no rio porque julgo ser bom, mas em razão de salvar a criança. Neste segundo caso, dirá Aristóteles, o termo mais preciso para descrever meu estado desiderativo não é 'querer', mas 'escolha deliberada'. Vimos que é condição de um

[25] Bywater acrescenta "*kai*" à luz de Aspásio (69,5). A alteração parece necessária visto que se a frase for lida como "o querer é das coisas impossíveis", isto seria restringi-lo aos impossíveis, o que obviamente não é tese aristotélica, pois podemos agir a partir de um querer e, como a frase seguinte diz, podemos querer coisas possíveis, mas não exeqüíveis através de nós. Recentemente, Zingano (op.cit., p.48 e p. 144) sugeriu uma leitura desta frase que não requer a correção: "há querer dos impossíveis". Se '*estin*' é lido com significado de 'existir', então a frase não implica que o querer tenha como objeto apenas coisas impossíveis.

[26] *Retórica*, I.10, 1369a2: "*ἔστιν δ' ἡ μὲν βούλησις ἀγαθοῦ ὄρεξις (οὐδεὶς γὰρ βούλεται ἀλλ' ἢ ὅταν οἰηθῇ εἶναι ἀγαθόν.*"

ato virtuoso que ele seja escolhido deliberadamente por ele mesmo. Uma forma de descrever a situação anterior seria a seguinte: eu julgo e desejo segundo esse juízo que salvar a criança é algo belo, eu escolho deliberadamente uma certa ação em razão de ser ela uma bela ação naquele momento.

Quando dizemos que o juízo que algo é bom *causa a desejar* ou produz um desejo, é preciso diferenciar este desejo daquele que produz ações ou movimentos. Nós vimos anteriormente que Aristóteles analisa a produção de uma ação em três elementos: a apreensão do objeto de desejo, o desejo e a ação. A apreensão move o desejo, o desejo move a ação. Vimos também que Aristóteles considera o desejo como uma afirmação ou negação do objeto apreendido, e é esta afirmação ou negação que move, se nada a impedir. A apreensão cognitiva que inicia este processo não é uma apreensão qualquer, pois é uma apreensão de um objeto *de desejo*. Existe, portanto, uma forma de apreender objetos que os apreende como desejáveis ou como evitáveis, como bons ou maus, como prazerosos ou dolorosos. Esta apreensão é afirmada ou negada e esta afirmação ou negação move. Apreender os objetos como dolorosos ou prazerosos é tarefa de uma capacidade desiderativa não racional, visto que é preciso sentir assim para apreendê-los assim[27]. Apreender os objetos como bons ou maus é tarefa de uma capacidade desiderativa racional, visto que exige um universal sob o qual é pensado o objeto apreendido e, neste universal, repousam critérios sobre o que é para este indivíduo 'ser bom' ou 'ser mau'. Ambos os tipos de apreensão, racional e não racional, apreendem os objetos como buscáveis ou evitáveis, por isso são apreensões *desiderativas*, mas só moverão dada uma afirmação ou negação prática, que Aristóteles chama de 'desejo'. Ora, parece-nos que a função que desempenha o querer (*boulēsis*) é justamente a função de uma apreensão do objeto de desejo pela razão. É natural chamar esta apreensão de 'desejo', pois ela é uma apreensão desiderativa. Algo que é apreendido por nós como um objeto de desejo é seguramente algo que *desejamos*. Ainda assim, por ser uma apreensão e não uma afirmação e negação a *boulēsis* não move diretamente uma ação. Isso não significa que não possa mover, mas para que mova é preciso que, além de uma apreensão, também seja uma afirmação ou negação da ação que vai buscar ou evitar o objeto apreendido como buscável ou evitável.

[27] O que não significa dizer que não envolva, de algum modo, a capacidade racional para julgar o objeto como prazeroso. Isto fica claro se considerarmos, por exemplo, a capacidade para julgar vinhos. Esta capacidade envolve uma capacidade de distinção sensitiva entre vários tipos de sabores e o prazer que produzem ao paladar. Todavia, ela deve envolver também alguma capacidade racional, pois vinhos são objetos altamente requintados para uma faculdade do apetite, que, no seu nível mais básico, se dedicaria apenas ao prazer de comer e de beber, sem a discriminação mais sofisticada entre a cozinha francesa e a japonesa, e entre o vinho italiano e o vinho francês.

Algo similar deve ocorrer no caso dos outros tipos de desejos, apetite e ímpeto. A eles também corresponde uma apreensão do seu objeto de desejo a qual eles vêm afirmar ou negar, e, por isso, podem mover. É possível, mesmo assim, chamar à apreensão dos seus objetos de desejo de 'apetite' e 'ímpeto'. A escolha deliberada se diferenciaria de qualquer destes tipos de desejos porque não cumpre, além da função de afirmação ou negação que gera a ação, também a função de apreensão do objeto de desejo. Ou melhor, ela cumpre sim a função de apreensão do objeto do desejo, mas somente em relação a um outro objeto de desejo apreendido por alguma das outras capacidades desiderativas. Isto é assim porque o objeto da escolha deliberada é sempre em vista de algo que é apreendido como desejável, ou seja, o objeto da escolha deliberada não é ele mesmo apreendido como desejável senão na sua relação com outro objeto que é apreendido como desejável. Isso não significa dizer que aquilo que ocorre de ser objeto da escolha deliberada não pode ser desejável em si mesmo, somente que *enquanto* objeto de escolha deliberada ele é desejável na sua relação com alguma outra coisa. Dizer, portanto, que o juízo que o objeto é bom causa a desejar, no caso do apetite, ímpeto e querer como apreensões do objeto de desejo, é falar de modo similar àquele em que a ignorância do universal ou na escolha deliberada é *causa* da perversidade, ou seja, ignorar tais coisas *é* ser perverso[28]. Assim também, apreender tais objetos de desejos é desejá-los, mesmo que não seja desejo no sentido em que este é uma afirmação ou negação produtora de ação.

A similaridade que se encontra entre a escolha deliberada e o querer deve consistir, portanto, no fato que ambas exigem a intervenção da razão para delimitar seu objeto. Ainda assim, as diferenças entre elas são grandes e não deixam que esta similaridade nos faça identificá-las. O juízo que ser imortal é algo bom e talvez mesmo maravilhoso provoca[29] em mim o desejo por ser imortal, mas eu não posso escolher deliberadamente ser imortal. Poderíamos defender que desejamos ser imortais em razão dos benefícios que isso nos traria, e isto pode ser verdadeiro. Nesse caso, meu querer ser imortal é condicionado por uma razão, o benefício que me traria. Podemos, de fato, ter vários desejos condicionados desta forma. Ainda assim, algumas coisas simplesmente julgamos boas, outras julgamos boas devido a alguma razão. É possível fazer uma tal distinção na medida em que desejos condicionados diferenciam-se dos desejos não condicionados pelo fato de ser possível não desejar os desejos condicionados em si mesmos, mas somente em razão do que nos trazem, ao passo que aquilo do que julgamos ser bom em si mesmo desejamos por

[28] Cf. páginas 144-145 deste trabalho, comentário a 1110b28-1111a2.
[29] Ou, como observamos acima, *é* o desejo de ser imortal.

eles mesmos, e não em razão de outra coisa. No entanto, nem todo desejo condicionado por algum outro desejo é uma escolha deliberada, como veremos outra característica é necessária a ela. Esta distinção permanece, mesmo assim, para a escolha deliberada. Isso pode ser comprovado pelo fato que não se pode escolher não desejar algo que se deseja (ou, mais precisamente, algo que se apreende como um objeto de desejo), mesmo que esse desejo seja racional, ou seja, provocado por um juízo e não por uma sensação de prazer. Se, todavia, eu *escolho* X em razão dos benefícios que isso me traria, então eu posso não desejar X. A diferença está em que aquilo que eu escolho, eu escolho pelo reconhecimento de uma relação necessária entre isso e algo diverso que eu desejo, mas aquilo que desejo não desejo pelo reconhecimento de nenhuma relação deste tipo. O meu desejo, em suma, não é condicionado pela aceitação de alguma razão para este desejo. É verdade que Aristóteles definirá também a escolha como um desejo, mas ela não será simplesmente um novo tipo de desejo como os outros[30]. Será um desejo deliberado, isto é, um desejo condicionado pela aceitação de outros desejos.

Como se disse, entretanto, uma outra característica está ligada à escolha deliberada: é o desejo, condicionado por outro desejo, *daquelas coisas que estão em meu poder fazer ou não*. Eu seguramente posso querer as coisas que estão em meu poder fazer ou não, embora eu também possa querer as impossíveis, mas eu não posso escolher as impossíveis. Essa característica parece estar ligada predominantemente ao aspecto prático da escolha deliberada. Enquanto um querer pode permanecer não realizado, a escolha deliberada é daquilo que pode ser imediatamente realizado. Esta característica poderia ser conectada com a característica que vínhamos descrevendo acerca da relação entre escolhas e razões? Parece-nos que podemos conectá-la da seguinte forma. Dissemos que não é possível escolher aquilo que desejamos, embora seja possível escolher ou não algo em vista de alguma outra coisa que desejamos. Assim, podemos escolher a despeito de nossos desejos, pois podemos escolher não realizá-los. Se os desejos se referem a estados de coisas a serem obtidos ou evitados, então não podemos escolher quais estados de coisas queremos ver obtidos ou evitados, mas podemos escolher ou não aquilo que faremos em razão daquilo que queremos ver obtido ou evitado. Se não escolhemos desejar, pois escolhemos *em razão* do que desejamos, então os objetos de escolha, aquilo que pode ser tomado por alguma razão, não é o que queremos ver obtido ou evitado, mas aquilo que é condição necessária para isso. E isso explica a restrição da escolha deliberada aos meios.

[30] Talvez tenha sido por essa razão que ao princípio da EE II.10, Aristóteles tenha feito a dissociação sumária entre desejo (*orexis*) e escolha. A escolha não é formalmente idêntica a nenhum dos outros tipos de *orexis*.

Ainda assim, isso não parece explicar a restrição aos meios que dependem diretamente de nós, pois formalmente parece que podemos escolher (ou não escolher) qualquer coisa desde que seja condição necessária para o que queremos obter ou evitar. Todavia, essa parece ser uma característica fundamental da escolha deliberada aristotélica. Escolher algo como condição necessária deve ser escolher algo a ser *feito*, não é simplesmente um novo objeto de desejo, um desejo diferenciado por ser condicionado. Este aspecto da escolha deliberada é captado por aqueles que traduzem *prohairesis* por 'decisão'. A decisão parece ser também um desejo condicionado por algo a ser obtido e, além disso, ser daquilo que será executado: é a decisão *de agir*. Podemos observar que se escolhemos um meio em razão de um certo estado de coisas que queremos obter ou evitar, está contido na idéia de obter ou evitar que algo deve ser *feito* para que o objetivo seja alcançado. Assim sendo, existe uma diferença entre raciocinar, digamos assim, abstratamente para determinar que desejos nossos desejos condicionam e raciocinar para descobrir algo que é condicionado por um *fim*. Quando algo é posto como um fim, não é um desejo em abstrato, mas um desejo que queremos ver realizado nesta circunstância ou numa circunstância futura e que, todavia, depende de nossa ação desde já. O raciocínio que põe em relação meios e fins, portanto, não é simplesmente um raciocínio que põe desejos em relação, mas que põe desejos em relação a uma circunstância *prática* e que, portanto, exige uma ação.

Na verdade, existe uma razão mais profunda para que a escolha deliberada se restrinja ao que depende de nós fazer e não fazer. Observamos acima que a análise da ação se reduz a três elementos: apreensão do objeto do desejo, afirmação ou negação da ação que conduz ao objeto apreendido, movimento. A escolha deliberada está localizada precisamente no segundo elemento desta análise. A escolha deliberada é o tipo de afirmação ou negação própria à ação racional. O que diferencia a escolha deliberada dos outros tipos de desejo que também podem ser afirmações ou negações de ações é que entre a apreensão do objeto de desejo e a afirmação ou negação da ação a ser feita para obtê-lo encontra-se um procedimento deliberativo, como Aristóteles observará em conclusão a esta discussão, e é característica do objeto de deliberação ser aquilo que depende de nós fazer ou não.

> *Nem seria uma opinião. Com efeito, a opinião parece ser sobre todas as coisas, e não menos sobre o que é eterno e impossível do que sobre o que depende de nós. A opinião também se*

distingue em verdadeira e falsa, não em boa ou má, enquanto a escolha deliberada é distinguida antes por esses últimos. Assim, provavelmente, ninguém diz que a escolha deliberada é o mesmo que uma opinião em geral.

1111b30 *οὐδὲ δὴ*
δόξα ἂν εἴη· ἡ μὲν γὰρ δόξα δοκεῖ περὶ πάντα εἶναι,
καὶ οὐδὲν ἧττον περὶ τὰ ἀίδια καὶ τὰ ἀδύνατα ἢ τὰ ἐφ'
ἡμῖν· καὶ τῷ ψευδεῖ καὶ ἀληθεῖ διαιρεῖται, οὐ τῷ κακῷ
καὶ ἀγαθῷ, ἡ προαίρεσις δὲ τούτοις μᾶλλον. ὅλως μὲν οὖν
1112a1 *δόξῃ ταὐτὸν ἴσως οὐδὲ λέγει οὐδείς.*

Por que a escolha deliberada poderia ser assimilada à opinião? Isso parece ser devido ao seu caráter racional, isto é, o fato de algo ser tomado na escolha deliberada *em razão* de sua relação com algo diverso. Nós escolhemos algo que *acreditamos* vai nos conduzir aquilo que queremos. E, todavia, uma escolha deliberada não é o mesmo que uma opinião. Em primeiro lugar, não é o mesmo que uma opinião, pois a escolha deliberada se restringe àquilo que depende de nós, enquanto que não há tal restrição para os objetos de nossas crenças. Em segundo lugar, as opiniões se distinguem umas das outras por serem verdadeiras ou falsas, mas as escolhas deliberadas distinguem-se umas das outras por serem boas escolhas ou más escolhas. Se uma escolha deliberada fosse tão somente o conhecimento que X conduz a Y, então escolhas deliberadas seriam distintas umas das outras pelo verdadeiro ou falso, isto é se X de fato conduz a Y, a escolha deliberada de X em razão de Y é verdadeira, se X não conduz a Y, então esta escolha deliberada é falsa. Todavia, as escolhas deliberadas se distinguem entre boas e más porque a relação entre X e Y não é uma relação tão somente de causalidade, mas de valor. Y é a razão pela qual X é escolhido e Y pode ser uma boa razão ou uma má razão. Na escolha deliberada, certas ações são escolhidas como boas porque acreditamos que as razões que as suportam são boas razões. Visto que a escolha deliberada inclui em si mesma uma valoração, ela não tem a característica de ser uma descrição de fatos, portanto não tem a característica (ou não somente esta) de ser verdadeira ou falsa. Na medida em que inclui uma valoração, essa pode ser correta ou incorreta, boa ou má.

Todavia, nem é o mesmo que um certo tipo de opinião. Com efeito, somos de uma certa qualidade pelo fato de escolhermos deliberadamente as coisas boas ou as más, e não pelo fato de

opinarmos. Também escolhemos deliberadamente perseguir, fugir ou[31] *algo do tipo, mas opinamos o que é, a quem beneficia ou como. De forma alguma opinamos o perseguir ou o fugir. E a escolha deliberada é elogiada por ser das coisas que se deve antes do que por ser correta, mas a opinião, por ser verdadeira. E escolhemos deliberadamente principalmente aquelas coisas que conhecemos serem boas, opinamos aquelas coisas que não conhecemos o bastante. Julgam não serem os mesmos os que escolhem deliberadamente o melhor e os que opinam, mas alguns opinam melhor, e devido ao vício escolhem deliberadamente as coisas que não devem. Se uma opinião antecede ou segue uma escolha deliberada, não importa.*

1112a1 ἀλλ' οὐδὲ τινί· τῷ γὰρ
προαιρεῖσθαι τἀγαθὰ ἢ τὰ κακὰ ποιοί τινές ἐσμεν, τῷ δὲ
δοξάζειν οὔ. καὶ προαιρούμεθα μὲν λαβεῖν ἢ φυγεῖν ἤ[32] τι
τῶν τοιούτων, δοξάζομεν δὲ τί ἐστιν ἢ τίνι συμφέρει ἢ πῶς·
1112a5 λαβεῖν δ' ἢ φυγεῖν οὐ πάνυ δοξάζομεν. καὶ ἡ μὲν προ-
αίρεσις ἐπαινεῖται τῷ εἶναι οὗ δεῖ μᾶλλον ἢ τῷ ὀρθῶς,
ἡ δὲ δόξα τῷ ὡς ἀληθῶς. καὶ προαιρούμεθα μὲν ἃ μάλιστα
ἴσμεν ἀγαθὰ ὄντα, δοξάζομεν δὲ ἃ οὐ πάνυ ἴσμεν· δοκοῦσι
δὲ οὐχ οἱ αὐτοὶ προαιρεῖσθαί τε ἄριστα καὶ δοξάζειν, ἀλλ'
1112a10 ἔνιοι δοξάζειν μὲν ἄμεινον, διὰ κακίαν δ' αἱρεῖσθαι οὐχ ἃ
δεῖ. εἰ δὲ προγίνεται δόξα τῆς προαιρέσεως ἢ παρακολου-
θεῖ, οὐδὲν διαφέρει· οὐ τοῦτο γὰρ σκοποῦμεν, ἀλλ' εἰ ταὐτόν
1112a13 ἐστι δόξῃ τινί.

Ora, visto que ainda assim escolhemos certas ações porque acreditamos que temos boas razões, não poderá ser a escolha deliberada um certo tipo de opinião, a saber, uma opinião sobre assuntos práticos ou sobre valorações? Isso também não é verdadeiro. Em primeiro lugar porque se alguém tem uma opinião sobre um valor moral, isto não implica que esta pessoa tenha uma qualidade moral de acordo com esta opinião. Isso mostra que há algo mais acerca da escolha deliberada que a faz uma boa ou má escolha do que ser ela uma boa ou má valoração. Avaliar corretamente indica algum conhecimento em assuntos

[31] Estamos conservando "*ē*", seguindo a leitura de Zingano: "Mantenho *ē* com Bekker, Susemihl e a maioria dos editores, contra Bywater que propõe sua excisão, baseado em Kb. Aristóteles sugere que os termos envolvidos na escolha deliberada sejam do mesmo campo semântico de *obter* ou *evitar*, sem precisar sustentar que se reduzem a estes dois únicos termos; isto basta para o que quer estabelecer aqui. Se *ē* for eliminado, então *ti tōn toioutōn* refere-se aos bens e males que procuramos evitar ou obter por escolha deliberada" (*op.cit*., p. 147). Estas duas leituras (preservando *ē* ou eliminando-o) não fornecem interpretações fundamentalmente diversas, mas, visto que, mantendo o texto da maioria dos manuscritos, pode-se dar uma leitura do grego adequada ao contexto, preferiu-se a ler "*ē*".

[32] Bywater e Apelt seguindo Kb, que omite "*ē*", colocam esta palavra entre colchetes, indicando que não deve ser lida. Bekker e Susemihl a conservam.

práticos. Escolher corretamente não indica apenas que a pessoa tem algum conhecimento, mas que ela tem uma certa qualidade moral. Qual é a diferença? Por que não podemos passar da opinião correta sobre o bem à qualidade moral do sujeito, mas podemos passar da escolha à pessoa? Isso provavelmente tem a ver com o fato que, quando escolhemos deliberadamente algo, agimos em conseqüência desta escolha, mas quando opinamos que algo é de algum modo, não agimos em conseqüência desta opinião. É possível, isto é, não é contraditório, ter as melhores opiniões (ter as opiniões corretas acerca de valores) e fazer as piores ações. Fazer uma certa escolha é agir de um certo modo, portanto é exercitar uma certa qualidade moral. Fundamentalmente, o que deve diferenciar a escolha da opinião, neste aspecto, é que a primeira é um desejo de agir de certo modo, enquanto a segunda não é. E são os nossos desejos e suas ações conseqüentes que nos qualificam como certo tipo de pessoa. Isso parece significar que aquilo que escolhemos é aquilo que somos, enquanto aquilo que opinamos não é aquilo que somos. A escolha deliberada sendo também um desejo torna-se constitutiva do que é ser aquela pessoa, ao passo que a opinião não é assim.

A segunda razão, então, é que escolhemos *agir*, mas não opinamos *agir*. Podemos opinar o que é algo, se é bom, como obtê-lo, mas não opinamos perseguir ou fugir de algo. A opinião, portanto, não é, estritamente falando, prática, na medida em que não determina as ações.

A terceira razão deve ser considerada à luz do que se disse até aqui. Existem duas formas de ler a frase: *καὶ ἡ μὲν προαίρεσις ἐπαινεῖται τῷ εἶναι οἷ δεῖ μᾶλλον ἢ τῷ ὀρθῶς, ἡ δὲ δόξα τῷ ὡς ἀληθῶς*: i) e a escolha deliberada é elogiada pelo fato de ser daquilo que se deve mais do que ($\bar{e}$) por ser correta, enquanto a opinião, por ser verdadeira; ii) e a escolha deliberada é elogiada pelo fato de ser daquilo que se deve, ou melhor ($\bar{e}$), por ser correta, enquanto a opinião, por ser verdadeira. Na segunda interpretação, temos que uma escolha deliberada é elogiada por ser correta e não por ser verdadeira, e ser correta significa 'ser em vista daquilo que se deve'. Na primeira interpretação, diz-se que a escolha deliberada é elogiada não tanto por visualizar a correta proporção dos meios em relação aos fins, mas por ser em vista do que se deve, e nisso se diferenciaria de uma opinião, pois a opinião é elogiada por captar com verdade a correta proporção dos meios em relação aos fins nas questões práticas. Assim, embora as duas interpretações não divirjam no que é fundamental, a saber, naquilo em razão de que a escolha deliberada é elogiada, ou seja, ser em vista do fim que se deve, a primeira interpretação é mais forte do que a segunda, pois

diz que a correta proporção dos meios aos fins não é a razão pela qual uma escolha deliberada é elogiada.

Uma terceira interpretação desta frase consistiria em tomar *ē* como, de fato, colocando duas alternativas: "a escolha deliberada é elogiada ou pelo fato de ser daquilo que se deve ou pelo fato de ser corretamente feita". Mesmo que esta frase não indicasse que a escolha deliberada não possa ser elogiada por ambos, de todos os modos indicaria que, em certas situações, ela pode ser elogiada somente pelo fato de ser uma correta proporção de meios a fins. Esta, sem dúvida, não é a posição de Aristóteles, pois ele tem uma figura, o *panourgos*, o homem que distingue a correta proporção de meios em relação a maus fins, para dar conta de uma má escolha deliberada que é, todavia, correta neste sentido. Portanto, o *ē* não pode ser disjuntivo, mesmo que não excludente. A correção da escolha deliberada deve consistir em ambas as características, mas visto que se fosse apenas de acordo com a correta proporção dos meios aos fins ela não se diferenciaria de uma opinião, Aristóteles destaca a correção do fim para em seguida incluir também a correta proporção dos meios, que, embora em menor medida seja a razão do elogio, o é também.

A quarta razão causa um pouco de estranheza. Como observou Aspásio:

> E escolhemos deliberadamente, ele diz, as coisas que, sobretudo, sabemos serem boas, mas opinamos sobre as que não conhecemos inteiramente. Ora, poder-se-ia discordar disto, pois nem todos escolhem deliberadamente as coisas que, sobretudo, sabem serem boas, mas alguns são iludidos; os viciosos, ao menos, não sabem que [são] más as coisas que escolhem deliberadamente. Talvez o que ele esteja dizendo é que os homens escolhem deliberadamente as coisas que consideram saber, sobretudo, serem boas, mas opinam sobre aquelas coisas que não sabem inteiramente. De fato, com respeito a muitas coisas, quando concordamos não sabê-las com precisão, temos opinião, e dizemos opinar deste modo até um certo ponto, e se nos parecer algo diverso, [dizemos] mudar de opinião (70.2-10)[33].

O problema parece estar nesta exigência de conhecimento. Isso significaria que não seria possível errar na escolha deliberada. Nesse caso, somente as escolhas deliberadas corretas seriam realmente escolhas deliberadas. De outra parte, 'conhecer' não pode se referir a um diferente grau de convicção entre escolha deliberada e opinião, pois como Aristóteles mesmo dirá na EN VII, de muitas das coisas sobre as quais opinamos (mesmo erroneamente) estamos bastante convencidos. Stewart (*op.cit.*, 249-250) dá uma

[33] "*καὶ προαιρούμεθα μέν, φησίν, ἃ μάλιστα ἴσμεν ἀγαθά, δοξάζομεν δὲ ἃ οὐ πάνυ ἴσμεν. περὶ δὲ τούτου ἀμφισβητήσειεν ἄν τις· οὐ γὰρ πάντες προαιροῦνται ἃ μάλιστα ἴσασιν ἀγαθά, ἀλλ' ἔνιοι ἠπάτηνται οἱ γοῦν κακοὶ οὐκ ἴσασι κακὰ ἃ προαιροῦνται· ἆρ' οὖν τὸ λεγόμενόν ἐστιν, ὅτι οἱ ἄνθρωποι ἃ οἴονται μάλιστα εἰδέναι ἀγαθὰ ὄντα, ταῦτα προαιροῦνται; δοξάζουσι δὲ ἃ οὐ πάνυ ἴσασι· περὶ πολλῶν γοῦν δόξας ἔχομεν, ὁμολογοῦντες μὴ ἀκριβῶς εἰδέναι καί φαμεν δοξάζειν μέχρι νῦν οὕτως, καὶ ἂν ἄλλως φανῇ μεταθήσειν τὴν δόξαν.*"

interpretação que parece a melhor. As escolhas são baseadas em razões, neste sentido escolhemos aquilo que conhecemos, ou seja, aquilo que estamos justificados a acreditar ser bom, mas com respeito a nossas opiniões não fazemos a mesma exigência. Podemos ter muitas opiniões sobre o bem sem nos preocuparmos em justificá-las, mas quando escolhemos deliberadamente estamos preocupados com as razões de nossa escolha.

Aristóteles encerra esta discussão com uma observação sobre a relação entre opinião e escolha deliberada. É possível que uma opinião anteceda ou siga lado a lado a uma escolha deliberada, mas isso não é importante para a determinação do que ela é. O que importa é que são diferentes. Aqui, portanto, ele não se incomoda em mostrar com precisão que a escolha deliberada seja resultante de opinião deliberativa e querer, como faz na passagem correspondente da EE.

> *O que é ou que qualidade tem, uma vez que não é nenhum das coisas mencionadas? Parece ser algo voluntário, mas nem todo o voluntário é escolhido deliberadamente. Não será o que foi deliberado antecedentemente? Com efeito, a escolha deliberada é acompanhada de razão e pensamento. Também pelo nome parece significar aquilo que é escolhido antes de outras coisas.*

1112a13 τί οὖν ἢ ποῖόν τι ἐστίν, ἐπειδὴ τῶν εἰρημένων
οὐθέν; ἑκούσιον μὲν δὴ φαίνεται, τὸ δ' ἑκούσιον οὐ πᾶν προ-
1112a15 αιρετόν. ἀλλ' ἆρά γε τὸ προβεβουλευμένον; ἡ γὰρ προ-
αίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας. ὑποσημαίνειν δ' ἔοικε
1112a17 καὶ τοὔνομα ὡς ὂν πρὸ ἑτέρων αἱρετόν.

Como observa Hardie (1988, 167-8), existem várias formas de entender o que Aristóteles está dizendo ser a natureza da escolha deliberada. O primeiro ponto, com o qual todos os intérpretes concordam, é que uma escolha deliberada é resultado de deliberação. Foi observado que a expressão '*probebouleumenon*' era utilizada comumente para indicar um ato premeditado. Assim sendo, este tanto está garantido, a saber, que uma escolha resulta de um raciocínio e é determinada pelo pensamento. Em que, todavia, consiste 'escolher deliberadamente'? Neste ponto, a única indicação, à parte a própria natureza da deliberação que será investigada a seguir, é que a escolha deliberada é, como seu nome indica, a 'escolha de algo antes de algo'. Aqui começam as divergências de interpretação. O que Aristóteles quer dizer com 'algo *antes* de algo'? Segundo alguns, o sentido é

temporal: a escolha consiste em tomar o último passo descoberto pela deliberação e que está ao nosso alcance fazer ou não. Assim, é a escolha de fazer algo que conduzirá a seguir a outras coisas, daí o seu sentido temporal. Em outra interpretação, o sentido é preferencial: a escolha consiste em tomar uma alternativa de preferência a outra. Esse sentido seria garantido seja pelo uso comum do verbo *hairesthai* com a preposição *pro* para indicar preferência, seja pelo fato de uma escolha envolver raciocínio que seria o raciocínio consistente em pesar razões. Burnet (1988, p126) sugere ainda que a *prohairesis* é uma escolha entre duas alternativas: a de fazer ou não a ação. Ele se baseia para isso na *Metafísica* Θ.5. Nós acreditamos que na passagem correspondente da EE, existem boas razões para acreditar que o sentido seja o 'preferencial'. Daí porque este deveria ser o sentido mais adequado aqui também.

Esta questão não é de pouca importância, pois é preciso distinguir o uso do raciocínio meramente instrumental daquele que tem relevância moral. Se a compreensão preferida da preposição '*pro*' for aquela temporal, a escolha deliberada não precisa ser explicada senão como um resultado de um raciocínio instrumental. Se, ao contrário, a interpretação da preposição for preferencial, então faz parte da deliberação que conduz à escolha deliberada certos tipos de razões que motivam a preferência entre uma ou outra alternativa de ação.

Como observamos, pela análise da estrutura da ação feita no *De Anima*, a escolha deliberada teria o papel de afirmação ou negação, um papel que pode ser desempenhado pelos outros tipos de desejo, mas que somente a escolha deliberada o pode desempenhar por oposição a um dos outros tipos de desejo. Como foi visto, os demais tipos de desejo são desejos a partir de uma apreensão do objeto sob um certo título. Assim, dois desejos de mesmo tipo (dois apetites, dois ímpetos ou dois 'quereres') podem opor-se, porque se dirigem a objetos que não podem ser satisfeitos ao mesmo tempo, mas eles não se contrariam no sentido de poder ser, com respeito ao mesmo aspecto, do mesmo objeto, afirmação ou negação. Aristóteles não usa este tipo de explicação para diferenciar o querer da escolha deliberada, ele a usa somente com respeito ao apetite. Todavia, ela é possível de ser dada também para o querer, pois com respeito ao mesmo aspecto do mesmo objeto não podemos julgar que ele seja simultaneamente bom e mau. Assim, não podemos querer e não querer o mesmo objeto sob o mesmo aspecto. Todavia, de uma mesma proposição, podemos tanto afirmá-la quanto negá-la, se considerarmos as razões que temos para duvidar que ela seja verdadeira ou falsa. É essa a capacidade desempenhada pela escolha e

ela só pode ser desempenhada porque a escolha não é apenas um juízo sobre a bondade ou maldade de um objeto, ela é a afirmação que um certo juízo sobre a bondade ou maldade de um objeto está ou não está justificado. Ela é, em suma, a afirmação da conclusão de um raciocínio. Ora, dada a capacidade racional, com respeito a um raciocínio eu posso negar a sua conclusão, desde que negue também as premissas. Tenho, pois, autonomia na aceitação de um raciocínio. Se todos os tipos de desejo podem apresentar-se como premissas para um raciocínio que se finalize numa escolha deliberada, então a escolha deliberada é a aceitação ou negação deste raciocínio. Todo desejo não deliberado que conduz a uma ação é uma afirmação e se ele conduz a não ação é uma negação. A escolha deliberada consiste na possibilidade de negar esta afirmação ou afirmar esta negação. Ela pode fazer isso somente porque é resultante de um raciocínio, ou seja, de uma deliberação.

A diferença, portanto, entre uma estrutura propriamente racional e uma não racional é que entre a apreensão de um objeto de desejo e a afirmação ou negação da ação que conduz a ele, existiria um raciocínio deliberativo que determinaria o objeto a ser afirmado ou negado. Este raciocínio é preferencial ou instrumental? Se ele fosse meramente instrumental, concerniria aos meios possíveis para a obtenção do objeto apreendido. A existência de tal raciocínio deve ser mesmo necessária visto que os objetos apresentados podem não ser obteníveis ou escapáveis no momento presente, mas no futuro (a saúde e a doença, por exemplo, são resultados futuros que dependem de uma ação presente). Por outro lado, caso ele seja preferencial, então outros tipos de razões também intervêm no procedimento deliberativo, além da eficácia em obter o fim almejado. Se este é o caso, então a escolha deliberada pode ser gerada por um desejo inicial de um fim apresentado por qualquer dos tipos de desejo, mas as razões que intervêm no procedimento deliberativo, na medida em que elas também são desejadas, devem ser objeto do tipo de desejo determinado pela apreensão racional, o *querer*.

Tendo em vista isto, será preciso distinguir o papel da deliberação na determinação do desejo que é a escolha deliberada. Se mesmo o incontinente pode executar algum tipo de raciocínio quanto aos meios para saciar um apetite e ainda assim não agir *por deliberação*, isto é, não escolher a partir de uma deliberação, então é no modo específico através do qual o desejo é determinado por um raciocínio que um desejo tal como é a escolha deliberada se diferencia de um desejo não racional por uma ação. Isso é indicado pela observação que Aristóteles fez a respeito da diferença entre os *objetos* da escolha deliberada e do apetite. O objeto de desejo que é a escolha deliberada é apresentado por

razões e é este tipo de razões que deve aparecer na deliberação. Assim, o raciocínio deliberativo não deve ser meramente instrumental, ou seja, um que determine quais os meios para atingir um objetivo qualquer, raciocínio que podemos encontrar até mesmo no incontinente. Os *melhores* meios que a deliberação propriamente dita investiga são avaliados de acordo com razões para fazer ou não a ação e este tipo de avaliação não está em questão se tudo o que se investiga é a forma mais eficaz de obter o que quer que se apresente como desejável. Assim, a deliberação propriamente moral deve investigar se as ações a serem feitas para obter um certo objetivo são desejáveis não somente do ponto de vista do fim a que visam, mas também em relação a outros fins tais como o bem agir para o ser humano. É por isso que a escolha deliberada seria uma escolha preferencial, ou seja, de uma ação *antes* do que outra: é porque ambas as alternativas de ações são consideradas da perspectiva das suas razões.

Um raciocínio deliberativo, em suma, não pode ser meramente instrumental porque seu o resultado, a sua conclusão, é algo que deve poder ser afirmado ou negado com base em razões. Ora, se o raciocínio deliberativo fosse meramente instrumental ele não forneceria estas razões. Portanto, falando propriamente, a deliberação é racional quando é um raciocínio preferencial, pois neste tipo de raciocínio é que se investigam as razões para afirmação ou negação de uma ação.

Aristóteles conclui sua definição da escolha deliberada dizendo que é o desejo daquilo que foi previamente deliberado. Se, todavia, é possível que raciocine sobre meios aquele que age devido a um desejo não racional, o apetite, por exemplo, e se é possível que, deliberando, encontre a melhor forma de satisfazer este desejo, e se não diremos que ele age por escolha deliberada, então parece que a deliberação não é o único fator que delimita a escolha deliberada. O ponto é que a deliberação naquele que a utiliza para saciar um desejo não racional não está sendo usada para fornecer razões da ação, mas para calcular o melhor modo de obter um desejo para o qual não são fornecidas razões. Por oposição a este modo de cálculo, quando a deliberação é utilizada para fornecer razões para a ação, é possível pensar em tais razões como fins de nossa ação e, em última análise, tais razões se reduzem àquilo que acreditamos ser 'agir bem' e que desejamos para nós como um projeto de vida feliz. Por isso são objetos de um desejo racional, a *boulēsis*. Assim, escolher deliberadamente é comprometer-se com um projeto de vida e comprometer-se com um projeto de vida é comprometer-se com o valor moral da ação. Todavia, é possível que nem todo fim posto em dada circunstância seja objeto de uma

boulēsis ou que, sendo objeto de uma *boulēsis*, não seja um fim necessariamente ligado a um projeto de vida. Assim sendo, é no processo de uma deliberação que leva em consideração este projeto de vida que a escolha deliberada é feita. Portanto, que seja ou não a *boulēsis* o desejo que inicia o processo deliberativo não é fundamental para haver uma escolha deliberada, o que é fundamental é que a escolha deliberada seja determinada por este tipo de razões[34].

Como quer que seja, a investigação sobre a deliberação deve nos fornecer um auxílio para resolver esta questão, pois a noção de escolha deliberada só será plenamente definida ao final do capítulo 5, que analisaremos a seguir.

> *5. Delibera-se sobre todas as coisas e tudo é objeto de deliberação ou sobre algumas não há deliberação? Provavelmente, não deve ser dito 'objeto de deliberação' aquilo sobre o que deliberaria algum tolo ou demente, mas aquilo sobre o que deliberaria aquele que tem bom senso. De fato, ninguém delibera sobre o que é eterno, por exemplo, sobre o universo, ou que a diagonal e o lado [do quadrado] são incomensuráveis. Nem se deliberaria, contudo, sobre o que está em movimento, mas que vem a ser sempre do mesmo modo, seja por necessidade, seja também naturalmente ou devido à alguma outra causa, como os solstícios e o nascer do sol. Tampouco sobre o que [vem a ser] em alguns momentos de um modo, em outros, de outro, como secas e chuvas. Nem sobre o que [vem a ser] por sorte, como a descoberta de um tesouro. Todavia, nem sobre todos os assuntos humanos, por exemplo, nenhum espartano delibera de que modo os citas poderiam melhor conduzir o seu governo. Com efeito, nenhuma dessas coisas viria a ser através de nós. Deliberamos sobre aquelas que dependem de nós e são factíveis. E são essas as que restam. Com efeito, causas parecem ser natureza, necessidade, sorte e ainda intelecto e tudo o que é através do homem. Cada homem delibera sobre as coisas factíveis através dele mesmo.*

1112a18 Βουλεύονται δὲ πότερον περὶ πάντων, καὶ πᾶν βουλευ-
τόν ἐστιν, ἢ περὶ ἐνίων οὐκ ἔστι βουλή; λεκτέον δ' ἴσως βου-
1112a20 λευτὸν οὐχ ὑπὲρ οὗ βουλεύσαιτ' ἄν τις ἠλίθιος ἢ μαινόμενος,
ἀλλ' ὑπὲρ ὧν ὁ νοῦν ἔχων. περὶ δὴ τῶν ἀιδίων οὐδεὶς βου-
λεύεται, οἷον περὶ τοῦ κόσμου ἢ τῆς διαμέτρου καὶ τῆς
πλευρᾶς, ὅτι ἀσύμμετροι. ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν ἐν κινήσει,
ἀεὶ δὲ κατὰ ταὐτὰ γινομένων, εἴτ' ἐξ ἀνάγκης εἴτε καὶ
1112a25 φύσει ἢ διά τινα αἰτίαν ἄλλην, οἷον τροπῶν καὶ ἀνατο-
λῶν. οὐδὲ περὶ τῶν ἄλλοτε ἄλλως, οἷον αὐχμῶν καὶ ὄμ-

[34] E, na medida em que estas razões apresentam algum valor que é, ele próprio desejado, este valor é objeto de querer, da *boulēsis*.

βρων. οὐδὲ περὶ τῶν ἀπὸ τύχης, οἷον θησαυροῦ εὑρέσεως.
ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἁπάντων, οἷον πῶς ἂν Σκύ-
θαι ἄριστα πολιτεύοιντο οὐδεὶς Λακεδαιμονίων βουλεύεται.
1112a30 οὐ γὰρ γένοιτ' ἂν τούτων οὐθὲν δι' ἡμῶν. βουλευόμεθα δὲ περὶ
τῶν ἐφ' ἡμῖν καὶ πρακτῶν· ταῦτα δὲ καὶ ἔστι λοιπά. αἰτία
γὰρ δοκοῦσιν εἶναι φύσις καὶ ἀνάγκη καὶ τύχη, ἔτι δὲ
νοῦς καὶ πᾶν τὸ δι' ἀνθρώπου. τῶν δ' ἀνθρώπων ἕκαστοι
1112a34 βουλεύονται περὶ τῶν δι' αὑτῶν πρακτῶν.

Para determinar o que é a deliberação, Aristóteles principia pela investigação de seu objeto. Essa investigação tem como ponto de partida uma noção ordinária, e como tal vaga, do que é deliberação. Para tomar esse ponto de partida, é preciso assegurar, em primeiro lugar, uma qualidade mínima de compreensão desta noção ordinária por parte de seus usuários. Sendo assim, ele restringe à deliberação ao uso que fazem dela os homens que estão de posse das suas faculdades mentais.

A partir desta noção ordinária, Aristóteles sucessivamente elimina como objetos da deliberação os objetos eternos, os objetos mutáveis cujo vir a ser é regular, os objetos resultantes do acaso e da sorte, e, por último, os assuntos humanos que não tem no próprio homem que delibera a sua causa. Assim sendo, conclui, deliberamos sobre os objetos que são factíveis através de nós mesmos. De fato, o objeto da deliberação é qualificado por duas características: depende de nós (*eph'hēmin*) e é factível por nós (i.e., a causa dele está em nós). A cláusula 'depende de nós' mostra que o objeto da deliberação é algo que pode ser ou não ser e que depende de nós qual delas será. Com efeito, os objetos que foram excluídos da alçada da deliberação são objetos eternos que, sendo sempre de um só modo, não sofrem nenhuma mudança. Esses objetos i) são necessários do modo como são e não podem ser de outro modo e ii) não têm uma causa fora deles para sua mudança, visto que são imutáveis. Os objetos mutáveis que vêm a ser sempre do mesmo modo i) são necessários dadas as suas causas, portanto, não podem ocorrer de modo diverso do que ocorrem, dadas as suas causas e ii) essas causas são a necessidade, a natureza ou algum outro princípio. Os objetos que ocorrem por acaso e por sorte são irregulares, portanto i) não há necessidade no seu vir a ser, eles podem ser quanto não ser, ii) mas a causa disto é uma causa acidental, portanto não é uma causa própria que tenha controle sobre seus efeitos. Os assuntos humanos são i) contingentes, eles podem tanto ser quanto não ser, e ii) a sua causa está naquele que tem controle sobre tais assuntos. Se a deliberação é causa de

um efeito, só pode ser causa de um efeito i) contingente e ii) que está no controle daquele mesmo que delibera.

Ora, isso supõe que a deliberação possa ser causa de algo e, com efeito, as causas eficientes que existem são: a necessidade, a natureza, o acaso e, além destas, o intelecto e o que pode ser através do homem. O homem e seu intelecto são, então, causas próprias do vir a ser de certos efeitos. A expressão *pan to di'anthrōpou* é um tanto embaraçosa. 'Aquilo que é através do homem' parece antes uma denominação de um efeito do que de uma causa. Aspásio compreendeu 'tudo o que é por meio do homem' como apetite, ímpeto, querer e em geral desejo (72.5). O problema desta interpretação é que, aparentemente, o homem se enquadra como um novo tipo de causa, uma que é diferente da natureza, de um modo como os outros animais não são, através do intelecto. Os outros animais justamente estão atendidos nesta classificação sob o título 'natureza', assim seu desejo é uma causa natural. O que faz dos homens uma causa própria de tipo específico, portanto, não é desejo, mas intelecto (ZINGANO , *op.cit.*, p. 154-6). A outra possibilidade de compreender esta expressão é que tudo aquilo que é feito pelo homem é causa de outras coisas. O homem, então, através de seu intelecto é causa de ações ou atividades e estas, por sua vez, são causas da obtenção de certos estados de coisas que eles querem ver obtidos. Assim, as atividades humanas são causas de modo distinto da necessidade, natureza e sorte, elas se inscrevem, através do intelecto, em uma ordem distinta de causalidade.

> *Também sobre aquelas ciências que são exatas e que são suficientes em si mesmas não existe deliberação, por exemplo, sobre a ortografia (pois não colocamos em dúvida o modo como [uma palavra] deva ser escrita); deliberamos sim sobre aquelas que vêm a ser através de nós, mas não sempre do mesmo modo, por exemplo, sobre o que é produzido de acordo com a arte médica e comercial, e [deliberamos] mais na arte da navegação do que na ginástica, tanto mais quanto menos é trazida à exatidão, e do mesmo modo ainda sobre as restantes. [Delibera-se] também antes sobre as técnicas do que sobre as ciências, pois temos mais dúvidas sobre essas. O deliberar diz respeito àquelas coisas que são no mais das vezes, mas que são incertas como resultarão, e àquelas em que não é inteiramente definido [como resultarão]. Valemo-nos de conselhos em relação a assuntos mais importantes, descrentes de nós mesmos como se não discerníssemos o suficiente.*

1112a34 *καὶ περὶ μὲν τὰς*
1112b1 *ἀκριβεῖς καὶ αὐτάρκεις τῶν ἐπιστημῶν οὐκ ἔστι βουλή, οἷον*

περὶ γραμμάτων (οὐ γὰρ διστάζομεν πῶς γραπτέον)· ἀλλ' ὅσα γίνεται δι' ἡμῶν, μὴ ὡσαύτως δ' ἀεί, περὶ τούτων βουλευόμεθα, οἷον περὶ τῶν κατ' ἰατρικὴν καὶ χρηματιστικήν,
1112b5 καὶ περὶ κυβερνητικὴν μᾶλλον ἢ γυμναστικήν, ὅσῳ ἧττον διηκρίβωται, καὶ ἔτι περὶ τῶν λοιπῶν ὁμοίως, μᾶλλον δὲ καὶ περὶ τὰς τέχνας ἢ τὰς ἐπιστήμας· μᾶλλον γὰρ περὶ ταύτας διστάζομεν. τὸ βουλεύεσθαι δὲ ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, ἀδήλοις δὲ πῶς ἀποβήσεται, καὶ ἐν οἷς ἀδιόριστον.
1112b10 συμβούλους δὲ παραλαμβάνομεν εἰς τὰ μεγάλα, ἀπιστοῦντες ἡμῖν αὐτοῖς ὡς οὐχ ἱκανοῖς διαγνῶναι.

A deliberação é, portanto, um procedimento de investigação pelo qual o intelecto determina como coisas futuras e contingentes, que podem ser produzidas através de nós, virão a ser. Um procedimento de investigação se faz necessário, pois, embora tais estados de coisas futuros sejam contingentes, eles não serão produzidos por uma atividade nossa qualquer que seja. Uma precisa e determinada atividade gerará um preciso e determinado estado. E é preciso descobrir qual atividade é esta, se é que existe uma.

Assim, a deliberação é um procedimento que deve solucionar alguma dúvida prática acerca de como algo deverá ser feito. Todavia, nem todas as nossas atividades (as técnicas incluídas) geram tais dúvidas. Existem alguns procedimentos técnicos (portanto práticos, no sentido de serem gerados através de nós e serem contingentes se virão a ser ou não) cujo conhecimento sobre como gerar seus produtos é determinado. Não temos dúvida ou necessidade de investigar como uma palavra deve ser escrita, pois existe um conhecimento preciso e suficiente para determinar como isso deve ser feito. Poderíamos, então, ficar em dúvida se deveríamos dizer que o objeto da ortografia (a correta escritura das palavras) é necessário ou contingente? Poderíamos dizer que, para cada técnica, exista o melhor modo de alguma coisa ser feita, somente que i) ele não é o mesmo modo para todas as situações, visto que elas podem variar bastante e ii) é possível que não conheçamos qual é este modo. A ortografia é diferente disso em ambos os casos, pois i) o melhor modo de escrever uma palavra é um único para qualquer situação e ii) a ortografia é um conhecimento preciso e suficiente, portanto, nós sempre sabemos que modo é este. Assim podemos dizer que a ortografia é um corpo de conhecimento universal e necessário. Neste sentido, embora a produção da arte ortográfica seja exeqüível por nós, seu objeto não é propriamente *prático*, no sentido requerido por um conhecimento prático, pois o modo de

produção do objeto da arte ortográfica não é determinado por este tipo de conhecimento, isto é, um que determina qual o melhor modo de produzir o objeto.

Aristóteles, então, diz que nós deliberamos sobre aquelas coisas que vêm a ser através de nós, mas não sempre do mesmo modo. Ele está claramente se referindo ao primeiro aspecto de insuficiência ou falta de precisão de uma técnica: o melhor modo de produzir algo não é sempre o mesmo para todas as situações. E é nestes casos em que deliberamos. Todavia, deliberamos porque o melhor modo de produzir muda de situação para situação e isso significa uma indeterminação ineludível no campo destas técnicas? Ou deliberamos porque, visto que devemos ter um conhecimento mais particular (devemos conhecer a diferença que ocasiona as mudanças de situação para situação), nosso conhecimento em alguns casos pode ainda não ter chegado a um grau de precisão necessário, sendo, portanto, uma falha de nosso conhecimento (falha do tipo (ii) acima)? É de se observar que a razão apresentada por Aristóteles não decide a questão, mas aponta para uma característica antes do objeto do que do nosso conhecimento: são as coisas que não vêm a ser sempre do mesmo modo. E ele complementa dizendo que há mesmo uma gradação na necessidade de deliberar e isso é de acordo com o grau de precisão da técnica e, aqui, a razão parece apontar antes para uma falha do nosso conhecimento. A palavra usada refere-se a *akribia* da técnica. Talvez seja interessante considerar uma outra passagem em que Aristóteles se refere a graus de *akribia*:

> De fato, a precisão não deve ser igualmente buscada em todos os argumentos, assim como nem nos trabalhos técnicos. As coisas belas e as justas, sobre as quais investiga a política, têm uma tal diferença e incerteza, de tal modo a parecerem somente ser [belas e justas] por convenção, mas não por natureza. Também as coisas boas têm tal incerteza devido a resultarem delas prejuízos para muitas pessoas, pois algumas pessoas foram destruídas devido à riqueza, outras, devido à coragem. Portanto, devemos nos contentar em mostrar a verdade grosseiramente e em esboço quando falamos sobre tais tipos de coisas e a partir de tais tipos de premissas, e quando falamos sobre as coisas que são na maioria das vezes também concluir a partir de tais premissas, e demonstrar deste mesmo modo cada uma das coisas ditas que são requeridas. Com efeito, é próprio da pessoa educada buscar a precisão até um ponto tal de acordo com cada gênero de coisa: até o ponto em que a natureza da coisa permite. Parece, de fato, similar pedir de um matemático que demonstre usando argumentos prováveis e de um retórico, demonstrações (1094b12-27)[35].

[35] "*τὸ γὰρ ἀκριβὲς οὐχ ὁμοίως ἐν ἅπασι τοῖς λόγοις ἐπιζητητέον, ὥσπερ οὐδ' ἐν τοῖς δημιουργουμένοις. τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια, περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται, πολλὴν ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην, ὥστε δοκεῖν νόμῳ μόνον εἶναι, φύσει δὲ μή. τοιαύτην δέ τινα πλάνην ἔχει καὶ τἀγαθὰ διὰ τὸ πολλοῖς συμβαίνειν βλάβας ἀπ' αὐτῶν· ἤδη γάρ τινες ἀπώλοντο διὰπλοῦτον, ἕτεροι δὲ δι' ἀνδρείαν. ἀγαπητὸν οὖν περὶ τοιούτων καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας παχυλῶς καὶ τύπῳ τἀληθὲς ἐνδείκνυσθαι, καὶ περὶ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας τοιαῦτα καὶ συμπεραίνεσθαι. τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ ἀποδέχεσθαι χρεὼν ἕκαστα τῶν λεγομένων· πεπαιδευμένου γάρ ἐστιν ἐπὶ τοσοῦτον τἀκριβὲς ἐπιζητεῖν καθ' ἕκαστον γένος, ἐφ' ὅσον ἡ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται· παραπλήσιον γὰρ φαίνεται μαθηματικοῦ τε πιθανολογοῦντος ἀποδέχεσθαι καὶ ῥητορικὸν ἀποδείξεις ἀπαιτεῖν.*"

Nesta passagem, diz-se que a precisão deve ser buscada até o ponto em que a natureza da própria coisa permite e a precisão na política é limitada pela variabilidade das próprias coisas sobre as quais ela trata. Tal variabilidade corresponderia aqui ao fato que o melhor modo de fazer algo não é sempre o mesmo em todas as situações. Se isso é assim, as técnicas são distintas de acordo com o seu grau de precisão que, por sua vez, é distinto de acordo com a própria natureza do objeto dos quais tratam. Sendo assim, a medicina, o comércio e a navegação têm um objeto mais variável do que a ginástica, ou seja, o modo de produzi-lo apresenta maior irregularidade.

A seguir Aristóteles observa que deliberamos mais nas técnicas do que nas ciências. Essa observação é embaraçosa por dois motivos: i) a deliberação restringe-se ao campo prático, não avança sobre o teórico, isto é, restringe-se àquilo que pode ser produzido por nós e não avança sobre aquilo que podemos conhecer, mas de modo algum produzir, como foi mostrado na primeira passagem deste capítulo; ii) no princípio da passagem ora em análise, ele chamou a arte da ortografia de ciência e ali 'ciência' referia-se a algo cujo objeto pode ser produzido por nós, mas cujo modo de produção é determinado por um conhecimento necessário e universal. O que, então, Aristóteles quer dizer com 'delibera-se *mais* (*mallon*) sobre as técnicas do que sobre as ciências'[36]? 'Ciência' não pode ter sentido meramente teórico, pois se é teórico não há deliberação; mas tampouco há deliberação se 'ciência' se refere a disciplinas tais como a ortografia, pois se o modo de produção do objeto é determinado, também não há deliberação. Talvez possamos compreender que Aristóteles na primeira passagem falou sobre o objeto da deliberação, e agora ele esteja distinguindo a deliberação como um procedimento de investigação. Ora, como tal, esse procedimento não é próprio aos conhecimentos exatos e auto-suficientes, mas aqueles que não são assim. Quanto mais exato e auto-suficiente for o conhecimento, menos a deliberação é um procedimento adequado. Por isso a deliberação é mais adequada às técnicas do que às ciências. Provavelmente, então, '*mallon*' não deve ser entendido como assegurando uma gradação neste caso, ou seja, a deliberação não é própria *de modo algum* à ciência.

A frase seguinte parece ser uma conclusão ao argumento. Supondo que o grau de precisão de uma ciência ou técnica seja determinado de acordo com o seu objeto, Aristóteles está resumindo o caráter ontológico destes objetos, sobre os quais são as

[36] Existe uma variação de leitura que aparece em Aspásio. Ao invés de "*tekhnē*", Aspásio lê "*doxa*", e explica que quando temos conhecimento técnico hesitamos menos do que quando temos apenas opinião, por isso deliberamos mais no último caso (72.28-73.2).

premissas e as conclusões do argumento que é a deliberação (embora não seja uma demonstração, *apodeixis*). Ele diz: "O deliberar diz respeito àquelas coisas que são no mais das vezes, mas que são incertas como resultarão, e àquelas em que não é inteiramente definido". A cláusula 'e àquelas em que não é inteiramente definido' está incompleta, seja porque de fato alguma coisa foi perdida do texto original, seja porque, estando o texto completo, devemos subentender algo não explicitado. Uma primeira aproximação a este problema exige que compreendamos o sentido de 'e' que inicia esta cláusula, pois '*kai*' em grego pode tanto indicar uma adição quanto uma explicação, com o sentido de 'isto é'. Ora, de acordo com o modo de compreender '*kai*', seguramente vai variar aquilo que devemos subentender ou sustentar que foi perdido do texto original. Além disso, também parece-nos importante determinar o sentido de '*adēlois*', traduzido por 'incertas', pois esta expressão pode se referir a uma incerteza do nosso conhecimento ou a uma incerteza nas próprias coisas. Em terceiro lugar, aquilo que procuramos determinar por deliberação é justamente como algo será feito. Assim, a expressão '*adēlois pōs apobēsetai*' pode indicar seja que não é certo (porque desconhecido ou porque não garantido ontologicamente) que aquilo que pode ser objeto da deliberação vai ou não ocorrer seja que não é certo (porque desconhecido ou ontologicamente não garantido) qual o melhor modo de produzi-lo (neste caso, fazendo referência ao '*pōs grapteon*', 'como deve ser escrito', da linha b2).

Quanto à incerteza, dada à argumentação anterior, pareceria que ela só poderia ser devida aos próprios objetos. Mais do que isso, a expressão '*hōs epi to polu*' é usada em Aristóteles para indicar o caráter ontológico dos próprios seres. Todavia, se alguma coisa somente ocorre no mais das vezes de um certo modo, não podemos estar seguros que de fato assim resultará ou se essa não será uma das vezes em que alguma circunstância interfere e dá-se uma exceção à regra. Podemos, por exemplo, saber que um certo estado de coisas resulta no mais das vezes deste modo através destes meios, mas por deliberação investigamos se este não será um caso em que algo escapa a esta regra e, procuramos, por deliberação, ajustar a circunstância variante ao objetivo em vista. O domínio do *hōs epi to polu* introduz, portanto, uma dúvida quanto ao resultado e força a pergunta 'nesta circunstância qual a forma de fazer com que meu objetivo resulte?' e, portanto, demanda uma deliberação. Assim, para responder às duas últimas questões apontadas acima, parece-nos que 'são incertas como resultarão' quer dizer 'não temos certeza sobre o modo como devem ser produzidas', pois tais coisas só são assim, isto é, do modo como sabemos que se

produzem, no mais das vezes. Assim, a nossa incerteza, não está baseada numa falta nossa de conhecimento, mas nas próprias coisas.

Voltemos, então, ao '*kai*'. Sem querer pressionar muito nos aspectos do vocabulário, parece-nos interessante fazer uma observação a respeito de '*adioriston*', traduzido por 'não é inteiramente definido'. Essa observação foi feita por Stewart (*op.cit.*, p.262). Aristóteles utiliza em várias passagens de outros tratados a palavra '*aoristos*' para indicar aquilo que resulta do acaso ou da sorte. Aquilo que resulta do acaso ou sorte é '*aoristos*', indeterminado ou indefinido, porque a sua própria causa, sorte ou acaso, não é uma causa determinada ou definida, é uma causa por acidente. Ora, '*aoristos*' é a negação de '*horistos*', definido, determinado. Portanto, o que é '*aoristos*' é inteiramente indeterminado. Ora, '*adioristos*' deveria ser a negação de '*dioristos*', se essa palavra existisse. Mesmo que ela não exista, pelo verbo '*diorizō*', sabemos que '*diorizein*' é distinguir claramente ou inteiramente. Portanto, a negação de '*dioristos*' seria algo mais fraco do que a negação de '*horistos*', enquanto '*aoristos*' significaria 'inteiramente não definido', '*adioristos*' significaria 'não inteiramente definido'.

Outra observação a ser feita a respeito da interpretação de '*kai*' como aditivo ou expletivo é que se o '*kai*' for aditivo poderíamos compreender a frase como fazendo uma distinção entre o estatuto ontológico de *dois* tipos objetos da deliberação: um é aquilo que ocorre no mais das vezes, mas que, por isso mesmo, não é certo o modo como resultará, o outro é aquilo que não é inteiramente definido. Se o '*kai*' for expletivo, ao contrário, ele está introduzindo uma nova explicação de '*hōs epi to polu*' que é relevante para o tema da deliberação. Um indício disso poderia ser encontrado no fato que '*hōs epi to polu*' é introduzido por '*en tois*', ao passo que '*adioriston*' – o objeto supostamente diferente de '*hos epi to polu*' - é introduzido por '*en hois*', ou seja, o primeiro é introduzido por um artigo que o substantiva, marca clara de que se tratam de objetos, já o segundo é introduzido por um relativo, o que poderia indicar uma substantivação, se ela fosse subentendida como aquilo ao qual o relativo se refere, mas poderia simplesmente indicar que aquilo a que o relativo se refere é algo que foi falado antes, exatamente '*ta hōs epi to polu*'. Supondo, então, que '*kai en hois adioriston*' se refira a '*ta hōs epi to polu*', Aristóteles estaria dizendo o seguinte: a deliberação diz respeito aos objetos que são de um certo modo na maioria das vezes e nos quais há algo não inteiramente definido. O que poderia ser este 'algo não inteiramente definido'? Justamente aquilo que faz com que eles sejam apenas no mais das vezes assim, no caso da ação, o fato de serem circunstanciais.

Uma situação particular faz com que algo que é na maioria das vezes bom, como a riqueza, seja um mal. Outro exemplo, alguma coisa que eu na maioria das vezes obtenho comprando, nesta situação, eu só poderia obter se roubasse.

A sugestão que o '*kai*' seja aditivo, por outro lado, e introduza dois tipos de objetos distintos de deliberação tem um objetivo em vista. Pretende defender que os objetos da técnica e da ação são objetos de domínios distintos: o primeiro se daria na alçada daquilo que ocorre no mais das vezes, o segundo, no domínio daquilo que é indeterminado. Isso nos deixaria com um domínio próprio à moral, a saber, o domínio do particular. As regras morais, que podemos fornecer a nós mesmos, são generalizações, mas não são a justo título o objeto da moral. Este é sempre particular e varia de circunstância para circunstância. Daí a impossibilidade de definir regras morais para todos os casos e, além disso, daí a necessidade da introdução da figura do *prudente*, ou seja, aquele que é capaz de refletir qual a boa ação a ser feita em cada situação (ZINGANO, 1996). À parte o conhecimento do prudente, não podemos oferecer, na moral, nenhum conjunto de regras para o que seja o bom, ou o justo, etc. A despeito, todavia, das implicações de uma tal interpretação para a ética aristotélica como um todo, o que é particularmente importante desta sugestão neste momento da argumentação é a diferença que ela introduz entre o domínio técnico e o moral. Em muitos momentos cruciais da argumentação aristotélica – e talvez este seja o principal deles – tem-se a desagradável impressão de indiferenciação entre a deliberação técnica e a moral. E, todavia, Aristóteles está longe de ser insensível a essa diferença.

Vejamos, então, o que poderia significar dizer que existem dois domínios de deliberação: um em que os objetos são no mais das vezes de um certo modo, o outro em que o modo como são os objetos é indeterminado (ou, como preferiríamos, não é inteiramente definido). Vamos tomar como ponto de partida algumas suposições que seriam de se esperar caso Aristóteles estivesse distinguindo o objeto técnico do objeto prático. Como já observamos aquilo que preocupa alguém que delibera é saber qual é o melhor modo de produzir algo. Uma primeira distinção que poderíamos supor, como ponto de partida, entre o objeto técnico e o prático é uma que foi ressaltada por Aristóteles em EN II.4: repousa no próprio objeto a sua virtude, ao passo que no caso prático a virtude repousa no agente. Se deixarmos de lado, pelo momento, o caso prático, temos que no caso técnico, o *melhor* objeto é algo determinado, pois é determinado como aquilo que melhor satisfaz a função que ele tem a cumprir. Visto que, todavia, o melhor objeto é aquele que satisfaz melhor a função que tem a cumprir e visto que ele deve cumprir esta função em

casos particulares, é preciso descobrir qual o objeto que nestas circunstâncias é mais capaz de cumprir tais funções. Assim, no caso do piloto que tem como função conduzir o navio em segurança ao porto, numa deliberação sobre qual o melhor modo de executar esta função numa circunstância de tempestade, ele pode decidir jogar as cargas ao mar. Ora, no caso prático sabemos que estamos à procura em cada circunstância da melhor forma de agir. Todavia, neste caso, 'a melhor forma de agir' não é algo determinado como 'conduzir o navio em segurança ao porto'. Aristóteles registrou na passagem citada da EN I que em alguns casos aquele que buscou a riqueza terminou destruído ou o que agiu com coragem terminou morto. Isso significa dizer que aquilo que é o melhor para cada situação no domínio prático não está desde o princípio da investigação determinado (ou, ao menos, não está inteiramente determinado[37]), como está no caso do capitão que tem que levar o navio em segurança ao porto ou o médico que tem que curar o paciente. Para o capitão do navio, levar o navio em segurança é o melhor enquanto capitão do navio, mas enquanto ser humano ele pode ter outras finalidades em vista, por exemplo, entregar o navio aos piratas e obter uma recompensa financeira muito maior. No caso da deliberação prática não se trata de deliberar sobre fins, o que Aristóteles terminantemente recusa, mas de deliberar em cada caso prático quais razões temos para agir de um modo ao invés de outro e determinar qual o melhor modo de agir em cada situação. Por exemplo, se eu sempre tomo como uma boa razão para agir o meu enriquecimento, é preciso, ainda assim, que eu considere caso a caso se esta é uma boa oportunidade para levar adiante meu fim ou se outras razões de recusa às ações de busca de enriquecimento não se mostram mais interessantes. Suponha, por exemplo, que, tendo em vista meu enriquecimento, eu planeje roubar um banco, mas observando nesta situação que minha mãe está muito doente eu considere que tenho também razões para ficar em casa tomando conta dela. O que é melhor nesta situação não está determinado de nenhum modo pela minha finalidade de agir bem ou de ser feliz, eu preciso antes deliberar para saber qual é a melhor razão para minha ação.

Se esta interpretação estiver correta, então, em pouquíssimas palavras, Aristóteles introduziu uma distinção importante entre a deliberação moral e a técnica. Dela se seguiria que a deliberação no domínio prático é distinta da deliberação no domínio técnico porque o 'melhor' não está determinado pelo próprio objeto (restando deliberar, no caso técnico, somente acerca do melhor modo de produzi-lo de acordo com as circunstâncias porque estas são variáveis), mas 'a melhor ação' é variável visto que as razões que alguém têm,

[37] Talvez a qualificação seja importante, pois existem algumas questões práticas que são bastante determinadas. O adultério, por exemplo, é em todos os casos um mal e jamais um bem (1107a9-11).

isto é, seus vários critérios para o 'melhor', variam de circunstância para circunstância, e a deliberação procura determinar qual a melhor ação a ser feita de acordo com quais razões são as melhores para cada circunstância. Assim, a deliberação prática procura determinar qual a regra de preferência a ser aplicada em cada caso, enquanto a deliberação técnica procura determinar os meios mais eficazes para produzir um fim. Por esta razão, não é qualquer raciocínio de meios a fins que é uma deliberação prática, somente aquele em que não está já desde o princípio determinado qual a regra de preferência para cada caso.

> *Não deliberamos sobre os fins, mas sobre o que conduz aos fins, pois nem o médico delibera se curará, nem o retórico se convencerá, nem o político se produzirá uma boa legislação, nem nenhum dos demais delibera sobre seu fim; mas, tendo posto um fim, investigam como e por que meios será; e, se é manifesto que vem a ser por meio de várias alternativas, investigam através de quais vem a ser de modo mais fácil e belo, mas se é obtido por meio de uma única alternativa, investigam de que modo será através desta, e essa por meio de quê, até que cheguem ao primeiro causador, que, na ordem da descoberta, é o último. Com efeito, aquele que delibera parece investigar e analisar do modo mencionado assim como num diagrama (é evidente que nem toda a investigação é uma deliberação, a matemática é um exemplo, mas toda deliberação é uma investigação), e o último elemento na análise é o primeiro na gênese. E se encontram algo impossível, renunciam ‹à busca›, p.e, se é preciso de dinheiro, mas não é possível que seja fornecido. Se é manifestamente possível, começam a agir. São possíveis aquelas coisas que viriam a ser por meio de nós. Com efeito, aquelas por meio dos amigos de certo modo são por meio de nós; pois o princípio está em nós. Algumas vezes investigam-se os instrumentos, outras, a sua utilidade. Similarmente também nos demais casos, algumas vezes investiga-se por que meio, outras, como ou através do quê*[38].

1112b11	βουλευόμεθα
	δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη. οὔτε
	γὰρ ἰατρὸς βουλεύεται εἰ ὑγιάσει, οὔτε ῥήτωρ εἰ πείσει,
	οὔτε πολιτικὸς εἰ εὐνομίαν ποιήσει, οὐδὲ τῶν λοιπῶν οὐδεὶς
1112b15	περὶ τοῦ τέλους· ἀλλὰ θέμενοι τὸ τέλος τὸ πῶς καὶ διὰ τίνων
	ἔσται σκοποῦσι· καὶ διὰ πλειόνων μὲν φαινομένου γίνεσθαι
	διὰ τίνος ῥᾷστα καὶ κάλλιστα ἐπισκοποῦσι, δι' ἑνὸς δ' ἐπι-
	τελουμένου πῶς διὰ τούτου ἔσται κἀκεῖνο διὰ τίνος, ἕως ἂν

[38] Aristóteles parece estar fazendo uma diferença entre a escolha de um meio e a escolha do melhor modo de usar este meio, assim como na frase anterior ele diferenciou o instrumento e sua utilidade (ou seja, o melhor modo de usá-lo). Na frase em questão ele aumenta o escopo da investigação ('similarmente nos demais casos'), não só para o instrumento, mas para o que quer que sirva como meio para obter um fim: qual pode ser este meio e como utilizá-lo ou por meio do que utilizá-lo.

ἔλθωσιν ἐπὶ τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ ἐν τῇ εὑρέσει ἔσχατόν
1112b20 ἐστιν. ὁ γὰρ βουλευόμενος ἔοικε ζητεῖν καὶ ἀναλύειν τὸν
εἰρημένον τρόπον ὥσπερ διάγραμμα (φαίνεται δ' ἡ μὲν
ζήτησις οὐ πᾶσα εἶναι βούλευσις, οἷον αἱ μαθηματικαί, ἡ
δὲ βούλευσις πᾶσα ζήτησις), καὶ τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀνα-
λύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει. κἂν μὲν ἀδυνάτῳ ἐν-
1112b25 τύχωσιν, ἀφίστανται, οἷον εἰ χρημάτων δεῖ, ταῦτα δὲ μὴ
οἷόν τε πορισθῆναι· ἐὰν δὲ δυνατὸν φαίνηται, ἐγχειροῦσι
πράττειν. δυνατὰ δὲ ἃ δι' ἡμῶν γένοιτ' ἄν· τὰ γὰρ διὰ
τῶν φίλων δι' ἡμῶν πως ἐστίν· ἡ γὰρ ἀρχὴ ἐν ἡμῖν. zh-
τεῖται δ' ὁτὲ μὲν τὰ ὄργανα ὁτὲ δ' ἡ χρεία αὐτῶν·
1112b30 ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ὁτὲ μὲν δι' οὗ ὁτὲ δὲ πῶς
ἢ διὰ τίνος.

Disso se seguiria que quando deliberamos praticamente, deliberamos sobre fins? Isso não deve ser assim. Suponha que a felicidade seja 'bem agir'. Se bem agir é agir racionalmente de acordo com a virtude, então para qualquer objetivo (fim), é uma atualização da felicidade se ele for buscado através de ações para as quais é possível fornecer razões conforme as virtudes. Assim, tais ações são justificadas pelo fim *e* pela virtude. Alguém que se engana quanto à felicidade busca, por exemplo, prazeres ou busca satisfazer suas necessidade egoístas a despeito dos demais, pensa que o bem agir para o ser humano seja saciar-se de prazeres e satisfazer suas necessidades egoístas. Quando um virtuoso e um vicioso se colocam um fim a ser alcançado, tanto o virtuoso quanto o vicioso vão descobrir meios de fazê-lo de tal modo que isso seja a atualização da sua felicidade. Assim sendo, o virtuoso o fará por razões virtuosas e o vicioso por razões viciosas, ou seja, um fará por razões que consistem nos fins das virtudes tais como o fim da coragem, salvar a pátria, o fim da temperança, agir moderadamente, o fim da liberalidade, agir com liberalidade, o outro o fará por razões que consistem em fins para os vícios opostos tais como proteger a sua vida a todo custo, obter o máximo de prazer, reter o máximo de dinheiro. Neste sentido, como defende Zingano (*op.cit.*, p.161-4), a descoberta de meios consiste em encontrar as razões para agir de um modo ou de outro e tais razões explicitam se o agente é virtuoso ou vicioso. Por outro lado, em certo sentido, essas razões também são fins, pois são fins para a virtude ou vício. O ato virtuoso é um ato racional porque somente por razões podemos compreender aquilo como um ato virtuoso e fazer *porque* é virtuoso.

Nesta passagem o fim que Aristóteles tem em mente não precisa – e talvez não deva mesmo ser tomado como a felicidade, o fim último –, mas é inevitável supor que o ato de pesar razões envolva algo como um fim último. Os exemplos de Aristóteles, por exemplo, que o político não delibera se fará a boa constituição, podem ser compreendidos do seguinte modo. Ele toma como casos paradigmáticos as técnicas – supondo pelo momento que a política seja uma técnica, embora arquitetônica –, pois nestes casos o fim é determinado pela própria técnica. Um médico pode deliberar se curará ou não, e um político se fará a boa constituição ou não, mas não enquanto médico ou político, mas, por exemplo, enquanto ser humano questionando-se em relação a outro fim, se curar e fazer a boa constituição são meios para este fim. Isso mostra que não necessariamente os exemplos fornecem fins últimos, mas sim que o caso das técnicas nos dá um caso claro da pressuposição do fim. É bem verdade que, no domínio destas técnicas, estes são fins últimos, mas Aristóteles não precisa estar supondo nestes exemplos que toda deliberação parte de um fim último. Não pareceria, porém, haver sentido em deliberar se se deve agir bem ou não. É claro que isso depende do modo como se compreende 'agir bem'. Obviamente, se queremos responsabilizar moralmente, devemos poder atribuir ao agente o poder de escolher entre agir virtuosamente ou viciosamente. Por outro lado, se compreendermos 'agir bem' como 'agir de acordo com os valores que tomamos como os mais importantes', então não parece que deliberamos se devemos ou não agir de acordo com estes valores, a menos que, por exemplo, queiramos determinar qual o valor mais importante nesta situação, mas mesmo assim algum valor deve servir de critério para esta escolha e sempre haverá, portanto, algum valor que estamos *assumindo* como 'o mais importante'. Toda a questão acerca da escolha se resume nisto: escolhe-se *por alguma razão*. Ora, se se escolhe por alguma razão, eis aqui um fim que é assumido como razão da escolha. E se isto não deve ir ao infinito, então em algum momento há uma razão que não é escolhida.

Contra essa posição de Aristóteles, todavia, muitas reclamações se levantaram. Por exemplo, a de Gauthier e Jolif, em seu comentário à *Ética Nicomaquéia*, p.201:

> Desde a Idade Média, os teólogos sublinharam a oposição que separa esta análise aristotélica da ação da concepção cristã da opção entre o bem e o mal, entre Deus e o mundo; a despeito de Aristóteles, se trata, de fato, de uma *escolha de fins*; todo o problema da vida cristã é de escolher Deus por fim e toda a maldade do pecado mortal consiste em colocar seu fim em outra coisa que em Deus[39].

[39] "*Dès le moyen âge, les théologiens ont souligné l'opposition qui sépare cette analyse aristotélicienne de l'action de la conception chrétienne de l'option entre le bien et le mal, entre Dieu et le monde; en dépit*

Se agir virtuosa ou viciosamente depende daquilo que o agente toma como seus fins, suas razões para agir, os seus valores mais importantes, e se não existe escolha de fins, então pareceria que não existe escolha entre agir virtuosa ou viciosamente. A discussão sobre esta escolha deverá nos ocupar na próxima parte deste trabalho, entretanto algo deve ser dito aqui sobre esta incompatibilidade: a impossibilidade de escolher os próprios fins e a necessidade, para fins de responsabilização moral, de escolher entre agir virtuosa e viciosamente. O que é possível observar é que se o objeto da escolha é condicionado pela busca do fim, ou seja, por aquilo que parece bom a cada um, e se, é possível dizer, como já foi dito, que o desejo de buscar o meio é condicionado pelo desejo de buscar o fim, isto não significa que o desejo de buscar o fim cause o desejo de buscar o meio, de forma tal que não seja possível escolher de outro modo. O que o procedimento deliberativo faz é investigar e expor as relações de condição a condicionado, entre nossos objetivos (gerais – a concepção do que é bom para mim – e particulares – aquilo que precisamente quero obter neste momento) e aquilo que pode ser executado para obtê-lo, ou aquilo que mais facilmente, mais rapidamente e da melhor forma, pode ser executado para obtê-lo. A deliberação, portanto, apresenta as razões, as desenvolve, as coloca em relação com circunstâncias e outras razões, de modo tal a que o agente possa decidir o que é melhor fazer neste momento. Como se verá, isto não corresponde a determinar de necessidade uma escolha. Corresponde a determinar o *objeto* da escolha, ao qual esta se referirá e o tomará ou não. Esta escolha será explicitada no capítulo 7 da EN III como a escolha entre o sim e o não.

Assim, Aristóteles não aceita que possamos escolher nossos fins diretamente. Não existiria um procedimento racional que nos permitisse fazê-lo. O procedimento racional é discursivo, ele procede por análise e raciocínio e isto exige que certos pontos de partida sejam tomados, sob pena de ele simplesmente não poder ser executado. Nisto consiste o procedimento deliberativo, ao cabo do qual se dá a escolha[40].

> *Parece, então, como foi dito, que o homem é princípio de suas ações. A deliberação é sobre as coisas factíveis por meio dele próprio, e as ações são em vista de algo diverso [delas mesmas]. Com efeito, não seria o fim objeto da deliberação, mas as coisas que conduzem ao fim.*

d'Aristote, c'est en effet d'un choix des fins qu'il s'agit; tout le problème de la vie chrétienne, c'est de choisir Dieu pour fin, et toute la malice du péché mortel, c'est de mettre sa fin en autre chose qu'en Dieu."

[40] Isto não significa dizer que a escolha não faça parte do procedimento deliberativo no seguinte sentido. Antes que eu chegue a uma ação que posso executar, é possível que eu encontre meios ainda não realizáveis diretamente, mas quanto aos quais é preciso que eu escolha qual é o melhor.

Nem, então, [seriam objetos de deliberação] os particulares, por exemplo, se isso é pão e se está cozido como deve, pois estes são próprios à percepção. Se algo for deliberado para sempre, [a deliberação] irá ao infinito.

1112b31 ἔοικε δή, καθάπερ εἴρηται, ἄνθρωπος εἶναι
ἀρχὴ τῶν πράξεων· ἡ δὲ βουλὴ περὶ τῶν αὐτῷ πρακτῶν,
αἱ δὲ πράξεις ἄλλων ἕνεκα. οὐ γὰρ ἂν εἴη βουλευτὸν τὸ
τέλος ἀλλὰ τὰ πρὸς τὰ τέλη· οὐδὲ δὴ τὰ καθ' ἕκαστα,
1113a1 οἷον εἰ ἄρτος τοῦτο ἢ πέπεπται ὡς δεῖ· αἰσθήσεως γὰρ
ταῦτα. εἰ δὲ ἀεὶ βουλεύσεται, εἰς ἄπειρον ἥξει.

Aristóteles aqui explicita as conclusões de seu raciocínio. O homem é princípio de suas ações e sobre estas é possível deliberar, na medida em que são em vista de um fim, ou seja, em vista de algo distinto delas próprias. Isso é assim, pois não se delibera sobre o fim, visto que este é ponto de partida da deliberação. Não se delibera tampouco sobre o ponto de chegada da deliberação. Isto são as circunstâncias particulares em que é preciso agir, ou seja, levar a cabo o que se deliberou. O reconhecimento de que estas são as circunstâncias previstas na deliberação como aquelas em que é melhor agir de um modo e não de outro é tarefa da sensação. Se devêssemos deliberar se são estas as circunstâncias ou não, prosseguiríamos ao infinito.

O objeto da deliberação e da escolha deliberada são o mesmo, a não ser pelo fato que o objeto da escolha deliberada está já definido. Com efeito, o objeto da escolha deliberada é o que foi preferido a partir da deliberação, pois cada um que investiga como agirá pára quando quer que refira o princípio a si próprio, e de si próprio [quando quer que refira] ao que é o comandante [da ação], pois esse é o que é escolhido deliberadamente. Isso é evidente também a partir das comunidades arcaicas, as quais Homero representou: com efeito, os reis reportavam ao povo o que haviam escolhido deliberadamente.

1113a2 βουλευ-
τὸν δὲ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐτό, πλὴν ἀφωρισμένον ἤδη τὸ
προαιρετόν· τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς προκριθὲν προαιρετόν
1113a5 ἐστιν. παύεται γὰρ ἕκαστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅταν εἰς
αὐτὸν ἀναγάγῃ τὴν ἀρχήν, καὶ αὐτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον·
τοῦτο γὰρ τὸ προαιρούμενον. δῆλον δὲ τοῦτο καὶ ἐκ τῶν
ἀρχαίων πολιτειῶν, ἃς Ὅμηρος ἐμιμεῖτο· οἱ γὰρ βασι-

1113a9 *λεῖς ἃ προείλοντο ἀνήγγελλον τῷ δήμῳ.*

Qual a diferença entre o objeto de deliberação e do objeto de escolha deliberada? De um lado, não há diferença alguma. Eles são o mesmo objeto, pois o objeto da escolha deliberada é o objeto sobre o qual foi previamente deliberado. De outro lado, há uma diferença na medida em que o objeto da deliberação era um objeto sob investigação, ao passo que o objeto da escolha deliberada é o objeto sobre o qual se irá exercer o poder de aceitá-lo ou não como objeto de ação. O objeto de deliberação era um objeto sobre o qual se investigava se ele deveria ou não ser feito. O objeto de escolha deliberada é o objeto do qual se afirma que deve ou que não deve ser feito. Só podemos exercitar a escolha sobre um objeto que foi previamente deliberado, isto é, cuja relação de condicionamento com algum estado de coisas diverso foi descoberta por meio de raciocínio.

A deliberação se encerra quando se descobre algo que é possível para nós fazer e, em especial, dentre as coisas possíveis para nós fazer, é aquela que inicia o processo que conduzirá ao fim. É por isso que Aristóteles diz que a deliberação se encerra quando referimos a nós o princípio e quando este princípio é comandante, isto é, é princípio de algo a ser posto em prática. Este é o sentido da analogia com o período representado por Homero. Os reis decidiam algo que deveria ser posto em prática, por isso reportavam ao povo suas decisões de modo que elas fossem levadas a cabo[41].

É possível dar uma leitura diversa da passagem em questão. Para isso, deve-se compreender que 'o comandante' (*to hegoumenon*) refere-se, não ao primeiro ato a ser posto em prática, mas ao que, no agente, determina sua ação, isto é, sua razão. Coerentemente, quando Aristóteles diz '*touto gar to prohairoumenon*', traduzido por nós como 'pois esse é o que é escolhido deliberadamente', deve-se ler, não como voz passiva, mas como voz média: 'pois esse é o que escolhe deliberadamente'. Existe uma razão para essa leitura: Aristóteles faria referência ao poder do agente de decisão, à sua razão. Todavia, a passagem é por demais concisa para ter Aristóteles introduzido nela uma noção tão importante. Deve-se observar, além disso, que o ponto desta passagem é mostrar a relação entre o que é deliberado e o que é escolhido. Nesse sentido, parece visar a determinação do conteúdo do que é deliberado e do conteúdo do que é escolhido. Não se refere, pois, ao ato de escolher, mas àquilo sobre o que se escolhe e sua relação com aquilo que se delibera. O que é para nós objeto de escolha é o que i) resulta de um procedimento

[41] Para esta interpretação, cf. Zingano, *op.cit.*, p.168-9, e a Paráfrase anônima, 48.35-49.4.

investigativo e ii) pode ser posto em prática por nós mesmos. Referir, portanto, a nós o princípio da ação é determinar uma ação que podemos pôr em prática e isto faz parte ainda do procedimento deliberativo, é seu último passo, aquele sobre o qual haverá escolha. A analogia com Homero deve mostrar isso, já que, naqueles dias, o que os reis decidiam deveria ser posto em prática pela população. A população está para o nosso corpo, através do qual levamos a cabo nossas ações, assim como os reis estão para a nosso processo mental de escolha e decisão. Quando, pela deliberação, chegamos a uma ação que pode ser posta em prática (na analogia, que a população pode executar), decidimos fazê-la ou não, e, estando isto decidido, passa-se à ação (os reis comunicam ao povo, que o executará). O ponto não é tanto o da distinção entre uma parte que comanda e outra que é comandada. Trata-se somente de observar que aquilo que decidimos é um projeto racionalmente elaborado, e que, para que possa ser posto em prática, é preciso que seu ponto de partida seja algo que meu corpo é capaz de produzir.

Se, nestas passagens, não fica evidente que a escolha consiste justamente em aceitar ou negar o objeto de deliberação, isto não nos deve confundir, pois, em primeiro lugar, será um ponto fundamental da argumentação que se seguirá em EN III.7, e, em segundo lugar, o que interessa a Aristóteles aqui é determinar, como foi dito, a relação entre o conteúdo da deliberação e o da escolha deliberada.

6. Já se disse que o querer diz respeito ao fim, entretanto para alguns parece dizer respeito ao bem, para outros, ao bem aparente. Para os que sustentam que o bem é objeto de querer segue-se que o que aquele que não escolhe corretamente quer não é objeto do querer, pois, se for objeto de querer, também será bom; mas, se assim ocorre, seria um mal. Por outro lado, para os que sustentam que o bem aparente é objeto do querer segue-se que não existe por natureza um objeto do querer, mas o que parecer [bom] a cada um; algo diverso parece [bom] a uma pessoa diversa, mesmo, se assim ocorre, coisas contrárias.

1113a15 *Ἡ δὲ βούλησις ὅτι μὲν τοῦ τέλους ἐστὶν εἴρηται, δοκεῖ δὲ τοῖς μὲν τἀγαθοῦ εἶναι, τοῖς δὲ τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ. συμβαίνει δὲ τοῖς μὲν [τὸ] βουλητὸν τἀγαθὸν λέγουσι μὴ εἶναι βουλητὸν ὃ βούλεται ὁ μὴ ὀρθῶς αἱρούμενος (εἰ γὰρ ἔσται βουλητόν, καὶ ἀγαθόν· ἦν δ', εἰ οὕτως ἔτυχε, κακόν),*
1113a20 *τοῖς δ' αὖ τὸ φαινόμενον ἀγαθὸν βουλητὸν λέγουσι μὴ εἶναι φύσει βουλητόν, ἀλλ' ἑκάστῳ τὸ δοκοῦν· ἄλλο δ'*

ἄλλῳ φαίνεται, καὶ εἰ οὕτως ἔτυχε, τἀναντία.

Aristóteles enfrenta, a seguir, as dificuldades referentes à apreensão do fim. O fim é objeto do querer e é querido porque é julgado bom. Todavia, se for sustentado que o bem é objeto do querer, então todo aquele que julgasse erroneamente que algo é bom, visto que isto seria, em realidade, um mal, não poderia ter isso como objeto do querer. Assim sendo, aqueles que julgassem erroneamente algo bom não o quereriam em realidade. Por outro lado, se for sustentado que o bem tal como aparece a cada um é objeto do querer, então, visto que pessoas diversas têm objetos diversos de querer e mesmo objetos contrários de querer, não existiria algo que fosse objeto próprio do querer. De fato, será objeto próprio do querer o que quer que apareça a cada um, e a faculdade de querer terá mesmo objetos próprios que são contrários.

A tese (1) tem como conclusão falsa que o objeto do querer nunca está errado, pois é sempre um bem. Ela não consegue explicar o erro da vontade. A tese (2) tem como conclusão falsa que o objeto do querer está sempre certo, pois é o que quer que pareça um bem a cada um. Assim, nunca se acerta, já que esta tese nega o erro, nega também o acerto. Ela não consegue explicar o acerto da vontade.

Nós podemos resolver as aporias apresentadas pelas posições contrárias a de Aristóteles ou bem sustentando que i) nem tudo é objeto do querer (por exemplo, se S quer X que se revela um mal, S de fato não queria X), ou bem que ii) o objeto do querer não se define por algo que *deva* ser querido, mas é o que quer que ocorra de ser objeto de fato do querer. Nós podemos chamar estas posições de Platônica e Protagórica, respectivamente. Aristóteles, ao contrário, quer sustentar conjuntamente que tudo aquilo que queremos é de fato um objeto do querer, mas que, ainda assim, existe um objeto próprio ao querer, algo que se define primeiramente como objeto do querer sem qualificação.

> *Ora, se isso não é satisfatório, então é preciso dizer que sem qualificação e de acordo com a verdade o bem é objeto do querer, mas para cada um o bem aparente [é objeto do querer]; assim sendo, para o homem virtuoso o bem é de acordo com a verdade, enquanto para o homem moralmente inferior é o que quer que ocorra, assim como se dá no caso das qualidades corporais: para aqueles que estão bem dispostos as coisas saudáveis o são de acordo com a verdade, para os que são doentios, [as coisas saudáveis] são [coisas] diversas. Similarmente também as coisas amargas e doces, as quentes e as pesadas e cada uma das outras deste tipo. Com efeito, o homem*

virtuoso distingue cada coisa corretamente, e em cada uma o verdadeiro aparece a ele, pois as coisas belas e prazerosas são próprias de acordo com cada disposição, e, presumivelmente, o homem virtuoso difere sobretudo pelo fato de ver em cada uma delas o verdadeiro, como se fosse norma e medida delas. Na maioria das pessoas, a ilusão parece ser devida ao prazer, pois não sendo um bem, parece sê-lo. Eles tomam, portanto, o prazer como um bem, e fogem da dor como um mal.

1113a22 εἰ δὲ δὴ
ταῦτα μὴ ἀρέσκει, ἆρα φατέον ἁπλῶς μὲν καὶ κατ' ἀλήθειαν βουλητὸν εἶναι τἀγαθόν, ἑκάστῳ δὲ τὸ φαινόμενον;
1113a25 τῷ μὲν οὖν σπουδαίῳ τὸ κατ' ἀλήθειαν εἶναι, τῷ δὲ φαύλῳ τὸ τυχόν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν σωμάτων τοῖς μὲν εὖ διακειμένοις ὑγιεινά ἐστι τὰ κατ' ἀλήθειαν τοιαῦτα ὄντα, τοῖς δ' ἐπινόσοις ἕτερα, ὁμοίως δὲ καὶ πικρὰ καὶ γλυκέα καὶ θερμὰ καὶ βαρέα καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστα· ὁ σπουδαῖος γὰρ
1113a30 ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις τἀληθὲς αὐτῷ φαίνεται. καθ' ἑκάστην γὰρ ἕξιν ἴδιά ἐστι καλὰ καὶ ἡδέα, καὶ διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τἀληθὲς ἐν ἑκάστοις ὁρᾶν, ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὤν. ἐν τοῖς πολλοῖς δὲ ἡ ἀπάτη διὰ τὴν ἡδονὴν ἔοικε γίνεσθαι· οὐ γὰρ οὖσα
1113b1 ἀγαθὸν φαίνεται. αἱροῦνται οὖν τὸ ἡδὺ ὡς ἀγαθόν, τὴν δὲ λύπην ὡς κακὸν φεύγουσιν.

A solução para esta aporia é compreender que o bem não existe senão como bem apreendido por alguém. Ainda assim, esta apreensão pode ser correta ou incorreta. Aquilo que se chama ‘bem real’ é tal apreensão correta do bem. Haja visto, entretanto, que o bem não existe senão como um bem apreendido, ocorre no caso do bem do mesmo modo como ocorre no caso das sensações de leve e pesado, doce e amargo. Algo só é leve ou pesado para alguém ou em relação a um certo padrão de medida. O doce e o amargo igualmente são apreensões de sabor. Ainda que tais qualidades só existam com respeito a alguém que as apreende, é possível diferenciar as apreensões como ‘corretas’ ou ‘incorretas’ tomando como paramêtro alguém que esteja em uma boa condição com respeito a essas apreensões: se alguém que está em má condição física sente algo pesado, por exemplo, que estando em boa condição física sentiria como leve.

Assim como o sabor amargo ou doce não existe senão na sua relação com alguém que assim o apreende, do mesmo modo o bem é algo que precisa parecer assim a alguém.

Um homem, uma ação ou um estado de coisas não são bons, a menos que exista algum ponto de vista a partir do qual julgá-lo bom. Este ponto de vista, aquele a partir do qual cada um julga o que é bom para si, diz Aristóteles, são as disposições. Por outro lado, assim como podemos distinguir uma boa condição física de uma má condição física, segundo a qual sabor, peso, odor, podem ser julgados, também no caso do bem, podemos distinguir uma boa disposição e uma má disposição a partir da qual o bem é julgado. Assim como podemos distinguir um homem doente de um são, também podemos distinguir um homem vicioso de um virtuoso. Se podemos dizer que algo é realmente pesado se parece assim a alguém em boa condição física e apenas aparentemente pesado se parece assim a alguém em má condição física, então também podemos dizer que algo é realmente bom se parece assim a alguém virtuoso, e apenas aparentemente bom se parece assim a alguém vicioso.

Por que julgamos erradamente o que é bom? Na maioria das vezes, o erro provém do fato de tomar-se o prazer como algo bom. Ora, nem sempre o prazer é de fato um bem, algumas vezes ele apenas parece assim. É dessa característica do prazer, de apresentar-se como bom, que decorre em geral nosso erro.

4 VIRTUDES E VÍCIOS SÃO VOLUNTÁRIOS

No capítulo que agora se inicia iremos nos concentrar nas discussões de Aristóteles sobre o tema da voluntariedade das virtudes e vícios, que se encontram na EN III.7. Ao nosso ver, existe uma discussão correspondente em EE II.11. Todavia, como já tivemos oportunidade de observar, a argumentação das duas *Éticas*, se, por um lado, aborda os mesmos pontos, o faz, por outro, de modos bastante distintos. A argumentação encontrada em EE II.11 é muito menos sistemática e esclarecedora do que aquela na EN III.7. Ora, este passo do argumento se nos afigura essencial para defender Aristóteles de qualquer interpretação determinista. Visto que os argumentos da *Ética Nicomaquéia* são muito mais claros neste ponto, preferimos começar por ela. Voltaremos mais adiante à *Ética Eudêmia* para ver em que medida esta corrobora nossa interpretação.

Antes de analisar o texto de Aristóteles passo a passo, é importante determinar qual o valor das teses aqui defendidas. O capítulo que temos diante de nós é a conclusão do tratado da responsabilização moral e nele Aristóteles pretende provar que virtudes e vícios são voluntários. O que isto significa? Como se viu, as ações voluntárias são tais que sua causa é o próprio agente e tais que ele conhece as circunstâncias nas quais elas se dão. Dizer, então, que virtudes e vícios são voluntários é dizer que o agente é sua causa e que ele conhece as circunstâncias particulares nas quais virtudes e vícios são produzidos? Ora, visto que as virtudes e vícios são disposições de caráter que não resultam diretamente das ações, mas de uma seqüência delas, não é possível aplicar a eles sem outras qualificações as mesmas condições que são aplicáveis às ações. Todavia, mesmo que isso fosse aplicável às virtudes e aos vícios com ou sem mais qualificações, dizer que satisfazem estas condições não é ainda dizer o que significa ser voluntário quando se trata de virtudes e vícios.

Sustentamos anteriormente que os termos '*hekousion*', '*akousion*', '*hekōn*' e '*akōn*' eram termos de uso ordinário, cujo valor era aproximadamente igual àquele quando nós dizemos que alguém fez algo por querer ou sem querer. Sustentamos, também, que ao precisar as condições dos atos voluntários, Aristóteles não pretendia negar estes usos ordinários, mas dar condições precisas de sua aplicação para fins de responsabilização. Ora, quando se trata de atribuir voluntariedade às virtudes e aos vícios, talvez seja melhor

inicialmente voltar a uma compreensão mais geral e ordinária da voluntariedade para ver com o que isso nos deixaria. Queremos fazer isso para evitar uma atribuição apressada do modo como Aristóteles entende que virtudes e vícios sejam voluntários. Poderíamos, por exemplo, apressadamente imputar a Aristóteles que ele defende as virtudes e vícios como voluntários simplesmente porque tem uma compreensão ampla de voluntário tal que não é apenas voluntário aquilo que satisfaz as condições da ação voluntária, mas também, em segundo lugar, movimentos, estados e situações produzidos pelas ações voluntárias e, em terceiro lugar, resultados previsíveis de estados e situações produzidos pelas ações voluntárias. As virtudes e vícios seriam voluntários do terceiro modo (BROADIE, 1991, p.162). Não é que isto esteja errado, simplesmente não parece ser este o sentido de dizer que uma virtude é voluntária. Para fazer justiça ao sentido ordinário da palavra 'voluntário', dizer que a virtude é voluntária é dizer que somos virtuosos porque queremos ou assim o desejamos. Pelo sentido ordinário da expressão 'voluntário', o sentido em que dizemos que alguém fez algo *por querer*, dizer que virtudes e vícios são voluntários é dizer que alguém é vicioso ou virtuoso *por querer*.

E isso nos soa bastante estranho. Assim não é à toa que Aristóteles tenha neste capítulo um opositor contumaz que sustenta que ninguém quer ser vicioso, ainda que sustente que as pessoas queiram ser virtuosas, e, portanto, a virtude seria voluntária, mas não o vício. Existe um fundamento na sua objeção. As pessoas que agem viciosamente cometem um erro. Este erro consiste em acreditar (falsamente) que agindo assim estão em busca do que é melhor para elas. Parece que, para que disséssemos que alguém age viciosamente voluntariamente, seria preciso dizer que elas *querem* cometer este erro. Se há algo errado com esta afirmação, como é possível, então, dizer que as pessoas errem voluntariamente? E, no entanto, Aristóteles dirá, se alguém age injustamente, por exemplo, sabendo que isto é injusto, é irracional para ele sustentar que não queria ser injusto.

Assim, embora a objeção contra a voluntariedade do vício tenha algum fundamento, Aristóteles não está disposto a aceitá-la. Nós veremos na análise do texto aristotélico que a aceitação da objeção teria implicações para as nossas atitudes de elogio e censura, ou seja, a tese sustentada pela objeção não é compatível com nossas atitudes de elogio e censura, ou, pelo menos, não com o modo como Aristóteles compreende que são nossas atitudes de elogio e censura. Essas atitudes refletem uma certa forma de responsabilizar as pessoas pelo que fazem. Assim sendo, quando dizemos que virtude e vício são voluntários estamos querendo responsabilizar as pessoas por suas virtudes e

vícios, mas de um certo modo específico. E este modo, pensa Aristóteles, é o modo como nós ordinariamente elogiamos e censuramos. Neste caso, Aristóteles apresentaria a defesa da voluntariedade das virtudes e vícios através das nossas atitudes ordinárias de elogio e censura. Sua prova teria a forma de um argumento pelas condições de possibilidade: nossas atitudes ordinárias de elogio e censura somente são possíveis na assunção que nossas virtudes e vícios sejam voluntários, pois requerem um certo tipo específico de atribuição de responsabilidade.

Que tipo de responsabilização Aristóteles acredita, como veremos, estarem supostas nas nossas atitudes de elogio e censura? Ora, como observamos, dizer que virtude e vício são voluntários é dizer que o agente é deste modo *por que quer*. Se isto soa estranho é porque, de fato, está mal expressado. As virtudes e vícios dizem respeito aos nossos fins, ou seja, aquilo que tomamos como bom ou mau. Portanto, as virtudes e vícios dizem respeito às nossas razões para agir de uma certa forma. Aquilo pelo que queremos responsabilizar os agentes *é sua aceitação*, expressa nas suas *ações*, que aquilo que tomam como bom, como uma razão para agir, seja de fato um bem. O que queremos dos agentes, para responsabilizá-los por suas virtudes e vícios, é que tenham um compromisso com respeito ao que tomam como *suas* razões para agir. Não queremos aceitar que alguém diga que agiu do modo como agiu simplesmente porque assim lhe parecia melhor, como se ele não tivesse responsabilidade por *agir do modo como lhe parecia o melhor*. É por isso que a responsabilidade moral está localizada predominantemente na noção de escolha: é na escolha que o agente *aceita* agir de um certo modo *por certas razões*. Ora, para conceder ao agente a responsabilidade por ter aceitado agir por certas razões é preciso conceder a ele a possibilidade de não ter aceitado agir por aquelas mesmas razões. Se isso não fosse assim, isto é, se não houvesse a possibilidade para o agente de negar-se a agir por aquelas mesmas razões, não poderíamos exigir dele a responsabilidade por ter aceito as razões, poderíamos simplesmente atribuir a ele a origem dos movimentos, mas não poderíamos atribuir ao agente ele mesmo o princípio do valor moral da ação. Para responsabilizarmos o agente pelo valor moral das suas ações, é preciso que este mesmo valor moral dependa da sua aceitação ou negação, caso contrário ele não teria controle sobre agir ou não agir de acordo com um valor moral, o que equivaleria a dizer que se algo lhe aparece como bom, ele não pode não agir de acordo com isso.

Ora, ao exigir que as virtudes e vícios sejam voluntários, Aristóteles está exigindo que as pessoas sejam responsabilizadas por suas razões e isto introduz uma exigência de

responsabilidade que até então não tinha sido feita sobre os atos voluntários[1]. Podemos mesmo dizer que é somente nesta etapa de sua argumentação que Aristóteles defronta-se com o problema da responsabilização *moral*. Se até então era possível atribuir ao agente a origem de seus atos, não era possível atribuir a ele a origem de suas razões para agir. Todavia, para que responsabilizemos alguém pela origem de suas razões é preciso, de fato, que possamos responsabilizá-lo como origem de seus atos. Isto é assim porque é somente dada a satisfação das condições da ação voluntária que se pode exigir, além desta, também a satisfação das condições de responsabilização. É somente na ação voluntária e *porque ela é voluntária* que o agente tem a possibilidade de aceitar ou negar-se a agir com base naquelas razões. É somente dos movimentos que o agente executa porque quer e quando quer, isto é, dos movimentos que dependem do agente fazer ou não fazer, que podemos fazer a exigência que ele pudesse não tê-los executado porque poderia ter-se negado a agir por aquelas razões que tinha para fazer o que fez. Todavia, vê-se bem, a ação voluntária é em si mesma insuficiente para satisfazer as condições de aceitação e negação das ações na base das razões. É preciso que o agente voluntário seja racional. Assim, nem todo agente voluntário é responsável *moralmente*. Crianças e animais não racionais, por exemplo, são voluntários, mas não responsáveis neste sentido específico. Pela definição do voluntário, todo agente voluntário é princípio de sua ação, mas no caso do agente voluntário racional o princípio da ação é tal que depende dele fazer ou não a ação. Assim sendo, a ação voluntária no caso dos homens satisfaz à condição de responsabilização pelas virtudes e vícios.

Digamos que a capacidade de aceitação de uma ação na base de certas razões, tendo-se a possibilidade de negar a mesma ação na base das mesmas razões seja a capacidade de escolher livremente. Essa capacidade é, pelo argumento acima, uma condição de possibilidade da voluntariedade de virtudes e vícios que é, por sua vez, condição de possibilidade da responsabilização moral, isto é, da atribuição de elogio e censura na forma de merecimento. Ora, se não existe uma forma de provar empiricamente a existência de um tal poder, podemos somente mostrar que i) ele não é contraditório em si mesmo e ii) que nossas atitudes de elogio e censura o exigem[2]. Em nossa interpretação, é isso que Aristóteles procurou fazer no capítulo que agora iremos analisar.

---

[1] Na verdade, se concedermos toda a força à expressão 'dependia dele fazer ou não fazer' na EN III.1, uma exigência bastante forte para voluntariedade já havia sido feita. Todavia, as conseqüências desta tese ainda não haviam sido tiradas com respeito à responsabilização das virtudes e vícios, e, portanto, com respeito à responsabilização moral propriamente dita.

[2] Sobre a força dessa exigência, cf. STRAWSON, 1997.

4.1 Ética Nicomaquéia III.7

4.1.1 Análise de Texto

Para fins de análise, a argumentação de Aristóteles pode ser dividida em várias etapas. Não nos parece, todavia, necessário ver em cada uma destas etapas passos de um único argumento. Antes, cada uma pode ser vista como um ataque em várias frentes. Ainda assim, o capítulo tem um desenvolvimento coerente, e cada nova etapa, sendo um novo argumento, supõe a anterior ou a discute com um novo elemento de dificuldade. A primeira delas, por sua vez, pode ser dividida, para fins de análise em três (marcadas abaixo pelos números romanos) e diz que:

> *(I) Dado, então, que o fim é o objeto do querer, ao passo que as coisas que conduzem ao fim são objetos de deliberação e de escolha deliberada, as ações concernentes a estas coisas[3] seriam de acordo com a escolha deliberada e voluntárias. Ora, as atividades das virtudes concernem a estas[4]. A virtude, então, também depende de nós, e igualmente o vício. (II) Com efeito, naquelas coisas que depende de nós o agir, também depende de nós o não agir, e naquelas coisas que depende de nós o 'não', também depende de nós o 'sim'. De modo que se o agir, sendo belo, depende de nós, também o não agir dependerá de nós, sendo vergonhoso, e se o não agir sendo belo depende de nós, também o agir sendo vergonhoso depende de nós. (III) Se depende de nós fazer as coisas belas e as vergonhosas, igualmente também o não fazer, e se, como vimos, isto é ⟨para nós⟩ o sermos bons ou maus, o sermos, portanto, equitáveis e moralmente inferiores depende de nós.*

1113b3	*Ὄντος δὴ βουλητοῦ μὲν τοῦ τέλους, βουλευτῶν δὲ καὶ*
	προαιρετῶν τῶν πρὸς τὸ τέλος, αἱ περὶ ταῦτα πράξεις
1113b5	*κατὰ προαίρεσιν ἂν εἶεν καὶ ἑκούσιοι. αἱ δὲ τῶν ἀρετῶν*
	ἐνέργειαι περὶ ταῦτα. ἐφ' ἡμῖν δὴ[5] 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· ὥστ' εἰ τὸ
	πράττειν καλὸν ὂν ἐφ' ἡμῖν ἐστί, καὶ τὸ μὴ πράττειν ἐφ' ἡμῖν
1113b10	*ἔσται αἰσχρὸν ὄν, καὶ εἰ τὸ μὴ πράττειν καλὸν ὂν ἐφ' ἡμῖν,*
	καὶ τὸ πράττειν αἰσχρὸν ὂν ἐφ' ἡμῖν. εἰ δ' ἐφ' ἡμῖν τὰ

[3] Isto é, às que conduzem aos fins.
[4] Isto é, às ações de acordo com a escolha deliberada e voluntárias.
[5] Todos os manuscritos dão "*de*".

καλὰ πράττειν καὶ τὰ αἰσχρά, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ μὴ πράττειν, τοῦτο δ' ἦν τὸ ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς εἶναι, ἐφ' ἡμῖν ἄρα
1113b14 τὸ ἐπιεικέσι καὶ φαύλοις εἶναι.

Nesta primeira etapa de argumentação sobre a voluntariedade de virtudes e vícios, a voluntariedade é defendida através da relação entre as disposições e as ações, relação esta determinada pelo fato que nossas ações *são* de uma certa qualidade moral. Se as ações escolhidas são de uma qualidade moral, então o próprio agente é qualificado moralmente pelas suas ações. O argumento apóia-se, portanto, na voluntariedade das ações para passar à voluntariedade das disposições. Todavia, ele não faz apelo à aquisição das disposições, e sim à bipolaridade intrínseca às escolhas. Visto que o agente escolhe uma ação, podendo ter escolhido não fazê-la, a ação depende do agente. E visto que as ações escolhidas são exercícios da virtude ou do vício, o exercício da virtude ou do vício depende do agente. Assim sendo, a virtude e o vício eles mesmos dependem do agente. Vejamos o argumento com mais detalhe.

I) 1113b3-7. O fim é objeto do querer, e as coisas que conduzem ao fim são objeto de deliberação e escolha deliberada. As coisas que conduzem ao fim são objeto de ação. Assim as ações são de acordo com a escolha deliberada e são voluntárias. Ora, as virtudes se exercem nessas ações que conduzem aos fins, pois essas ações são virtuosas ou não. Se, então, as ações são de acordo com a escolha deliberada e voluntárias, a virtude depende de nós e igualmente o vício.

Este argumento está baseado numa correção dos manuscritos. Na frase final deste trecho, em 1103b6-7, todos os manuscritos lêem "*eph'hēmin de kai hē aretē, homoiōs de kai hē kakia*" e tanto Bywater quanto Apelt corrigem *de* para *dē*[6]. Podemos deduzir das palavras de Aristóteles que ele pretende estar fazendo quatro afirmações.

a. Se as ações virtuosas escolhidas dependem de nós e são voluntárias, o exercício da virtude nestas ações depende de nós e é voluntário.

b. Se o exercício da virtude depende de nós e é voluntário, então a própria virtude depende de nós e é voluntária.

c. Se o exercício da virtude depende de nós, também o exercício do vício.

[6] Bekker não faz nenhuma correção.

d. Assim como em (b), se o exercício do vício depende de nós também o vício depende de nós.

O que permite a passagem da escolha à atividade virtuosa, ou seja, o que permite que aquilo que qualifica as escolhas qualifique também a atividade virtuosa (nesse caso, as qualificações são 'depende de nós' e 'voluntário') pode ser obtido a partir da noção de escolha deliberada que veio sendo discutida nos capítulos anteriores. Sabemos pelos capítulos anteriores dedicados à escolha deliberada, que esta é mais própria a virtude do que às ações (EN III.4). Quando escolhemos deliberadamente as ações virtuosas, temos razões para fazê-lo e essas razões são elas mesmas razões virtuosas. Isso significa 'escolher deliberadamente agir virtuosamente'. As ações somente são exercício de virtude se são escolhidas por razões virtuosas. Assim, escolher uma ação por ser virtuosa é escolher o exercício da virtude. Portanto, uma ação virtuosa escolhida é idêntica ao exercício da virtude. Assim sendo, se uma ação virtuosa escolhida depende de nós, então o exercício da virtude (visto que é idêntico a uma ação virtuosa escolhida) depende de nós[7].

É possível compreender por que a escolha deliberada é o exercício da virtude ou do vício da seguinte forma. Quando alguém, por exemplo, arrisca a vida para salvar um companheiro ele faz uma preferência: salvar a vida do companheiro antes do que salvar a própria vida. Do mesmo modo, quando alguém faz um ato injusto, ele faz uma preferência, por exemplo, enriquecer antes do que não prejudicar alguém (supondo que sua ação de enriquecer vá causar prejuízo a alguém, pois se não causasse não diríamos que é uma ação injusta). Vemos, portanto, que a coragem de um ato e a injustiça do outro não está precisamente no ato ou na razão de seu ato, tomados isoladamente, mas na *preferência* de uma razão para agir antes do que uma outra[8]. Ora, preferir salvar a vida de um companheiro ao invés da sua própria é uma preferência corajosa, e preferir enriquecer a prejudicar alguém é uma preferência injusta. Por quê? Porque se perguntássemos a estas

[7] Talvez aqui se devesse fazer uma nota sobre as condições da ação virtuosa em II.4. É preciso apontar que, embora uma ação, segundo II.4, somente seja virtuosa propriamente se for proveniente de um caráter fixo e imutável, não é esta condição que dá à ação sua qualidade moral e sim a segunda condição, ou seja, que ela seja escolhida deliberadamente em razão dela mesma. Assim, escolher uma ação pela boa razão é já exercitar a virtude, mesmo que o agente não tenha o caráter plenamente fixado. Outro ponto importante de observar é que esta condição permanece necessária para que uma ação seja virtuosa, mesmo após o caráter ter sido fixado. Embora ações súbitas virtuosas sejam possíveis, o tipo-modelo de ação virtuosa não é a ação súbita, mas a ação deliberada. As ações virtuosas não decorrem do caráter imediatamente sem a intervenção da escolha deliberada, ao contrário, o caráter é uma disposição para *escolher* de um certo modo. Como se verá mais adiante, isso não significa que a disposição cause eficientemente a escolha e, portanto, a determine causalmente a escolher. A escolha é sempre aceitação de uma ação *por uma razão*, por isso ela não é causada eficientemente, ela *é* uma causa eficiente.

[8] Cf. a discussão sobre a relação entre deliberação e escolha deliberada, de um lado, e o ato de preferir por razões, de outro, na segunda parte deste trabalho.

pessoas qual a razão da sua preferência, eles teriam que apelar para aquilo que consideram ser o melhor para eles de um ponto de vista genérico, isto é, teriam que apelar para o modo como compreendem o que é o *melhor* tipo de vida para si mesmos. O que faz a preferência corajosa dirá que preferiu salvar a vida do companheiro a salvar sua própria vida porque o melhor tipo de vida reside em não temer à morte, mas colocar a vida, por exemplo, a serviço da pátria ou de bens mais elevados. Esse tipo de concepção seria justamente a concepção de alguém que busca viver sua vida de forma corajosa. Já aquele que é injusto explicará sua preferência por alguma concepção do que é melhor, segundo a qual a melhor vida será precisamente uma em que não se dá importância aos prejuízos que os outros possam vir a sofrer por seu intermédio. Por isso, não é preciso que o virtuoso aja *em razão* da virtude[9], nem o vicioso em razão do vício. A preferência que eles fazem *é que é* virtuosa ou viciosa. Podemos compreender isso se observamos as razões pelas quais censuramos ou elogiamos. Quando fazemos uma preferência estamos sustentando: "esta alternativa é melhor do que esta outra". É aqui e é desta forma, então, que atribuímos valor às nossas ações. Quando elogiamos alguém por sua preferência, estamos sustentando que nós, assim como essa pessoa, julgamos que "esta alternativa é melhor do que esta outra", e quando censuramos, estamos sustentando que discordamos de seu juízo. Todavia, nossa discordância ou concordância, visto que é atinente a um assunto prático, é também uma preferência, pois é também um juízo de valor: estamos sustentando que é melhor julgar desta forma do que da forma oposta. Ora, aquilo que é preferível é melhor, por isso, a pessoa que julga da melhor forma faz a *melhor* preferência e a que julga da pior forma faz a pior. Sendo assim, aquilo pelo que elogiamos alguém é a sua *melhor* preferência e aquilo pelo que censuramos é a sua *pior* preferência. Portanto, exercitar a virtude é fazer a melhor preferência e exercitar o vício é fazer a pior. O que Aristóteles tem a mostrar, então, é que

[9] Assim sendo, não é preciso sustentar que alguém escolhe deliberadamente a virtude em vista da ou em razão da própria virtude do ato, como se o agente fosse um 'escoteiro da moralidade', segundo crítica do prof. Zingano; pois é na preferência por um certo tipo de razão ao invés de outro tipo que a pessoa se compromete com ser uma a melhor razão e a outra a pior. Se devêssemos dizer que escolhemos um determinado ato para exercer um ato de virtude, pareceria mesmo que este ato não teria sido feito autenticamente em razão da virtude, porque minha preferência seria por ser virtuoso e não, por exemplo, por salvar meu companheiro, no caso do exemplo acima. No entanto, nós não queremos dizer que o ato seja virtuoso a menos que ele tenha uma razão que consideramos boa, e esta razão é salvar a vida do companheiro. Se salvássemos um companheiro em vista da virtude, salvar o companheiro seria um instrumento para a virtude e não um fim em si mesmo, e isso tiraria muito do valor de salvar o companheiro. No caso da preferência, podemos dizer que a virtude é uma razão que permite justificar por que é melhor salvar meu companheiro do que minha própria vida. Todavia, talvez não fosse preciso que a pessoa fizesse uso nem mesmo aqui da noção de virtude; a pessoa poderia sustentar sua preferência por uma razão do tipo: "eu não poderia conviver com a idéia que deixei meu companheiro morrer enquanto me salvava", ou seja, poderia valer-se de razões bastante genéricas referentes ao tipo de pessoa que quer ser e ao tipo de vida que quer levar.

se fazer esta preferência depende de nós, então, na medida em que fazer esta preferência é exercitar uma virtude, pois é fazer a *melhor* preferência, fazer a *melhor* preferência depende de nós.

A razão para as demais afirmações deve estar contida nos trechos seguintes.

II) 1113b7-11. Este trecho tem por objetivo mostrar que 'se o exercício da virtude depende de nós, então o exercício do vício também depende de nós'. Este argumento é um passo da prova 'se o exercício da virtude depende de nós, então a virtude depende de nós (o mesmo valendo para o vício)'.

Esse trecho pretende estar dando razões para a afirmação (c)[10]. Essas razões estão fundadas na noção de 'depender de nós'. Por que razão 'se o exercício da virtude depende de nós, então o exercício do vício depende de nós' é um passo da prova para 'se o exercício da virtude depende de nós, então a virtude depende de nós (o mesmo valendo para o vício)' (afirmações (b) e (d))? Porque 'depender de nós' supõe alguma forma de bipolaridade, ou seja, algo só depende de mim se a sua negação também depender. Assim sendo, se queremos defender que a virtude depende de nós, devemos antes compreender este caráter da expressão 'depende de nós', tal que dele se seguirá que, assim como o exercício da virtude depende de nós se e somente se o exercício do vício depende de nós, também a virtude depende de nós se e somente se o vício depende de nós. Ao fazê-lo Aristóteles está destacando a necessária bipolaridade das noções de virtude e vício: para que eu possa agir bem é preciso que eu possa agir mal.

Tome-se o caso das afirmações sobre o que ocorre no mundo, ou seja, afirmações que se propõem a dizer como as coisas de fato são ou não são. Só é possível dizer o verdadeiro, se for também possível, com respeito à mesma afirmação através da sua negação, dizer o falso. Do mesmo modo, só é possível fazer algo virtuoso se for possível também, com respeito à mesma escolha da ação através da sua negação, fazer algo vicioso. Assim, verdadeiro e falso estão para as afirmações descritivas como vicioso e virtuoso estão para as escolhas de ações. De um lado, o verdadeiro e o falso só podem ser ditos porque é possível afirmar e negar proposições acerca do mundo, de outro, a virtude e o vício só podem ser feitos porque é possível escolher fazer e escolher não fazer as mesmas

[10] O trecho seguinte é que dará as razões para (b) e (d).

ações, pois se a afirmação de uma proposição é verdadeira, sua negação será falsa (e vice-versa) e se a escolha de uma ação é virtuosa, sua negação será viciosa (e vice-versa)[11].

Se é assim, para que seja possível dizer o verdadeiro e o falso, é preciso que seja possível afirmar e negar as mesmas proposição. Portanto, aquilo de que é possível afirmar, também é possível negar. Este mesmo traço é mantido para as ações: se fazer ou não fazer uma ação corresponde a afirmá-la ou negá-la, ou seja, escolher fazê-la ou não, para toda ação é possível escolher fazê-la ou escolher não fazê-la. A expressão 'depende de nós fazer ou não fazer' marca, pois, a essencial bipolaridade das escolhas deliberadas de ações. Uma vez que a escolha deliberada consiste numa afirmação judicativa daquilo que foi previamente deliberado, como todo juízo, inclui a possibilidade de sua negação.

Juntando essas duas teses, a saber, que só é possível fazer um ato virtuoso, se for também possível fazer o ato vicioso correspondente e que só é possível escolher um ato virtuoso se for possível também escolher o ato vicioso correspondente à sua negação, e se, além disso, a expressão 'depende de nós' equivale à possibilidade de escolher fazer ou não fazer, isto é, à possibilidade de afirmação ou negação das mesmas ações, então temos que depende de um agente fazer um ato virtuoso se e somente se depende de um agente fazer um ato vicioso. Se a ação virtuosa depende de mim se e somente se a ação viciosa correspondente depende de mim, então o exercício da virtude depende de mim se e somente se o exercício do vício depende de mim.

Poderia parecer que 'depende de mim' equivale à 'depende de minha afirmação ou negação'. Uma interpretação determinista desta passagem, com efeito, sustentaria que Aristóteles está defendendo apenas que realizar ou não uma ação depende de nosso desejo, mas que esse desejo, ele mesmo, não está aberto à nossa afirmação ou negação. Analisando o texto de Aristóteles, todavia, vemos que sua afirmação é mais forte do que esta: naquelas coisas que depende de nós o 'não', também depende de nós o 'sim'. O desejo é afirmação ou negação, portanto, o desejo é 'sim' ou 'não'. E Aristóteles diz que naquilo que *depende de nós* o sim, também *depende de nós* o não. Ele está dizendo que *a nossa própria afirmação ou negação* depende de nós, pois aquilo que posso negar também posso afirmar (esta é a fórmula da bipolaridade de nossas escolhas). Portanto, posso negar minha afirmação, meu desejo, e posso fazê-lo devido ao caráter *racional* da escolha deliberada. Como observamos a estrutura da escolha é judicativa e aquilo que podemos afirmar

[11] Em termos de 'preferência': Só é possível fazer a melhor preferência se for possível fazer a pior. Ora, se fazer a melhor preferência é escolher X antes do que Z e se fazer a pior preferência é escolher Z antes do que X, então um agente só é capaz de preferir X antes de Z se for também capaz de preferir Z antes de X.

também podemos negar. Talvez a tese determinista sustentasse que seria possível dizer que a estrutura lógica do juízo me permite afirmá-lo ou negá-lo, mas visto que a afirmação ou negação no juízo prático é um desejo, o desejo é compreendido como causalmente determinado. Assim sendo, minha afirmação ou negação estariam logicamente abertas aos contrários, mas na prática meu desejo por uma ou outra alternativa seria causalmente determinado. Ora, embora Aristóteles não esclareça aqui por que a afirmação ou negação depende de mim, isto é algo que se segue i) da estrutura da escolha deliberada e ii) da noção mesma de afirmação e negação. Podemos pensar que o desejo é um motor movido, porque (i) é causa eficiente de uma ação, e (ii) é movido pelo objeto do desejo. Na medida em que a escolha deliberada é um desejo ela possui a mesma estrutura, é movida por um objeto de desejo, porém sua estrutura é mais complexa. Não somente é movida por um objeto de desejo, mas a ação (o objeto de desejo da escolha deliberada) é afirmada (desejada) em vista de um fim, ou seja, por uma razão. Assim sendo, aquilo que move a escolha é a aceitação de uma razão para ela.

Neste ponto, vamos fazer uma análise do modo como Aristóteles apresenta a noção de verdade prática no Livro VI que pode ser mostrada consistente com o que temos dito até aqui e esclarecedora quanto ao papel das razões na escolha deliberada. Assim como proposições podem ser verdadeiras ou falsas e podemos dizer o verdadeiro ou o falso[12], também as ações podem ser boas ou más e podemos agir bem ou mal. Ora, segundo EN VI:

> Aquilo que no pensamento é afirmação e negação, no desejo é busca e fuga; de modo que uma vez que a virtude ética é uma disposição de escolha deliberada, e a escolha deliberada é um desejo deliberado, é preciso que, devido a essas coisas, a razão seja verdadeira e o desejo, correto, se a escolha deliberada é moralmente boa, e as coisas que a razão diz, a escolha deliberada busca. Portanto, a escolha deliberada é o pensamento e a verdade práticos. O correto e incorreto do pensamento teórico, isto é, não prático nem produtivo, é a verdade e a falsidade (com efeito, esta é a função de toda a parte discursiva <da alma>); verdade da parte prática e discursiva é ser concorde ao desejo correto (1139a21-31)[13].

[12] *De Interpretatione*, 17a25-28: "Uma afirmação é um enunciado que afirma algo de algo, uma negação é um enunciado que nega algo de algo. Ora, é possível dizer do que é que ele não é e do que não é, que ele é; do que é que ele é, e do que não é que ele não é".

[13] "*ἔστι δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ' ἐν ὀρέξει δίωξις καὶ φυγή· ὥστ' ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτική, δεῖ διὰ ταῦτα μὲν τόν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν. αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική· τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τἀληθές ἐστι καὶ ψεῦδος (τοῦτο γάρ ἐστι παντὸς διανοητικοῦ ἔργον)· τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ.*"

Assim, se pela definição de verdade aristotélica, dizer o verdadeiro é dizer do que é que ele é e do que não é que ele não é, pela definição de verdade prática, segundo a definição do livro VI, fazer a boa escolha deliberada é desejar aquilo que está de acordo com a reta razão, onde 'desejar' cumpre o papel de uma afirmação. Portanto, do que é de acordo com a reta razão é possível i) desejá-lo como se fosse de acordo com a reta razão (ou seja, afirmar que o que é de acordo com a reta razão é de acordo com a reta razão) ou ii) não desejá-lo como se não fosse de acordo com a reta razão (isto é, negar do que é de acordo com a reta razão seja de acordo com a reta razão). Do que não é de acordo com a reta razão é possível iii) desejá-lo como se fosse de acordo com a reta razão (isto é, afirmar do que não é de acordo com a reta razão que é de acordo com a reta razão) e iv) não desejá-lo como se não fosse de acordo com a reta razão (isto é, negar do que não é de acordo com a reta que seja de acordo com a reta razão). Na medida em que (i) e (iv) apresentam uma concordância do desejo com aquilo que é ou não de acordo com a reta razão, são as boas escolhas deliberadas, ao passo que em (ii) e (iii) o agente pensa que está fazendo a boa escolha, pois ele pensa que tem boas razões para agir como agente, mas não a está fazendo[14].

Ora, é justamente a aceitação da razão para a escolha que determina se a escolha é virtuosa ou não. É nisto precisamente aquilo no que consiste para uma escolha ser virtuosa ou viciosa. Vimos que a definição de verdade prática é um pouco mais complexa do que a definição de verdade teórica. Enquanto esta última corresponde a dizer do que é que é e do que não é que não é, a primeira corresponde a afirmar do que é de acordo com a reta razão que é de acordo com a reta razão e negar do que não é de acordo com a reta razão que não é de acordo com a reta razão. O que significa isso? Significa afirmar duas coisas: i) afirmar de uma ação A que ela é justificada ou que ela deve ser feita devido à razão R para ela e ii) afirmar que a razão R é uma boa razão. Assim sendo, se eu posso afirmar ou negar que A seja de acordo com a reta razão, ao negar que A seja de acordo com a reta razão estou

[14] Poderia parecer estranho dizer que um vicioso deseja ou não deseja algo como se *fosse de acordo com a reta razão*, mesmo que seu desejo seja errado. Ora, o vicioso escolhe deliberadamente, portanto, escolhe por razões e escolhe porque acredita que essas razões sejam boas razões. Como dissemos anteriormente, tanto o virtuoso quanto o vicioso agem por preferências. A injustiça da preferência do vicioso consiste em que ele dá mais importância ao seu objetivo de enriquecimento do que ao fato que este enriquecimento vai causar prejuízos a alguém. Ele, portanto, prefere enriquecer a não causar prejuízos a alguém. Essa é uma preferência injusta porque está baseada numa concepção sobre o que é melhor para si próprio que envolve não dar nenhuma ou pouca importância aos danos que pode causar a outros. Nós que o censuramos, acreditamos que essa é uma concepção errada sobre o que é melhor para um ser humano, e acreditamos que a pessoa que faz esse tipo de preferência baseada neste tipo de concepção faz a pior preferência. E já que ele podia ter preferido diferentemente acreditamos que ele *mereça* nossa censura. Ele, ao contrário, acredita que faz a melhor preferência. A tônica da objeção seguinte, em 1113b14-21, contra Aristóteles será baseada neste fato, a saber, que ele acredita fazer a melhor preferência.

sustentando que A não é de acordo com a reta razão. O que significa dizer que A não é de acordo com a reta razão? Pode, novamente, significar duas coisas, desta vez numa disjunção: ou bem significa que A não satisfaz R, portanto A não é justificada por R, visto que R, de fato, não é razão para A; ou bem que R, que é, de fato, uma razão para A, não é, de fato, reta, não é uma boa razão. Se é assim, negar que A não seja de acordo com a reta razão pode ser equivalente a dizer que A não é correta segundo os padrões de R (que são corretos) *ou* que R não é uma boa razão para agir (ao menos não naquela situação). Portanto, é possível tanto afirmar ou negar A em vista de R, quanto afirmar ou negar que R seja uma boa razão. Neste último caso, a afirmação ou negação de A é feita na base da afirmação ou negação que as razões para A sejam boas.

Quando se diz que, com respeito a uma escolha deliberada é tanto possível afirmá-la quanto negá-la[15], se está dizendo que ao afirmar, afirma-se tanto que i) o meio conduz ao fim quanto que ii) o fim é um bom fim, ao negar, nega-se (i) ou (ii) ou ambas. Sabemos que a deliberação é um procedimento investigativo tal que, sendo o fim assumido, busca-se os melhores meios para realizá-lo. Sabemos também que este fim deve ser tal que parece bom àquele que se põe a deliberar em busca de sua realização. Todavia, pela necessária bipolaridade da escolha, sabemos que é possível afirmar ou negar os resultados da deliberação. Isso deve significar ser possível, no caso de negação, negar-se a fazer a escolha por não aceitação dos meios ou por não aceitação do fim. Não precisamos nos perguntar pelas razões que levariam alguém a fazer uma ou outra destas negações. O que importa para a escolha deliberada é que ela repousa na possibilidade de aceitação e de negação. E é por isso que o agente tem responsabilidade sobre as escolhas que faz: porque ele poderia ter escolhido de outro modo. O que nos interessa salientar aqui é que se as virtudes e vícios dizem respeito à bondade ou maldade dos fins, então é na aceitação das razões ou fins para agir que repousa o exercício da virtude e do vício. Não se deve desconsiderar, todavia, que a possibilidade de aceitação ou negação dos meios neste caso não é diferente, ela também, da possibilidade de aceitação ou negação dos fins. Se eu, porventura, escolher não agir, estou escolhendo não realizar certas ações em vista de certos fins, e, neste caso, importa pouco se minha negação refere-se aos meios ou aos fins: numa escolha deliberada, ao abandonar um, estou abandonado, *ipso facto*, o outro (o mesmo ocorre com a afirmação). Na verdade, é na deliberação que a avaliação de meios em relação a fins foi feita, a escolha deliberada os toma já como dois componentes

[15] Talvez fosse melhor dizer que, com respeito ao resultado de uma deliberação, é tanto possível afirmá-lo quanto negá-lo, isto é, é tanto possível escolhê-lo quanto não escolhê-lo.

indissociavelmente conectados. Por que, então, estamos fazendo tanto caso da aceitação de fins que, ao nosso ver, está embutida na escolha e na possibilidade da sua negação? É porque o valor moral dos meios decorre do valor moral dos fins. Repousa nestes últimos, portanto, primordialmente o acordo ou desacordo com a 'reta razão' e nos primeiros derivativamente. Negar-se a fazer uma ação é negar-se a fazê-la em vista de certos fins. Observe-se que não é negar-se em vistas de certos fins a fazer a ação, mas é a ação ela mesma que na deliberação aparece já como sendo em vista de certos fins. A negação da ação é, portanto, negação 'da ação em vista de certos fins'. É isto, pois, que depende de mim: é possível para mim afirmar ou negar 'a ação em vista de certos fins'.

O que são estas razões e estes fins, em última análise? São as concepções dos indivíduos sobre qual é o melhor tipo de vida que eles podem levar. Como dissemos anteriormente, são estas concepções que permitem que as pessoas façam e justifiquem suas preferências por uma ação ao invés da outra. Ora, são estas preferências que tornam suas ações boas ou más, pois ao preferir uma ação por uma certa razão antes do que por uma outra razão, as pessoas se comprometem com uma avaliação sobre a bondade ou maldade da ação.

Assim sendo, é a aceitação de uma razão antes do que outra que faz da escolha deliberada virtuosa ou viciosa, portanto uma escolha deliberada é virtuosa ou viciosa se e somente se podemos afirmar ou negar a ação *naquelas razões*[16]. É na base da possibilidade de afirmação ou negação da ação naquelas razões que se sustenta que depende de nós agir virtuosa ou viciosamente. Só há exercício da virtude se a ação for escolhida deliberadamente na base de uma preferência virtuosa, ou seja, a razão para fazer a ação era melhor do que a razão para não fazê-la. Ora, só há exercício da virtude se o exercício da virtude depende de mim, ou seja, se fazer a melhor preferência depende de mim. E o exercício da virtude depende de mim se e somente se o exercício do vício depende de mim, ou seja, fazer a melhor preferência depende de mim se e somente se fazer a pior preferência depende de mim. Se o exercício da virtude é a escolha deliberada da ação na base de uma preferência pelas melhores razões, então essa escolha só é virtuosa realmente se depende de mim afirmar e negar a ação dada a razão da escolha, ou seja, se ao invés de preferir a melhor razão ao invés da pior, eu prefiro a pior ao invés da melhor. Se a afirmação ou negação de uma ação é desejo, dizer que podemos afirmar ou negar ações por

[16] Ou ainda, se podemos afirmar ou negar as ações na base das razões inversas àquelas em que as afirmamos ou negamos, isto é, se a minha preferência é boa porque prefiro esta razão ao invés desta outra, então eu poderia ter preferido a outro ao invés desta, e da mesma forma para a má preferência, se ela é má porque esta razão foi preferida ao invés da outra, então eu poderia ter preferido a outra ao invés desta.

razões é dizer que podemos desejar ou não a ação. Daí porque a possibilidade de afirmação e negação está baseada justamente na possibilidade de afirmação e negação do desejo que apresenta as razões (o que é equivalente à possibilidade de escolher agir ou não por aquelas razões). Nesse caso, eu posso recusar-me 'a agir em vista de um certo fim', mesmo tendo um desejo pela obtenção daquele fim. Assim, se minhas razões são em última análise concepções sobre o melhor tipo de vida e meu desejo do fim é desejo de ver esta vida plenamente realizada, a possibilidade de afirmar e negar ações baseia-se na possibilidade de fazer preferências contrárias às concepções sobre o melhor tipo de vida.

Em suma, virtude e vício somente são possíveis, dada a possibilidade de acerto ou erro (que correspondem ao verdadeiro ou falso no domínio teórico), mas, além disso, virtude e vício só são virtude e vício[17], ou seja, só são termos para elogio e reprovação, na suposição que eles dependam do próprio agente, pois elogio e reprovação supõem responsabilização. Isso significa que erro e acerto devem depender do próprio agente. Se o erro e o acerto dependem da possibilidade de afirmação e negação, então dizer que erro e acerto dependem do próprio agente é dizer que afirmação e negação dependem do próprio agente. Ora, essa possibilidade de afirmação ou negação não é somente da ação, mas da ação por certas razões. Isto é assim, dado o caráter prático e avaliativo dos juízos sobre o que fazer: eles são juízos preferenciais. As razões para agir introduzem a avaliação do agente: se a ação é boa ou má e por que razão a ação é boa ou má. O agente é avaliado como virtuoso ou vicioso não somente na base da sua ação, mas na base das suas razões para agir. Por isso Aristóteles havia dito que a escolha deliberada é mais própria das virtudes e vícios do que as ações. É porque a escolha deliberada inclui razões para fazer ou não ações.

Fazer o bem ou fazer o mal não é simplesmente fazer coisas que são benéficas ou deletérias para si ou para os outros, pois é possível fazer estas últimas involuntariamente. O que significa dizer que fazemos o bem ou o mal involuntariamente? Pode significar que o fazemos forçados, por acidente, sem conhecimento. Assim sendo, fazer o bem ou mal voluntariamente seria fazer algo sendo a origem da ação e com conhecimento. Todavia, Aristóteles estabelece aqui uma condição mais restritiva para o que conta como *origem* ou *princípio* da ação voluntária de um modo moralmente relevante. Somente fazemos o bem se poderíamos ter feito o mal, ou seja, se fazer o bem depende de nós. Isto significa que só

[17] Isto é, 'virtude' e 'vício' não são simples qualificativos como 'benéfico' ou 'maléfico', eles são termos para elogio e para reprovação, portanto, portam consigo a suposição que o agente é de um tal tipo para o qual é cabível o elogio e a reprovação expressa pelos termos 'virtude' e 'vício' respectivamente (BROADIE, *op.cit.*, p.160; cf. adiante p.270 e seguintes onde seu texto é citado e discutido).

fazemos o bem se aceitamos agir na base de razões e se poderíamos nos ter negado a agir apesar destas razões, isto é, nas mesmas circunstâncias. Assim, depende de nós ter aceito as razões que aceitamos quando escolhemos agir conforme elas. E o mesmo vale para o vício, dada a bipolaridade da estrutura de aceitação de razões, pois se as razões que aceitamos são boas (ao afirmar a ação que está baseada naquelas razões), negá-las (ao negar a ação que está baseada naquelas razões) seria aceitar as más, ou, ao menos, equivaleria a não aceitar as boas, o que seria um mal. Em outras palavras, se ao aceitarmos agir de um certo modo estamos fazendo uma escolha, baseados numa preferência de acordo com uma certa concepção sobre o melhor tipo de vida, devemos ser capazes de nos recusarmos a agir de acordo com esta preferência, de modo que agir ou não agir de acordo com uma certa concepção sobre o melhor tipo de vida depende de nós e é voluntário.

III) 1113b11-14. Ser vicioso ou virtuoso é escolher deliberadamente fazer as ações virtuosas ou viciosas.

Aristóteles diz, então, que depende de nós fazer as coisas boas e as más e igualmente não fazer e que isso é ser bom ou mau. A frase ‘isso é ser bom ou mau’ em grego é expressa por um imperfeito (*ēn*). Este imperfeito pode ser compreendido como uma referência a um argumento passado do qual a frase em questão fora a conclusão e que é aqui retomada. Ora, Aristóteles está fazendo aqui uma equivalência entre ‘fazer as coisas boas ou más quando se poderia não fazê-las e onde fazer ou não fazer depende de nós’ com ‘ser bom ou mau’. A equivalência não é somente entre fazer as coisas boas ou más e ser bom ou mau, pois é possível fazer as coisas boas ou más involuntariamente. Portanto, a equivalência é entre ser bom e fazer as coisas boas quando se poderia ter feito as más e tendo escolhido deliberadamente fazer a boa, pois na escolha deliberada, segundo o argumento anterior, é que depende de nós agirmos virtuosamente ou viciosamente. Assim, aqui se conclui do argumento anterior que ser bom é equivalente a escolher deliberadamente as coisas boas. Ao nosso ver, então, ao usar o imperfeito na segunda parte da sentença, Aristóteles está observando que foi defendido no seu argumento até este ponto aquilo que é dito na primeira parte da sentença, isto é, que “se depende de nós fazer as coisas belas e as vergonhosas, igualmente também o não fazer”, e que isso é equivalente a ser bom e mau. Ora, o seu argumento consistiu em defender dois pontos: i) agir virtuosamente é agir escolhendo deliberadamente o exercício da virtude e agir viciosamente é agir escolhendo deliberadamente o exercício do vício, e ii) agir escolhendo

deliberadamente é fazer algo que depende de nós não fazer. Seu argumento consistiu em defender também, todavia, que ser bom ou mau não é diverso disto. O que Aristóteles está dizendo, então, é que virtude é a qualidade moral que eu tenho quando ajo bem se, com efeito, depende de mim agir bem moralmente, e vício é a qualidade moral que tenho quando ajo mal se, com efeito, dependia de mim agir mal. Ao fazer algo de uma certa qualidade moral, ao fazê-lo escolhendo deliberadamente por razões, e ao fazê-lo podendo não tê-lo feito, eu me qualifico moralmente como uma pessoa do mesmo tipo moral que minhas ações. Em outras palavras, visto que i) eu escolhi deliberadamente a ação que pratiquei, ou seja, escolhi em razão de qualidade moral ou a despeito desta qualidade e que ii) eu podia não tê-la escolhido, então a) minha ação tem uma certa qualidade moral[18] e b) depende única e exclusivamente de mim a qualidade moral da minha ação. Se isso é assim, a qualidade moral da minha ação é a minha qualidade moral. Quanto à conclusão (a), podemos dizer que se (i) e (ii) não estivessem satisfeitos, então minha ação não teria qualidade *moral*. Se eu não tivesse escolhido deliberadamente, então minha ação não teria qualidade moral, pois é a razão de minha escolha que dá valor ao que faço, visto que são as razões para agir que são avaliações e critérios de bondade e maldade. Isso significa dizer que é só porque escolho, ou seja, só porque afirmo com base em razões, que é possível falar de erro e acerto práticos. A capacidade de escolher é a capacidade de afirmar de algo que é, que é (onde 'é' tem um sentido moralmente relevante, isto é, significa 'é bom'). Por outro lado, se essa afirmação não dependesse de mim (se (ii) não estivesse satisfeito) então minha afirmação ou negação não poderia, por sua vez, ser avaliada como boa ou má. O erro ou acerto tem que depender de mim para que eu possa ser responsabilizado por ele. Ora, se errar ou acertar depende única e exclusivamente de mim, então quando erro, eu erro voluntariamente, e quando acerto, acerto voluntariamente. Se eu erro voluntariamente e acerto voluntariamente, e se errar e acertar é dar à sua ação uma certa qualidade moral, então eu sou da qualidade moral dos meus erros e acertos, pois eles dependiam de mim e foram voluntários. Ora, se erro e acerto consistem em escolher de acordo com uma certa concepção do que é melhor, concepção esta que pode estar certa ou errada, então erro e acerto dependem de mim na medida em que depende de mim agir de acordo com esta concepção, seja ela certa ou errada.

[18] Podemos dizer que se (i) e (ii) não estivessem satisfeitos, pelo argumento anterior de Aristóteles, a ação praticada *não* teria qualidade moral. Ambos os requisitos são necessários porque uma qualidade *moral* depende i) das razões para agir e ii) de terem sido introduzidas na ação pelo próprio agente, ou seja, que dependia dele que a ação tivesse esta qualidade ou não.

Ora, isso coloca um problema, o qual Aristóteles vai encarar na próxima etapa de sua argumentação (*infra*, 1113b14-21). Se é verdade que aceitamos as boas ações por serem boas e, portanto, aceitamos as boas razões para agir, não é verdade que aceitamos as más ações por serem más. Aceitamos as más ações por razões más que, todavia, nos parecem boas. Se isso é assim, não seria mais correto dizer que somos voluntariamente virtuosos, mas *involuntariamente* viciosos? Aquilo que queremos quando escolhemos deliberadamente a virtude é sermos virtuosos, mas, parece, quando escolhemos deliberadamente as ações viciosas não queremos ser viciosos. Isso é assim, sustentaria a objeção, porque todos queremos ser bons e o bem, e ninguém descreve a si mesmo como na busca do mal por ser um mal. Assim sendo, na argumentação seguinte, Aristóteles responde à tese que consiste em aceitar a voluntariedade da virtude, mas negar a voluntariedade do vício. Para fins de interpretação, devemos compreender que essa tese é sustentada e respondida à luz do argumento anterior: é contra esse argumento que a tese se opõe e é com base nele que é mostrada ter conseqüências indesejáveis.

> *Sustentar que ninguém é voluntariamente miserável nem involuntariamente bem aventurado parece ser em parte falso, em parte, verdadeiro. Com efeito, ninguém é involuntariamente bem aventurado, mas a perversidade é voluntária. Caso contrário, se deve discordar daquelas coisas que foram até agora ditas, e não se deve dizer que o homem é princípio nem gerador das ações assim como é dos filhos. Se essas*[19] *são manifestas e não podemos referir a outros princípios além daqueles que estão em nós, então as coisas das quais os princípios estão em nós também elas próprias dependem de nós e são voluntárias.*

	τὸ δὲ λέγειν ὡς οὐδεὶς ἑκὼν
1113b15	*πονηρὸς οὐδ' ἄκων μακάριος ἔοικε τὸ μὲν ψευδεῖ τὸ δ' ἀλη-*
	θεῖ· μακάριος μὲν γὰρ οὐδεὶς ἄκων, ἡ δὲ μοχθηρία ἑκού-
	σιον. ἢ τοῖς γε νῦν εἰρημένοις ἀμφισβητητέον, καὶ τὸν
	ἄνθρωπον οὐ φατέον ἀρχὴν εἶναι οὐδὲ γεννητὴν τῶν πράξεων
	ὥσπερ καὶ τέκνων. εἰ δὲ ταῦτα φαίνεται καὶ μὴ ἔχομεν
1113b20	*εἰς ἄλλας ἀρχὰς ἀναγαγεῖν παρὰ τὰς ἐν ἡμῖν, ὧν καὶ*
	αἱ ἀρχαὶ ἐν ἡμῖν, καὶ αὐτὰ ἐφ' ἡμῖν καὶ ἑκούσια.

A tese que ninguém é voluntariamente miserável nem involuntariamente bem aventurado é aparentemente razoável e está baseada no fato que todos nós queremos ser

[19] Isto é, as coisas que foram até agora ditas.

bons e felizes, e ninguém quer ser uma pessoa miserável, seja do ponto de vista moral, seja do ponto de vista material[20]. Assim, todos nós nos esforçamos para obter o máximo de coisas boas e para fugir do máximo de coisas ruins. Portanto, entre outras coisas, perseguiríamos a virtude e fugiríamos do vício. Seria, portanto, possível objetar que, embora as nossas ações dependam de nós, nós as fazemos porque acreditamos que com isso estamos buscando o bem. Se nos ocorre de estar buscando algum mau, isto não é voluntariamente feito. Aristóteles distinguiu entre o bem real e o bem aparente no capítulo anterior. Cada um busca o bem tal como ele lhe aparece. Ainda assim, se todos buscamos o bem, então, mesmo quando buscamos algo que na realidade é um mal, estamos buscando algo que nos aparece como um bem. Se estamos buscando algo que não nos aparece como um vício, como podemos ser ditos buscar *voluntariamente* o vício?

Em resposta a esta tese, a qual interpretamos como consistindo implicitamente numa objeção, Aristóteles observa que dela se seguiria uma conseqüência indesejável. A partir do raciocínio anteriormente apresentado, resultaria desta tese que não somos princípio de nossas ações. Pelo argumento anterior, os homens são princípios de suas boas ações se e somente se eles são princípios de suas más ações e visto que ser princípio de suas ações implicava que eles eram princípios de suas qualidades morais, então os homens eram princípios de suas boas qualidades morais se e somente se eram princípios de suas más qualidades morais. Assim sendo, negar que os homens fossem princípios de suas más qualidades morais acarretava que não seriam princípios de suas boas qualidades morais. Se os homens não são princípios de suas qualidades morais, tampouco são princípio da qualidade moral de suas ações. Neste sentido, não seriam princípio de suas ações, ou seja, poderiam até ser admitidos como princípios dos movimentos que executam, mas não seriam admitidos como princípios destes movimentos descritos *moralmente*. Assim, o sentido de 'ações' na expressão 'os homens não seriam princípios de suas ações' é um sentido rico, moralmente relevante.

Se isso não é assim, se é admitido que somos princípios de nossas ações e que nada além de nós mesmos (isto é, nossa escolha deliberada) pode ser apontado como princípio de nossas ações no sentido moralmente relevante em que queremos responsabilizar as pessoas, então tudo aquilo que é decorrente de nossa escolha deliberada tem também seu princípio em nós. Portanto depende de nós e é voluntário. Isso significa que se temos em

[20] Os termos '*ponēros*' e '*makarios*' traduzidos respectivamente por 'miserável' e 'bem aventurado' carregam ambos o duplo sentido de insucesso e sucesso tanto do ponto de vista moral quanto do ponto de vista material (ZINGANO, *op.cit.*, p.176-7)

vista algo, por exemplo, enriquecer, e escolhemos deliberadamente um meio injusto, então ser injusto também é algo que escolhemos deliberadamente, mesmo que nos parecesse bom agir injustamente. Tudo aquilo sobre o que concerne a escolha deliberada depende de nós e não podemos atribuir a escolha deliberada dos atos injustos à outra coisa senão à nossa própria afirmação, que podia ter sido negada. Mesmo que descrevamos a razão pela qual escolhemos a ação injusta como uma boa razão, se não podemos atribuir a mais nada além de nós mesmos a aceitação da razão injusta como boa, então somos princípios da ação injusta, pois tudo aquilo que escolhemos deliberadamente é de nossa responsabilidade, já que poderíamos nos ter negado a escolher.

O argumento do opositor sustentava, em suma, que se nós, quando erramos, descrevemos nosso objetivo, erradamente, como bom, então não podemos ser acusados de agir mal voluntariamente. Nós não queremos o mal por ser um mal, diz a objeção, queremos um mal que nos descrevemos como um bem. A resposta de Aristóteles consistiria em dizer que se deste fato se segue que não podemos atribuir à pessoa a ação sob uma certa descrição, isto é, a de injusta, então não podemos atribuir a ela o princípio de sua ação injusta. Poderíamos, no máximo, atribuir a ela uma descrição de sua ação que fosse moralmente neutra, de forma tal que ela não seria de fato princípio de uma ação, mas tão-somente de um movimento. Por exemplo, se alguém faz uma transferência não autorizada de fundos de outrem para a sua própria conta com o fim de tornar-se mais rico, não poderíamos atribuir a esta pessoa uma ação injusta, mas somente o movimento de realizar a transferência de fundos. Na verdade, contudo, pouco importa se a pessoa descreve sua ação para si mesmo como ‘injusta’, pois a sua preferência é injusta, já que ele prefere enriquecer, por exemplo, a não causar prejuízos a alguém. Ora, se esta preferência não pode ser atribuída a ninguém mais além do próprio agente, então não é possível ver como poderíamos atribuir a ele alguma descrição neutra da sua ação, ou seja, como poderíamos pensar que ele tivesse descrito a sua ação em termos moralmente não relevantes, pois se sua ação é baseada numa preferência, é justamente essa preferência que dá valor moral à ação. A única saída seria não considerar a sua ação em termos de preferência. Se não queremos admitir isso, e se, além disso, observamos que não existe nenhum outro princípio de sua ação senão sua própria escolha deliberada, então devemos admitir que esta pessoa é responsável pela ação descrita moralmente porque dependia da sua escolha deliberada fazer a preferência injusta. E, com efeito, a pessoa que age erradamente o faz porque acredita que tenha boas razões, mas disto não se segue que não

seja capaz de reconhecer que ele está prejudicando alguém com sua ação. E se ele considera que fazer isso é agir bem, isso é razão para censura, como Aristóteles já disse e repetirá numa passagem que virá a seguir (1113b30-1114a3). Ora, pela argumentação anterior, ter aceito estas razões para agir é algo que estava dentro do escopo de sua escolha, portanto, ela poderia ter escolhido não agir de acordo com estas razões.

Aristóteles acrescenta a este argumento, evidências a partir das honras e punições tais como são dispensadas ordinariamente política e privadamente. A aplicação de honras e punições supõe que os indivíduos podem ser alterados persuasivamente por elas. Honras e punições supõem uma eficácia prática. Ora, a eficácia da persuasão supõe que os homens sejam princípios de suas ações no sentido moralmente relevante.

Este argumento põe às claras algo que estava sendo já pressuposto pelo argumento anterior, a saber, que o reconhecimento que somos princípios de nossas ações é derivado de uma exigência de nossas práticas de responsabilização moral. Se queremos responsabilizar moralmente os homens, então devemos reconhecê-los como princípios de suas ações. Ora, que responsabilizemos e o modo como fazemos isso é assegurado pelas nossas práticas estabelecidas de atribuição de honras e punições, tanto privadamente quanto publicamente. Negar, portanto, que sejamos princípios de nossas ações acarretaria invalidar nossas práticas de atribuição de elogio e censura.

> *Parece que essas coisas são evidenciadas tanto por cada uma das pessoas na sua vida privada quanto pelos legisladores eles mesmos, pois estes atribuem castigos e penas*[21] *àqueles que fazem atos perversos, desde que não sejam feitos por força ou devido a uma ignorância da qual eles mesmos não sejam causas, e atribuem honras aos que fazem belos atos, com a intenção de incentivar uns e reprimir os outros. E, todavia, quantas coisas nem dependem de nós nem são voluntárias ninguém incentiva a fazer, acreditando que de nada vale o esforço de convencer alguém a não sentir calor, dor ou fome ou qualquer outro deste tipo de coisas; pois não as sentiremos nem um pouco menos.*

[21] Os dois termos utilizados por Aristóteles são '*kolazō*' e '*timōreō*'. Bailly observa, na evidência do próprio Aristóteles em Retórica I, 10, 17, que o primeiro marca uma repressão do mal ato do ofensor, ao passo que o segundo corresponde à reparação do mal ato ao ofendido. '*Timōreō*' tem também o sentido de 'vingar'. A etimologia de 'castigar' segundo Houaiss é "lat. *castígo,as,ávi,átum,áre* 'repreender, censurar, castigar, punir, aplicar correção, reprimir, estreitar, apertar, contrair'", enquanto a palavra 'pena' tem como etimologia, segundo Houaiss, "gr. *poinê,ês* 'expiação de um homicídio; resgate pago aos parentes da vítima, *p.ext.*, compensação, vingança, punição, castigo, sentença". Nossa tradução procura resgatar a diferença de sentido entre os dois termos, o castigo visa à correção, a pena, à reparação do dano cometido, mesmo que eles não sejam usados ordinariamente com tanta diferença.

1113b21 τούτοις δ' ἔοικε μαρτυρεῖσθαι καὶ ἰδίᾳ ὑφ' ἑκάστων καὶ ὑπ' αὐτῶν τῶν νομοθετῶν· κολάζουσι γὰρ καὶ τιμωροῦνται τοὺς δρῶντας μοχθηρά, ὅσοι μὴ βίᾳ ἢ δι' ἄγνοιαν ἧς μὴ αὐτοὶ
1113b25 αἴτιοι, τοὺς δὲ τὰ καλὰ πράττοντας τιμῶσιν, ὡς τοὺς μὲν προτρέψοντες τοὺς δὲ κωλύσοντες. καίτοι ὅσα μήτ' ἐφ' ἡμῖν ἐστὶ μήθ' ἑκούσια, οὐδεὶς προτρέπεται πράττειν, ὡς οὐδὲν πρὸ ἔργου ὂν τὸ πεισθῆναι μὴ θερμαίνεσθαι ἢ ἀλγεῖν ἢ πεινῆν ἢ ἄλλ' ὁτιοῦν τῶν τοιούτων· οὐθὲν γὰρ ἧττον πεισόμεθα
1113b30 αὐτά.

Este argumento sustenta, em resumo, o seguinte. Privada e politicamente são punidos aqueles que agiram mal voluntariamente, ou seja, são punidos desde que suas ações não tenham sido coagidas ou tenham sido feitas por ignorância. Assim também, segue este indício, são honrados aqueles que agem bem. Fazendo isso, aqueles que punem e honram aos outros mostram que acreditam que através de honras e punições encorajam as pessoas a agirem bem e desencorajam-nas a agirem mal. Ora, ninguém encoraja ninguém a fazer aquilo que não é voluntário, pois nestes casos a persuasão é inútil. Não se quer, com honras e punições, persuadir as pessoas a fazerem certos atos e não fazerem outros, neutramente descritos, quer-se persuadi-las a fazerem bons atos e a não fazerem maus atos. Aquilo a que queremos persuadir as pessoas não é somente a execução de um ato, neutramente descrito, mas a própria qualidade moral dos atos. Assim, ao elogiar e censurar, pretendemos persuadir as pessoas a fazerem as melhores preferências. Queremos convencer as pessoas a agirem *bem*. Ora, se as qualidades morais fossem involuntárias, então não haveria razão em procurar convencer as pessoas a executar os atos de certas qualidades morais. Se, então, não encorajamos a fazer ou não as coisas que não dependem de nós, mas encorajamos as pessoas a fazer as coisas *boas* e não fazerem as *más*, segue-se que estas qualidades expressas nos atos dependem de nós.

Este passo da argumentação é um bom momento para testar nossa interpretação indeterminista de Aristóteles. O seu argumento contra o opositor sustenta que ninguém é voluntariamente vicioso, valendo-se, para isso, da eficácia de honras e punições na *alteração* de comportamentos. Ora, valer-se da eficácia das honras e punições na alteração de comportamento pode ser tomado como um argumento tipicamente determinista. Isso é assim porque, para o determinista, o papel prático de honras e punições está justamente na

alteração de comportamentos futuros. Com efeito, o determinista deve mesmo restringir a este o valor prático de censura e elogio, honra e punição, pois não é possível ao determinista sustentar que sejamos *merecedores* de censura e elogio, honra e punição, se ser merecedor implica que poderíamos ter agido de outro modo (nas mesmas circunstâncias).

Assim, não é possível sustentar que Aristóteles seja indeterminista somente na base de seu uso da persuasão para alterar comportamentos. A persuasão – ao menos em alguma compreensão do que significa 'persuadir' – não é incompatível com a perspectiva determinista. Nessa perspectiva, quando elogiamos ou censuramos, honramos ou punimos o fazemos para *modificar as crenças* das pessoas e fazê-las acreditar que realizar um certo tipo de ato é o melhor para elas, não porque dependa delas realizar ou não o ato (nas mesmas circunstâncias), mas porque podem realizar o ato diversamente se assim o quiserem. O papel da persuasão é, então, alterar a concepção das pessoas sobre o que é melhor para elas e, visto que essa concepção determina suas 'vontades'[22] – isto é, dá conteúdo àquilo que desejam –, podemos fazer, através da persuasão e alteração de seus juízos, com que elas queiram algo que antes não queriam. Assim sendo, para que elogio e censura, honra e punição tenham valor prático é preciso que os atos realizados – bons e maus – dependam da vontade ou desejo do realizador. Como se vê, existe um sentido de 'depende dos agentes fazer ou não' que o determinista aceita e mesmo necessita: depende da vontade do agente que os atos sejam realizados ou não. A legitimidade de atribuir o ato à vontade do agente é dada pela eficácia prática de honra e punição. Não haveria sentido em procurar modificar o juízo das pessoas se essa modificação i) não fosse possível ou ii) não tivesse nenhum resultado prático. Ora, se for sustentado, como é feito na tese apresentada na passagem anterior, que ninguém quer ser mau, então ser mau e agir mal não dependem da vontade do agente. Ora, se não depende de sua vontade agir de modo errado, então as pessoas que agem erradamente o fazem independentemente de sua vontade. Portanto, as honras e punições não deveriam ter nenhum efeito sobre seu agir mal, visto que honras e punições têm como resultado influenciar suas crenças sobre sua ação e estas determinam sua vontade. O resultado da tese sustentada na passagem anterior é tornar indiferenciável agir – ou, pelo menos, agir mal – de sentir. Assim como ninguém sente frio porque quer, também ninguém agiria mal porque quer. Ora, podemos convencer as pessoas a não agirem mal – como evidenciam as honras e punições –, mas não podemos convencer

[22] Daqui em diante estamos usando o termo 'vontade' sem nenhum sentido técnico preciso, apenas para indicar que é algo que o agente quer, em qualquer das formas de desejo apontadas por Aristóteles.

as pessoas a não sentirem frio. Logo, agir mal não é como sentir e depende da vontade do agente.

Se queremos dar uma interpretação indeterminista de Aristóteles, ela deve ser diferente desta. Visto que Aristóteles – na nossa interpretação – quer defender não apenas que a ação depende da vontade do agente, mas que depende de sua aceitação, quando ele poderia tê-la negado, então Aristóteles não está respondendo somente a um oponente que dizia que não dependia da vontade do vicioso ser vicioso, mas a um que diz que agir de acordo com a própria vontade não depende do sim ou do não de alguém[23]. Neste caso, aquilo que está dito ser conseqüência da tese do oponente não é somente que, se não depende da vontade do agente, então agir para o vicioso é como sentir fome ou frio, mas que, se não depende do sim ou do não da pessoa agir de acordo com sua vontade (ou com o que lhe parece bom), então, mesmo que ele tenha executado um ato voluntário[24], ele não tinha poder de aceitar ou negar-se a agir na base daquelas mesmas *razões* (na base do que lhe parece bom). Nesse caso, as razões que o levam a agir são como os sentimentos de fome e frio, algo que alguém simplesmente tem, mas que não está submetido à sua aceitação ou negação. Ora, daquilo que escapa à aceitação ou negação, segundo Aristóteles, não há como convencer alguém a aceitar ao invés de negar ou a negar ao invés de aceitar.

Poderíamos dizer, então, que, enquanto a tese do opositor do determinista tem como conseqüência que não depende da vontade de alguém fazer o mal ato que faz, a tese do opositor do indeterminista tem como conseqüência que não depende do próprio homem agir de acordo com sua vontade de agir mal. Assim, para o primeiro tipo de oponente, a resposta de Aristóteles consistiria em dizer que, se fosse assim, honras e punições não teriam valor, pois não seria possível convencer alguém a agir bem, visto que agir mal não depende de sua vontade, portanto, agir mal é como sentir fome ou frio. Para o segundo tipo de oponente, a resposta de Aristóteles consistiria em dizer que, se fosse assim, honras e punições não teriam valor porque não seria possível convencer alguém que a sua vontade é má, que a sua afirmação é incorreta, pois afirmar ou negar as razões que tem seria para ele

[23] O que significa dizer que agir de acordo com a própria vontade não depende do sim ou não do agente? Significa que se ele tem o desejo por algo, então está necessitado a fazê-lo, a menos que apareça um outro desejo mais forte que obstrua este e o cause a agir conforme ele. Na interpretação indeterminista, que o agente possa dizer sim ou não às suas ações, significa que ele pode dizer sim ou não à sua vontade de fazer a ação, onde isto significa: ele pode deixar de agir de acordo com sua vontade. Na estrutura mais precisa da escolha deliberada, significa que ao colocar-se um fim – ter, portanto, razões para agir –e determinar qual a ação que conduz a ele, o agente pode dizer 'sim' ou 'não' a esta ação, onde dizer 'não' significa negar-se a agir por aquelas razões, portanto, negar-se a agir de acordo com sua vontade de fazer a ação.

[24] Isto é, um ato que dependia de sua vontade e para o qual ele conhecia as circunstâncias.

tão involuntário quanto sentir fome ou frio. No primeiro caso, a conseqüência da tese do oponente é fazer equivaler agir a sentir. No segundo caso, a conseqüência da sua tese é fazer equivaler desejar, querer ou afirmar a sentir[25]. Para sermos mais exatos, poderíamos dizer que a tese do oponente tem como conseqüência em ambos os casos que agir é igual a sentir, somente que deterministas e indeterministas compreendem diversamente o que seja agir. Para os primeiros, agir é o que quer que seja determinado pelas nossas vontades ou desejos, enquanto para os segundos é o que quer que seja determinado pela nossa afirmação ou negação.

Na hipótese que Aristóteles estivesse respondendo ao segundo tipo de oponente, a sua resposta consistiria em dizer que seria inútil tentar persuadir alguém a agir de modo diferente se a sua afirmação ou negação não dependesse dele. Esta tese os deterministas negam, pois dizem que é possível persuadir alguém a mudar de crença e de desejo (em conseqüência da mudança de crença), mesmo que ele seja determinado a ter as crenças e os desejos que tem. Se Aristóteles estiver respondendo ao primeiro tipo de oponente, a sua resposta não teria eficácia contra um determinista mais brando. Portanto, de uma perspectiva determinista, poder-se-ia concluir que a própria resposta de Aristóteles é a resposta de um determinista brando.

Caso Aristóteles não seja um determinista brando, ele daria um sentido diverso à idéia de persuasão envolvida nas honras e punições daquela que dá o determinista. Embora o determinista possa fazer um caso da persuasão e de seu papel na alteração de juízos, para ele a persuasão não tem eficácia sobre a alteração de comportamento porque as razões para agir são sujeitas à afirmação e à negação, mas porque as razões para agir são sujeitas à alteração por persuasão. Todavia, o que é alterar razões por persuasão senão apelar para a capacidade de alguém de negar as razões que têm, em razão de outros motivos que apreende? Se o determinista não aceita esta compreensão de persuasão, então ele só pode afirmar que a persuasão é uma atividade que funciona causalmente. Castigos e honras têm eficácia causal sobre o agente. Ora, na EE, Aristóteles é claro em afirmar que a persuasão opõe-se à necessidade. Isso nos leva a crer que Aristóteles tenha uma compreensão da persuasão incompatível com a de um determinista brando[26].

---

[25] Para esta distinção cf. *Metafísica*, Γ.5, 1010b1-1010b11 e 1010b19-1010b30, e a discussão na segunda parte deste trabalho, pp.188-192.

[26] Outra evidência que esta não deve ser a posição de Aristóteles pode ser arregimentada da discussão na *Metafísica* Γ.5, sobre a distinção entre afirmar e sentir.

Para concluir este ponto, retornemos, então, à tese do oponente. A evidência que apresentam honras e punições é dirigida contra a conseqüência da sua tese que não seríamos princípios de nossas ações. Na interpretação determinista de Aristóteles (ou seja, uma que sustente que Aristóteles tem, se não defende explicitamente, posições deterministas) o andamento da argumentação até este ponto consistiria no seguinte: i) Depende da vontade do agente realizar ou não uma ação[27], ii) se alguém sustentar que não depende da vontade do vicioso agir viciosamente, então isso teria como conseqüência que não somos princípios de nossas ações[28], iii) ora, isso contraria o uso público e privado de honras e punições, que procuram nos convencer a agir diferentemente; se não fôssemos princípios de nossas ações não poderíamos ser convencidos a não agir deste modo. Na interpretação indeterminista a argumentação até aqui sustentaria que: i) Depende do agente a afirmação ou negação de suas ações, estando incluídas nesta afirmação ou negação as próprias razões (viciosas ou virtuosas) para agir; ii) se sustentarmos que um agente não age voluntariamente de forma viciosa, pois ele descreve as razões que aceita como boas, portanto não é em razão da 'maldade' que ele aceita agir, isso teria como conseqüência que não somos princípios de nossas ações no sentido moralmente relevante, pois somos princípios de ações boas se e somente se podemos ser princípios de ações más, pois uma ação boa, assim como uma ação má, se define por ser escolhida deliberadamente (ser afirmada por uma razão aceita como boa), podendo ter sido negada; iii) ora, se não somos princípios desta forma de nossas ações, isto é, se não somos princípios da aceitação e

[27] Estamos usando a expressão 'depende da vontade do agente' para referir à posição determinista porque, mesmo que o determinista sustente que depende da *afirmação* do agente realizar ou não a ação, ele não sustenta que depende do agente a *afirmação*. Na interpretação que oferecemos, justamente, depende do agente *afirmar ou não afirmar a ação*. O uso do termo 'vontade', portanto, tem o objetivo de marcar que na tese determinista não é possível ir além de algo como a vontade ou o desejo do agente: este é o ponto último de atribuição de responsabilidade. Na tese indeterminista, ao contrário, porque o agente pode se negar a agir conforme as razões que se apresentam para ele como boas razões, ele pode agir contrariamente à sua vontade ou desejo.

[28] Não temos conhecimento que essa conseqüência tenha sido bem explicada pelos defensores do determinismo. Broadie e Rowe (2002, p.320), por exemplo, sustentam que Aristóteles deve já estar se baseando na relação entre ação e aquisição da disposição. Eles dizem: "A mesma assimilação [sc. entre fazer ações belas e vergonhas e ser uma pessoa boa ou má] também explicaria a curiosa asserção (4) [sc. se negarmos a que a maldade seja voluntária nós implicamos a tese absurda que 'um homem não é fonte [source] e gerador [begetter] de suas ações']. Possivelmente, entretanto, Aristóteles já está baseando-se no princípio, não estabelecido claramente até 1114a4-10, que disposições éticas são resultados naturais e previsíveis de ações voluntárias. Dado este princípio e o absurdo em negar que somos agentes voluntários de nossas boas e más ações, segue-se que o agente humano voluntário é (como tal) a fonte de suas disposições éticas. Pois se elas não surgem dele, somente poderia ser porque suas ações não o fazem. Não consiste numa objeção dizer que uma vez que a má disposição está fixada, a pessoa não pode agir de modo tal a desfazê-la: é ainda voluntária, devido a sua origem" (*id.ibid.*). Em resumo, se não somos a origem de nosso agir vicioso, não somos a origem de nosso agir *tout court*, pois se nosso agir vicioso é proveniente de uma disposição que tem origem no nosso agir, negar que sejamos origem de nosso agir vicioso é negar que sejamos origem da única coisa que poderia tê-lo causado, nosso agir. O que nos parece insatisfatório nessa explicação é a necessidade de introduzir a aquisição das disposições, um tópico que não foi ainda introduzido.

negação das ações *naquelas razões* para agir, então nossas práticas de honra e punição perderiam a validade, pois elas procuram convencer as pessoas a não agirem do modo como agem ou a incentivar que ajam de um certo modo, mas se não pudéssemos afirmar ou negar nossas ações e com elas as razões que as sustentam, então a aceitação ou negação das razões implicada na afirmação ou negação das ações seria como o sentimento de fome ou frio, e não poderíamos ser convencidos a aceitá-las ou negá-las. Se não podemos negar ou afirmar ações e com elas as razões que as sustentam, então não depende de nós agir de acordo com aquelas razões ou não. Somos, portanto, necessitados a agir pelas razões que nos parecem as melhores. Se é assim, diz Aristóteles na nossa interpretação, não existe sentido em tentar convencer as pessoas a mudar de opinião sobre suas razões. Isso supõe, é claro, que convencer seja uma atividade baseada na atividade das próprias pessoas de aceitar e recusar razões.

Isto não é tudo o que Aristóteles tem a dizer acerca do assunto. Levanta-se a seguir a questão de saber se alguém pode ser responsabilizado pela sua aceitação ou negação de razões implicada como está na afirmação ou negação de ações quando se poderia dizer que alguém age erradamente segundo o que lhe parece o melhor porque desconhece o que é realmente o melhor.

> *Também castigam pelo próprio fato de ignorar, se parecer que ele é causa da ignorância, por exemplo, as penalidades são duplicadas para os embriagados; com efeito, o princípio está nele, pois é senhor de não se ter embriagado, e isto é a causa da ignorância. Também castigam os que ignoram algo presente nas leis as quais deve-se conhecer e que não são difíceis, e assim igualmente nos outros casos, quantas coisas parecem ignorar devido à falta de cuidado, como se dependesse deles não ignorar, pois são senhores de terem cuidado.*

1113b30 καὶ γὰρ ἐπ' αὐτῷ τῷ ἀγνοεῖν κολάζουσιν, ἐὰν αἴτιος εἶναι δοκῇ τῆς ἀγνοίας, οἷον τοῖς μεθύουσι διπλᾶ τὰ ἐπιτίμια· ἡ γὰρ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ· κύριος γὰρ τοῦ μὴ μεθυσθῆναι, τοῦτο δ' αἴτιον τῆς ἀγνοίας. καὶ τοὺς ἀγνοοῦντάς τι τῶν ἐν τοῖς νόμοις, ἃ δεῖ ἐπίστασθαι καὶ μὴ χαλεπά ἐστι,
1114a1 κολάζουσιν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις, ὅσα δι' ἀμέλειαν ἀγνοεῖν δοκοῦσιν, ὡς ἐπ' αὐτοῖς ὂν τὸ μὴ ἀγνοεῖν·
1114a3 τοῦ γὰρ ἐπιμεληθῆναι κύριοι.

Alguém poderia querer tirar a responsabilidade dos que agem injustamente, por exemplo, dizendo que eles desconhecem que a ação que escolhem é má. Se é sustentado que depende do próprio homem escolher agir ou não de um certo modo, digamos, injusto, isto é, depende dele próprio a afirmação ou negação da ação injusta na base das razões que lhe parecem as melhores, e se, no entanto, é concedido que este homem desconhecia que suas razões não eram boas, como ainda é possível dizer que depende dele próprio afirmar ou negar, visto que, por hipótese, a negação desta ação exigia dele um conhecimento que ele não tem? Segundo Aristóteles, o desconhecimento que suas razões não são as melhores não desculpa a sua afirmação das piores razões. Pela prática ordinária das punições sabemos que quando se considera que a própria pessoa é a causa da ignorância ela é punida e não desculpada. Com efeito, no caso dos embriagados, costuma-se mesmo duplicarem-se as penas: reprova-se pelo ato e pela ignorância do ato por embriaguez. A reprovação, neste caso, deve-se ao fato de estar na própria pessoa o princípio de sua ignorância. O mesmo ocorre no caso da ignorância das leis. Aqui a reprovação se dá porque o que está na lei é algo que a pessoa deve conhecer e não é difícil de conhecer. Portanto, se alguém desconhece algo que deveria conhecer, vamos censurá-la por ter sido negligente em buscar o conhecimento das coisas que estão na lei. A mesma coisa acontece no que se refere ao conhecimento moral: daquelas coisas que ignoramos por negligência, somos senhores de tê-las conhecido, pois somos senhores de nos empenharmos em conhecê-las. A busca pelo conhecimento e, portanto, pelas melhores razões para agir também depende de nós, está submetida ao nosso poder de afirmação ou negação. Não se pode alegar, neste caso, que era necessário para alguém que ele não soubesse o que era melhor fazer, pois a origem de sua ignorância é ele próprio, se o conhecimento que lhe falta é algo que dependia dele próprio buscar. Com efeito, o conhecimento das coisas boas ou más é algo que acreditamos não ser difícil para ninguém adquirir[29].

A primeira objeção, portanto, à tese da voluntariedade das virtudes e vícios estava baseada numa opinião corrente, segundo a qual ninguém quer a maldade enquanto tal. A esta objeção Aristóteles em primeiro lugar contrapõe uma conseqüência inadmissível, a

[29] É verdade que acreditamos que algumas pessoas são prejudicadas por uma má formação e pelo crescimento em um ambiente não acolhedor, mas não estamos dispostos a considerar os atos de tais pessoas como involuntários. Isso significa que alguém nascido e criado em ambientes desumanos deve esforçar-se mais do que aquele bem nascido para superar sua falta de acesso aos juízos corretos.

saber, que não seríamos princípios de nossas ações (num sentido moralmente relevante), e, em segundo lugar, as práticas ordinárias de honras e punições, que supõem que as pessoas ajam voluntariamente virtuosa ou viciosamente. Essas práticas supõem que somos senhores da afirmação e negação moral de nossas ações, ou seja, nesta afirmação ou negação está implicada a aceitação ou recusa das razões para agir. E não é possível aduzir a objeção que alguém pode ignorar as melhores razões para agir, pois somos também senhores da nossa própria ignorância, visto que agir negligente ou diligentemente com respeito aos conhecimentos morais também depende de nós mesmos (da nossa afirmação ou negação da ação de buscar estes conhecimentos). A objeção que vem a seguir na argumentação propõe, então, que agir negligentemente ou diligentemente na busca destes conhecimentos não é algo que dependa de nossa afirmação ou negação, mas que depende de quem somos: se formos negligentes, agiremos negligentemente; se formos diligentes, agiremos diligentemente. Aristóteles não procura negar esta implicação, ou seja, aquela segundo a qual se somos de uma natureza, então agimos de acordo com ela. Ele procura fazer algo diverso, a saber, mostrar que somos causas de nossas disposições. A razão para fazer isso, nos parece, não é tanto que Aristóteles creia que somos determinados causalmente a agir de acordo com nossas disposições. Isso nos parece inconsistente com a primeira parte da argumentação em que se disse que agir virtuosa ou viciosamente depende de nosso sim e de nosso não. O que Aristóteles procura fazer aqui é mostrar que se, de um lado, agir virtuosa ou viciosamente é o exercício da virtude e do vício, desde que escolhamos deliberadamente fazê-lo, e, neste sentido, agir virtuosa ou viciosamente depende de nosso sim e de nosso não, e, portanto, virtude e vício, neste sentido, dependem de nosso sim e de nosso não, por outro lado, se considerarmos virtudes e vícios não como qualidades das pessoas derivadas de suas ações, mas como qualidades das pessoas de acordo com os estados fixos e estáveis de seu caráter, podemos atribuir às pessoas a aquisição voluntária destes estados. Assim, também neste sentido virtude e vício dependem de nós, ou seja, de nossa afirmação ou negação, pois como estados de caráter são resultantes da afirmação ou negação de uma série de ações de um certo tipo.

O texto de Aristóteles continua assim:

> *Talvez, contudo, seja uma pessoa de um tipo tal a não ter cuidado. Entretanto, eles mesmos são as causas de se terem tornado um tal tipo de pessoa, porque vivem com desleixo, e do serem injustos ou intemperantes, uns, porque agem mal, os outros, porque passam seu tempo*

com bebidas e coisas do gênero. Com efeito, as atividades concernentes a cada coisa em particular fazem do tipo respectivo as pessoas. Isso é evidente ‹considerando o caso› daqueles que se dedicam a uma competição ou ação qualquer, pois eles passam a vida a exercitar-se. Sendo assim, o ignorar que as disposições provenham do exercício de atividades particulares é próprio de alguém bastante insensível.

1114a3 ἀλλ' ἴσως τοιοῦτός ἐστιν ὥστε
μὴ ἐπιμεληθῆναι. ἀλλὰ τοῦ τοιούτους γενέσθαι αὐτοὶ αἴτιοι
1114a5 ζῶντες ἀνειμένως, καὶ τοῦ ἀδίκους ἢ ἀκολάστους εἶναι, οἱ μὲν
κακουργοῦντες, οἱ δὲ ἐν πότοις καὶ τοῖς τοιούτοις διάγοντες·
αἱ γὰρ περὶ ἕκαστα ἐνέργειαι τοιούτους ποιοῦσιν. τοῦτο δὲ δῆ-
λον ἐκ τῶν μελετώντων πρὸς ἡντινοῦν ἀγωνίαν ἢ πρᾶξιν·
διατελοῦσι γὰρ ἐνεργοῦντες. τὸ μὲν οὖν ἀγνοεῖν ὅτι ἐκ τοῦ
1114a10 ἐνεργεῖν περὶ ἕκαστα αἱ ἕξεις γίνονται, κομιδῇ ἀναισθήτου.

A primeira observação de Aristóteles sobre a objeção levantada é que alguém deve ser uma pessoa bastante desatenta à experiência humana[30] para não saber que nossa natureza moral é flexível e moldável pela repetição de atividades de um certo tipo. O mesmo tipo de flexibilidade e capacidade para adquirir uma aptidão ou feição de ser é encontrado nas práticas ginásticas e desportivas. Assim sendo, dizer que alguém é de um certo tipo no sentido de ter uma disposição para agir de uma certa forma não deve desconsiderar que ele se *tornou* daquele tipo através do seu modo anterior de viver. E isso se aplica seja à negligência, seja, em geral, a qualquer má disposição de caráter como à intemperança e à injustiça.

Além disso, é irracional que o que comete injustiças não queira ser injusto ou que o que age de modo intemperante não queira ser intemperante. Se alguém, não ignorando, faz aquelas coisas a partir das quais será injusto, é voluntariamente injusto. Entretanto, mesmo se ele quiser, não deixará de ser injusto e ficará justo. Com efeito, nem o doente ‹se quiser› ficará saudável. Se foi o caso que ‹ele adoeceu› assim, vivendo de modo incontinente e sem escutar os médicos, também ele adoece voluntariamente. Portanto, naquele momento era possível para ele não adoecer, mas para aquele que deixou escapar ‹a saúde› não é mais, assim como nem para aquele que atirou uma pedra é ainda possível retomá-la; contudo, dependia dele o lançar, pois o princípio estava nele. Do mesmo modo também tanto para o injusto quanto para o intemperante

[30] Este é o sentido de dizer que tal objeção como a que foi levantada deve ser a de alguém "bastante insensível".

no princípio era possível não terem se tornado tais tipos de pessoa, por isso o são voluntariamente, mas, para aqueles que se tornaram, não é mais possível não o ser.

1114a10 ἔτι δ' ἄλογον τὸν ἀδικοῦντα μὴ βούλεσθαι ἄδικον εἶναι ἢ τὸν ἀκολασταίνοντα ἀκόλαστον. εἰ δὲ μὴ ἀγνοῶν τις πράττει ἐξ ὧν ἔσται ἄδικος, ἑκὼν ἄδικος ἂν εἴη, οὐ μὴν ἐάν γε βούληται, ἄδικος ὢν παύσεται καὶ ἔσται δίκαιος. οὐδὲ γὰρ *1114a15* ὁ νοσῶν ὑγιής. καὶ εἰ οὕτως ἔτυχεν, ἑκὼν 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· ἀλλ' ὅμως ἐπ' αὐτῷ τὸ βαλεῖν [καὶ ῥῖψαι] · ἡ γὰρ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ. οὕτω δὲ καὶ τῷ ἀδίκῳ *1114a20* καὶ τῷ ἀκολάστῳ ἐξ ἀρχῆς μὲν ἐξῆν τοιούτοις μὴ γενέσθαι, διὸ ἑκόντες εἰσίν· γενομένοις δ' οὐκέτι ἔστι μὴ εἶναι.

Aristóteles acrescenta a seguir que é irracional que o injusto sustente que não queira ser injusto ou o intemperante, intemperante. Isso é assim, visto que, se eles fazem as ações que os tornarão injustos ou intemperantes não ignorando, então eles serão voluntariamente injustos ou intemperantes. É possível interpretar esta afirmação de duas maneiras, a saber, i) quando alguém age injustamente não ignorando, ele não pode sustentar que não queira ser injusto, portanto é injusto voluntariamente ou ii) quando ele age injustamente não ignorando, não pode sustentar que não queira ser injusto *como resultado* de suas ações injustas, portanto ele se tornará injusto voluntariamente. No primeiro caso, aquilo que não se pode sustentar, sendo irracional, é que alguém aja injustamente e não queira ser injusto no momento da ação; no segundo, aquilo que não se pode sustentar é que alguém aja injustamente e não queira adquirir uma disposição injusta como resultado de sua ação. A segunda opção é mais adequada para a argumentação desenvolvida, já que nesta se quer responsabilizar as pessoas pela aquisição de disposições. Todavia, neste caso, a alegação de irracionalidade parece forte, visto que existe um dado de fato que a pessoa precisa saber, isto é, que fazendo ações de um certo tipo vai se tornar daquele tipo. É verdade que alguém que desconhecesse isso seria insensível, mas, caso desconhecesse, não seria irracional. Conhecendo, seria incoerente com este conhecimento alegar que não quer tornar-se injusto, visto que este é um resultado da sua ação voluntária. Existe, de outra parte, uma irracionalidade inerente à alegação que não se quer ser injusto ao agir injustamente não ignorando. Assumir, portanto, a responsabilidade sobre isso a cada uma

das ações, visto que é irracional não assumi-la, mesmo sem considerar que a repetição delas vai gerar uma disposição, parece algo já forte o suficiente para que alguém seja responsabilizado pela geração da disposição. Assim, é provável que Aristóteles, unindo estes dois raciocínios, esteja fazendo a alegação que se alguém age repetidas vezes injustamente sabendo que está agindo injustamente, não é racional para esta pessoa alegar que não quer ser injusto, pois ao agir repetidas vezes deste modo ele reafirma repetidas vezes sua aceitação da injustiça. Se ao agir uma vez de um certo modo já é irracional dizer que naquela ação a pessoa não queria ser injusta, tanto mais irracional é dizer isto – que não se quer ser injusto – quando se escolheu repetidas vezes aquele tipo de ação. Quanto a alguém que dissesse 'eu não queria ser injusto' praticando somente uma vez a ação, poder-se-ia admitir que estivesse agindo contraditoriamente no momento da ação, mas a pessoa que repetidas vezes o faça já não pode alegar isso.

O que significa dizer que a pessoa age injustamente não ignorando? Pode significar simplesmente que ela tem um conhecimento que sua ação é daquele tipo que as pessoas usualmente chamam 'injusta'. Por outro lado, pode significar algo mais forte. Quando alguém faz uma preferência injusta, ele a faz em razão de uma certa concepção do que é bom ou melhor para si mesmo. Portanto, compromete-se com este tipo de preferência como uma boa preferência. Ora, esta preferência consiste em dizer que é melhor, por exemplo, enriquecer do que não causar prejuízos a outras pessoas. Uma coisa é certa a respeito do que o injusto sabe de sua ação: é que ela é uma tal em que este tipo de preferência é feita. Portanto, é irracional para esta pessoa, ao fazer esta preferência, dizer que não quer ser o tipo de pessoa que faz este tipo de preferência. Assim, talvez importe menos o conhecimento que sua ação é de um certo tipo do que o reconhecimento (inegável) que ele faz um certo tipo de preferência. Ora, fazer este tipo de preferência é fazer uma preferência injusta (mesmo que ele não a chame assim). Portanto, é agir em razão da injustiça, pois 'agir em razão da injustiça' significa 'tomar como razão da preferência uma certa concepção sobre o melhor tipo de vida em que não se atribui importância a causar prejuízos a outros'. Ao agir em razão da injustiça, neste sentido, ele não pode alegar que não queira ser injusto (mesmo que, como dissemos, ele não use em nenhum momento a palavra 'injustiça' para descrever o que está fazendo).

Se, afinal, um hábito é estabelecido, o sujeito passa a ter uma certa disposição moral de caráter, e esta disposição de caráter não pode ser negada do mesmo modo como são negadas as ações. Enquanto uma ação, qualquer que seja o estado fixo ou ainda não

fixo do caráter, pode ser afirmada ou negada, um estado de caráter não é algo sujeito à afirmação ou negação (a não ser através das ações que estão de acordo com ele ou o estão formando). Assim, ao querer fazer uma ação, um agente a está afirmando, podendo negá-la. Estados de caráter, todavia, se eles são resultado de nosso querer, porque ao realizar ações que poderíamos não ter realizado não podemos dizer que não queríamos ter aquele estado de caráter resultante, não são resultados que podemos simplesmente negar uma vez que o tenhamos obtido, ou seja, que podemos simplesmente não querer mais para que deixem de ser nossos estados de caráter. Ao realizar repetidas vezes ações de um certo tipo, é irracional dizer que não queríamos ser daquele tipo. Portanto, nós queremos ser do modo como nos tornamos. Todavia, para deixar de ser deste modo, não basta querer. Se para chegar a sê-lo foi preciso realizar repetidas vezes um certo tipo de ação, igualmente para deixar de sê-lo é necessário realizar repetidas vezes um certo tipo de ação (ou, mais precisamente, é preciso que ele realize repetidas vezes um certo tipo de *preferência*). Basicamente, o que Aristóteles está dizendo é que 'querer ser de um certo tipo moral' não é equivalente a 'querer realizar uma ação'. Enquanto este último tipo de querer é passível diretamente de afirmação e negação, o primeiro tipo é passível de afirmação e negação somente através do segundo tipo de querer.

Não nos parece, em todos os casos, que Aristóteles esteja sujeitando-se à crítica segundo a qual somos responsáveis por nossos estados de caráter somente quando somos imaturos moralmente[31], pois seria somente quando nossos hábitos estão em formação que dependeria de nós a afirmação ou negação das ações virtuosas ou viciosas. Se o argumento inicial de Aristóteles deve valer, então ele vale quer para agentes imaturos quer para agentes maduros. Mais até, parece que vale, sobretudo, para os últimos, pois são estes que são capazes de avaliar razões com sua plena capacidade racional. Isto é assim porque a aquisição de uma disposição moral não invalida a capacidade de escolher de outro modo. Uma disposição é um hábito para escolher de um certo modo, isto é, para afirmar certos tipos de preferência. Ora, não é preciso entender um hábito de escolha como uma causa eficiente delas. Se isso fosse assim, aliás, pelo argumento anterior de Aristóteles, a pessoa já não seria mais responsável por agir do modo como age, pois é na possibilidade de negação de ações naquelas razões que se encontra localizada a responsabilidade pelo que se faz. Talvez devêssemos fazer uma análise mais aprofundada do que o objeto desta tese

[31] Mas nem tão imaturos assim, pois se a disposição moral é resultado de uma série de preferências racionais, então ele é resultante da atividade de um agente inteiramente racional (isto exclui as crianças, portanto). 'Imaturo' significa aqui 'sem disposição fixa, mas capaz de fazer preferências racionais'.

permite para determinar exatamente o que significa para Aristóteles ter uma disposição moral. Sem dúvida, isto envolve a relação entre nossa capacidade racional e nossa capacidade emocional. É esta última que é sujeita aos hábitos. Ao adquirir um hábito, nos tornamos emocionalmente predispostos a considerar as situações sobre um certo prisma moral. É por isso que é preciso um esforço maior para enfrentar e alterar um hábito adquirido. Para alterar um hábito, precisamos agir contra os nossos sentimentos. Ao mesmo tempo, são nossos sentimentos que dão estabilidade às nossas escolhas, pois temos uma estabilidade no modo como enfrentamos emocionalmente as situações. Todavia, esta estabilidade não significa necessidade. Temos um hábito emocional de considerar certas razões melhores do que outras. Este hábito é emocional, mas não é irracional. Como vimos, na sua geração, ele foi acompanhado da aceitação racional destas razões, e esta aceitação poderia ter ser negada, mesmo contra os nossos sentimentos e continua podendo ser negada em cada uma de nossas ações. Assim, parece-nos, quanto mais arraigado é um hábito, tanto mais responsável somos por agir de acordo com ele, pois se nos entregamos a um hábito sem questionar nossas razões para fazê-lo, somos responsáveis por isto.

O trecho seguinte dá a posição final de Aristóteles sobre a questão das disposições de caráter. Do mesmo modo como os estados corporais são elogiados ou censurados na medida em que dependem de nós, igualmente virtude e vício somente podem ser censurados ou elogiados se dependem de nós. Essa passagem é crucial, pois mostra que Aristóteles não considera que poderíamos censurar um agente que agisse de acordo com um mau caráter se ele não fosse o princípio deste caráter.

> *Não somente os vícios da alma são voluntários, mas também os do corpo para algumas pessoas, as quais também reprovamos. Com efeito, ninguém reprova aqueles que são feios por natureza, mas aqueles que o são devido à falta de exercício e devido à negligência. Igualmente também acerca da fraqueza e da mutilação: ninguém censuraria algum cego por natureza, doença ou uma pancada, antes teria piedade, mas todos censurariam àquele que o é devido à embriaguez ou outra intemperança. Aquelas disposições corporais, então, que dependem de nós são reprovadas, aquelas que não dependem não são. Se é assim, também nos outros casos os vícios que são reprovados dependeriam de nós.*

1114a21 *οὐ μό-*
νον δ' αἱ τῆς ψυχῆς κακίαι ἑκούσιοί εἰσιν, ἀλλ' ἐνίοις καὶ

αἱ τοῦ σώματος, οἷς καὶ ἐπιτιμῶμεν· τοῖς μὲν γὰρ διὰ
φύσιν αἰσχροῖς οὐδεὶς ἐπιτιμᾷ, τοῖς δὲ δι' ἀγυμνασίαν καὶ
1114a 25 ἀμέλειαν. ὁμοίως δὲ καὶ περὶ ἀσθένειαν καὶ πήρωσιν· οὐθεὶς
γὰρ ἂν ὀνειδίσειε τυφλῷ φύσει ἢ ἐκ νόσου ἢ ἐκ πληγῆς,
ἀλλὰ μᾶλλον ἐλεήσαι· τῷ δ' ἐξ οἰνοφλυγίας ἢ ἄλλης
ἀκολασίας πᾶς ἂν ἐπιτιμήσαι. τῶν δὴ περὶ τὸ σῶμα κα-
κιῶν αἱ ἐφ' ἡμῖν ἐπιτιμῶνται, αἱ δὲ μὴ ἐφ' ἡμῖν οὔ. εἰ
1114a30 δ' οὕτω, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων αἱ ἐπιτιμώμεναι τῶν κακιῶν
ἐφ' ἡμῖν ἂν εἶεν.

Esta passagem suscitou uma crítica de S. Broadie. Vale a pena citá-la porque responder a esta crítica é responder ao menos a uma das interpretações deterministas da posição de Aristóteles. Como se verá pela leitura da passagem abaixo, Broadie irá atribuir a Aristóteles uma determinada confusão no uso dos termos de elogio e reprovação. Essa confusão, segundo ela, fez com que ele exigisse mais da sua noção de virtude e vício do que sua teoria da responsabilização requeria. Segundo Broadie, Aristóteles tem uma teoria da responsabilização compatível com o determinismo, isto é, uma tal para a qual elogio e censura valem pela sua eficácia prática em alterar comportamentos. Todavia, ao exigir que virtudes e vícios sejam voluntários, Aristóteles faz um requerimento desnecessário dado essa teoria da responsabilização. Numa tal teoria, digamos, compatibilista, os agentes não são responsabilizados *por serem virtuosos e viciosos*, mas *como virtuosos ou viciosos*. Requerer, ao invés, que virtudes e vícios sejam voluntários é requerer que sejam responsabilizados *por serem virtuosos ou viciosos*, e este é um requerimento demasiado e baseado numa confusão. A crítica de Broadie (*op.cit.*, p.164) é a seguinte (são nossos os grifos sublinhados e dela os itálicos):

> Nós 'censuramos' alguém por um defeito ou deficiência corporal e o mesmo vale para pobreza e ignorância quando e somente quando eles vêm a ser pela falta da própria pessoa. A condenação é devida porque consideramos que incorrer nessas doenças por sua própria falta mostra um mau tipo de caráter (ainda que o caráter não precise ser fixo e estabelecido para dar lugar ao comportamento que resulte em dano físico ou material irreversível). Aristóteles quer que a analogia mostre que os defeitos éticos são do mesmo modo voluntários, pela razão que nós condenamos defeitos éticos. Todavia, tomada completamente, a analogia resultaria que nós condenamos os defeitos éticos porque adquiri-los mostra um mau tipo de caráter da parte da pessoa que os adquiriu quando ele fez o que o causou a se tornar assim defectivo. Isso implica que ele devia ter um mau caráter antes que ele pudesse ter adquirido o mau caráter, ou então o mau caráter adquirido não é um objeto de censura e não é voluntário - precisamente o oposto da posição que Aristóteles pretende sustentar! Além disso, se, como a analogia sugere, o mau caráter é um objeto apropriado de reprovação e é voluntário, somente se é o resultado de um mau caráter preexistente, então ou bem o último também é voluntário ou não é. Se é, e sob os

> mesmos termos, nós temos um regresso ao infinito e nenhuma possibilidade de começos voluntários do caráter de modo algum; e se não, então por que deveríamos pensar que o último mau caráter é também voluntário? De fato, como esse dilema mostra, a analogia é errônea. Doença e deficiência são algumas vezes falta da própria pessoa e são objetos (ou razões para) censura, mas eles podem ser devidos a uma causa além do seu controle. Conseqüentemente, temos que asserir que eram as conseqüências previsíveis de suas ações voluntárias antes de reprová-los por elas. Se doenças éticas da alma fossem como essas, então algumas vezes seríamos reprovados por elas e outras não, e os termos éticos para estas qualidades não funcionariam sempre como termos de reprovação. Assim como é, de acordo com a distinção analítica feita acima, eles são necessariamente termos de reprovação – i.e., termos *nos* quais reprovamos – e como tal eles nunca, estritamente falando, estão por itens *pelos* quais reprovamos pessoas.[32]

Na sua explicação, Broadie diz que visto que a doença e a deficiência algumas vezes são causadas pela própria pessoa e outras vezes não, temos que determinar se a aquisição foi voluntária para reprovar alguém. Tome, por exemplo, a cegueira. 'Cego' não é um termo de censura porque precisamos antes saber se foi adquirido voluntariamente ou não para censurar a pessoa por ser cega. O termo 'traiçoeiro', ao contrário, é um termo de censura, e não precisamos antes saber se a pessoa adquiriu voluntariamente ou não este caráter para aplicá-lo a alguém. Precisamos, é verdade, saber se ela tinha a intenção de ser traiçoeira quando agiu traiçoeiramente, ou seja, se não foi por acaso ou por acidente que fez uma ação traiçoeira, mas isto se encontra suprido pelas condições da ação voluntária, não precisa ser suprido, além disso, pelas condições da disposição de caráter voluntária.

Além disso, no restante do seu capítulo dedicado à voluntariedade da virtude e vício, Broadie sustenta que não teria sentido censurar ou elogiar alguém, mesmo que sua

---

[32] "*We blame someone for a bodily defect or disability, and the same goes for poverty and ignorance, when and only when they come about by the person's own fault. The condemnation is because we consider that incurring in this ills by one's own fault shows a bad sort of character (although the character need not be fixed and settled to give rise to the behaviour that results in irreversible physical or material damage). Aristotle wants the analogy to show that ethical defects are likewise voluntary, on the ground that we condemn ethical defects because the acquiring of them shows a bad sort of character on the part of the person who acquired them when he did what caused him to become thus defective. That entails that he had to have something of a bad character before he could acquire a bad character, or else the bad character acquired is not an object of censure and not voluntary – precisely the opposite of the position which Aristotle aims to uphold! For it is part of his position that we start off with no determinate character. What is more, if, as the analogy suggests, bad character is a proper subject of reproach, and voluntary, only if is the outcome of preexisting bad character, then either the latter is also voluntary or it is not. If it is, and on the same terms, we have an infinite regress and no possibility of voluntary beginnings of character at all; and if it is not, then why should we think that the later bad character is voluntary either? In fact, as the dilemma indicates, the analogy is mistaken. Illness and disablement are sometimes the sufferer's own fault and are objects of (or grounds for) reproach, but they may due to a cause beyond his control. Consequently, we have to ascertain that they were the foreseeable consequences of his voluntary actions before we reproach him for them. If ethical ills of the soul were like that , then sometimes we should be reproached for them, and sometimes not, and the ethical terms for these qualities would not always function as terms of reproach. As it is, according to the analytic distinction made above, they are necessarily terms of reproach – i.e., terms in which we reproach – and as such never, strictly speaking, stand for items for which we reproach people*".

ação preenchesse as condições da ação voluntária, se censura e elogio não tivessem efeitos práticos. É por isso que Aristóteles precisa defender que a virtude e o vício são adquiridos, isto é, porque ele precisa explicar o nosso uso ordinário de censura e elogio. Se nosso caráter fosse imutável desde o nascimento, censura e elogio não teriam efeitos práticos. O uso da censura e do elogio fica justificado pela aquisição voluntária do caráter se censura e elogio são meios para fazer as pessoas agirem de outro modo no futuro. Note-se que dizer que a aquisição é voluntária não significa mais do que dizer que a aquisição da virtude e do vício é feita através de ações voluntárias, pois, como se viu anteriormente, mesmo na argumentação determinista, censura e elogio como meios persuasórios de alteração de comportamento somente fazem sentido se agir não é como sentir fome ou frio. É preciso que a pessoa apreenda censura e elogio como avaliações que a fazem alterar seu juízo acerca do que é melhor para ela, e este juízo, por seu turno, altera seus desejos acerca das melhores ações a realizar. Se uma pessoa tivesse um caráter imutável desde o nascimento, elogio e censura seriam inúteis. Assim, não usamos censura e elogio porque as pessoas mereçam isso, mas porque terá um efeito sobre seu comportamento. As pessoas não merecem censura e elogio porque não são voluntariamente más ou boas, onde isso significa dizer que elas se tornaram más ou boas na medida em que foram princípios de sua qualidade moral quando elas poderiam não ter se tornado assim.

Para esclarecer melhor o ponto de Broadie vamos tomar duas classes de termos distintos: ‘benéfico’ e ‘deletério’, de um lado, e ‘virtuoso’ e ‘vicioso’ de outro. Segundo Broadie, nós censuramos e elogiamos as pessoas *por serem* deletérias ou benéficas, mas para que nossos termos de elogio e censura explicitem nossa reprovação *por* suas ações deletérias chamamos as pessoas de ‘viciosas’ e para que explicitem nossa aprovação por serem benéficas as chamamos ‘virtuosas’. Assim, aquilo *pelo que* censuramos são suas ações voluntárias que ocorrem de ser maléficas e aquilo pelo que elogiamos são ações voluntárias que ocorrem de ser benéficas. Os termos *nos* quais censuramos e elogiamos são ‘vicioso’ e ‘virtuoso’. Ao usarmos estes termos incentivamos as pessoas a procurar um destes tipos de comportamento e a evitar o outro. Se uma pessoa agiu repetidas vezes de uma forma, ela terminará por ter um certo caráter e, então, não mais será capaz de agir de outra forma. Nós continuamos a aplicar tais termos a elas somente com o fim que nosso elogio e nossa censura a elas sirvam de exemplo a outras pessoas cujo caráter ainda não está formado. Não é que deixem de realizar voluntariamente a ação. Assim como as outras, elas realizam voluntariamente a ação, mas para elas os termos de reprovação e elogio são

inúteis, já não têm valor prático. A ação voluntária nos interessa porque é a ação na qual elogio e censura podem ter alguma interferência se, de fato, o caráter é resultante da repetição de ações voluntárias. Todavia, a ação voluntária não significa que as pessoas possam agir de outro modo. Enquanto são jovens e não têm caráter fixo, a possibilidade de agir de outro modo no futuro é dada justamente pelo fato de suas disposições não serem ainda fixas. Censura e elogio, para a interpretação determinista, tem valor prático na medida em que i) a ação voluntária pode ser influenciada por eles através da persuasão e ii) o caráter não é fixo desde o nascimento, mas moldável através da ação voluntária por um certo tempo, isto é, antes que ele se torne uma segunda natureza; aí, então, não haverá mais possibilidade de agir de outro modo nem sequer no futuro; censura e elogio continuam a ser aplicados a pessoas de caráter fixo e a ter valor prático também neste caso na medida em que (iii) elogio e reprovação a elas serve de exemplo para aqueles que ainda não tem o caráter fixo. Para tornar a ação voluntária sujeita à persuasão é preciso tomar o agente como racional, pois somente este é capaz de compreender que ele fez X ao invés de não X. O agente é determinado, mas sua capacidade racional permite que ele compreenda que ele poderia ter agido de outro modo *se quisesse*. Assim, ele é capaz de compreender razões para agir diversas daquelas que utilizou e é capaz de usá-las da próxima vez que agir, desde que ele não esteja inteiramente convencido, dada a sua disposição moral fixa, que as suas razões são as melhores. Mesmo que, todavia, o agente de caráter moral fixo possa chegar a compreender que suas razões não são as melhores, ele não terá meios para executar um outro tipo de escolha deliberada na prática, pois ele não sabe como fazer isso.

Resumamos a interpretação determinista atribuída por Broadie a Aristóteles. Um agente é voluntário se ele é causa de sua ação e se ele sabia o que estava fazendo, ou seja, causou a ação conhecedor das circunstâncias. A ação voluntária que ele causou é a ação que ele descreveu a si mesmo fazendo. Esta foi a ação que ele *quis* fazer. Ela será atribuível a ele, quer a descreva moralmente quer neutramente, desde que o que ele fez corresponda ao que ele sabia estar fazendo naquelas circunstâncias[33]. Esta ação, quer ele a

[33] Nós não vamos censurar alguém por sua ação, por exemplo, de envenenamento se esta pessoa não sabia que estava envenenando outra, devido a uma ignorância das circunstâncias. Vamos censurá-la pelo envenenamento, todavia, se ela sabia da circunstância relevante e, portanto, sabia que a sua era uma ação de envenenamento. Suponha, agora, que ele tenha envenenado alguém para ficar com a herança desta pessoa e que estejamos dispostos a chamar este ato de traiçoeiro. Segundo Broadie, vamos censurá-lo *pelo* ato de envenenamento *como* um ato traiçoeiro, mas não vamos censurá-lo *pelo* ato traiçoeiro, pois aquilo *pelo que* censuramos deve ser voluntário, ou nossa reprovação seria errada. Nesse caso, deve ser possível errar quando censuramos, a saber, sempre que aquilo pelo que censuramos não tiver sido voluntário. Ora, a reprovação 'traiçoeiro', na qual nossa censura é explicitada, nunca é erradamente aplicada, mas deveria ser se fosse algo pelo qual censuramos e, portanto, algo voluntário: "Não há necessidade de declarar [a ação traiçoeira] voluntária sob a alegação que, de outro modo, não poderíamos reprovar a pessoa por ser traiçoeira, porque ao

descreva moralmente quer a descreva neutramente, será passível de avaliação pelos seus congêneres. E ele será reprovado ou elogiado por ela, desde que satisfaça a condição de ele ter querido a ação na descrição apropriada às circunstâncias. Todavia, para que elogio e censura tenham efeitos práticos, é preciso que o agente possa apreender sua ação sob a descrição avaliada moralmente (pois, elogio e censura são avaliações morais) e possa compreender que depende de seu desejo fazer ou não fazer a ação. Assim sendo, ao receber elogio ele sabe que a ação A ao invés de não A que ele fez é boa e que ele deve repeti-la para receber mais elogios; e, ao receber censura, ele sabe que a ação A ao invés de não A que ele fez é má e que ele não deve repeti-la para não receber mais censuras. O agente não desenvolvido ainda é capaz de se deixar impressionar por elogio e censura; mas é bem provável que o agente já desenvolvido procure a opção não de alterar o seu comportamento, mas de fazer as coisas censuráveis que deseja sem ser observado.

Qual a diferença desta interpretação para uma indeterminista? Basicamente, tal como descrito aqui, o agente não poderia ter feito de outro modo, a menos que quisesse e ele não poderia ter querido de outro modo no momento da ação. Suponha-se, entretanto, que ao dizer que virtudes e vícios são voluntários, Aristóteles esteja querendo dizer que dependia do próprio agente ter desenvolvido uma certa qualidade moral de seus desejos e crenças. Suponha que ele esteja querendo dizer que, assim como nós não censuramos nem elogiamos certas capacidades corporais a menos que saibamos que resultaram das ações do agente, tal que destas ações poderia ter resultado a qualidade oposta, assim também não censuramos e elogiamos a qualidade moral das pessoas a menos que elas pudessem ter adquirido devido a si próprias a qualidade moral oposta. O que mostra que Aristóteles pense assim? Justamente o modo como ele diz que nos comportamos face às qualidades corporais más que não dependeram da afirmação ou negação do agente: nós temos piedade. Ele, portanto, está falando em termos de *merecimento*. As pessoas que não foram responsáveis pela aquisição de uma má qualidade corporal merecem nossa piedade, aquelas que foram responsáveis merecem nossa reprovação.

Ora, Broadie sustenta que reprovamos a má qualidade corporal adquirida porque supomos que isso expressava um mau caráter preexistente. Igualmente, o dilema apontado por Broadie como conseqüência da tese que virtudes e vícios são voluntários tem como suposição que alguém *merece* ser responsabilizado por sua má disposição se adquirir uma

---

dizer 'traiçoeira' *já* reprovamos" (*op.cit.*, 162). Observe-se a diferença com respeito a 'cego'. Ao dizermos 'cego' não estamos *já* reprovando, pois precisamos saber se a pessoa tornou-se cega voluntariamente para reprová-la.

má disposição reflete um mau caráter. O problema aqui está na suposição que alguém deve ter um caráter vicioso para que o responsabilizemos *por ser vicioso*. Todavia, isto não precisa ser assim, pois é bem possível que alguém que ainda não tem o hábito de escolher viciosamente escolha viciosamente, ou seja, escolha deliberadamente agir viciosamente, podendo ter escolhido a alternativa oposta[34]. Mais do que isso, temos defendido que, mesmo que alguém já tenha o caráter estabelecido, é sempre possível para ela escolher de outro modo. Assim sendo, a sua escolha por um ou outro modo de agir não decorre necessariamente do seu caráter. Portanto, não é com base na existência de um caráter prévio que responsabilizamos as pessoas, é com base na sua escolha pela ação, virtuosa ou viciosa, escolha esta que poderia ter sido feita de outro modo. Nós esperamos que essa alternativa já esteja clara a esta altura, então vamos nos concentrar no valor do argumento de Aristóteles a partir das disposições corporais.

Devemos nos perguntar, em primeiro lugar, por que Aristóteles introduziu esta analogia. E a resposta nos parece ser aquela que apontamos acima. Ele está deixando claro que a menos que as pessoas desenvolvam voluntariamente suas disposições (e não apenas como resultado de suas ações voluntárias, mas que as pessoas de fato sejam princípio de suas más disposições, sabendo que são princípios delas e podendo escolher as ações opostas, como aliás Aristóteles procurou mostrar tenazmente ao longo do capítulo) nós teríamos com respeito às suas disposições a mesma atitude que temos com respeito às disposições inatas ou involuntariamente adquiridas: teríamos pena. Se reprovamos, é porque fazemos a suposição que as pessoas *merecem* ser reprovadas. Ora, isso só pode ser feito com razão, justificadamente, se elas foram os princípios voluntários de suas disposições.

O que dizer então da censura às pessoas que se tornaram cegas por sua ação voluntária? Segundo Broadie, não há nada de errado nesta censura porque, quando se trata de censurar a aquisição de más disposições corporais, podemos atribuir esta aquisição a uma má disposição moral. Todavia, se quisermos censurar as pessoas pela aquisição de sua má disposição moral cairemos no dilema apontado acima, já que isto deveria supor que elas tinham já uma má disposição para a aquisição da má disposição. Se isso não é assim,

[34] Aliás, que alguém não precise ter um caráter bom ou mau para realizar ações boas ou más é objeto de EN II.4. E é possível para ela realizar ações boas ou más *propriamente falando*, antes de ter adquirido uma boa ou má disposição, pois ela pode satisfazer as duas primeiras condições da ação virtuosa antes de chegar a satisfazer a terceira. Se é verdade que, para realizar uma ação *perfeitamente* virtuosa, é preciso satisfazer todas as três condições e, portanto, ter também um caráter fixo e imutável, ainda assim ela pode realizar uma ação boa ou má (não acidentalmente) ao escolher realizar a ação em razão dela mesma (satisfazendo, pois, somente a primeira e a segunda condições).

como temos tentado mostrar, como devemos compreender nossos termos para elogio e censura ‘virtuoso’ e ‘vicioso’? Ao nosso ver, mesmo que Broadie esteja correta na sua distinção analítica entre termos nos quais censuramos e termos pelos quais censuramos, podemos discordar dela no que se refere àquilo *pelo que* censuramos e, portanto, quando exatamente estamos justificados a usar os termos *nos quais* censuramos. É verdade que ‘virtuoso’ e ‘vicioso’ são termos distintos de ‘cego’. De fato, ‘cego’ não é um termo para reprovação. Assim, nós censuramos uma pessoa por ser cega quando sabemos se isto dependeu dela, e, não vamos censurá-la como cega, e sim, talvez, como negligente. A conclusão que Broadie tira disto é que enquanto a pessoa deve ter se tornado cega voluntariamente para que a chamemos de negligente, ela não precisa ter se tornado negligente voluntariamente para que a chamemos negligente. Ela não precisa estar na origem de sua negligência, se ela está na origem do seu comportamento voluntário negligente. E de que modo ela está na origem do seu comportamento voluntário negligente? É que seu comportamento voluntário provém de uma disposição negligente preexistente. Assim, se devêssemos censurar *pela* negligência, teríamos que dizer que a pessoa está na origem da negligência, mas isso é impossível porque não existe um caráter anterior à negligência para que possamos dizer que é a origem da negligência (e se houvesse iríamos ao infinito, pois deveríamos perguntar qual é a origem deste caráter e assim sucessivamente). Todo o problema da conclusão que Broadie tira tem origem no fato que ela sustenta que a qualidade boa ou má da ação é proveniente de uma disposição moral boa ou má preexistente. Portanto, o problema não está na distinção analítica entre os termos, mas no modo de compreender aquilo *pelo que* responsabilizamos.

Não parece, de fato, haver nenhum problema em dizer que responsabilizamos *por uma* ação má através de um termo para reprovação. Assim, reprovamos *pela ação traiçoeira* através do termo ‘traiçoeiro’. Para usar o termo apropriadamente é preciso que a pessoa tenha feito a ação *traiçoeira* voluntariamente. Ora, o que isso significa? Se isso não significa que ela tinha já uma disposição existente (ou se isso não é necessário para a responsabilização), então aquilo pelo que responsabilizamos é uma ação escolhida com base em uma preferência que era melhor fazer a ação traiçoeira do que não fazê-la quando ela podia ter feito a preferência oposta. É isso o que significa para essa ação ser voluntária. Por que devemos dizer, além disso, que censuramos as pessoas *por terem um caráter traiçoeiro* e que, por isso, deve estar garantido que elas adquirem tais disposições voluntariamente? A questão aqui não é que devemos poder censurá-las *por terem um*

caráter traiçoeiro ou não poderíamos censurá-las de modo algum. Não precisamos censurar o caráter para poder censurar as pessoas. Poderíamos simplesmente censurar suas ações escolhidas com base em suas preferências, desde que elas pudessem escolher de outro modo. A questão não é que devemos poder censurá-las pela aquisição voluntária do caráter ou nenhuma responsabilização seria possível. A questão é antes que nós *de fato* as responsabilizamos pelo seu caráter. Pode ser admitido que, talvez, não precisássemos fazê-lo, mas fato está que o fazemos. É característico do modo como nos comportamos uns em relação aos outros que censuramos as pessoas *por serem de uma certa qualidade moral*. A sugestão de Broadie, segundo a qual isto está errado, resulta ser uma proposta de reforma no modo como nos comportamos. Que modo é este em que nos comportamos? Nós nos comportamos em termos de merecimento. Se compreendemos elogio e censura do ponto de vista do merecimento, então termos para elogio e termos para censura só podem ser atribuíveis aos agentes se for mostrado que eles mereciam aquela qualificação. E se a questão é de merecimento, então alguém que receba a qualificação de vicioso é alguém que qualificou a si mesmo como vicioso. Se tivéssemos termos de reprovação para pessoas cegas por negligência nós somente aplicaríamos este termos se soubéssemos que a pessoa se tornou cega por negligência.

É interessante observar, além disso, que 'benéfico para si e para os outros' e 'deletério para si e para os outros' é uma qualificação similar a 'cego', ou seja, que alguém seja não naturalmente benéfico ou deletério parece ser uma condição para que o consideremos merecedor de elogio ou censura por isso. Assim sendo, se 'virtuoso' ou 'vicioso' não supusessem merecimento, eles provavelmente seriam usados como 'benéfico' ou 'deletério' e, do mesmo modo como 'cego', às vezes seriam motivo de elogio e reprovação (quando fosse voluntariamente adquiridos) e às vezes não seriam motivo de elogio e reprovação. E, de fato, ser benéfico ou deletério para si e para os outros pode ser algo não voluntariamente adquirido: as pessoas que sofrem de síndrome de down podem ser benéficas para si ou para os outros e os esquisofrênicos podem ser deletérios para si ou para os outros, mas ninguém os elogia ou censura *moralmente* por serem deste modo. Estes casos são difíceis, pois mostram como não estamos dispostos a tratar tais pessoas como se não fossem seres humanos, já que nós estamos dispostos a aceitar uma grande dose de afetividade em relação a elas, mas não podemos atribuir-lhes virtudes e vícios. Elas não *merecem* censura ou elogio, e somente usamos estas atitudes na medida em que estas mostram nosso cuidado com elas. Não censurar ou elogiar alguém é ser

indiferente ao seu comportamento. Elogiamos e censuramos para mostrar que nos importamos com o modo como eles agem e, dessa forma, podemos influenciar seu comportamento futuro. Mas não podemos esperar que eles sejam totalmente aptos a serem causas próprias de seu comportamento futuro. As pessoas que sofrem de síndrome de down, em especial, são extremamente afáveis, mas são como crianças que nunca passarão a adultos responsáveis. Assim, com respeito a elas, censura e elogio é adequado como uma possibilidade para alterar seu comportamento futuro, mas isto é assim somente porque não acreditamos que possam tornar-se adultos *merecedores* de censura e elogio. Se esse argumento é bom, então ele também pode ser usado para mostrar que todos os termos de censura e elogio, assim como 'virtuoso' e 'vicioso', supõem que as pessoas às quais tais termos são atribuídos são *merecedoras* deles, ou seja, que a virtude e o vício delas é algo *pelo que* as censuramos ou elogiamos.

Assim sendo, a analogia que Aristóteles faz entre disposições corporais e disposições morais é prova que ele interpreta censura e elogio em termos de merecimento e não somente em termos de alteração futura do comportamento. Temos, pois, razão para crer que Aristóteles considere um sentido de 'depender de nós' forte o suficiente para fundar uma noção de merecimento de elogio e censura moral. E esta razão é o próprio fato de Aristóteles considerar que virtude e vício são voluntários e dependem de nós. Aristóteles pretende que virtudes e vícios devem ser voluntários e devem depender de nós porque isso é algo *pelo que reprovamos as pessoas*. Ora, o fato que o façamos não está aberto à legislação do filósofo. Precisamos explicar as bases nas quais estamos justificados a julgar a qualidade moral das pessoas e não dar uma explicação que exigiria uma remodelação no modo como julgamos a qualidade moral das pessoas.

É bom observar, uma vez mais, que isto não significa que um agente só possa ser responsabilizado pelo seu caráter quando ele é ainda moralmente imaturo. Ser a origem do caráter significa que a qualificação boa ou má do caráter depende do próprio agente. Todavia, se tivéssemos que responsabilizar agentes imaturos por esta qualificação, teríamos uma doutrina da responsabilização do caráter muito deficiente[35]. O que devemos fazer, todavia, é compreender o que significa ser moralmente imaturo. Se compreendemos *moralmente imaturo* como equivalente tão somente a 'sem uma disposição fixa', então podemos responsabilizar um agente moralmente imaturo pelas disposições que ele vier a desenvolver voluntariamente. Todavia, parece que dizemos que alguém é 'moralmente

[35] Nesse sentido, ver a interpretação de FURLEY, 1994, e a crítica de SORABJI, 1980.

imaturo' se ele ainda não é capaz de compreender muito bem do ponto de vista moral o que significa agir de um modo ou de outro. Ora, é preciso que um agente tenha a noção clara do que ele está fazendo para que sua escolha e ação sejam qualificadas como boas ou más. Nesse caso, todavia, este agente, neste estágio de desenvolvimento moral, não é maduro o suficiente para que o responsabilizemos. Ora, são as ações e escolhas *daquele* agente que é capaz de compreender ações do ponto de vista moral, isto é, naquele estágio de desenvolvimento moral em que sua razão já é capaz de determinar ações, que devem formar seu caráter, no sentido moralmente relevante. Um agente sem uma disposição fixa, de certa forma, é menos maduro do que um agente com uma disposição fixa, pois este último exercitou-se tantas vezes e teve tão larga experiência em uma forma de agir que ele sabe muito bem o que está fazendo e seu esforço para fazer isso é emocionalmente muito menor do que o primeiro. Ainda assim, um agente sem disposição fixa pode ser moralmente maduro o suficiente para entender moralmente o que está fazendo. E é desse sujeito que Aristóteles alega que é irracional dizer que agindo imoralmente ele sustente que não quer ser imoral.

Em que consiste o último argumento a favor da voluntariedade das virtudes e vícios? Aristóteles já havia defendido que a tese segundo a qual ninguém quer ser vicioso, ou melhor, que ninguém é voluntariamente vicioso, estava errada. Ele o fizera apontando que esta tese teria como conseqüência que os homens não seriam princípios de suas ações (num sentido moralmente relevante) e que, além disso, esta tese contraria nossas práticas ordinárias de honra e punição. No que concerne à ignorância da lei ou do universal, nossas práticas ordinárias também não permitem que se desculpe alguém por tal ignorância. Aristóteles, agora, volta a responder a uma tese oposta à sua segundo a qual não podemos ser responsabilizados se ignoramos o que é melhor. Sua intenção, parece-nos, não é somente mostrar que, se essa tese tem conseqüências indesejáveis, então não iremos admitir que a ignorância do fim torne uma ação involuntária, pois isso já fora defendido, mas é principalmente precisar o papel que o conhecimento do fim, e a aceitação disto como nossas razões para agir, desempenham na voluntariedade de nossas ações, no sentido moralmente relevante.

O texto desta passagem é difícil e permite interpretações diversas.

Se alguém sustentasse que (i) todos tendem ao bem aparente, mas não são senhores dessa aparência, ao contrário, da qualidade que alguém em dado momento é, de tal qualidade também o fim lhe aparece; (ii) se, portanto, cada um é de certa forma causa para si mesmo da disposição, também ele próprio será de certa forma causa da aparência do fim; (iii) se não é assim, ninguém é causa do próprio agir mal, mas devido à ignorância do fim faz essas coisas, acreditando que por meio delas obterá o melhor para si, e a tendência ao fim não é por escolha própria, mas é preciso ter nascido como se tivesse uma visão com a qual discernirá corretamente e escolherá o bem de acordo com a verdade, e é de boa disposição natural aquele para o qual é natural fazer isso corretamente. ⟨Isto é⟩, com efeito, o mais importante e mais belo e que não pode ser apreendido nem ensinado por outro, mas assim como nasceu, de tal tipo será, e o ser naturalmente disposto a isto bem e corretamente seria a boa disposição natural perfeita e verdadeira.

1114a31 εἰ δέ τις λέγοι ὅτι πάντες ἐφίενται τοῦ
φαινομένου ἀγαθοῦ, τῆς δὲ φαντασίας οὐ κύριοι, ἀλλ' ὁποῖός
1114b1 ποθ' ἕκαστός ἐστι, τοιοῦτο καὶ τὸ τέλος φαίνεται αὐτῷ· εἰ
μὲν οὖν ἕκαστος ἑαυτῷ τῆς ἕξεώς ἐστί πως αἴτιος, καὶ τῆς
φαντασίας ἔσται πως αὐτὸς αἴτιος· εἰ δὲ μή, οὐθεὶς[36] αὑτῷ
αἴτιος τοῦ κακοποιεῖν, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν τοῦ τέλους ταῦτα
1114b5 πράττει, διὰ τούτων οἰόμενος αὑτῷ τὸ ἄριστον ἔσεσθαι, ἡ
δὲ τοῦ τέλους ἔφεσις οὐκ αὐθαίρετος, ἀλλὰ φῦναι δεῖ ὥσπερ
ὄψιν ἔχοντα, ᾗ κρινεῖ καλῶς καὶ τὸ κατ' ἀλήθειαν ἀγα-
θὸν αἱρήσεται, καὶ ἔστιν εὐφυὴς ᾧ τοῦτο καλῶς πέφυκεν·
τὸ γὰρ μέγιστον καὶ κάλλιστον, καὶ ὃ παρ' ἑτέρου μὴ οἷόν
1114b10 τε λαβεῖν μηδὲ μαθεῖν, ἀλλ' οἷον ἔφυ τοιοῦτον ἕξει, καὶ
τὸ εὖ καὶ τὸ καλῶς τοῦτο πεφυκέναι ἡ τελεία καὶ ἀληθινὴ
1114b12 ἂν εἴη εὐφυΐα.

Em primeiro lugar, existe uma divergência de leitura dos manuscritos na sentença (iii). Alguns manuscritos (Kb e Ob) lêem *ei de mē, outheis* – e isto é adotado por Bywater e Bekker, sendo a edição do primeiro aquela que, em geral, estamos seguindo –, enquanto outros (Lb e Mb) lêem *ei de mēdeis* – e isto é adotado por Rassow e Susemihl.

[36] Apelt e Susemih adotam "*ei de mēdeis*", segundo LbMbΓ; Bywater e Bekker "*ei de mē, outheis*", segundo KbOb. Stewart observa que "*ei de mēdeis* é a leitura de Mb, Kb, Nb, Γ, Ald., B1, B2, NC, CCC, adotada por Rassow (Forsch. 121) e Susemihl. Kb, Ob, Camb. lêem *ei de mē, outheis*, adotada por Bekker, Ramsauer and Bywater. Se *ei de mēdeis* for adotada, a seção inteira é uma sentença, na qual a prótase faz três começos: (1) *ei de tis legoi,* (2) *ei de mēdeis*, e (3) *ei dē taut'estin alēthē* – a apódose começando em *ti mallon* b12".

Se a leitura adotada for aquela de *ei de mēdeis*, o argumento parece desenvolver-se num diálogo entre um oponente e Aristóteles:

Interpretação A:

i) Oponente: Ninguém é senhor do modo como o fim lhe aparece, mas tal como cada um é, assim lhe aparece o fim.

ii) Aristóteles: Se fôssemos senhores de nossas disposições, seríamos senhores do modo como o fim nos aparece.

iii) Oponente: Se ninguém é causa do próprio agir mal, mas faz essas coisas devido à ignorância do fim acreditando que por meio delas obterá o melhor para si, e a tendência ao fim não é por escolha própria, mas é preciso ter nascido como se tivesse uma visão com a qual discernirá corretamente e escolherá o bem de acordo com a verdade, e é de boa disposição natural aquele para o qual é natural fazer isso corretamente.

Se entendemos bem essa interpretação, ela não parece fornecer nenhum bom argumento ao oponente, pois ele, em (iii), simplesmente sustenta que ninguém é causa do próprio agir mal devido à ignorância do fim e infere daí que o fim não resulta por escolha própria. Entretanto, talvez o antecedente deva ser deduzido de (i).

Uma interpretação similar a esta é oferecida pela leitura *ei de mē, outheis* de Bywater, mas ela é melhorada, na medida em que o oponente apresenta claramente a razão pela qual ele sustenta que ninguém é causa do próprio agir mal. Esta interpretação atribui a Aristóteles o seguinte argumento:

Interpretação B:

i) Oponente: Ninguém é senhor do modo como o fim lhe aparece.

ii) Aristóteles: Se fôssemos senhores de nossas disposições, seríamos senhores do modo como o fim nos aparece.

iii) Oponente: Se negarmos que alguém seja senhor de sua disposição, então devemos admitir que ninguém é causa do próprio agir mal, mas devido à ignorância do fim etc.

Existe ainda uma terceira forma de entender essa passagem, também optando por *ei de mē, outheis*. Marco Zingano, em nota à sua tradução deste trecho, propõe que o

argumento do oponente consista em (i)-(iii). Neste caso, o argumento poderia ser apresentado da seguinte forma[37]:

Interpretação C:

i) Ninguém é senhor da aparência do fim, mas tal qual é, assim o fim lhe aparece.

ii) Se somos de certo modo causas para nós mesmos das disposições, somos causas de certo modo da aparência do fim.

iii) Se isso não é assim [isto é, se não somos causas para nós mesmos das disposições], então ninguém é causa do próprio agir mal etc.

Aristóteles não explicaria por que o oponente nega que não somos causas para nós mesmos das nossas disposições. Todavia, mais adiante em (iii) alguma resposta pode ser dada a isso. Com efeito, (iii) diz que: "se não é assim, ninguém é causa do próprio agir mal, mas devido à ignorância do fim faz essas coisas, acreditando que por meio delas obterá o melhor para si, e a tendência ao fim não é por escolha própria, mas é preciso ter nascido assim como se tivesse uma visão com a qual discerne corretamente e escolherá o bem de acordo com a verdade, e é de boa disposição natural aquele para o qual é natural fazer isso corretamente". O motivo pelo qual o oponente nega que não somos causas para nós mesmos das disposições é que a aparência do fim não é por escolha própria. E, pensa ele, para ser causa *para nós mesmos* das disposições é preciso escolher o fim, ou seja, é preciso escolher como o fim aparece. Isso é assim porque a disposição corresponde ao modo como o fim nos aparece, assim ser causa para si mesmo da disposição é ser causa para si mesmo do modo como o fim nos aparece. Mas isso não é possível, pois o fim sempre aparece de acordo com uma disposição.

Em suma, vejamos quais são as teses que são atribuídas ao oponente de Aristóteles segundo estas diferentes interpretações. Na interpretação C, ele parece pensar que, para que eu seja responsável pela ignorância do fim, é preciso que eu próprio seja causa dela.

[37] Zingano (*op.cit.*, p.180-181) diz na sua nota à passagem: "O argumento parece-me ser o seguinte, a objeção estando dividida em três partes: 1a) Apresentação da tese geral: "tendemos todos ao bem aparente, porém não somos senhores da aparição, mas tal qual cada um é, tal fim lhe aparece: se, portanto, cada um é de certo modo causa para si mesmo da disposição, será ele causa de certo modo também da aparição"; 1b) desenvolvimento quanto ao vício: "se não o é <isto é, se não é senhor da aparição, como é suposto na objeção>, ninguém é causa para si mesmo do agir mal, mas o homem deve nascer como que possuindo um olho pelo qual julgará bem e pelo qual escolherá o bem segundo a verdade, e é bem nascido aquele a quem isto é naturalmente bom, pois é o que há de maior e de mais belo, e que não é possível receber ou aprender de outro, mas, tal como nasceu, assim se comportará, e a boa estirpe verdadeira e perfeita é ter isto bem e belamente por natureza". Cf. também ZINGANO, 2004.

Ora, se o fim nos aparece tal como somos, isto é, de acordo com nossas disposições, então para que fôssemos causas da ignorância do fim, deveríamos ser causas das disposições. Todavia, para que sejamos causas de nossas disposições é preciso que sejamos causas últimas do modo como o fim nos aparece, pois, caso contrário, seria sempre possível atribuir a uma disposição preexistente o modo como o fim nos aparece até que chegássemos a uma disposição inata, que essa sim seria a verdadeira bondade ou maldade de caráter.

Como seria a interpretação B desta passagem? Nesta, Aristóteles estaria sustentando que, na hipótese que todo mundo almeje àquilo que lhe parece bom, mas não se possa controlar a aparência, pois as coisas nos aparecem de um modo ou de outro de acordo com o tipo de pessoa que se é, existem, em conseqüência, duas alternativas: 1) ou bem cada um é responsável por sua condição ética e, portanto, de algum modo responsável pela aparência (a alternativa de Aristóteles, apresentada em (ii) acima), 2) ou bem não somos responsáveis pela nossa condição ética, mas ela é dada geneticamente (a alternativa do opositor, apresentada em (iii) acima). Neste último caso, ninguém é responsável por ele próprio fazer as coisas más, pois a) somos inteiramente determinados geneticamente e b) a nossa maldade genética é causa de uma ignorância do fim, mas c) como não somos causa da ignorância do fim não somos responsáveis por agir mal[38].

Ao falar em 'condição ética dada geneticamente' e 'maldade genética', os comentadores que assim interpretam o texto (ROWE & BROADIE, *op.cit.*, p.319-320) querem dizer com isso que a tese do opositor sustenta que somos determinados de uma forma fixa desde o nascimento. Neste caso, àquilo a que Aristóteles se estaria opondo não é tanto à retrogradação a uma disposição inata, quanto ao fato que pela tese do opositor não existe a possibilidade de desenvolvimento moral. O homem estaria determinado desde o nascimento a agir de uma certa forma específica. Esta alternativa tornaria as atitudes de elogio e censura sem efeitos práticos. Para evitar isto, é preciso defender que as disposições morais são maleáveis ao elogio e à censura. Isso significa que ao longo de nossa vida nossas disposições morais podem ser mudadas e, por isto, somos de certo modo

[38] Esta é a interpretação de Rowe e Broadie (*op.cit.*, p. 131-132) na sua tradução de Aristóteles. Uma interpretação similar é oferecida por Irwin, *op.cit*, p.210: "(i) O caráter que formamos depende de nossa aparência do bem. (ii) Mas nossa aparência do bem depende do caráter que já temos. (iii) Portanto não temos controle da aparência. (iv) Portanto não temos controle do caráter que formamos. (v) Portanto não somos responsáveis pela formação de nosso caráter. Uma primeira resposta a isso seria negar a passagem de (ii) a (iii), insistindo que o caráter formador de nossas aparências é ele mesmo maleável e assim as aparências estão em nosso controle. Uma segunda resposta é que o argumento do opositor tem a conseqüência inaceitável de tornar todas as nossas ações, boas e más, irresponsáveis". A primeira resposta mencionada por Irwin apareceria no texto de Aristóteles em (ii) acima.

causas de nossas disposições. Aristóteles já havia se referido àquele que não percebe que nossas disposições morais são moldadas ao longo da vida através do exercício e da prática como alguém inteiramente insensível. Ele, agora, estaria aduzindo um outro argumento contra esta pessoa, a saber, que ele tornaria virtudes igualmente involuntárias, assim como o vício. Este seria um argumento fatal, se aquele que o tratava o oponente como insensível não houvesse funcionado.

A interpretação A não diferiria muito desta, a interpretação B, a não ser talvez nos detalhes da argumentação. Isto é assim, porque o essencial para estas interpretações é não atribuir ao oponente a tese expressa em (ii), mas ao próprio Aristóteles. Isso significa não só que o oponente não aceita que sejamos de algum modo causas de nossas disposições, mas que ele sequer considera em seu argumento essa possibilidade. Ou seja, ele é o mesmo opositor inteiramente insensível do argumento anterior.

A vantagem da interpretação C, portanto, é introduzir um oponente mais refinado do que o anterior. Esse, por meio de um argumento lógico, quer mostrar como não somos causas de nossa ignorância, porque, a menos que possamos escolher autonomamente o fim, algo que não é possível, não podemos ser responsabilizados pela aquisição de nossas disposições. Não é possível escolher o fim, simplesmente porque o fim nos aparece como bom ou mau, não é objeto de escolha. E Aristóteles aceita esta tese. Portanto, o oponente teria um bom argumento contra Aristóteles. Se é preciso que eu possa escolher autonomamente o fim, isto é, que eu possa escolher como o fim me aparece, para que eu seja causa da minha disposição, e visto que isso não é possível, então a disposição é em última análise algo inato. Se isto é assim, eu não sou causa da minha própria ignorância. Mesmo que se aceite que o exercício de um certo tipo de atividade vai desenvolver uma disposição para aquela atividade, este exercício é inicialmente determinado pela disposição preexistente[39]. E mesmo que se aceite que o elogio e a censura podem alterar o modo como o fim nos aparece, a própria apreensão do elogio e da censura é feita dentro do quadro judicativo da disposição preexistente. Não existe, em suma, forma de interromper a linha de necessitação introduzida pela disposição preexistente. A disposição pode ser alterada, mas dentro dos limites colocados por ela própria. Em certo sentido, o problema está em que o sujeito de seus atos é reduzido à sua disposição. É a disposição que ele tem que o determina a agir. E não parece que interpretações deterministas discordassem que isto seja mesmo assim. Portanto, não é de pouca importância determinar qual oponente Aristóteles

[39] Cf. STRAWSON, 2002.

tem em mente: se é o oponente tosco para o qual as disposições inatas são inalteráveis, ou se é o refinado para o qual mesmo que elas sejam alteráveis elas continuam necessitando a ação. É verdade que o intérprete determinista de Aristóteles (o que supõe que o oponente seja tosco) não está disposto a aceitar que tal argumento tenha por conseqüência que agimos involuntariamente devido à ignorância. É como se o oponente determinista de Aristóteles (na interpretação indeterminista) tirasse a conseqüência que agimos involuntariamente, mas o intérprete determinista de Aristóteles não quisesse tirar esta conseqüência. Na verdade, o intérprete determinista não precisa tirar esta conclusão porque, como vimos, para ele censura e elogio não são atribuídos por merecimento, mas na base da possibilidade de alteração de comportamento. Assim, o problema não está em não ser inteiramente responsável pela ignorância do fim, mas em não poder alterar as disposições através de elogio e censura. Já, o oponente aristotélico, na interpretação indeterminista, supõe que elogio e censura são atribuídos na base do merecimento, portanto, para ele, a ignorância do fim tornaria as pessoas irresponsáveis pelo que fazem.

> *Se, então, essas coisas são verdadeiras, por que a virtude será mais voluntária do que o vício? Com efeito, igualmente para ambos, tanto para o bom quanto para o mau, o fim aparece e é assumido por natureza ou por qualquer que seja o modo, e ‹ambos› fazem as coisas restantes que conduzem a ele quaisquer que elas sejam. Se, então, o fim, do modo como for ‹sc. bom ou mau›, não aparece por natureza a cada um, mas algo também é graças à pessoa, ou se o fim é natural, mas pelo fato que o homem virtuoso faz voluntariamente as coisas restantes, a virtude é voluntária, não menos voluntário também seria o vício. Com efeito, também ao homem mau cabe igualmente a qualificação 'devido a ele' nas ações senão também no fim. Se, portanto, como é sustentado, as virtudes são voluntárias (pois nós próprios somos de certa forma causas coadjuvantes das disposições e pelo fato de sermos de certa qualidade estabelecemos o fim de tal qualidade), também os vícios seriam voluntários. De fato, são similares os dois casos.*

1114b12 εἰ δὴ ταῦτ' ἐστὶν ἀληθῆ, τί μᾶλλον ἡ
ἀρετὴ τῆς κακίας ἔσται ἑκούσιον; ἀμφοῖν γὰρ ὁμοίως, τῷ
ἀγαθῷ καὶ τῷ κακῷ, τὸ τέλος φύσει ἢ ὁπωσδήποτε φαί-
1114a15 νεται καὶ κεῖται, τὰ δὲ λοιπὰ πρὸς τοῦτο ἀναφέροντες
πράττουσιν ὁπωσδήποτε. εἴτε δὴ τὸ τέλος μὴ φύσει ἑκάστῳ
φαίνεται οἱονδήποτε, ἀλλά τι καὶ παρ' αὐτόν ἐστιν, εἴτε
τὸ μὲν τέλος φυσικόν, τῷ δὲ τὰ λοιπὰ πράττειν ἑκουσίως
τὸν σπουδαῖον ἡ ἀρετὴ ἑκούσιόν ἐστιν, οὐθὲν ἧττον καὶ ἡ κα-

1114b20 *κία ἑκούσιον ἂν εἴη· ὁμοίως γὰρ καὶ τῷ κακῷ ὑπάρχει τὸ δι' αὐτὸν ἐν ταῖς πράξεσι καὶ εἰ μὴ ἐν τῷ τέλει. εἰ οὖν, ὥσπερ λέγεται, ἑκούσιοί εἰσιν αἱ ἀρεταί (καὶ γὰρ τῶν ἕξεων συναίτιοί πως αὐτοί ἐσμεν, καὶ τῷ ποιοί τινες εἶναι τὸ τέλος τοιόνδε τιθέμεθα), καὶ αἱ κακίαι ἑκούσιοι ἂν εἶεν·*
1114b25 *ὁμοίως γάρ.*

Se o resultado desse retrocesso às disposições inatas é tornar nossas ações viciosas irresponsáveis, ele também tem como resultado tornar nossas ações virtuosas irresponsáveis. Isso nos tornaria irresponsáveis por quaisquer ações que executemos. E essa não é uma alternativa para ninguém. A argumentação, todavia, oferece também a via de saída, a saber, só podemos romper com o retrocesso se, de algum modo, cortarmos a determinação sobre as ações operada pela aparência do fim. É preciso que sejamos responsáveis por nossas ações a despeito do modo como o fim nos aparece, ou seja, a despeito da ignorância do fim. Por um lado, Aristóteles vai dizer que a ignorância do fim é sim causada por nós mesmos, mas isso é assim somente porque já rompemos com a determinação do fim sobre as ações. É somente porque somos responsáveis pelas ações elas mesmas que somos responsáveis também pelas disposições que se criam a partir das ações e, portanto, somos responsáveis de certo modo pela forma como os fins nos aparecem. Assim, a ignorância do fim não é somente não desculpável porque somos de certo modo causas dela, ela é indesculpável porque não pode ser usada para tornar nossas ações não voluntárias, porque nossas ações são voluntárias a despeito do fim ser mau e o tomarmos como bom.

Se a constituição da voluntariedade da virtude e do vício não provém da autonomia do fim, mas da escolha ou desejo de agir, é possível ainda perguntar o que isso significa. Se a voluntariedade da virtude e do vício consiste em ser a ação causada somente por causas internas e por nenhuma causa externa, sendo que, entre estas causas internas, estão a aparência do fim e a disposição, nesse caso, parece que não teríamos cortado a determinação operada pela aparência do fim sobre as ações. Assim sendo, pareceria que a voluntariedade da virtude e do vício exige também que não sejamos determinados pela aparência do fim e pela disposição. Podemos deixar de fazer uma ação mesmo que ela nos pareça ser a melhor naquela circunstância e que todas as nossas emoções sejam favoráveis a ela. Isso significaria, em última análise, que não nos é necessário agir conforme nossos desejos. Assim sendo, a autonomia de escolha que temos é aquela de poder agir de outro

modo. Se não somos necessitados a agir de acordo com nossas crenças e desejos, quando agimos por escolha, agimos livremente.

Se a constituição da voluntariedade da virtude e do vício é explicada em termos de causas internas que são, por sua vez, determinadas pela aparência do bem e pelas nossas disposições, isso, é verdade, não significaria que punições e elogios seriam tornadas sem efeito. É possível dialogar com seres determinados, desde que sua determinação não seja inteiramente dada no nascimento. Esta seria a outra via possível de interpretação de Aristóteles na sua resposta. A via que reduz toda ação humana à determinação de nascença não deixaria espaço para modificação de comportamento. Todavia, a questão permanece quanto a saber se a modificação de comportamento depende ou não dos próprios homens, ou seja, se ela não vai ser em última análise reduzida às determinações inatas.

É preciso observar que ambas as intepretações, determinista e indeterminista, parecem estar de acordo com o texto aristotélico. Aristóteles responde à objeção dizendo que, caso seja verdadeira, tanto o virtuoso quanto o vicioso serão involuntários. E completa, com a passagem que devemos analisar com mais detalhe: "Com efeito, igualmente para ambos, tanto para o bom quanto para o mau, o fim aparece e é assumido por natureza ou por qualquer que seja o modo, e <ambos> fazem as coisas restantes que conduzem a ele quaisquer que elas sejam. Se, então, o fim, do modo como for <sc. bom ou mau>, não aparece por natureza a cada um, mas algo também é graças à pessoa, ou se o fim é natural, mas pelo fato que o homem virtuoso faz voluntariamente as coisas restantes, a virtude é voluntária, não menos voluntário também seria o vício. Com efeito, também ao homem mau cabe igualmente a qualificação 'devido a ele' nas ações senão também no fim". Se não podemos negar que o fim é tal como aparece a cada um, não cabendo escolha do modo como este nos aparece, e ainda assim devemos sustentar a voluntariedade da virtude e do vício destes agentes, então devemos dizer que a virtude e o vício são voluntários, pois ambos os agentes, virtuosos e viciosos, fazem voluntariamente "as coisas restantes". Só podemos concluir que "as coisas restantes" sejam as ações que estes homens praticam em vista dos fins que lhes aparecem. Aristóteles estaria, portanto, reduzindo a voluntariedade das virtudes e vício à voluntariedade das ações praticadas em vista de fins que são viciosos ou virtuosos. Numa interpretação determinista, isto significaria dizer que as virtudes e vícios são voluntários na exata medida em que ações são voluntárias e estas são voluntárias porque o seu princípio é interno ao agente e ele as faz com conhecimento. Ora, numa interpretação indeterminista, isto não é suficiente, pois nesta é preciso distinguir

a voluntariedade das ações da voluntariedade da virtude e do vício com que são feitas. Se para o primeiro tipo de voluntariedade são suficientes os critérios apresentados, para o segundo tipo eles não são, pois para este é preciso atribuir um princípio interno de um certo tipo determinado, a saber, a escolha, de modo tal que aquilo que o agente escolhe ele poderia ter escolhido de outro modo. O que Aristóteles estaria dizendo nesta passagem, portanto, em nossa interpretação, é que se não podemos atribuir à escolha aos fins, podemos atribui-las às ações em vista destes fins e, por isso, tanto o virtuoso quanto o vicioso são igualmente voluntários com respeito à virtude e o vício de suas ações. Segundo a nossa interpretação, se Aristóteles deve ser coerente com seu propósito de mostrar que as virtudes e os vícios são voluntários e não apenas as ações que são feitas (e o termo 'ações' aqui teria em conseqüência de ser despojado de seu valor moral), então nos parece é o último tipo de exigência que ele está fazendo.

Podemos ainda considerar qual o sentido de fazer uma exigência que virtudes e vícios sejam igualmente voluntários, ou seja, o sentido de defender a simetria das virtudes e vícios quanto à sua voluntariedade. Se estivermos observando o debate entre um oponente determinista e um indeterminista, visto que o oponente determinista foi até as últimas conseqüências de sua tese, atribuindo a uma capacidade inata o agir bem e o agir mal[40], o agir bem deve ser considerado um 'olho' para o bem. Portanto, o que age bem, age com conhecimento; o que age mal, age por ignorância. Ora, agir com conhecimento é seguramente agir voluntariamente, mas agir por ignorância é agir involuntariamente. Aristóteles já respondeu por que este tipo de ignorância não torna a ação involuntária, o que ele fez agora foi mostrar que, se as teses das quais parte o determinista são boas, então elas tornam involuntário também o agir virtuoso e é isso o que o oponente determinista de Aristóteles não pode aceitar.

Parece-nos necessário acrescentar a este texto um outro que, em todos os manuscritos, não aparece senão após o resumo que Aristóteles faz de toda a sua investigação sobre a virtude, desde o livro II. A colocação do trecho 1114b30-1115a3 antes de 1114b28-30 foi adotada por Susemihl e Apelt na sua edição. Esta transposição nos parece necessária não apenas porque lá onde ela está nos manuscritos parece fora do lugar, mas porque ela dá uma conclusão a esta discussão sobre a voluntariedade das virtudes e vícios. O trecho diz que:

[40] Esta capacidade não é necessariamente emocional, ou não somente emocional. É uma capacidade para apreender também intelectualmente certos fins.

Não são, porém, igualmente voluntárias as ações e as disposições. Com efeito, das ações somos senhores desde o princípio até o fim, conhecendo as circunstâncias, enquanto das disposições somos senhores do seu princípio. Em cada situação particular o acréscimo não é conhecido, assim como no caso das deficiências corporais, mas porque dependia de nós usá-las assim ou não assim, por esta razão são voluntárias.

1114b30 οὐχ ὁμοίως δὲ αἱ πράξεις ἑκούσιοί εἰσι καὶ αἱ
ἕξεις· τῶν μὲν γὰρ πράξεων ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τοῦ τέλους
κύριοί ἐσμεν, εἰδότες τὰ καθ' ἕκαστα, τῶν ἕξεων δὲ τῆς
1115a1 ἀρχῆς, kaq' ἕκαστα δὲ ἡ πρόσθεσις οὐ γνώριμος, ὥσπερ
ἐπὶ τῶν ἀρρωστιῶν· ἀλλ' ὅτι ἐφ' ἡμῖν ἦν οὕτως ἢ μὴ οὕτω
1115a3 χρήσασθαι, διὰ τοῦτο ἑκούσιοι.

Este trecho é muito importante. Nele, Aristóteles salienta a diferença entre a voluntariedade das ações e das disposições. Das ações, ele diz, somos senhores desde o princípio até o fim, se conhecemos as circunstâncias, mas das disposições somente de seu princípio. O que isto quer dizer? Pela interpretação que estamos oferecendo, isto quer dizer que, para cada ação, somos senhores de fazê-la ou não fazê-la, isto é, do seu princípio, e de aceitar ou não aceitar a ação na base mesma da razão que se nos apresenta para fazê-la, isto é, de seu fim. Das disposições, somos senhores somente do seu princípio, isto é, somos senhores da aceitação das ações que dão origem às disposições por repetição. Por que não somos senhores de seus fins? Dissemos anteriormente que Aristóteles reconhece a diferença entre 'querer realizar uma ação' e 'querer ser de um certo tipo moral'. Enquanto o primeiro tipo de querer é passível diretamente de afirmação e negação, o segundo tipo é passível de afirmação e negação somente através de nossas ações. Não escolhemos diretamente ter nossas disposições, escolhemos nossas disposições somente através da escolha das ações. É justamente isso o que Aristóteles quer dizer com 'não somos senhores dos fins de nossas disposições': não podemos aceitar ou negar uma disposição diretamente, isto é, não podemos aceitar ou negar diretamente um fim apresentado como bom. O estado final de uma disposição (o seu fim, aquilo em que ela resulta) é nos apresentar certos fins como bons ou maus, e não somos senhores disto diretamente, pois não somos senhores diretamente, ou seja, por escolha própria, de que os nossos fins nos pareçam bons. Com efeito, isto resulta, como diz Aristóteles, da repetição de ações de um certo gênero, e o que

é acrescido em cada situação particular não nos é conhecido. Todavia, ele completa, é porque podemos fazer uso ou não de uma disposição, isto é, podemos aceitar ou negar as ações na base das razões ou fins tal como a disposição nos apresenta que as disposições são voluntárias. E isto está plenamente de acordo com o princípio da argumentação aristotélica quando ele disse que o exercício da virtude ou do vício depende de nosso sim ou de nosso não. É porque podemos aceitar ou não exercitar a virtude ou o vício que eles dependem de nós e são voluntários.

$

4.2 Ética Eudêmia II.11

4.2.1 Análise de Texto

Woods considerou que este capítulo é um apêndice à discussão das virtudes e vícios e apresenta poucas conexões com o anterior. Nós gostaríamos, ao contrário, de ver neste trecho um desenvolvimento da investigação, que conecta o tema anterior à questão específica da voluntariedade das virtudes e vícios. Ao definir, no princípio deste capítulo, o papel da virtude na realização das ações corretas como aquele de colocar o fim correto para a escolha deliberada, Aristóteles pretende estabelecer o modo pelo qual poderemos censurar e elogiar as próprias virtudes e vícios dos agentes. O argumento aqui é muito mais conciso e menos detalhado do que aquele que será apresentado na EN III.7, mas ele também tem por objetivo concluir que virtudes e vícios são voluntárias.

> *11. Uma vez que essas coisas foram definidas, digamos se a virtude torna a escolha deliberada infalível e o fim correto, de tal modo que se escolha deliberadamente em vista do que se deve, ou, como pensam alguns, se [a virtude torna correta] a razão. Ora, isto é a continência. Com efeito, esta não corrompe a razão. A virtude e a continência, porém, são algo diverso. É preciso discutir mais tarde acerca delas, visto que a quantos parece que a virtude produz a razão correta, a causa é esta: a continência, de um lado, é desta natureza [i.é, produz a razão correta], de outro, ela pertence às coisas elogiáveis. Declaremos [nossa posição] após termos primeiramente exposto as dificuldades. Com efeito, é possível, por um lado, que o objetivo seja correto, mas que se dê o erro naquelas coisas que conduzem ao objetivo. Por outro lado, é possível errar com respeito ao objetivo, mas apreender corretamente as coisas que se estendem até aquele. Também [é possível que não se dê] nenhum dos dois casos. O que a virtude produz: o*

objetivo ou aquelas coisas que conduzem ao objetivo? Propomos, então, que seja o objetivo, porque deste não existe raciocínio nem razão, mas, na verdade, seja este assumido como um princípio.

1227b12 τούτων δὲ διωρισμένων, λέγωμεν πότερον ἡ ἀρετὴ ἀναμάρτητον ποιεῖ τὴν προαίρεσιν καὶ τὸ τέλος ὀρθόν, οὕτως ὥστε οὗ ἕνεκα δεῖ προαιρεῖσθαι, ἢ ὥσπερ δοκεῖ τισί, τὸν
1227b15 λόγον. ἔστι δὲ τοῦτο ἐγκράτεια· αὕτη γὰρ οὐ διαφθείρει τὸν λόγον. ἔστι δ' ἀρετὴ καὶ ἐγκράτεια ἕτερον. λεκτέον δ' ὕστερον περὶ αὐτῶν, ἐπεὶ ὅσοις γε δοκεῖ τὸν λόγον ὀρθὸν παρέχειν ἡ ἀρετή, τοῦτο αἴτιον. ἡ μὲν [γὰρ] ἐγκράτεια τοιοῦτον, τῶν ἐπαινετῶν δ' ἡ ἐγκράτεια. λέγομεν δὲ προαπορήσαντες. ἔστι
1227b20 γὰρ τὸν μὲν σκοπὸν ὀρθὸν εἶναι, ἐν δὲ τοῖς πρὸς τὸν σκοπὸν διαμαρτάνειν· ἔστι δὲ τὸν μὲν σκοπὸν ἡμαρτῆσθαι, τὰ δὲ πρὸς ἐκεῖνον περαίνοντα ὀρθῶς ἔχειν, καὶ μηδέτερον. πότερον δ' ἡ ἀρετὴ ποιεῖ τὸν σκοπὸν ἢ τὰ πρὸς τὸν σκοπόν; τιθέμεθα δὴ ὅτι τὸν σκοπόν, διότι τούτου οὐκ ἔστι συλλογισμὸς οὐδὲ
1227b25 λόγος. ἀλλὰ δὴ ὥσπερ ἀρχὴ τοῦτο ὑποκείσθω.

Se nós temos por objetivo mostrar que virtudes e vícios são voluntários, dado o papel que cumprem na determinação das ações, é preciso, antes de mais nada, estabelecer qual é este papel. Aristóteles havia já concluído, em EE II.6, 1223a9-15, que as virtudes e vícios devem concernir às ações voluntárias, visto que são elogiadas e censurados respectivamente. O que ele pretende fazer agora é mostrar por que isso é assim levando em conta o papel preciso das virtudes e vícios na determinação das ações.

Ora, existem já opiniões acerca do assunto. Para alguns, parece que o papel da virtude é 'tornar a razão correta'. Todavia, existe outra disposição moral, a continência, cujo papel é justamente esse e, no entanto, virtude e continência não são a mesma disposição moral, como mais tarde se deverá deixar claro. É preciso compreender o que significa 'tornar a razão correta'. Aristóteles explica que a continência 'torna a razão correta' pois 'não a corrompe'. A outra possibilidade, diz ele, é que o papel da virtude seja tornar o fim correto. Ele não nos diz porque essas são as duas únicas possibilidades e também não parece que ele atribua a alguma outra pessoa esta última. Com efeito, parece que o argumento tem a seguinte forma: existem apenas dois papéis possíveis, ou a virtude

torna o fim correto ou torna a razão correta (esta última foi sustentada por alguns), ora, como a segunda não é papel da virtude, mas da continência, então só pode ser a primeira.

Sendo assim, a possibilidade de determinação do papel da virtude, apresentada em substituição a essa, é que a virtude torne o fim correto. Se isso deve ser assim, entretanto, é preciso primeiro mostrar as dificuldades da questão e como este papel atribuído à virtude pode solucioná-las. As dificuldades concernem à relação entre a correção do fim e do raciocínio sobre as coisas que conduzem ao fim. É possível, com efeito, apreender o fim correto, mas não raciocinar corretamente sobre as coisas que conduzem a ele e, por outro lado, é também possível não apreender o fim correto, mas raciocinar corretamente sobre as coisas que conduzem a este fim errado. É possível também tanto apreender o fim errado quanto raciocinar erradamente sobre as coisas que conduzem a este fim. Se a correção, então, da determinação das ações depende tanto da correta apreensão do objetivo quanto do correto raciocínio das coisas que conduzem a ele, qual destes deve ser o papel da virtude? Ora, observamos acima que deveriam existir somente duas possibilidades de atribuição de um papel à virtude: a correção ou do fim ou da razão. Aqui, pareceria que isto deve ser assim porque, ou bem erramos com respeito ao fim, ou bem com respeito ao raciocínio, ou bem com respeito a ambos. Deveríamos, então, concluir que acertar com respeito ao raciocínio seja a continência. Ora, aquilo que sabemos sobre a continência, pelo que foi exposto no capítulo 8 analisado anteriormente, é que o continente move-se, estando convencido por argumentos, por isso, é a razão que é comandante da ação, enquanto, no caso do incontinente, é o apetite que comanda a ação, contrariamente ao raciocínio. Poderíamos dizer, então, que o continente realiza um raciocínio sobre as coisas que conduzem ao fim correto[41] e é convencido por este raciocínio a agir desta forma. O incontinente, ao contrário, não se deixa convencer pelo raciocínio, mas age pelo apetite. Em ambos os casos é preciso supor que existam apetites que se opõem à correção do raciocínio. A continência preserva o raciocínio, executando-o, a incontinência, não. Assim sendo, errar nas coisas que conduzem ao fim seria, no caso em questão, não se manter num raciocínio correto, ou seja, não agir de acordo com ele e acertar seria o seu oposto. Neste caso, qual deve ser a diferença entre os continentes e os virtuosos? O que parece ocorrer é que no caso do continente, se existem desejos que se opõem, que estão em conflito, então podemos dizer que os fins aos quais o continente almeja não são todos bons e do mesmo

[41] O fim deve ser correto, caso contrário seria a continência não seria uma disposição elogiável em todos os casos, nem a incontinência, censurável em todos os casos. Isso significa que 'raciocínio correto' não é apenas um cálculo correto de meios e fins, mas é a correta apreciação das razões para agir, onde estas razões têm peso moral.

modo no caso do incontinente. O primeiro age corretamente, pois, apesar de ter fins conflitantes, ele atém-se ao raciocínio correto, ou seja, ao raciocínio que pesa corretamente quais são os melhores fins, mas não o segundo. Errar nas coisas que conduzem ao fim, seria, portanto, tomar as coisas que conduzem aos seus piores fins e não as que conduzem aos seus próprios bons fins[42]. Por que, então, Aristóteles diferencia o errar com respeito aos fins e o errar com respeito às coisas que conduzem aos fins, se, afinal, errar com respeito às coisas que conduzem aos fins é tomar as coisas que conduzem aos *maus* fins? Isso é assim porque alguém que erra com respeito aos fins está tomando os seus maus fins como bons, ele acredita que seus fins são bons quando na realidade não são, enquanto aquele que toma as coisas que conduzem aos maus fins, sabe que não está tomando as coisas que conduzem aos fins que ele toma como bons, mas aquelas coisas que conduzem aos fins que lhe parecem piores. A questão que se coloca, então, é a de saber se a virtude é como a continência uma disposição que permite ater-se ao bom raciocínio, isto é, que permite tomar as coisas que conduzem aos bons fins, apesar de existirem inclinações para maus fins, ou se é uma disposição com respeito aos fins, e neste caso todos eles são bons fins, de tal modo que a escolha deliberada que se segue não é abalada de modo algum pela existência de fins conflitantes.

Aristóteles propõe, então, que a virtude, se deve ser diferenciada da continência, deve concernir à apreensão dos fins e consistir na sua correta apreensão deles.

> *Com efeito, nem um médico investiga se deve curar ou não, mas se deve fazer caminhadas ou não, nem o ginasta se deve ter um bom condicionamento físico ou não, mas se deve lutar ou não. Igualmente nem nenhuma outra disciplina produtiva investiga sobre seu fim. Pois, assim como as hipóteses são princípios para as disciplinas teóricas, assim também para as disciplinas produtivas o fim é princípio e hipótese. Uma vez que, então, [o médico] deve curar este aqui, é necessário que isto se dê, se aquilo será, da mesma forma como lá, [no caso das teóricas], se o triângulo tem dois ângulos retos, necessariamente isto é. Portanto, enquanto o fim é princípio do pensamento, o término do pensamento [é princípio] da ação.*

1227b25 οὔτε γὰρ ἰατρὸς
σκοπεῖ εἰ δεῖ ὑγιαίνειν ἢ μή, ἀλλ' εἰ περιπατεῖν ἢ μή, οὔτε
ὁ γυμναστικὸς εἰ δεῖ εὖ ἔχειν ἢ μή, ἀλλ' εἰ παλαῖσαι ἢ
μή. ὁμοίως δ' οὐδ' ἄλλη οὐδεμία περὶ τοῦ τέλους· ὥσπερ γὰρ

[42] A pessoa age na direção contrária às suas crenças sobre seus fins.

ταῖς θεωρητικαῖς αἱ ὑποθέσεις ἀρχαί, οὕτω καὶ ταῖς ποιητι-
1227b30 καῖς τὸ τέλος ἀρχὴ καὶ ὑπόθεσις. ἐπειδὴ δεῖ τόδε ὑγιαίνειν,
ἀνάγκη τοδὶ ὑπάρξαι, εἰ ἔσται ἐκεῖνο, ὥσπερ ἐκεῖ, εἰ ἔστι
τὸ τρίγωνον δύο ὀρθαί, ἀνάγκη τοδὶ εἶναι. τῆς μὲν οὖν νοή-
1227b33 σεως ἀρχὴ τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως ἡ τῆς νοήσεως τελευτή.

Os fins, tomados como bons, não são objeto de deliberação, mas aquilo que conduz aos fins. Visto que, portanto, ocorre no caso prático como no caso teórico, isto é, a partir dos pontos de partida são derivadas as conclusões, e visto que as conclusões no raciocínio prático são princípios de ações, então dos fins que são bons serão derivadas boas ações e dos fins que não são bons não serão derivadas boas ações. Assim como a dedução teórica preserva a verdade das suas premissas, a investigação prática preserva a bondade dos seus pontos de partida. Ora, do mesmo modo como a verdade das premissas é assumida como ponto de partida da dedução teórica, a bondade do fim é assumida como ponto de partida da investigação prática.

> *Se, portanto, ou a razão ou a virtude é a causa de toda correção, se não é a razão, o fim seria correto devido à virtude, mas não [seriam corretas devido à virtude] as coisas que conduzem ao fim. O em vista do quê é fim. Com efeito, toda escolha deliberada é de algo e em vista de algo. Portanto, 'aquilo em vista do quê' é o meio termo, do qual a causa é a virtude, em vista do qual é o escolher deliberadamente*[43]*. Todavia, a escolha deliberada não é disto, mas das coisas em vista disto. Em suma, é próprio de outra capacidade encontrar estas coisas que é preciso fazer em vista do fim. A virtude é a causa de ser correto o fim da escolha deliberada.*

1227b34 εἰ οὖν πάσης ὀρθότητος ἢ ὁ λόγος ἢ ἡ ἀρετὴ αἰτία, εἰ μὴ
1227b35 ὁ λόγος, διὰ τὴν ἀρετὴν ἂν ὀρθὸν εἴη τὸ τέλος, ἀλλ' οὐ τὰ
πρὸς τὸ τέλος. τέλος δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα. ἔστι γὰρ πᾶσα
προαίρεσις τινὸς καὶ ἕνεκα τινός. οὗ μὲν οὖν ἕνεκα τὸ μέσον
ἐστίν, οὗ αἰτία ἡ ἀρετὴ τῷ προαιρεῖσθαι οὗ ἕνεκα. ἔστι μέντοι
ἡ προαίρεσις οὐ τούτου, ἀλλὰ τῶν τούτου ἕνεκα. τὸ μὲν οὖν τυγ-
1227b40 χάνειν τούτων ἄλλης δυνάμεως, ὅσα ἕνεκα τοῦ τέλους δεῖ
1228a1 πράττειν· τοῦ δὲ τὸ τέλος ὀρθὸν εἶναι τῆς προαιρέσεως [οὗ] ἡ
ἀρετὴ αἰτία.

[43] Em suma, o meio termo é em vista de algo do qual a virtude é causa com respeito ao (to) escolher deliberadamente em vista de algo.

Se a correção é ou bem produto da razão ou bem da virtude, e se a causa da correção do fim não é a razão, então é a virtude. A virtude, portanto, tem como papel apreender corretamente os fins, isto é, apresentar os bons fins como bons. Já a escolha deliberada tem por objeto não o fim, mas as coisas que conduzem a eles, isto é, as ações. A escolha deliberada é boa quando o fim ao qual ela visa é determinado pela virtude, e é má, caso contrário.

Ora, o fim é correto se ele é um meio termo entre o excesso e a deficiência. Que o fim seja desta forma correto a virtude é causa. O que isto pode significar? Provavelmente significa que, visto que não é a razão a causa da correta apreensão do fim, esta apreensão envolve as características emocionais do agente. Assim como a sensação não é uma alteração, embora seja baseada numa alteração, a capacidade para apreender objetos na forma de prazer e dor tampouco é uma alteração. Pelo fato da apreensão ser diversa da alteração na qual está baseada, é possível apreender diferentemente o mesmo tipo de alteração. Assim, um soldado treinado apreenderá menos a dor de um ferimento, porque está mais acostumado a senti-la, do que um indivíduo comum. Muito embora, nem toda a apreensão de fins seja em termos de prazer e dor, pois é possível julgar os fins, e, neste caso, eles serão objeto do querer, os fins apreendidos em cada situação particular não são desprovidos sempre de alguma apreensão de prazer e dor. O querer é a apreensão de um fim tal como a felicidade ou a saúde. Podemos dizer que estes são fins de longo prazo. São fins dos quais somente a razão pode fornecer alguma apreensão, já que eles não se apresentam à percepção sensível, seus objetos não são imediatamente provenientes de alteração física tais como a apreensão do prazer e da dor. Por outro lado, os fins que se apresentam a cada situação particular, são fins cuja apreensão envolve prazer e dor, visto que o particular é, em alguma medida, apreendido pelo sensível. Assim, a virtude é uma disposição para apreender fins particulares na medida correta de tal modo que o prazer e a dor com que se apresentam não são distorcidos de modo a oporem-se à concepção dos fins de longo prazo. É justamente nisso que falha a continência. Embora o continente e o incontinente apreendam corretamente seus fins racionalmente impostos, eles não apreendem corretamente os fins nas situações particulares, de modo que existe um conflito entre o que se deseja obter na situação particular e o que se deseja obter a longo prazo. O continente, entretanto, é capaz de ater-se ao raciocínio correto a partir dos fins racionalmente apreendidos, ao passo que o incontinente nem sempre[44]. Dizer, portanto, que

[44] O que significa dizer que o continente 'seja capaz de ater-se aos seus raciocínios' deve ser objeto da investigação sobre a continência.

a virtude e não a razão é causa da correta apreensão do fim, parece-nos, significa dizer que a virtude consiste numa certa condição para apreender objetos prazerosos ou dolorosos em uma certa medida, isto é, a correta. Mesmo que a virtude não se reduza isto, esta é uma característica que a distingue da continência. Ela não pode se reduzir a isto, pois a virtude também consiste na correta apreensão dos fins racionalmente impostos. O que ocorre no caso da virtude é que ela é uma disposição para apreender objetos que produzem prazer e dor de tal modo a que isto seja perfeitamente de acordo com a apreensão racional dos fins, e é por isso eles são prazerosos ou dolorosos na medida correta.

A escolha deliberada, por seu turno, não diz respeito ao modo como os objetos são apreendidos, mas ao que deve ser feito para obtê-los. Após uma investigação sobre as condições sob as quais é possível obter tais fins, a escolha deliberada tem por objeto a ação que resultou desta investigação.

> *Também por esta razão julgamos qual a qualidade de alguém a partir de sua escolha deliberada. Porém, isto é aquilo em vista do que ele faz, e não o que ele faz. Similarmente, também o vício produz a escolha deliberada em vista dos opostos. Se, pois, alguém, dependendo de si mesmo fazer as coisas belas, e não fazer as más, produz o oposto, é evidente que não é correto este homem. De modo que necessariamente tanto o vício quanto a virtude são voluntários. Com efeito, não há nenhuma necessidade de fazer as coisas perversas. Devido a essas coisas tanto o vício é censurável quanto a virtude é elogiável. Com efeito, as coisas involuntárias más e viciosas não são censuradas nem as boas elogiadas, mas as voluntárias.*

1228a2 καὶ διὰ τοῦτο ἐκ τῆς προαιρέσεως κρίνομεν
ποῖός τις· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τίνος ἕνεκα πράττει, ἀλλ' οὐ τί
πράττει. ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία τῶν ἐναντίων ἕνεκα ποιεῖ
1228a5 τὴν προαίρεσιν. εἰ δή τις, ἐφ' αὑτῷ ὢν πράττειν μὲν τὰ
καλὰ ἀπρακτεῖν δὲ τὰ αἰσχρά, τοὐναντίον ποιεῖ, δῆλον ὅτι
οὐ σπουδαῖός ἐστιν οὗτος ὁ ἄνθρωπος. ὥστ' ἀνάγκη τήν τε
κακίαν ἑκούσιον εἶναι καὶ τὴν ἀρετήν· οὐδεμία γὰρ ἀνάγκη τὰ_
μοχθηρὰ πράττειν. διὰ ταῦτα καὶ ψεκτὸν ἡ κακία καὶ ἡ
1228a10 ἀρετὴ ἐπαινετόν· τὰ γὰρ ἀκούσια αἰσχρὰ καὶ κακὰ οὐ ψέ-
γεται οὐδὲ τὰ ἀγαθὰ ἐπαινεῖται, ἀλλὰ τὰ ἑκούσια.

O que determina, portanto, se uma escolha deliberada é boa é o fim ao qual ela visa. Por outro lado, tendo a escolha deliberada por objeto as ações em vista do fim e sendo as

ações, como se mostrou anteriormente, capazes de serem de dois modos contrários, a escolha deliberada é a escolha entre estas alternativas: entre a ação que conduz ao bom fim e a ação oposta a esta. Embora Aristóteles não diga isto aqui, da discussão na EN III.7, sabemos que se uma ação é boa porque conduz ao bom fim, a ação oposta é má visto que não fazer aquilo que conduz ao bom fim é um mal. Do mesmo modo, se fazer uma ação que conduz a um mau fim é fazer uma má ação, fazer a ação oposta consiste em não fazer a ação que conduz ao mal fim, portanto, é um bem. Ora, fazer uma ou outra ação depende do próprio homem, pois depende de sua afirmação ou negação que é a escolha. O homem que escolhe fazer a boa ação é um bom homem e o que escolhe fazer a má é um mau homem, visto que se depende dele próprio escolher qual das ações vai escolher e em vista de quais fins, ele escolhe ser qualificado por uma ou por outra das qualificações que escolheu para suas ações.

Aristóteles parece estar fazendo aqui, de modo muito abreviado, o mesmo raciocínio que fez ao princípio da EN III.7. Deste raciocínio, virtudes e vícios não são voluntárias porque são produtos da ação voluntária que forma o hábito, mas porque em cada escolha que se faz, visto que esta é em vista de certos fins, bons ou maus, aceitos pelo agente como fins de sua escolha, o agente escolhe fazer ações de uma certa qualidade moral. É por esta razão que as virtudes e vícios são voluntários: porque se o agente escolhe fazer uma ação na base de certas boas razões ele poderia ter escolhido não fazer a ação na base destas mesmas razões e isto seria um mal (já que suas razões para fazer eram boas); do mesmo modo se ele escolhe fazer uma má ação na base de certas más razões, ele poderia ter escolhido não fazer a má ação na base destas mesmas razões e isto seria um bem (pois as razões são más). Assim, afirmar ou negar ações na base de certas razões não é necessário para o homem. Se ele as afirma ou nega, então ele se qualifica moralmente pela razões que aceitou ou negou.

> *Além disso, todos nós elogiamos e censuramos olhando para a escolha deliberada antes do que para os atos. Ainda assim, é mais digna de escolha a atividade do que a virtude, porque fazem as coisas inferiores também sendo forçados, mas ninguém escolhe deliberadamente [as coisas más sendo forçado]. Além disso, devido ao fato de não ser fácil ver qual a qualidade da escolha deliberada, devido a essas coisas a partir dos atos somos forçados a julgar qual a qualidade. Assim, é mais digna de escolha a atividade, mas mais digna de elogio a escolha deliberada. Portanto, resultam estas das coisas estabelecidas e além disso estão de acordo com as aparências.*

1228a11 ἔτι πάν-
τας ἐπαινοῦμεν καὶ ψέγομεν εἰς τὴν προαίρεσιν βλέποντες
μᾶλλον ἢ εἰς τὰ ἔργα· καίτοι αἱρετώτερον ἡ ἐνέργεια τῆς
ἀρετῆς, ὅτι πράττουσι μὲν φαῦλα καὶ ἀναγκαζόμενοι,
1228a15 προαιρεῖται δ' οὐδείς. ἔτι διὰ τὸ μὴ ῥᾴδιον εἶναι ἰδεῖν τὴν
προαίρεσιν ὁποία τις, διὰ ταῦτα ἐκ τῶν ἔργων ἀναγκαζό-
μεθα κρίνειν ποῖός τις. αἱρετώτερον μὲν οὖν ἡ ἐνέργεια, ἐπαι-
νετώτερον δ' ἡ προαίρεσις. ἔκ τε τῶν κειμένων οὖν συμβαίνει
1228a19 ταῦτα, καὶ ἔτι ὁμολογεῖται τοῖς φαινομένοις.

É por esta razão que elogiamos e censuramos com base na escolha deliberada. É na escolha deliberada que i) certas razões, boas ou más, são aceitas através da escolha da ação e ii) as ações que são escolhidas poderiam ter sido escolhidas diversamente. Assim, visto que elogio e censura exigem estas duas condições, a saber, que as coisas elogiadas ou censuradas expressem uma certa qualidade moral e que esta qualidade moral não seja necessária, mas escolhida, a escolha deliberada é o objeto próprio do elogio e da censura.

Além disso, a virtude, enquanto disposição para escolher de um certo modo, não é ainda atividade, mas a escolha deliberada é o princípio da ação. E visto que é possível agir sendo forçado, portanto, involuntariamente, mas não se escolhe deliberadamente sendo forçado, a atividade que resulta da escolha deliberada é objeto próprio de elogio e censura porque i) é princípio de atividade e ii) pode ser atribuída ao próprio agente e não a algo externo.

Todavia, muitas vezes somos forçados a elogiar e censurar os próprios atos e não as escolhas deliberadas que os geraram, pois enquanto os atos estão disponíveis à nossa percepção, a escolha deliberada não está.

Em suma, a atividade é mais digna de escolha para o homem, pois é melhor agir do que ter uma capacidade e não atualizá-la. Para o homem de ação, portanto, é melhor escolher agir. Para o homem que julga, entretanto, o mais digno de elogio é a escolha deliberada, e não a ação.

5 CONCLUSÃO

Se considerarmos o raciocínio aristotélico desenvolvido nestes capítulos que analisamos na ordem inversa daquela em que foram apresentados, podemos observar um raciocínio pelas condições de possibilidade. Se partimos do fato óbvio que elogiamos e censuramos e se concedemos que o fazemos de um certo modo específico, a saber, em termos de mérito, então, para que isto seja assim, é preciso que as qualidades morais que queremos avaliar em termos de mérito sejam atribuídas aos próprios agentes. Ora, isso não poderia ser feito, se este agente fosse determinado causalmente a escolher tais qualidades morais. Logo, estas qualidades têm de ser escolhidas livremente, ou seja, ele as escolhe podendo ter escolhido de outro modo. Todavia, para que esta escolha seja racional, é preciso que o agente seja capaz de escolhê-las em vista de certas razões que lhe parecem boas razões. Se esta escolha não fosse racional, o agente não poderia ser responsabilizado, pois não poderia compreender sua própria ação em termos da sua qualidade moral. Assim, se a escolha é racional, como dizíamos, é preciso que ele seja capaz de fazer a sua escolha em vista de certas razões que lhe parecem boas, e se isso é assim, então é preciso que suas razões sejam os pontos de partida em vista dos quais ele delimita o objeto que vai ser escolhido: a ação. É preciso que tais razões sejam pontos de partida porque a forma de um raciocínio exige que existam pontos de partida a partir dos quais algo é determinado. Esta delimitação tem de ser feita, então, através de um procedimento racional que investiga as várias possibilidades de delimitação do objeto: a deliberação.

Por outro lado, se consideramos nossas motivações para agir, somos obrigados a admitir que nem todas as vezes que agimos o fazemos através de um raciocínio deliberativo, pois existem outras formas de determinar uma ação. Ora, estas outras formas têm seu princípio interno no agente e se ele conhece as circunstâncias da ação, então elas aparentemente têm seu princípio nele próprio. Se devemos dizer que também estas são elogiadas e censuradas em termos de mérito, e, de fato, o fazemos, então os princípios destas ações têm de poder estar submetidos ao controle da escolha racional. Todos os princípios das ações voluntárias humanas, portanto, são tais que depende do próprio agente fazer ou não fazer a ação.

O argumento procederia assim:

1. Se censuramos e elogiamos em termos de mérito, então os agentes são eles próprios a origem daquilo que censuramos e elogiamos.

2. Se os agentes são eles próprios a origem daquilo que censuramos e elogiamos, então eles podem escolher fazer ou não fazer aquilo que elogiamos ou censuramos.

3. Se eles podem escolher fazer ou não fazer, então sua ação é racional.

4. Se sua ação é racional, então é escolhida em vista de certas razões, aceitas como boas.

5. Se eles escolhem em vista de certas razões e eles podem escolher de outro modo, então tais razões não os determinam causalmente a escolher de um modo antes que de outro.

6. Ora, censuramos e elogiamos em termos de mérito.

C.1. Logo, os agentes são eles próprios origem daquilo que censuramos e elogiamos.

C.2. Logo, eles podem escolher fazer ou não fazer aquilo que elogiamos ou censuramos.

C.3 Logo, eles agem racionalmente.

C.4 Logo, eles escolhem suas ações em vista de certas razões aceitas como boas.

C.5 Logo, as suas razões não os determinam causalmente a escolher de um modo antes que de outro.

7. Todavia, existem ações que não são determinadas por um processo deliberativo.

8. Se elogiamos e censuramos na forma de mérito também estas ações, então elas estão submetidas ao controle da escolha racional.

9. Se elas estão submetidas ao controle da ação racional, então o princípio interno que as determina é também um que depende do agente.

10. Ora, elogiamos e censuramos na forma de mérito também estas ações.

C.6. Logo, elas são submetidas ao controle da escolha racional.

C.7. Logo, o princípio interno que determina tais ações depende do agente.

Assim sendo:

11. Se elogiamos e censuramos na forma de mérito, então toda ação voluntária censurável ou elogiável desta forma é tal que o princípio interno depende do próprio agente.

12. Ora, elogiamos e censuramos na forma de mérito.

C.8. Logo, toda ação voluntária censurável ou elogiável é tal que o princípio interno depende do próprio agente.

Todavia, é verdade dizer que elogiamos e censuramos na forma de mérito? Sim, porque se não o fizéssemos, então nós teríamos com respeito às ações más e às más qualidades morais das pessoas a mesma atitude que temos com respeito ao que acontece a elas e que as torna de uma certa qualidade sem que elas tenham nenhuma relação de origem com isso: teríamos pena. Nós, então, podemos fazer duas coisas a este respeito. Ou paramos de censurar as pessoas por serem de um certo modo, e passamos a nos compadecer delas, ou aceitamos que são livres para escolher fazer o que fazem e, no longo prazo, serem quem são. Além disso, deve-se conceder também que não só devemos parar de censurar as pessoas, mas devemos igualmente parar de elogiá-las. Pois se a umas concedemos piedade, porque não são a origem do que fazem e do que são, às outras não será correto elogiar, porque tampouco serão a origem do que fazem e do que são. Nesse caso, devemos talvez mesmo nos perguntar se ainda fará sentido dizer que as pessoas são boas ou más. E a verdade é que não fará.

Aristóteles, portanto, se nossa interpretação é correta, é um indeterminista e libertário. Para além do que possamos dizer sobre a sua concepção de causalidade em geral, o fato é que a sua concepção de responsabilização, na nossa interpretação, necessita uma teoria da causalidade livre para os seres humanos. E, deste ponto de vista, é possível mostrar que a sua teoria dos atos voluntários é coerente com isto. De modo que não parece haver razões para defender a posição contrária, isto é, que Aristóteles tenha sido determinista com respeito às ações humanas e compatibilista com respeito à responsabilização moral.

REFERÊNCIAS

I) Edições:

BEKKER, I., ***Opera***. *Editio Altera quam curavit Olof Gigon*. . Berlin: W. De Gruyter, 1831 (1960), v.2.

BYWATER, L., ***Aristoteles***: ***Ethica Nicomachea***. New York: Oxford University Press, 1894, (1988).

SUSEMIHL, F., ***Aristoteles***: ***Ethica Nicomachea***. *Editio altera quam curavit O. Apelt*. Leipzig: B.G. Teubner, 1887 (1903).

WALZER, R.R.; Mingay, J.M. ***Aristoteles****:* ***Ethica Eudemia***. New York: Oxford University Press, 1991.

II) Traduções:

BODÉUS, Richard, ***Aristote****: Éthique à Nicomaque*. Paris: Flammarion, 2004.

DONINI, Pierluigi, ***Aristotele*** *: Etica Eudemia*. Roma-Bari: Laterza, 1999.

GAUTHIER, R.A.; JOLIF, J.Y., ***Aristote****: l'Éthique à Nicomaque*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1958-1959, v.1.

IRWIN, Terence, ***Aristotle****: Nicomachean Ethics*. 2nd edition. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1999.

NATALI, Carlo, ***Aristotele***: *Etica Nicomachea*. Roma-Bari: Laterza, 1999.

ROSS, W.D., *Nicomachean Ethics*. *IN:* Barnes, Jonathan (Org.), ***The Complete Works of Aristotle***. Princeton: Princeton University Press, 1984 (1995), v.2, p. 1729-1867.

ROWE, C.; Broadie, S., ***Aristotle****:* ***Nicomachean Ethics***. New York: Oxford University Press, 2002.

SOLOMON, J., *Eudemian Ethics*. *IN:* Barnes, Jonathan (Org.), ***The Complete Works of Aristotle***. Princeton: Princeton University Press, 1984 (1995), v.2, p. 1922-1981.

WOODS, Michael, ***Aristotle*** *: Eudemian Ethics Books I, II, and VIII*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1992 (1996).

ZINGANO, M., **Aristóteles**: Tratado da Virtude Moral, *Ethica Nicomachea* I 13-III 8 (versão provisória). Mimeo: São Paulo, 2006.

III) Outras obras de Aristóteles:

Categories* and *De Interpretatione, *translated by J.L.Ackrill*. Oxford: Clarendon Press, 1963 (1990).

Magna Moralia, *translated by St.G. Stock*. *IN:* Barnes, J. (Org.), ***The Complete Works of Aristotle***. Princeton: Princeton University Press, 1984 (1995), v.2, p.1868-1921.

Metaphysics, *translated by W.D. Ross*. *IN:* Barnes, J. (Org.), ***The Complete Works of Aristotle***. Princeton: Princeton University Press, 1984 (1995), v.2, p. 1552-1728.

Metaphysics Books Γ, Δ, and E*, translated with notes by Christopher Kirwan*. Oxford: Clarendon Press, 1971.

On Generation and Corruption, *translated by H.H. Joachim*. *IN:* Barnes, J. (Org.), ***The Complete Works of Aristotle***. Princeton: Princeton University Press, 1984 (1995), v.1, p.512-554.

On the Soul, *translated by J.A. Smith*. *IN:* Barnes, J. (Org.), ***The Complete Works of Aristotle***. Princeton: Princeton University Press, 1984 (1995), v.1, p.641-692.

Physics: *a revised text with introduction and commentary by W.D. Ross*. Oxford: Clarendon Press, 1936.

Physics, *translated by R.P. Hardie and R.K. Gaye*. *IN:* Barnes, J. (Org.), ***The Complete Works of Aristotle***. Princeton: Princeton University Press, 1984 (1995), v.1, p.315-446.

Posterior Analytics, *translated with a commentary by Jonathan Barnes*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1993 (2002).

Rethoric, *translated by W.Rhys Robert*. *IN:* Barnes, J. (Org.), ***The Complete Works of Aristotle***. Princeton: Princeton University Press, 1984 (1995), v.2, p. 2152-2269.

Topics, *translated by W.A. Pickard-Cambridge*. *IN:* Barnes, Jonathan (Org.), ***The Complete Works of Aristotle***. Princeton: Princeton University Press, 1984 (1995), v.1, p.167-277.

IV) Comentários:

ANONYMUS, *In Ethica Nicomachea Commentaria*, ed. G., Heylbut. *IN*: ***Commentaria in Aristotelem Graeca***. Berlim: Georg Reimer, 1892, v.20.

AQUINAS, St. Thomas, ***Commentary on the Nicomachean Ethics***, translated by C. I. Litzinger. Chigaco: Henry Regnery Company, 1964, v.1. (CD ROM)

AQUINO, St. Thomas de, ***Sententia Libri Ethicorum*****,** *Liber I a Lectione I ad III*, *Textum Leoninum Romae 1969 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit*. Disponível em: www.corpusthomisticum.org/ctc0101.html. Acesso em 2006- 2007.

ASPASIUS, *In Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria*, ed. G. Heylbut. *IN:* ***Commentaria in Aristotelem Graeca***. Berlim: Georg Reimer, 1889, v.19.

BURNET, J., ***The Ethics of Aristotle***. New Hampshire: Ayer Company, 1988 (1900).

DIRLMEIER, F., ***Nikomachische Ethik***. Berlin: Akademie-Verlag, 1966 (1991).

DIRLMEIER, F., ***Eudemische Ethik***. Berlin: Akademie-Verlag, 1962 (1984).

GAUTHIER, R.A.; JOLIF, J.Y., ***Aristote****: l'Éthique à Nicomaque*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1958-1959, v.2.

JOACHIM, H.H., ***The Nicomachean Ethics***, *edited by D.A. Rees*. Oxford: Clarendon Press, 1951.

HELIODORUS, *In Ethica Nicomachea Paraphrasis*, ed. G., Heylbut. *IN*: ***Commentaria in Aristotelem Graeca***. Berlim: Georg Reimer, 1889, v.19.

MICHELET, C.L., ***Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum libri decem…*** Berlim: Schlesinger, 1848.

STEWART, J.A., ***Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle***. Oxford: Clarendon Press, 1892, v.1.

V) Bibliografia Secundária:

ANNAS, J. ***An Introduction to Plato's*** **Republic**. Oxford: Clarendon Press, 1981.

ALEXANDROS AFRODISIAS, ***Ethika Problemata***, ed. I., Bruns. *IN*: ***Commentaria in Aristotelem Graeca***. Berlin: Reimer, 1892, suppl. 2.2, p. 117-163.

ALEXANDER OF APHRODISIAS, ***Ethical Problems***, *translated by R.W. Sharples*. Londres: Duckworth, 1990.

ALLAN, D.J., "*Quasi-Mathematical Method in the* Eudemian Ethics". *IN*: MUELLER-GOLDINGEN, Christian (Org), ***Schriften zur aristotelischen Ethik***. Hildesheimt: Georg Olms AG, 1988.

AUSTIN, J. "*A Plea for Excuses*". *In*: ____ , ***Philosophical Papers***. 3rd ed. Oxford: Oxford University Press, 1979 (1).

_____. "*Ifs and Cans*". *In*: _____ , ***Philosophical Papers***. 3rd ed. Oxford: Oxford University Press, 1979 (2).

AYER, A.J., "*Freedom and Necessity*". *IN:* PEREBOOM, D. (Org), ***Free Will***. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997, p.110-118.

BARBOSA FILHO, B., "Saber, Fazer e Tempo: uma Nota sobre Aristóteles". *IN:* MARQUES, E. *et al.* (Org), **Verdade, Conhecimento e Ação**: Ensaios em Homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho. São Paulo: Loyola, 1999, p.15-24.

BERTAUT, J., "*Greek and Roman Artillery: the Catapult and the Ballista*". Disponível em http://www.engin.swarthmore.edu/~jbertau1/catapultballista.html. Acesso em 2006-2007.

BOBZIEN, S., ***Determinism and Freedom in Stoic Philosophy***. Oxford: Oxford University Press, 1998 (1).

_____, "*The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem*". *Phronesis*, v.43/2 (1998 (2)).

BROADIE, S., ***Ethics with Aristotle***. New York: Oxford University Press, 1991.

CHARLES, D., ***Aristotle's Philosophy of Action***. Ithaca: Cornell University Press, 1984.

CHISHOLM, R., "*Human Freedom and the Self*". *IN:* PEREBOOM, D. (Org), ***Free Will***. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997, p. 143-155.

EVERSON, S., "*Aristotle's Compatibilism in the Nicomachean Ethics*", *Ancient Philosophy*, 10 (1990), n.1.

FRANKFURT, H., "*Alternate Possibilities and Moral Responsibility*". *IN:* PEREBOOM, D. (Org), ***Free Will***. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997, p. 156-166.

FREELAND, C. A., "*Aristotle on Perception, Appetition, and Self-Motion*". *IN:* GILL, M.L; LENNOX, J.G. (Org), ***Self-Motion***. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 35-64.

FURLEY, D.J., "*Aristotle on the Voluntary*", *IN:* BARNES, J. *et al.* (Org), ***Articles on Aristotle*** *: Ethics and Politics*. London: Duckworth, 1977, p.47-60.

_____, "*Self-Movers*", *In:* GILL, M.L; LENNOX, J.G. (Org), ***Self-Motion***. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 3-14.

_____, ***Two Studies in the Greek Atomists***. Princeton: Princeton University Press, 1967.

GERNET, L., ***Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Gréce***. Paris: Éditions Albin Michel, 1917 (2001).

GILL, M. L., "*Aristotle on Self-Motion*". *IN:* GILL, M.L; LENNOX, J.G. (Org), ***Self-Motion***. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 15-34.

HARDIE, W.F.R., ***Aristotle's Ethical Theory***. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1980 (1988).

HEINAMAN, R., "*The Eudemian Ethics on Knowledge and Voluntary Action*". *Phronesis*, v.31/2 (1986), p.128-147.

HONDERICH, T., "*A Defense of Hard Determinism*". *IN:* FEINBERG, J.; SHAFER-LANDAU, R (Org), ***Reason and Responsibility*** *: Readings in Some Basic Problems of Philosophy*. 11th ed. Belmont: Wadsworth Group, 2002, p. 467-480.

VAN INWAGEN, P., "*The Incompatibility of Free Will and Determinism*". *IN:* PEREBOOM, D. (Org), ***Free Will***. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997, p. 184-198.

IRWIN, T. H., ***Aristotle's First Principles***. Oxford: Clarendon Press, 1988.

_____ , "*Reason and responsibility in Aristotle*". *In*: RORTY, A.O. (Org), ***Essays on Aristotle's Ethics***. Berkeley: University of California Press, 1980, pp.117-155.

_____ , "*Who discovered the will?*". *Philosophical Perspectives*, Vol. 6, Ethics. (1992), p. 453-473.

KANE, R., "*Free Will: Ancient Dispute, New Themes*". *IN:* FEINBERG, J.; SHAFER-LANDAU, R (Org), ***Reason and Responsibility*** *: Readings in Some Basic Problems of Philosophy*. 11th ed. Belmont: Wadsworth Group, 2002, p.499-512.

KENNY, A., ***Aristotle's Theory of the Will***. New Haven: Yale University Press, 1979.

LAHANAS, M., "*Ancient Greek Artillery Technology from Catapults to the Architronio Canon*". Disponível em: http://www.mlahanas.de/Greeks/war/CatapultTypes.htm. Acesso em 2006-2007.

McDOWELL, J., "*The rôle of eudaimonia in Aristotle's ethics*". *IN*: RORTY, A.O. (Org), ***Essays on Aristotle's Ethics***. Berkeley: University of California Press, 1980, p. 359-376.

MEYER, S. S., "*Self-Movement and External Causation*". *IN:* GILL, M.L; LENNOX, J.G. (Org), ***Self-Motion***. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 65-80.

MOURA, C. A. R., "A Indiferença e a Balança". *IN:* ÉVORA, F. *et al.* (Org), **Lógica e Ontologia***:* Ensaios em Homenagem à Balthazar Barbosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

MUÑOZ, A. A., **Liberdade e Causalidade**: Ação, Responsabilidade e Metafísica em Aristóteles. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

NATALI, C., "*Azioni e Movimenti in Aristotele*". IN: ALBERTI, A., ***Realtà e Ragione***. Firenze, 1994.

_____, "A base metafísica da teoria aristotélica da ação". *Revista Analytica*, v.1, n.3, 1996, p. 101-126.

_____., "Por que Aristóteles escreveu o livro II da EN?". *Revista Analytica*, v.8, n.2, 2004, p. 47-74.

PEREIRA, O.P., **Ciência e Dialética em Aristóteles**. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

ROSS, D., **Aristóteles**. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1987.

ROWE, C. "O estilo de Aristóteles na *Ethica Nicomachea*". *Revista Analytica*, v.8, n.2, 2004, p.13-29.

SMYTH, H.W., ***A Greek Grammar for Colleges***. Harvard: Harvard University Press, 1956.

SORABJI, R., ***Necessity, Cause and Blame***. London: Duckworth, 1980.

STRAWSON, G., "*The Impossibility of Moral Responsibility*". *IN:* FEINBERG, J.; SHAFER-LANDAU, R (Org), ***Reason and Responsibility*** *: Readings in Some Basic Problems of Philosophy*. 11th ed. Belmont: Wadsworth Group, 2002, p. 513-522.

STRAWSON, P.F., "*Freedom and Resentment*". *IN:* PEREBOOM, D. (Org), ***Free Will***. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997, p. 119-142.

ZINGANO, M., "Deliberação e Vontade em Aristóteles". *Filosofia Política*, Nova Série, v.1, 1997, p. 68-98.

_____, "Escolha dos meios e *to authaireton*". *Revista Analytica*, v.8, n.2, 2004, p.164-184.

_____, "Particularismo e universalismo na Ética Aristotélica". *Revista Analytica*, v.1, n.3, 1996, p.75-100.

_____, **Razão e Sensação em Aristóteles**: Um Ensaio sobre De Anima III 4-5. Porto Alegre: L&PM, 1998.

Livros Grátis

(http://www.livrosgratis.com.br)

Milhares de Livros para Download:

Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo