

---

# ENUNCIÇÃO

## Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

---

### Pode o virtuoso não agir virtuosamente em Aristóteles?

*Can the virtuous people not act virtuously in Aristotle?*

Reinaldo Sampaio Pereira\*

 <https://orcid.org/0000-0002-5346-7515>

**Resumo:** Na proposta ética aristotélica, a formação de uma boa disposição de caráter (*hexis*) é condição necessária para que o agente moral possa alcançar o seu fim, a felicidade (*eudaimonia*). No longo debate acerca da disposição de caráter (*hexis*), um disputado problema consiste em saber se, uma vez a sua disposição de caráter formada, o agente moral só poderia agir de um único modo. Em relação a tal problema, queremos, neste artigo, sustentar que Aristóteles propõe uma leitura segundo a qual a disposição de caráter do agente moral, por mais que esteja ‘formada’, não faz com que as suas ações sejam necessariamente concordes com tal disposição, que, portanto, um agente moral virtuoso não necessariamente age de modo virtuoso.

**Palavras-chave:** Aristóteles; *Ética Nicomaqueia*; virtude; disposição de caráter; ações.

**Abstract:** *In the Aristotelian ethical proposal, the formation of a good disposition of character (hexis) is a necessary condition for the moral agent to achieve his aim, the happiness (eudaimonia). Concerning the long debate about disposition of character (hexis), a disputed problem is if once the character disposition of the moral agent has been formed he could only act in one way. Regarding this problem, in this paper we want to argue that Aristotle proposes that the character disposition (hexis) of the moral agent, despite being ‘formed’, does not cause actions necessarily in accordance with such character disposition (hexis), that therefore a virtuous moral agent does not necessarily act virtuously.*

**Keywords:** *Aristotle; Nicomachean Ethics; virtue; character disposition; actions*

---

\* Professor de História da Filosofia Antiga da UNESP (Marília). Email: reinaldo.pereira@unesp.br

## A apresentação do problema:

Na proposta ética aristotélica, como é bem sabido, a felicidade (*eudaimonia*)<sup>1</sup> consiste em um fim último a ser buscado pelo agente moral<sup>2</sup>. Para que o agente moral possa vir a alcançar uma boa vida, uma vida feliz, é condição necessária (ainda que não suficiente) que ele tenha uma vida de boas ações, e o agente moral só pode agir moralmente bem se ele formar uma boa disposição de caráter (*hexis*), uma disposição de caráter virtuosa, a qual normalmente o inclina para ações virtuosas. Sendo assim, uma vida feliz pressupõe necessariamente a formação de uma boa disposição de caráter (*hexis*). Nesse sentido, a disposição de caráter assume grande relevância na análise da ética aristotélica, engendrando longos debates acerca de tal disposição entre os comentadores de Aristóteles. Um dos disputados objetos de debate acerca da disposição de caráter (*hexis*) consiste em saber se, em Aristóteles, uma vez tal boa disposição tendo sido formada, ela levaria o agente moral a agir necessariamente bem. Formulado com outras palavras o mesmo problema: uma vez a disposição de caráter tendo sido formada de um certo modo (por exemplo, uma disposição de caráter virtuosa), o agente moral só poderá agir conforme a virtude formada (no exemplo em questão, agir de modo virtuoso) ou a ele será possível agir de modo distinto da sua disposição de caráter? Em que medida o virtuoso pode agir viciosamente ou então o vicioso, virtuosamente, segundo a proposta ética de Aristóteles?

À pergunta ‘pode o agente moral agir de modo a contrariar a sua disposição de caráter?’, nossa resposta primeira e imediata é sim. Um primeiro modo de o agente

---

<sup>1</sup>Utilizamos neste artigo ‘felicidade’ para verter a palavra grega *eudaimonia*. Evidentemente não se trata aqui de ‘felicidade’ como corriqueiramente a entendemos, como uma espécie de bem estar momentâneo, assim como alguém que, ao acordar com uma boa notícia, diz que acordou feliz e, à tarde, diz ter ficado triste, ao descobrir que tem boletos a pagar. Para os propósitos deste artigo, interessa-nos chamar a atenção que a felicidade, em Aristóteles, não é um bem momentâneo, mas algo que ocorre em uma vida completa (*EN* I 1098a18), e, para tal, é necessário ao agente moral agir moralmente bem nas mais das vezes e, para isso, é necessário (ainda que não seja suficiente) que ele tenha uma boa disposição de caráter (*hexis*).

<sup>2</sup>Não entraremos aqui no extenso debate dos comentadores da *EN* se o fim a ser buscado pelo agente moral consiste em uma vida virtuosa (o assim chamado fim inclusivo, em um recente debate acerca de tal problema) ou em uma vida contemplativa (neste caso, tratando-se do denominado fim dominante). Em relação ao debate se Aristóteles propõe na *EN* um fim inclusivo ou dominante, nós consideramos, por motivos que não poderemos examinar aqui, que ambos os fins não são excludentes entre si. Contudo, uma vez que a vida contemplativa, em um sentido forte, não pressupõe o debate acerca da disposição de caráter (*hexis*), para o nosso problema deste artigo necessitaremos considerar o fim a ser buscado pelo agente moral apenas de uma perspectiva do fim inclusivo, da perspectiva da vida virtuosa.

moral agir de maneira divergente da sua disposição de caráter consiste na ação que ocorre de modo acidental: um agente moral virtuoso, acreditando que uma ação ‘x’ é virtuosa, pode deliberadamente escolher tal ação, mas, estando enganado, agir mal acidentalmente, assim como um médico pode ministrar um remédio acreditando que curará um paciente ‘x’ e, por algum engano, matá-lo (*EN* III 1, 1111a13). Um agente moral virtuoso pode desconhecer algum dado relevante no momento de agir e o resultado da sua ação ser acidentalmente contrário àquele por ele esperado. Trata-se de um engano cometido que levaria o agente moral a agir de modo até mesmo contrário ao modo como intencionava (à semelhança, por exemplo, da ação daquele que, pretendendo fazer bem ao amigo e mal ao inimigo, ao equivocar-se, realiza ações contrárias ao pretendido, fazendo bem ao inimigo e mal ao amigo, como diz Sócrates a Polemarco no primeiro livro da *República* de Platão - *Rep.* 332b-334c), ou então cometendo algum outro entre vários enganos possíveis, como Aristóteles exemplifica em *EN* III 1, como no caso de alguém ao contar algo a outra pessoa sem saber que se tratava de um segredo (1111a9), ou então quem age confundindo o filho com um inimigo (1111a12).

Mas a ação que acidentalmente é divergente da disposição formada do agente moral não consiste propriamente no nosso problema. Trata-se, neste artigo, de examinar como, na proposta da *Ética Nicomaqueia*, é possível ao agente moral agir de modo distinto da sua disposição de caráter de modo não-acidental. Este problema é em parte decorrente de um outro problema amplamente examinado pelos comentadores de Aristóteles desde a antiguidade, qual seja: uma vez formada a disposição de caráter do agente moral, ela pode ser alterada? Este problema é gerado na leitura da *Ética Nicomaqueia* por nela encontrarmos passagens que permitiriam tanto a leitura segundo a qual a disposição de caráter (*hexis*) formada pelo agente moral é sempre passível de ser alterada, bem como passagens segundo as quais, de acordo com a leitura de diversos comentadores, Aristóteles sugeriria que a disposição de caráter, uma vez formada, não permitiria a sua alteração<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup>João Hobuss, em um artigo intitulado “Aristóteles e a mudança de caráter”, faz uma boa apresentação de como alguns comentadores antigos, assim como alguns comentadores contemporâneos, teriam defendido tanto a leitura segundo a qual não seria possível a alteração da disposição de caráter já formada como a leitura segundo a qual seria possível ao agente moral alterar a sua disposição de caráter. Para ficarmos em dois autores antigos e dois contemporâneos que sustentam posições conflitantes em relação ao debate

Apresentado o nosso problema, podemos então perguntar: será que a leitura segundo a qual a disposição de caráter, uma vez formada, não seria mais passível de alteração, encontra indícios suficientes sobretudo na *EN* para sustentá-la? Muito embora haja passagens que permitam tal leitura, acreditamos que essa não é a proposta de Aristóteles na *EN*. Por outro lado: haveria indícios suficientes na *EN* para ler que o agente moral, por mais que tivesse a sua disposição de caráter bem formada, a ele jamais seria eliminada a possibilidade de escolher como agir, portanto nunca sendo encerrado em um necessitarismo prático? Nossa resposta é sim. Acreditamos que na *Ética Nicomaqueia* podemos encontrar bons elementos teóricos que possibilitam a leitura segundo a qual ao agente moral é sempre possível agir de modo diferente da sua disposição de caráter.

### **1) A possibilidade de alteração da disposição de caráter do agente moral:**

Queremos aqui apresentar três motivos que, aos nossos olhos, tornam forte a leitura segundo a qual sempre é possível (ainda que com dificuldade, ainda que de modo gradual e lento) ser alterada a disposição de caráter do agente moral: 1) a ação do agente moral é sempre anterior a sua disposição de caráter; 2) a deliberação acerca de como o agente moral deveria agir perderia o seu sentido, se a sua ação pudesse ser de apenas um único modo; e 3) se ao agente moral não fosse possível ‘agir’ de modo diferente da sua disposição de caráter, seria esvaziado um conceito bastante caro à ética aristotélica, a saber, a escolha (*proairesis*).

1) É preciso primeiramente notar que a ação é sempre anterior à disposição de caráter do agente moral, em Aristóteles<sup>4</sup>. Como entender essa anterioridade? Começemos por observar que a disposição de caráter (*hexis*) do agente moral não é

---

sobre a possibilidade de alteração da disposição de caráter em Aristóteles: Hobuss apresenta Teofrasto como defensor da tese da possibilidade do agente moral ter a sua disposição de caráter alterada, e Alexandre de Afrodísia como defensor da tese da impossibilidade de alteração da disposição de caráter. Entre os autores contemporâneos, Hobuss lembra que Furley teria sugerido a impossibilidade de mudança da disposição de caráter, uma vez esta tendo sido formada. Em oposição a Furley, Hobuss observa que Sorabji teria sustentado a possibilidade de o agente moral agir de modo distinto da sua disposição de caráter (*hexis*). Cf. Hobbus (2013).

<sup>4</sup>Sobre a anterioridade da escolha em relação à disposição de caráter, cf. Zingano (2008), pp. 96-98.

inata e não é formada naturalmente. O agente moral nasce com potencialidade para formar ou uma disposição virtuosa ou uma disposição viciosa. O que promove a formação de uma disposição virtuosa ou a formação de uma disposição viciosa é o conjunto de ações de um certo tipo (ou virtuosas ou viciosas) que configuram o hábito (*ethos*). Este, de modo gradual, engendra a disposição de caráter (*hexis*) de um certo tipo no agente moral (ou uma disposição de caráter virtuosa ou uma disposição viciosa). A prática de ações virtuosas leva o agente moral a gradativamente formar uma disposição virtuosa, assim como a prática de ações viciosas, a formar gradativamente uma disposição de caráter viciosa. Nesse sentido, ações de um certo tipo (virtuosas ou viciosas) são sempre anteriores cronologicamente à efetivação da disposição de caráter (*hexis*) do agente moral.

Tal anterioridade não é apenas concernente às ações em relação à formação da disposição de caráter (*hexis*), isto é, da virtude ética, mas também concernente às ações em relação ao engendramento da virtude *dianoética*. Nesse sentido, observemos que a educação do agente moral, no que diz respeito à virtude que concerne sobretudo à razão prática (isto é, a virtude *dianoética*), ela pressupõe experiência e tempo (*EN* II 1103a15). A razão prática deve ser educada, em uma certa medida, a partir de ações que engendram uma experiência tal que possibilita ao agente moral, cada vez mais, saber por que algumas ações são boas e outras não são boas. Nas palavras de Burnyeat: “Antes, a prática possui poderes cognitivos, já que é a maneira pela qual aprendemos o que é nobre e justo”<sup>5</sup>. A razão prática (que possibilita ao agente moral ser virtuoso *dianoeticamente*) possui relevante função na formação da disposição de caráter do agente moral, uma vez que a razão prática consiste na faculdade que o orienta em relação a sua deliberação e posterior escolha das suas ações, as quais, convertendo-se em hábitos, formarão a disposição de caráter (*hexis*). Nesse sentido, as ações são anteriores à formação da virtude *dianoética*. Na medida em que a virtude *dianoética* contribui para a formação da virtude ética, então as ações, enquanto anteriores à virtude *dianoética*, são também, dessa perspectiva, anteriores à virtude ética, são anteriores e formadoras da disposição de caráter (*hexis*) do agente moral.

---

<sup>5</sup> M. F. Burnyeat (2010), p. 161.

2) Se Aristóteles estivesse propondo que, uma vez formada a disposição de caráter do agente moral, ela não poderia ser alterada, seguir-se-ia que a deliberação de tal agente moral acerca de como ele deveria agir nos diferentes contextos não faria sentido, visto não parecer fazer sentido, na proposta de Aristóteles, o agente moral deliberar sobre como deveria agir, se ele apenas puder agir de um único modo. Quando Aristóteles examina, em *EN III 1112a18-b12*, sobre em relação a que cabe o agente moral deliberar, o Estagirita observa que se delibera sobre aquilo que está ao alcance daquele que delibera, sobre o que pode ser feito por aquele que delibera (*EN III 1112a31*). Sobre aquilo que não está ao alcance do agente moral realizar, não faz sentido sobre isso deliberar, e Aristóteles fornece vários exemplos sobre o que não é objeto de deliberação, como aquilo sobre o qual um louco deliberaria (*EN III 1112a21*), ou sobre as coisas eternas (a23), ou sobre o que acontece do mesmo modo (a26) etc. Ora, se uma disposição de caráter formada não fosse passível de alteração, levando o agente moral a agir de um único modo (isto é, levando o agente moral virtuoso a agir virtuosamente; e o vicioso, viciosamente), as suas ações, se motivadas por uma disposição de caráter imutável, poderiam ser, ao que parece, consideradas como um caso (*EN III 1112a26*) daquilo que acontece sempre do mesmo modo. Portanto, se a disposição de caráter (*hexis*) capacitar o agente moral a apenas um único tipo de ação, não fará sentido o mesmo deliberar sobre como deverá agir em cada contexto em que ele deverá escolher a ação a ser realizada; conseqüentemente, deliberar sobre como agir não faria sentido.

3) Mas não apenas a deliberação perderia o sentido em tal proposta da impossibilidade de o agente moral agir de modo distinto da sua disposição de caráter, se esta o obrigasse a agir de um único modo, mas também a escolha (*proairesis*), conceito muito caro à ética aristotélica, seria esvaziada. O esvaziamento da escolha (*proairesis*) não apenas parece ir contra a proposta ética aristotélica, mas também contrariar o que Aristóteles propõe acerca de um certo tipo de potencialidade em *Met.*, sobretudo em  $\Delta$ , 12 e  $\Theta$ . Nesse sentido, relembremos *Met.* $\Delta$  12, onde Aristóteles apresenta diversos sentidos (do que chamamos acepção física) de potência (*dynamis*) e de atividade (*energeia*). O terceiro desses sentidos diz respeito à potencialidade concernente à escolha (*proairesis*), isto é, a capacidade de realizar algo segundo a escolha (*kata*

*proairesin*) (*Met.* Δ 12, 1019a23). A potencialidade segundo a escolha consiste em certa capacidade de o agente moral engendrar, em cada contexto, ou uma ação ‘x’ ou uma ação ‘não-x’, ou uma ação boa ou uma ação ruim.

Ademais, para o nosso propósito, vejamos agora que, ainda em relação ao conceito de potência, Aristóteles, em *Met.* Θ 2, faz a distinção entre potência com *logos* (*dynamis meta logou*) e potência sem *logos* (*dynamis alogos*), ou, como comumente tais expressões são vertidas: potência racional e potência irracional. O que caracteriza a potência irracional (*dynamis alogos*) é que ela não é de contrários. Acerca deste tipo de potencialidade, Aristóteles ilustra com exemplos da natureza, como ao fogo apenas é possível queimar, ao gelado, apenas esfriar. Em oposição a esse tipo de potencialidade, a potência com *logos* é de contrários, isto é, é a potência de ou realizar a ação ‘x’ ou de não realizar a ação ‘x’. Acerca deste outro tipo de potencialidade, Aristóteles ilustra com exemplos da técnica, como a Medicina, que pode tanto promover a cura como a doença. O *logos* próprio à potência racional (*dynamis meta logou*) é justamente o que possibilita os contrários (*Met.* Θ 2 1046b22) e é essa possibilidade de contrários que confere ao agente moral a capacidade de escolha (*proairesis*).

Vejamos agora que o emprego de ‘*proairesis*’ em *Met.* Δ 12 1019a23 ou em *Met.* Θ 2 1046b22, por exemplo, em nada parece conflitante com o emprego de ‘*proairesis*’ na *Ética Nicomaqueia*. Nesse sentido, notemos como, em *EN* VI 2, 1139a32, Aristóteles nos apresenta como as ações são engendradas pelo agente moral: “a causa da ação (a eficiente, não a causa final) é a escolha (*proairesis*), e a causa final da escolha é o desejo (*orexis*) e o raciocínio (*logos*) direcionado a um fim. (...)”. A causa da ação é a escolha (*proairesis*) e essa só é possível mediante o desejo e o *logos*. Sem *logos* não há escolha (*proairesis*). O *logos* é justamente o que possibilita os contrários (*Met.* Θ 1 1046a20), como visto.

Feitas essas observações, voltemos ao nosso ponto: a implicação imediata da disposição de caráter do agente moral não poder sofrer alteração é o agente moral perder o que o caracterizaria como potência com *logos* (*dynamis meta logou*), isto é, ser potência de contrários, para se tornar potência de um só dos contrários, como é próprio à potência irracional (*dynamis alogos*), mas isso estranhamente não por ele perder o *logos*, mas sim por não ser capaz de ter o desejo que poderá tanto incliná-lo a engendrar



uma ação ‘x’ como incliná-lo a não engendrar uma ação ‘x’. Mas então convém perguntar: parece razoável que Aristóteles proponha que o homem possui *logos* que lhe confere capacidade de vislumbrar os contrários, mas que a ele não é possível escolher um destes contrários, mas não por algum impedimento externo, mas por, em relação a tal homem (em relação a tal agente moral), o seu desejo não ser capaz de acompanhar um dos contrários vislumbrados pelo seu *logos*, qual seja este contrário que tal agente moral não pode escolher, aquele que não é concorde com a sua disposição de caráter? Quer nos parecer que não é razoável a leitura de tal inutilização da capacidade de escolha (*proairesis*), em Aristóteles. Quer nos parecer que Aristóteles não pode sugerir que ao agente moral virtuoso não seja possível escolher agir viciosamente em algum momento, assim como não parece razoável sugerir que ao vicioso não seja possível escolher agir virtuosamente. A impossibilidade do agente moral escolher agir ou virtuosa ou viciosamente tem como consequência a problemática (na ética aristotélica) inferência da impossibilidade de o agente moral poder ser responsabilizado de um certo modo pelas suas ações. Nesse sentido, Pierre Aubenque observa justamente que a “*proairesis* é, pois, a sede da imputabilidade: opõe-se à coação e é o fundamento dos atos feitos de bom grado [*hekousia*], os únicos que são objeto de louvor e censura”<sup>6</sup>.

## 2) Passagens que desabonariam a nossa leitura

Mas, então, como explicar que a *EN* apresente passagens que permitiriam a leitura segundo a qual a disposição de caráter, uma vez formada, não poderia ser alterada? Nossa resposta é que, em tais passagens, Aristóteles não necessariamente estaria propondo alguma tese forte a ser sustentada acerca da impossibilidade de alteração da disposição de caráter do agente moral. Em tais passagens, Aristóteles estaria se valendo de conceitos (como o de natureza) e explicações (como a de que a disposição de caráter é de apenas um e não de contrários) para dar conta de problemas pontuais. Tais conceitos e passagens, quando se perde vista que se trata de dar conta de problemas pontuais, são empregados para a defesa de teses que não parecem ser teses defendidas por Aristóteles. Vejamos duas passagens utilizadas para a leitura segundo a

---

<sup>6</sup>Aubenque, 2003, pp. 194-5.



qual Aristóteles teria proposto que a disposição do agente moral, uma vez formada, não poderia ser alterada. Iremos nos deter um pouco mais na primeira passagem, uma vez que acreditamos que ela é a que oferece maior dificuldade para a nossa leitura:

Em *EN III 7 1114a9-22*, Aristóteles menciona que, uma vez o agente moral tendo se tornado injusto ou intemperante, não mais lhe seria possível tornar-se justo ou temperante. Vejamos a mencionada passagem:

Agora não saber que é do exercício da atividade relacionado a objetos particulares que os estados de caráter (*hexeis*) são produzidos é a marca de uma pessoa completamente insensata. Novamente, é irracional supor que um homem que age injustamente não deseja ser injusto ou um homem que age de modo intemperante não ser intemperante. Mas, se um homem não ignorar as coisas que o tornará injusto, ele será voluntariamente injusto. Ainda assim não se segue que, se ele desejar, ele deixará de ser injusto e se tornará justo. Pois nem o homem que é doente tornar-se-á são nestes termos. Nós podemos supor um caso em que ele é doente voluntariamente, através de uma vida incontinente e desobedecendo seus médicos. Neste caso, era possível a ele não ficar doente, mas não agora, quando ele jogou fora sua chance, assim como quando você atira uma pedra e é tarde para recuperá-la; mas ainda estava em seu poder atirá-la, uma vez que o princípio de movimento estava em você. Assim também, ao injusto e ao intemperante era possível não se tornarem homens de tal tipo, e então eles são injustos e intemperantes voluntariamente; mas agora que eles têm se tornado tais, não lhes é possível não serem deste modo.<sup>7</sup>

Acreditamos que essa passagem *EN III 7 1114a9-22* permite três distintas leituras:

1) Em uma primeira leitura (a qual não é a nossa), Aristóteles estaria afirmando que é possível ao agente moral ou se tornar virtuoso ou vicioso (no exemplo dado na passagem em questão: tornar-se justo e temperante ou injusto e intemperante). O que o tornará virtuoso será a prática de ações virtuosas; assim como a prática de ações viciosas o tornará vicioso. Uma vez tendo se tornado virtuoso, a ele não mais será possível se tornar vicioso (ou, tendo se tornado vicioso, não mais lhe será possível, não mais estará ao seu alcance, tornar-se virtuoso), semelhante àquele que, ao atirar uma pedra, não mais está ao seu alcance a pedra atirada. Das três primeiras leituras que mencionamos serem possíveis da passagem em questão, essa primeira leitura parece

---

<sup>7</sup> Tradução de W. D. Ross. Aristotle (2001), p. 973.

mais fácil de ser defendida, se considerarmos apenas a letra fria do texto, mas o preço a pagar por ela parece ser muito alto, uma vez que tal leitura parece autorizar a compreensão que haveria um certo necessitarismo prático na ética aristotélica, o qual, de um certo modo, implicaria que o agente moral não poderia ser responsabilizado pelas suas ações.

2) Decorrente dessa primeira leitura, há uma outra (que também não é a nossa leitura) que contorna o problema da impossibilidade de responsabilização do agente moral pelas suas ações, permitindo responsabilizá-lo pelas mesmas. Tal leitura seria feita a partir de *EN III 7 1114a17-22*: “Neste caso, era possível a ele não ficar doente, mas não agora, quando ele jogou fora sua chance, assim como quando você atira uma pedra e é tarde para recuperá-la; mas ainda estava em seu poder atirá-la, uma vez que o princípio de movimento estava em você. Assim também, ao injusto e ao intemperante era possível não se tornarem homens de tal tipo, e então eles são injustos e intemperantes voluntariamente; mas agora que eles têm se tornado tais, não lhes é possível não serem deste modo”. A partir desta passagem, é proposto que, muito embora o agente moral não possa mais alterar a sua disposição de caráter já formada, ainda assim ele seria responsável pelas suas ações<sup>8</sup>, na medida em que ele seria responsável pela formação da sua disposição de caráter, assim como, se a pedra arremessada não está mais sob o controle daquele que a arremessou, ela estava, antes do arremesso, sob o seu controle. Essa leitura desembocaria em um certo necessitarismo prático, mas, diferentemente da leitura anterior, esta leitura não isentaria o agente moral de ser responsabilizado pelas suas ações, ainda que não diretamente responsável, mas responsável na medida em que a sua disposição de caráter foi formada a partir de ações escolhidas por ele. Muito embora o agente moral não possa mais alterar a sua disposição de caráter formada, a ele coube (a ele foi possível) escolher as ações formadoras da sua disposição de caráter, portanto ele seria responsável pela disposição de caráter que formou, conseqüentemente também responsável pelas ações engendradas de acordo com a sua disposição de caráter.

---

<sup>8</sup> Stewart observa que não é possível recusar que o agente moral é responsável por tornar-se bom ou mal. Tal recusa levaria à necessidade de recusar que este é responsável pela suas ações, o que implicaria que a origem das ações não poderia ser atribuída ao próprio agente moral, uma vez que o agente moral não poderia ser responsabilizado por ações que não têm origem nele próprio. Cf. Stewart (1999), p. 272.

3) Uma outra leitura que consideramos possível da passagem *EN III 7, 1114a9-22* (e essa é a nossa leitura) é de mais difícil defesa, se considerarmos a letra fria do texto. Mas acreditamos que ela é mais defensável da perspectiva do conteúdo da *Ética Nicomaqueia*, por não gerar alguns grandes problemas (como a dificuldade de sustentar a anterioridade das ações em relação à formação da disposição de caráter, a inutilização da função da deliberação e também da escolha do agente moral), como os gerados pela leitura segundo a qual haveria um necessitarismo prático na proposta ética aristotélica. Para essa nossa leitura da passagem examinada, observemos primeiramente que, nesta, não parece estar em questão o debate sobre se a disposição de caráter (*hexis*) formada pelo agente moral em algum momento se torna imutável. Quer nos parecer que o debate da passagem em questão é sobre a possibilidade de responsabilizar o agente moral pela formação da sua disposição de caráter e, conseqüentemente, pelas ações dela decorrentes. Mesmo o agente moral não podendo vir a ter imediatamente uma disposição de caráter distinta da que possui em um momento ‘t’ qualquer, daí não se segue que ele não possa alterá-la. Quer nos parecer que o que está em questão nessa passagem *EN III 7, 1114a9-22* é: uma vez a disposição de caráter já um tanto formada, não é possível ao agente moral querer não ter tal disposição, no sentido que não lhe é possível não ter tal disposição no momento em que ele quer e nem ter uma disposição de caráter muito diferente da que possui em momentos imediatamente após o referido momento ‘t’. Ora, disso não se segue que ele não possa alterar a sua disposição de caráter. A tal agente moral será possível (ainda que com muita dificuldade) realizar uma série de ações que poderão modificar gradativamente a sua disposição de caráter. Tal modificação requer tempo. Semelhante a alguém que, contrariando a orientação dos seus médicos e levando uma vida sem regras, torna-se um sujeito enfermo. Uma vez o seu corpo adoecido, ele não pode querer não estar com o corpo adoecido. Isso não está ao seu alcance. Mesmo não estando ao seu alcance ter o seu corpo são quando o mesmo está adoecido, daí não se segue que tal pessoa não seja responsável por estar adoecida (e o interesse de Aristóteles na passagem *EN III 7, 1114a9-22* parece residir justamente na possibilidade de responsabilizar o agente moral pela formação de uma certa disposição de caráter). Não nos parece que Aristóteles esteja, em tal passagem, sustentando que tal

pessoa não possa vir a ter a sua saúde recuperada, ainda que não imediatamente<sup>9</sup>. Não parecer razoável Aristóteles querer sustentar que não está ao alcance de tal indivíduo recuperar a sua saúde, se ele passar a realizar ações sadias (como escolher alimentos saudáveis etc), as quais poderão gradativamente tornar o seu corpo saudável.

Uma outra passagem para a qual voltaremos rapidamente a nossa atenção encontra-se em *EN V 1, 1129a11-13*, onde Aristóteles observa que, diferentemente das ciências e das potências (com *logos*), a disposição de caráter não é ‘dos contrários’, mas de apenas um. Ora, a disposição de caráter parece ser, de fato, de apenas um. A disposição de caráter virtuosa inclina o agente moral a agir virtuosamente, assim como a disposição de caráter viciosa, a agir viciosamente. Disso não se segue que a disposição de caráter do agente moral não possa vir a ser alterada. A disposição de caráter virtuosa do agente moral temperante é de apenas um, isto é, é uma disposição de caráter que o inclina nas mais das vezes para apenas ações temperantes. A disposição de caráter desse agente moral, vindo a se tornar intemperante, ela continuaria a ser de apenas um, ela continuaria a, nas mais das vezes, inclinar o agente moral para um único tipo de ação, as ações intemperantes (e não mais as temperantes).

Ademais, da afirmação que a disposição de caráter (*hexis*) é de apenas um, não parece se seguir que a ação do agente moral é realizada sempre segundo a inclinação da sua disposição de caráter. Além de poder agir acidentalmente de modo divergente da sua disposição de caráter, ao agente moral é possível agir não acidentalmente de modo distinto da sua disposição de caráter, seja por alguma imposição externa ou por algum convencimento externo, ou então por algum convencimento (pela persuasão) da razão do próprio agente moral. Um agente moral pode normalmente agir de modo intemperante em relação à alimentação, comendo nas mais das vezes mais do que lhe seria apropriado comer. Por um convencimento externo ou pela persuasão da sua própria razão prática, pode o agente moral passar a escolher agir de modo diferente do modo como a sua disposição de caráter o inclina a agir nas mais das vezes. Isso não significa que a disposição de caráter não seja de um só, mas que a disposição de caráter

---

<sup>9</sup> Nas palavras de São Tomás de Aquino, “(...) os homens são voluntariamente injustos e incontinentes, muito embora, depois de se tornarem tais, não está mais em poder destes deixarem de serem injustos e incontinentes imediatamente. Para tal, grande esforço e prática são exigidos. Cf. St. Thomas Aquinas (1993), p. 168.

não é a única determinante da escolha do agente moral, podendo este, persuadido pela sua razão, escolher ações que contrariam a sua disposição de caráter (*hexis*).

### Considerações finais

O debate sobre a possibilidade de o agente moral ter a sua disposição de caráter alterada e sobre se a ele é possível agir de modo distinto da sua disposição de caráter (de modo não acidental) é bastante controverso. Na *Ética Nicomaqueia* podemos encontrar elementos que nos permitem defender tanto (1) a leitura segundo a qual a disposição de caráter do agente moral seria inalterável bem como (2) a leitura segundo a qual a disposição de caráter do agente moral sempre é passível de ser alterada.

Em relação a (1), se a leitura da impossibilidade de alteração da disposição de caráter do agente moral e da impossibilidade de ele agir de modo distinto desta podem em boa medida serem sustentadas por algumas passagens dos textos éticos, como *EN III 7*, 1114a9-22 e *EN V 1*, 1129a13-15, por outro lado, tais passagens engendram três grandes problemas que apontamos na leitura da *EN*, a começar pela impossibilidade de responsabilizar o agente moral pelas suas ações ou então responsabilizá-lo apenas indiretamente pelas suas ações, isto é, responsabilizá-lo apenas enquanto tal agente moral é responsável pela formação da sua disposição de caráter. Ademais, tal leitura implica também, como vimos, no esvaziamento da função da deliberação e também da escolha, as quais são muito caras ao modelo ético aristotélico.

A leitura (1), a qual leva (aos nossos olhos) a estas inaceitáveis consequências, é incompatível com a leitura (2), segundo a qual Aristóteles sustentaria que a disposição de caráter, por mais que esteja bem ‘formada’, ela jamais levaria o agente moral a um necessitarismo prático, que, portanto, ao agente moral sempre seria resguardada a possibilidade de agir de um modo como de outro (desde que não haja impedimentos externos)<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Aristóteles não trata da capacidade do agente moral agir de um modo ou de outro como um livre arbítrio. Gauthier e Jolif observam que Aristóteles não fala sobre livre arbítrio, que a palavra livre-arbítrio não faz parte do seu vocabulário, e nem mesmo faz parte da linguagem do seu tempo. Observam ainda que mesmo a palavra *eleutheria*, que se encontra em *EN V 6* 1131a28, designaria nessa época uma liberdade psicológica, mas uma condição jurídica do homem livre em oposição ao escravo (cf. Gauthier et Jolif, 2002, p. 217).

Em relação a (2), Aristóteles parece propor que, quanto mais a disposição de caráter do agente moral esteja ‘formada’, menor a sua capacidade de agir indistintamente tanto de modo ‘x’ como de modo ‘não-x’. Mas Aristóteles não parece querer sustentar que tal disposição de caráter pode vir a se tornar, em algum momento, inalterável, exceto (se considerarmos a leitura (1)) em algumas poucas passagens, como em III 7, 114a9-22 e V 1, 1129a13-15. Acreditamos que, em tais passagens, Aristóteles não sustenta a impossibilidade de alteração da disposição de caráter do agente moral, mas o seu esforço parece consistir (no caso de *EN* III 7, 114a9-22) em sustentar a possibilidade de responsabilização do agente moral pela formação da sua disposição de caráter (em boa medida por ações por ele escolhidas). Nesse sentido, sustenta o Estagirita que não está ao alcance do agente moral não querer ter tal disposição de caráter após esta ter sido formada. O que Aristóteles parece propor na passagem em questão é que ao agente moral não é possível escolher a sua disposição de caráter. O que ele pode escolher são ações que gradativamente alteram a sua disposição de caráter (assim como não é possível escolher ter o corpo são, mas é possível escolher ações que gradativamente tornam o corpo são), ainda que, quanto mais a disposição de caráter é ‘formada’, mais se torna difícil ao agente moral agir de modo divergente dela. Se quanto mais o agente moral se torna virtuoso (isto é, forma uma disposição de caráter virtuosa), menores as possibilidades de ele agir viciosamente (visto que a sua disposição de caráter virtuosa o inclina para ações virtuosas), disso não se segue que em algum momento ele terá a disposição de caráter ‘formada’ a ponto de não lhe ser possível escolher agir viciosamente.

Evidentemente a leitura que aqui sugerimos não é totalmente confortável, visto que não é o que é apresentado pela letra fria do texto na passagem *EN* III 7, 114a9-22, mas, dentre as duas possibilidades de leitura para as quais aqui estamos chamando a atenção, esta é a que nos deixa (pelos motivos apontados) menos desconfortável.

### **Referências bibliográficas**

AQUINAS, St. Thomas. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Dumb Ox Books, Notre Dame, Indiana, 1993.

AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Discurso Editorial, São Paulo-SP, 2003.

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Translated by W. D. Ross, in *The basic works of Aristotle*. The Modern Library, New York, 2001.

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Translated by W. D. Ross and revised by J. O. Urmson, in *The Complete Works of Aristotle*, Volume two, Princeton University Press, New Jersey, 1984.

\_\_\_\_\_. *Eudemian Ethics*. Translated by J. Solomon, in *The Complete Works of Aristotle*, Volume two, Princeton University Press, New Jersey, 1984.

BURNYEAT, M.F. “Aprender a ser bom segundo Aristóteles”, in *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. Org. Marco Zingano. Odysseus Editora Ltda, São Paulo-SP, 2010.

GAUTHIER, R.A. et JOLIF, J.Y. *L' Ethique à Nicomaque, tome II, première partie, commentaire livres I-V*. Louvain-la-Neuve Paris, France, 2002.

HOBUSS, J. “Aristóteles e a possibilidade da mudança de caráter”, in *Dois Pontos*, Curitiba, vol. 10, n. 2, 1993.

PLATO. *Republic*, in *Complete works*. Hackett publishing company. Indianápolis, 1997.

STEWART, J. A. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Thoemmes Press, Virginia-USA, 1999.

ZINGANO, Marco. A. A. *Ethica Nicomachea I 13 – III 8 – Tratado da virtude moral*, Odysseus, São Paulo-SP, 2008.

Recebido em: outubro de 2022  
Aprovado em: dezembro de 2022