

## A RESPONSABILIDADE MORAL PELA AÇÃO E PELO CARÁTER EM ARISTÓTELES<sup>1</sup>.

Autor: Fernando Martins Mendonça<sup>2</sup>.

Orientador: Alcino Eduardo Bonella<sup>3</sup>.

### RESUMO

Aristóteles não trata explicitamente da responsabilidade moral de um agente por sua ação e seu caráter. Contudo, a responsabilidade moral é matéria obrigatória em uma teoria ética, sendo necessário, no caso da filosofia moral de Aristóteles, entendê-la em meio a discussão sobre a ação voluntária. Nesse artigo, buscamos analisar o tema da responsabilidade moral entendendo, primeiramente, como a ação é possível no mundo e os processos psicológicos que a envolvem. Posteriormente, analisamos a abordagem aristotélica sobre o ato voluntário na *Ética a Nicômaco* e na *Ética a Eudemo* para entendermos as condições necessárias para que alguém seja moralmente responsável pelo seu ato e seu caráter.

### PALAVRAS-CHAVE

Responsabilidade moral – Ética – Aristóteles – Ação voluntária – Ética antiga

### ABSTRACT

Aristotle does not treat explicitly agent's moral responsibility by action and character. However, being moral responsibility a compulsory subject of a moral theory, we

---

<sup>1</sup> Esse trabalho foi desenvolvido no Programa Institucional de Iniciação Científica da UFU 2007/08, contando com bolsa PIBIC/CNPq para o aluno e sob orientação do Professor Doutor Alcino Eduardo Bonella (Departamento de Filosofia da UFU). Esse artigo é o relatório final apresentado em Julho de 2008 com ligeiras correções ortográficas e gramaticais.

<sup>2</sup> Mestrando do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFU e bolsista CAPES. Rua Pedro Quirino da Silva 520. Nossa Senhora das Graças, Uberlândia MG. CEP 38403-075. E-mail: mendoncaphilosophos@gmail.com.

<sup>3</sup> Departamento de Filosofia, Faculdade de Artes, Filosofia e Ciências Sociais, Campus Santa Mônica, Bloco 1U, Av. João Naves de Ávila, 2121 Bairro Santa Mônica, CEP 38.408-100 Uberlândia MG Brasil. E-mail: abonella@ufu.br

can understand it in Aristotle's account on the voluntary action. In this paper, we will try to analyze moral responsibility, firstly, considering how action is possible in the world and what are the psychological processes that involve it. Secondly, we will analyze Aristotle's concept of voluntary action in both *Nicomachean Ethics* and *Eudemian Ethics* books, for understanding the necessary conditions for being a morally responsible agent by action and character.

#### KEYWORDS

Moral responsibility – Ethics – Aristotle – Voluntary action – Greek ethics

### **Introdução**

Quais cláusulas um agente e a ação que ele faz devem cumprir para que a ação seja atribuída ao agente como tendo ele responsabilidade moral pela ação que efetiva?

A responsabilidade moral ocorre quando um determinado agente efetiva no mundo uma determinada ação que é explicada decisivamente como sendo o agente seu causador. O agente será, pois, digno de elogio ou censura pelo que fez. Portanto, eis a pergunta que rege esse trabalho: quais cláusulas deverão ser cumpridas para que o agente seja moralmente responsável pela ação que causa, segundo Aristóteles?

É importante salientar que, para Aristóteles, importa não só o que torna o agente responsável por uma determinada ação particular, mas também, e fundamentalmente, o que torna um agente responsável pelo seu caráter, afinal, Aristóteles se põe a investigar a formação do caráter.

Sendo assim, cabe investigar primeiramente como é possível agir no mundo, compreendendo quais as condições de possibilidade que a estrutura cosmológica oferece para a ação moral na filosofia aristotélica.

Posteriormente, analisar-se-á como Aristóteles pensa a psicologia da ação, isto é os processos psicológicos envolvidos na ação, para finalmente entrar na discussão acerca da voluntariedade e da responsabilidade moral.

### **Material e métodos**

O trabalho de análise filosófica de um problema que foi tematizado por um filósofo não pode de maneira alguma prescindir da leitura cuidadosa dos textos desse filósofo. Na verdade, muito da atividade filosófica acadêmica realizada hoje se encerra na análise de textos filosóficos. O trabalho será tanto mais profícuo quanto mais o estudante dos textos puder ter acesso à leitura na língua original do autor que estuda, bem como às melhores traduções disponíveis em diversas línguas. Tal acesso, no caso desse trabalho é mais difícil, pois se deve considerar que Aristóteles, autor que foi estudado, escreveu em grego antigo, cujo aprendizado é demorado. Portanto, a mediação de traduções foi fundamental para a leitura aqui feita de Aristóteles, contudo, sempre se teve em mãos os textos gregos relativos a obra mais importante dessa pesquisa, a saber, a *Ética a Nicômaco*. Ter em mãos o texto grego e o utilizar para fazer comparações entre as traduções e poder avaliar qual é a melhor solução semântica para diversas passagens foi muito importante para o desenvolvimento da pesquisa e a tentativa de uma leitura rigorosa e fiel de Aristóteles. Afinal, a língua grega oferece estruturas gramaticais ausentes em todas as línguas modernas que pudéssemos ler durante o tempo em vigor dessa pesquisa. Exemplos claros de possibilidade sintáticas e semânticas presentes no grego antigo e ausentes nas línguas que temos acesso é o uso constante dos participios passado, presente e futuros, que, a rigor, são de tradução muito difícil em línguas modernas, e a ignorância de que uma determinada palavra em certo contexto é um participio pode deixar obscuro todo um trecho da obra lida.

Em relação às traduções<sup>4</sup>, usamos textos que são reconhecidos mundialmente pelo rigor e fidelidade, destacando-se as traduções da *Ética a Nicômaco* de Irwin, em inglês, e de Tricot, em francês, bem como a de Rackhan, em edição bilíngüe grego-inglês. Para a *Ética a Eudemo*, cuja importância foi menor para esse trabalho, usou-se a tradução inglesa de Michael Woods e a francesa de Décarie. Para citação nesse artigo, não usaremos uma tradução padrão, pois em alguns pontos uma nos parece melhor que as outras, e até mesmo porque achamos fundamental ensaiarmos as nossas próprias traduções do texto grego na medida em que nos é isso possível

Como princípio hermenêutico, partiu-se do pressuposto de que as obras aristotélicas que nos restaram são notas de aulas que o próprio Aristóteles oferecia. Tais notas deviam ser frequentemente retomadas e corrigidas quando algo necessitasse de retificação (BARNES,

---

<sup>4</sup> Todas as traduções usadas de todas as obras lidas estão elencadas nas 'Referências Bibliográficas' deste artigo.

1993). Assim, não tivemos a preocupação de separar textos que supostamente seriam de um mesmo período do desenvolvimento intelectual de Aristóteles, pois as aparentes incongruências entre as obras podem ser resolvidas, em muitos casos, por uma leitura mais cuidadosa dos textos que seriam contraditórios<sup>5</sup>.

Também não acreditamos que as diversas áreas da filosofia às quais Aristóteles se dedicou sejam absolutamente separadas entre si, impedindo que argumentos feitos, por exemplo, nas obras lógicas, sirvam para fundamentar argumentos em ética. Pelo contrário, tomamos como base que os princípios lógico ontológicos estabelecidos em diversas obras mostram o modo como Aristóteles contempla a estrutura mesma do mundo, e tudo o que nele ocorre e dele pode ser dito. Desse modo, princípios, tais como o de não contradição, estabelecido em *Metafísica IV*, são estruturantes de tudo o que pode acontecer no mundo. Assim, boa parte de nosso trabalho foi dedicado a entender as condições lógico ontológicas que possibilitam a ação humana no mundo, especialmente a que confere responsabilidade moral ao agente.

## **Discussão e Resultados**

### 1- O mundo da ação humana

A ação humana não aconteceria em qualquer mundo possível. Em um mundo regido pela completa necessidade, onde todos os eventos são plenamente conhecíveis e podem facilmente ser deduzidos a partir de uma proposição axiomática verdadeira, ou não haveria lugar para a ação humana, ou ela seria tão determinada quanto o resultado inequívoco de uma dedução matemática. É preciso que o mundo seja constituído de certa contingência e indeterminação, de modo que o homem possa atuar no mundo sem que sua ação seja determinada a partir do exterior.

Para Aristóteles, o homem atua no mundo de duas formas: ou ele faz atividade produtiva ou poiética, ou faz atividade prática. Em *Ética a Nicômaco*, 1, 1094a 5-6, Aristóteles traça a distinção entre prática e poiética. A prática (*práxis*) difere-se da poiética (*poiésis*) enquanto tem seus fins em si mesma, ao passo que a segunda tem seus fins exteriores a si. Em outras palavras, a finalidade da prática está na própria ação, enquanto a

---

<sup>5</sup> Para uma posição recente em favor de uma evolução no pensamento aristotélico como princípio de resolução de textos contraditórios, ver Irwin (1988 p. 11-13).

finalidade da produção está no produto que é produzido, o qual está submetido não à determinação do produtor, mas à utilidade que dele fará quem terá seu usufruto.

Mas tanto a ação quanto a produção são possíveis em virtude do mundo comportar certa contingência no âmbito da prática e da poética. Diz Aristóteles: “As coisas que podem ser diferentemente do que são compreendem ao mesmo tempo as coisas que se fabrica e as ações que se pratica. (*Ética a Nicômaco* VI, 4, 1140a 1-2).”

Se tomamos algumas distinções traçadas na *Metafísica*, entendemos melhor a função do contingente no mundo.

Entre os seres, uns permanecem sempre no mesmo estado e são seres necessários, não dessa necessidade caracterizada pela compulsão, mas dessa que nós definimos pela impossibilidade de ser de outro modo; outros seres, ao contrário, não são nem necessariamente, nem sempre, mas somente o mais frequente. Nós temos aí o princípio e a causa do ser por acidente, pois o que não é, nem sempre, nem o mais frequente, nós dizemos que é um acidente. (*Metafísica* VI, 2, 1026b 27-33)

Elucidando melhor o conceito de acidente, Aristóteles explica em *Metafísica* V, livro dedicado a algo como um léxico filosófico, onde alguns conceitos da filosofia aristotélica são definidos, que o "Acidente se diz do que pertence a um ser e pode dele ser afirmado verdadeiramente, mas não é nem necessário, nem constante." (1025a 30 13-15), e mais adiante: "É por isso também que não há causa determinada do acidente; dele não há senão uma causa fortuita, em outras palavras, indeterminada." (1025a 24-25). Em termos de uma predicação clássica do modelo aristotélico, 'S é P', ou 'P pertence a S', o acidente significa que o atributo 'P' pode ocorrer ou não em um sujeito 'S', de modo tal que a não ocorrência de 'P' não implica a não existência de 'S'. Importante ressaltar esse ponto, pois se uma ação moral, como veremos, ocorre por acidente, não é necessário que ela venha a ser, e esse ela não ocorrer, isso não significa, necessariamente, que o sujeito que a praticaria deixou de existir ao não a praticar. Nesse sentido, uma predicação acidental difere absolutamente de uma predicação essencial, para a qual a não ocorrência de 'P' na predicação leva à inexistência de 'S', pois 'P' é a causa de 'S' ser S. Assim, tomemos "O triângulo é a figura que tem 180° na soma de seus ângulos internos" por "S é P". O predicado "figura que tem 180° na soma de seus ângulos internos" define "triângulo", sendo a sua causa. A não existência de "P" aqui, implicaria na não existência de "S". Mas se tomarmos, "O arquiteto é causador da saúde" como "S é P", vemos que "causador da saúde" não pertence necessariamente à "arquiteto". Ora, um arquiteto pode projetar uma casa que venha a ser salutar, mas sendo arquiteto, ele projeta casas e é acidental (pode ocorrer ou não) que a casa projetada seja salutar. Caso 'P' não

ocorra nesse exemplo, 'S' ainda assim subsistirá, pois 'P' não é causa de 'S'<sup>6</sup>.

O acidente abre a possibilidade para o inesperado, o indeterminado se irromper no mundo. Conforme se viu nas citações de *Metafísica* V, acima, o acidente não tem geração espontânea, mas é causado, contudo sua causa é indeterminada ou fortuita. Sendo assim as ações humanas também têm suas causas e podem ser, de algum modo, explicadas por meio uma cadeia causal. Esse é um passo importante e delicado para a teoria da ação aristotélica, pois se deve fazer consistente uma ação que seja, em suma, indeterminada, embora causada. Qual o artifício aristotélico?

Em *Metafísica* IX 5, 1047b, 35 - 1048a 15, Aristóteles expõe o conceito de potências racionais. O capítulo 5 inicia-se dizendo que de todas as potências, há umas que são inatas, como os sentidos, e outras que são adquiridas, (i) ou por hábito, ou (ii) por estudo. Para (i), Aristóteles dá o exemplo de tocar flauta, que é uma *poiésis*, e para (ii), ele dá o exemplo do estudo das faculdades artísticas, que ocorre pelo raciocínio (*lógos*)<sup>7</sup>. As potências inatas pertencem indistintamente a seres animados e inanimados, mas as potências adquiridas pertencem exclusivamente a seres animados. Para aquelas há uma relação causal irresistível, pela qual um ser age e o outro padece. Tomando um exemplo da sensação, quando um objeto quente se aproxima de minha pele, ele age sobre ela transmitindo seu calor, enquanto minha pele necessariamente estará passiva frente a ação desse objeto. Mas não é isso que ocorre em relação às potências adquiridas.

A argumentação de Aristóteles parece ter alguma vacuidade, pois ele diz que tais potências adquiridas pertencem a seres animados, mas logo restringe o alcance da tese aos seres animados racionais, pois, obviamente, somente eles podem ter faculdades racionais, que é o nome que passa a ser dado às potências adquiridas. As potências racionais têm a capacidade de não ter que seguir um nexos causal necessário determinado pela ação de um objeto e pela passividade de outro. “É que todas as potências irracionais não produzem cada uma senão um único efeito, ao passo que cada uma das potências racionais produz os contrários”. (*Metafísica*, IX, 5, 1048a 7-8).

---

<sup>6</sup> Parece um bom caminho de pesquisa buscar a compreensão de uma teoria da predicação aplicada às proposições morais, que, afinal, parecem-nos ser um modo específico de predicação. Entretanto a circunscrição da atual pesquisa não permite que esse tema seja tratado com maior acribia nesse trabalho, até mesmo pelo fato de que a dificuldade da teoria da predicação em Aristóteles levaria a um gasto de tempo que não estava disponível para uma pesquisa aos moldes de iniciação científica.

<sup>7</sup> 'Faculdades artísticas' é a tradução que Tricot (1997) deu a '*tekhne*', que são as artes ou técnicas produtivas. Aristóteles diz que o estudo dessas faculdades é feita pelo raciocínio (*lógos*). Certamente as técnicas são dotadas de racionalidade, que é diferente da racionalidade da *práxis* (que é feita por hábito) e das ciências teóricas (cf: Berti, 1998).

Contrariamente às potências irracionais, as racionais cessam o vínculo necessário de uma cadeia causal e abrem possibilidades diferentes para a continuação dessa cadeia, ou mesmo para não a continuar. Sobre essa passagem, comenta Ross (1975):

Potências racionais não precisam resultar em algo; já que elas são potências para resultados contrários; se elas fossem atualizadas necessariamente elas deveriam produzir resultados contrários ao mesmo tempo, o que é impossível. Deve haver algo que determine qual resultado ocorrerá, e isso será o desejo ou vontade<sup>8</sup>. (p.248)

As potências racionais colocam o homem como causa eficiente de uma ação que pode seguir diversos caminhos possíveis. Um médico não é responsável pelo o que seu paciente fez para ficar doente, mas quando é procurado para restabelecer a saúde do paciente, o médico se vê diante de uma situação indeterminada. A ele é possível os contrários: matar ou salvar o paciente. Ele pode também não fazer nada. Mas quer ele aja, ou não, a continuação da cadeia causal depende dele nesse momento. Segundo Aristóteles, é o desejo (*órexis*) ou a escolha (*proáíresis*) que permite determinar a potência racional e definir a ação possível a ser seguida, conforme haja possibilidade de que a ação desejada ou escolhida possa ocorrer.

Assim, o desejo ou a escolha são os móveis físicos, ou fisiológicos, que põem o agente em movimento para atualizar sua potência racional em determinada situação. A ação resultante insere-se no mundo como causa accidental, pois poderia não acontecer, ou ter sido feita diferentemente. Desse modo, a ação realizada foi causada. Houve toda uma cadeia causal que chegou até o agente, que deve dar continuidade a essa cadeia.

Em termos da constituição física do mundo, o agente pode seguir qualquer caminho desde que seja possível segui-lo. Isso significa que, para Aristóteles, a existência de uma ação moral causada não implica a determinação lógica da ação. Veremos mais adiante que o caráter acaba por dar um certo padrão às ações de uma pessoa, mas, a rigor, sendo possível mais de um curso de ação, a pessoa tem a capacidade de seguir qualquer um deles.

## 2 – A psicologia da ação.

Pelo que se viu até aqui, pode-se perceber que Aristóteles colocou o desejo e a escolha como pontos de contato entre os componentes lógico ontológico e psicológico de sua teoria moral, pois é claro que 'desejo' e 'escolha' são conceitos psicológicos, embora, como

---

<sup>8</sup> Ross (1975) usa "vontade" para traduzir "proáíresis", mas nós utilizaremos "escolha", pois, como ficará claro, trata-se de um processo eletivo.

vimos, desenvolvem a função de causas das ações.

A análise dos conceitos de desejo e escolha conduzirá esse trabalho ao seu núcleo temático, isto é, a noção de responsabilidade moral.

Não cabe aqui uma abordagem ampla da concepção aristotélica de desejo. Mas é fundamental saber que o desejo é um movimento psíquico que responde a alguma afecção sofrida por um ser animado. Na *Ética a Eudemo* II, 7, 1223a 27-28, o desejo é um gênero que comporta, no homem, três espécies: querer (*bouúlesis*), apetite (*epithymía*) e impulsividade (*thymós*). O querer é o desejo que busca o bem mediante a razão. O apetite é desejo pelo que é prazeroso e a impulsividade é reação anímica imediata frente a determinada afecção.

O desejo é fundamental na teoria aristotélica na medida em que ele é o elemento psíquico responsável por mover um corpo. Diz Aristóteles:

Não há senão um único princípio motor: a faculdade desiderativa ..., na realidade, o intelecto não move sem o desejo. (O desejo racional, com efeito, é uma forma de desejo; quando se move segundo o raciocínio, move-se também segundo o desejo racional). O desejo, ao contrário, pode mover fora de todo raciocínio, pois a apetite é um modo de desejo (*De Anima* III, 10, 433a 21-25)

Notemos que Aristóteles coloca em jogo, nesse trecho, a noção de inteligência prática, que é a compatibilização de razão verdadeira com o desejo correto.

Em *Ética a Nicômaco* VI, 2, Aristóteles analisa as partes da alma para saber qual parte é responsável pela ação refletida. Esse capítulo inicia-se com a retomada da distinção das partes da alma que foi feita no início dessa obra. Com efeito, Aristóteles diz haver na alma uma parte racional e outra irracional (*Ética a Nicômaco* I, 13, 1102a 29). A parte irracional tem as virtudes morais como sua excelência. No livro VI da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles quer alisar a excelência da parte racional da alma. Primeiramente, ele diz haver uma divisão no interior da parte racional segundo o tipo de objeto que cada parte é responsável por conhecer. Ora há dois tipos de objetos: aqueles que são necessários e aqueles que são contingentes. À parte da alma responsável pelo conhecimento das coisas necessárias Aristóteles dá o nome de "científica" (*epistemonikón*), e a responsável pelas coisas contingentes recebe o nome de "calculativa" (*logistikón*) ou "opinitiva" (*doxastikón*). Estabelecidas as partes da alma, Aristóteles faz outra distinção fundamental. Diz ele: "Ora, há na alma três fatores predominantes que determinam a ação e a verdade: sensação [*aísthesis*], intelecto [*noús*] e desejo [*órexis*]." (*Ética a Nicômaco*, VI, 2, 1139a 19-20).

Desses três fatores, a sensação não pode ser candidata a princípio de ação, pois os

animais a têm e, a rigor, não agem<sup>9</sup>, embora seja com o material advindo da sensação que operam o desejo e o intelecto. Ao pensamento cabe fazer afirmações ou negações sobre coisas, enquanto o desejo busca ou foge das coisas. O intelecto participa, juntamente com a sensação, do conhecimento teórico, e junto com o desejo, é a origem do conhecimento prático, portanto formando a inteligência prática, como dito acima. Segundo Tricot (1997),

O *nóus* executa um duplo papel; ele intervem ao mesmo tempo no conhecimento puro e na ação moral: nada há de estranho nisso, pois o trabalho do intelecto, seu *érgon* próprio, é de alcançar a verdade no domínio especulativo e nesse da moralidade (p. 276)

O intelecto e o desejo juntos contribuem para uma modalidade da ação humana, a qual, veremos, é a ação moral por excelência: a ação por escolha (*proairesis*). No livro VI, Aristóteles define a virtude como uma disposição capaz de escolha e "a escolha é um intelecto desejanter [*oretikós nóus*], ou um desejo noético [*órexis dianoetiké*]" (*Ética a Nicômaco* VI, 2, 1039b 4-5), cujo causador é o desejo, pois o intelecto sozinho não move um corpo para agir.

Uma ação escolhida é sempre uma ação voluntária, mas nem toda ação voluntária é escolhida. Isso significa que no gênero das ações voluntárias, a escolha é somente uma espécie. A discussão que Aristóteles faz da escolha, seja na *Ética a Nicômaco* ou na *Ética a Eudemo* se dá em meio da discussão sobre a voluntariedade ou involuntariedade de um ato. Afinal, a explicação de algo é sempre melhor se se parte das premissas mais gerais para depois chegar às mais específicas. Portanto faremos o mesmo e seguiremos a análise aristotélica feita em *Ética a Nicômaco* III 1-5 e *Ética a Eudemo* II 6-9. Nesses trechos Aristóteles se dedica a entender quais as cláusulas que devem ser cumpridas para que uma ação seja considerada voluntária. É também dessa discussão que surge a noção que mais nos interessa, a de responsabilidade moral. É prudente saber com antecedência, que em nenhuma das duas *Éticas* Aristóteles trata nomeadamente da responsabilidade moral. Pelo contrário, essa noção deve ser pinçada em meio à discussão sobre a voluntariedade, pois a leitura desses trechos aponta para uma tensão conceitual no que se refere à determinação de quando um agente é ou não responsável por uma ação que fez voluntariamente. Ademais, Aristóteles não distingue claramente no seu texto as diferenças entre responsabilidade moral e responsabilidade legal, sendo tarefa do intérprete esclarecer o uso desses termos. Cumpre

---

<sup>9</sup> Sobre a impossibilidade da ação para animais e a justificativa nos deteremos abaixo, quando discutirmos a noção de voluntariedade.

notar que nossa interpretação segue em diversos pontos as teses defendidas por Muños (2002).

### 3- A responsabilidade moral.

#### 3.1 – *Ética a Nicômaco*.

O livro III 1-5 é dedicado à análise da ação voluntária e nessa análise Aristóteles trata da responsabilidade moral. Portanto passemos pelos argumentos desenvolvidos nesses capítulos.

A abertura do livro III diz que a virtude tem a ver ao mesmo tempo com afecções e com ações<sup>10</sup>, e é somente para ações voluntárias que se dá elogio e censura. Para as involuntárias, dá-se indulgência e talvez piedade. Portanto, deve-se distinguir o voluntário do involuntário, o que será útil para o legislador. Conforme dito acima, Aristóteles não se preocupa em separar a discussão sobre a voluntariedade da responsabilidade moral e da responsabilidade legal. Essa indistinção é vista já no primeiro parágrafo, pois ele visa dar mais precisão ao trabalho do legislador, que se importa com a responsabilidade legal dos atos. Mas a discussão é muito mais ampla que o a aplicação legal de seus resultados.

Contrariamente ao procedimento dialético que Aristóteles mantém em grande parte de suas obras quando quer elucidar o sentido de conceitos que já faziam parte do vocabulário filosófico de sua época, aqui ele parte logo para a definição do que é involuntário e com a contrapositiva dessa definição chega-se à definição preliminar do voluntário. Ei-la:

Admite-se comumente que ações são involuntárias quando feitas sobre compulsão [*biai*] ou por ignorância e que um ato é compulsório [*Biaiov*] quando sua origem é de fora, sendo de tal natureza que o agente, que é realmente passivo, nada contribui para com a ação.

A definição de involuntário permite que tenhamos a primeira definição de voluntário.

---

<sup>10</sup> Foi dito acima que a virtude é uma disposição capaz de escolha, conforme ensina *Ética a Nicômaco* VI, 2. Tendo por base essa definição, não parece simples fazê-la compatível com a frase inicial do livro III, que diz que a virtude refere-se à afetos e ações. Ora, como pode haver escolha das afecções que sofremos se elas partem do exterior e sobre ele não temos controle? Pode-se pensar que o livro VI deu uma definição pouco cuidadosa da virtude, já que a virtude também comporta ações feitas voluntariamente e sem escolha, como determinadas ações feitas por impulso, pois há um modo correto de reagir impulsivamente. Pode-se também pensar que o Livro VI deveria pertencer originariamente à *Ética a Eudemo*, mas pelas vicissitudes pelas quais passaram as obras de Aristóteles até chegarem à época moderna acabou por pertencer à *Ética a Nicômaco*. Pensamos que a primeira alternativa é mais plausível e filosoficamente mais profícua.

Um ato é voluntário quando

- i- o agente tem o princípio da ação interno e
- ii- se ele atua com conhecimento de sua ação.

Aristóteles dá como exemplo de compulsão o fato de alguém ser levado a algum lugar pela força do vento ou por pessoas que o tem em seu poder. Mas uma objeção pode ser feita a essa definição preliminar. Ora, tomemos um caso de um agente que tem sua família sob o poder de um tirano que o ordena fazer atos vergonhosos e fazendo a ação ordenada a vida dos familiares será poupada, ou ainda o caso de um capitão que, numa tempestade, joga ao mar a carga para salvar a si e a sua tripulação. Essas ações são feitas por compulsão, não sendo voluntárias?

Pela definição preliminar de voluntário, os dois exemplos passam pelas cláusulas i e ii, pois o princípio da ação está no agente e ele tem conhecimento do que faz. Contudo, Aristóteles disse na abertura do capítulo que o que é voluntário é digno de elogio ou censura. As ações dos exemplos merecem elogio, ou censura?

Aqui aparece a primeira grande tensão conceitual entre o conceito explícito de voluntário e o implícito de responsabilidade moral. Aristóteles diz, que em condições normais, nem o homem cuja família está em poder do tirano, nem o capitão, agiriam como agiriam na determinada circunstância em questão. Ele sugere que se chame esse tipo de ação para evitar um mal maior de "ação mista", pois a rigor essa ação é voluntária segundo a definição já dada, pois o agente não age por ignorância nem por compulsão, além disso, era *possível que agisse de outro modo*. Mas se deve julgar a ação no tempo e na ocasião em que ela foi efetivada. Se o agente não escolheria fazer o determinado tipo de ação que fez em dada circunstância caso o contexto não o levasse a escolher o mal menor, pode-se dizer que a ação é involuntária.

O que está em jogo nesse parágrafo é a incapacidade da primeira definição de voluntariedade dar conta de ações que, a rigor, são voluntárias, mas dignas de indulgência ou até de piedade, que são características da ação involuntária. Isso ocorre por que Aristóteles não distinguiu a noção de responsabilidade moral da noção de ação voluntária, tratando-as quase como equivalentes. Aristóteles considera o agente como causa da ação e seria responsável pela ação justamente na medida em que a causa. Em *Metafísica* V, 2, 1013a 31, o terceiro sentido de "causa" diz: "A causa é ainda o princípio primeiro da mudança e do repouso: o autor de uma decisão é causa da ação...". Ocorre que essa noção de causa não

contempla a responsabilidade moral por ações mistas e aí está a dificuldade de Aristóteles em distinguir a responsabilidade moral de tal ato de sua voluntariedade.

Muñoz (2002, p. 93) foi muito feliz em seu comentário sobre essa passagem ao sugerir, embora em termos não aristotélicos, que se trata da distinção entre a possibilidade física e a possibilidade deontica de uma ação. Assim, em todos os mundos possíveis deonticamente perfeitos deve-se escolher *A* diante de circunstâncias *C*. Contudo, os mundos deonticamente perfeitos não tornam fisicamente necessária a ação *A*; fisicamente, é possível ao agente agir de outro modo, afinal a situação *C* permite com que suas potências racionais tornassem efetivas ações contrárias mediante a escolha ou desejo. O homem poderia fisicamente decidir deixar sua família padecer de sofrimentos dramáticos nas mãos de um terrível tirano e o capitão poderia arriscar-se diante da morte iminente na tempestade e navegar com a carga. Para Aristóteles, o que torna a ação deonticamente necessária, e não fisicamente, é que não agir de modo a evitar o mal maior provocaria males que ultrapassam a força humana e ninguém seria capaz de suportar:

No caso de algumas ações, não é o elogio que se provoca, mas a indulgência: é quando se faz uma ação que não deveria fazer para evitar males que ultrapassam as forças humanas e que ninguém poderia suportar. Entretanto há ações às quais não se pode ser compelido a fazer e antes se deve submeter à mais terrível morte.

Mas uma outra possibilidade ainda pode ser colocada. Alguém pode ter a necessidade deontica de fazer uma ação *C*, que ele não faria em circunstâncias normais e *C* é uma ação vergonhosa que resultará em *D*, mas *D* é agradável à pessoa que faz a ação. Nesse caso a ação é ou não voluntária?

Para responder a essa objeção, Aristóteles distingue entre i) ações involuntárias em si e ii) ações involuntárias em si, mas voluntárias em virtude do fim obtido. Essa distinção mostra novamente a dificuldade de Aristóteles em trabalhar com as noções de responsabilidade moral e de voluntariedade. O item ii é claramente involuntário pela sua origem, mas, por ter querido os resultados da ação feita involuntariamente, o agente age como se o princípio estivesse nele. O agente torna-se, portanto, responsável moralmente pelo que fez. Aristóteles acrescenta, por fim, que uma ação feita involuntariamente é acompanhada de um sentimento de tristeza.

A primeira cláusula da definição de ação voluntária (o princípio da ação deve estar em poder do agente) pode, agora ser reescrita desse modo: "Para toda ação *X*, se o princípio de *X* está no agente, então está em poder do agente praticar *X* ou não a praticar." (Muñoz,

2002 p. 107).

Esclarecida a primeira cláusula, Aristóteles dedica-se a esclarecer a segunda, referente à ignorância.

A primeira distinção importante é sobre um tipo de ação que não é nem voluntária nem involuntária. "O ato feito por ignorância é sempre não-voluntário; ele só é involuntário se o agente experimenta aflição e arrependimento" (*Ética a Nicômaco* III, 2, 1110b 17-18). Aristóteles concebe um novo tipo de ato, a ação não-voluntária. Essa ação é feita por ignorância das circunstâncias e consequências da ação e que o agente não sente arrependimento de ter feito o que fez e, se tivesse acesso epistêmico a todos os aspectos relevantes da ação, ele a faria novamente. Não há exemplos desse tipo de ação na *Ética a Nicômaco*, mas há um na *Física* que nos parece se encaixar perfeitamente no conceito de não voluntário. Um homem vai à praça e sem o ter escolhido, encontra seu devedor e lhe cobra o dinheiro que esse a ele deve. O credor, caso soubesse da presença de seu devedor na praça, certamente iria até lá cobrá-lo<sup>11</sup> (cf: *Física*, II, 196b 33ss). A respeito desse tipo de ação não voluntária, na qual o agente não só não se arrepende de tê-la feito, mas se beneficiou dela, Aristóteles não nos dá critério para julgar a responsabilidade moral do agente. Mas nos parece seguro tomarmos o critério usado para ações feitas por compulsão e cujo resultado foi querido pelo agente. Afinal, há uma semelhança estrutural entre elas. Ora, ambas ferem uma das cláusulas da definição inicial de voluntariedade, pois numa a ação inicia-se por compulsão e noutra por ignorância. Em ambas, o agente faria novamente a ação, pois foi beneficiado. Enfim, em ambas a distinção voluntário/involuntário parece não dar conta de englobar esses tipos de ação. Diante dessa semelhança estrutural, parece-nos bem seguro afirmar que, para Aristóteles, a ação feita não voluntariamente atribui responsabilidade moral ao agente, caso dela ele se beneficie.

A segunda importante distinção refere-se às ações feitas *por* ignorância e as feitas *em* ignorância. Trata-se de uma distinção importante para a noção de responsabilidade moral. Ora, tanto uma pessoa que dá um veneno que está em um frasco de remédio para alguém (sem que houvesse meios para descobrir que era veneno e não remédio), quanto um homem embriagado que fere alguém por falha de seus reflexos, agem ignorando as situações particulares relevantes e as consequências de suas ações, pois o primeiro não sabia que o que ofereceu ao doente era veneno e não remédio, e o segundo não sabia que a pessoa a quem

---

<sup>11</sup> Em *Física*, esse exemplo visa ilustrar a inserção de causas acidentais no mundo. Mas, a despeito disso, parece ser muito bem aplicado ao conceito que analisamos.

danou estava no lugar do acidente, por exemplo. Certamente, a primeira ação merece indulgência e a segunda não, mesmo que o critério do arrependimento seja cumprido pelos dois agentes, isto é, quem conferiu o remédio e quem estava embriagado se arrependam do que fizeram. Para atribuir responsabilidade moral e legal a um e não a outro, Aristóteles tem por critério o fato de o agente ter ou não escolhido, ou ter ou não evitado, perder o acesso epistêmico às circunstâncias e conseqüências da ação.

Assim: se o agente *A* num tempo *T2* fez *C*, mas em num tempo *T1*, anterior a *T2*, lhe foi possível escolher perder o acesso epistêmico às circunstâncias e conseqüências da ação, e escolheu perdê-lo, então *A* é responsável por *C* e o fez voluntariamente em ignorância, pois a ação em *T1* o fez responsável pela ação em *T2*. Portanto, a ação em ignorância foi feita sem que o agente soubesse de todas as informações relevantes do que fazia, mas foi o próprio agente que levou a condição de ignorância em que agiu, sendo, pois, responsável pelo que fez. Isso é a formulação aristotélica em termos morais do que hoje se chama, em termos legais, de dolo eventual.

O passo seguinte de Aristóteles é elencar quais são os elementos particulares que formam as circunstâncias e conseqüências que devem ser conhecidas para haver ação voluntária. São eles:

- i – quem pratica a ação
- ii – o que está fazendo
- iii – sobre o que ou quem está fazendo
- iv – o instrumento usado
- v – com que finalidade
- vi – de que maneira

Esses itens aparecem frequentemente no texto da *Ética a Nicômaco* e mostram que não há, para Aristóteles, um código moral deontológico que regula um tipo certo para as ações. A ação correta dependerá das circunstâncias em que o agente se vê envolvido e será considerado responsável pelo que fez na medida em que poderia ter agido diferentemente segundo suas capacidades físicas e psicológicas. Podemos formalizar a segunda cláusula assim: Para toda ação *X*, i) se *X* não foi feita com ignorância das condições particulares da ação, ii) ou se a ignorância foi escolhida pelo agente, iii) ou se feita com ignorância e os resultados de *X* beneficiam o agente, *X* é voluntária e o agente é responsável por ela.

Aristóteles não se interessou por fazer uma análise mais acurada das ações feitas por

apetite ou impulsividade. Ele apenas diz que o que vale para ações feitas mediante escolha, vale para ações feitas sem escolha: "Sem dúvida, com efeito, é um erro chamar de involuntárias os atos feitos por impulsividade ou apetite" (*Ética a Nicômaco* III, 1, 1111a 24).

Esclarecido isso, Aristóteles passa para análise da escolha, que como vimos, é, juntamente com o desejo, responsável por determinar a ação possível cuja viabilidade é dada pelas potências racionais.

O capítulo 2 do livro III inicia a análise da escolha dizendo que ela é sempre voluntária e que o domínio da ação voluntária é maior que o da escolha. A escolha não está presente em seres irracionais, portanto nem animais, nem crianças podem escolher, mas agem voluntariamente segundo possuem em si o princípio da ação. Não sendo irracional, a escolha não pode ser apetite, nem impulsividade. O querer é única forma do desejo que é acompanhada de razão, porém não pode ser ele a escolha pelo fato de se querer muitas vezes coisas impossíveis, enquanto a escolha visa somente coisas possíveis e visa meios e não fins. Escolha não é, pois, nenhuma forma de desejo, embora o desejo seja a origem da escolha, como vimos. A escolha também não é opinião (*dóxa*), pois ela refere-se ao bem e ao mal, e a opinião, ao verdadeiro ou ao falso, além de que somos julgados pelas escolhas que fazemos e não pelas opiniões que temos, as quais ainda podem versar sobre coisas impossíveis. Depois dessa assepsia do conceito de escolha, Aristóteles toma sua etimologia para começar a esclarecê-lo. Com efeito: "De fato, deliberação prévia parece ser implicada pelo termo *proaireton*, que denota algo *escolhido antes* de outras coisas" (*Ética a Nicômaco*, III, 2, 1112a 16-18). O termo grego para "escolha" é "*proairesis*", que é formado pelo prefixo "*pro*", que designa antecedência, mais o substantivo "*áiresis*", que designa decisão. Portanto, há algo que é anterior à decisão e a escolha supõe esse anterior para que possa ocorrer. Zingano (2004) diz que:

Convém salientar a etimologia de *prohairesis*: *pro* designa não a antecedência no tempo (escolher algo antes de outra coisa: tal meio vem antes de tal outro e assim por diante), mas indica a preferência que o agente dá a algo em detrimento de outra coisa (escolher isto de preferência àquilo).

Se "*pro*" designa a antecedência conforme a preferência de algo em relação a outra coisa possível, que procedimento antecede a escolha e lhe oferece meios diversos e possíveis para a ação? Esse procedimento é a deliberação (*boúleusis*). Não se delibera sobre coisas eternas, ou que se movem sempre do mesmo modo, ou que ocorrerão de qualquer modo, ou coisas fortuitas, ou atividades sobre as quais não se tem poder algum para as influenciar.

Delibera-se sobre coisas que dependem do agente para se realizar e cujo resultado pode ser diferente caso a ação seja diferente. Segundo Aristóteles, "A deliberação tem lugar nas coisas que, se produzindo com frequência, permanecem incertas em seu acabamento" (*Ética a Nicômaco* II, 3, 1112b 8-9). Esse trecho ratifica o que dissemos anteriormente sobre a ação humana se inserir no mundo como causa acidental que continua uma cadeia causal, mais ou menos determinada, que lhe antecede. A deliberação insere-se justamente onde há espaço para o acidente.

A deliberação não visa fins. Afinal, um médico não deliberada se deverá curar seu paciente, mas sim sobre os meios melhores para esse fim. Posto o fim, que é desejado, delibera-se sobre os meios. Se um meio apenas não é suficiente, calcula-se outros meios intermediários para alcançar melhor e mais facilmente o fim. No processo deliberativo, toma-se o fim em uma cadeia de causalidade hipotética e progride-se retrospectivamente até que se chegue à causa imediata da ação. A ação, por sua vez, começa do último meio deliberado, de modo que o último termo na ordem da pesquisa deliberativa será o primeiro na ordem da ação. O objeto da escolha é o mesmo da deliberação, mas a deliberação antecede a escolha, mostrando os modos possíveis de se alcançar o fim desejado. Caso não haja meios para que o fim seja alcançado, a deliberação se interrompe, pois o fim é impossível. A deliberação, como processo da inteligência prática, pode reconhecer que um desejo conflita com outros mais importantes ou que um desejo é indigno de ser buscado e cessar o processo de pesquisa por meios para alcançá-lo.

Caso ocorra uma ação por escolha e seu resultado diferir do fim desejado, três situações podem ser a causa: a) ou o agente deliberou e previu os meios insuficientemente, mas não teve como deliberar melhor, ou b) o agente deliberou e previu os meios insuficientemente, mas tinha como deliberar melhor, ou c) causas intrusas afetaram a cadeia causal deliberada e frustraram a deliberação feita. Em *a* e *c* o agente não é responsável, mas em *b* o é, pois o caso se encaixa na ação feita em ignorância.

De modo geral, é o querer, por ser racional, que deseja os fins cujos meios serão deliberados e possivelmente escolhidos e esses fins são bens, pois ninguém, racionalmente, deseja o mal para si mesmo. Mas algumas pessoas querem coisas más. Ora, isso ocorre por que tais pessoas têm o juízo afetado pela busca contínua do prazer, tomando sempre o agradável como bem, de modo que não vêem o bem verdadeiro, mas apenas o bem aparente<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Em *Ética a Nicômaco* VI, 5, 1140b 11-15, Aristóteles mostra que a busca pelo prazer falseia o juízo sobre coisas práticas, e que a moderação (*sophrosýne*) preserva a retidão do juízo.

O valor da pessoa séria (*spoudaíos*) está em julgar corretamente as coisas, pois para ele o bem que lhe aparece é o bem verdadeiro (*Ética a Nicômaco* III, 4, 1113a 25-1113b3).

No capítulo 5 do livro III, Aristóteles analisa a voluntariedade do caráter. Ora, virtude e vício têm a ver com os meios tomados para se fazer uma ação. E, como foi definido em *Ética a Nicômaco* II, 1, 1103a 15-19, a virtude do caráter resulta do hábito. Agora, Aristóteles mostra como se adquire um hábito:

Nós respondemos que levando uma existência relaxada, os homens são pessoalmente responsáveis de terem se tornado eles mesmos relaxados, ou de terem se tornado injustos ou intemperantes, no primeiro caso agindo com perfídia e no segundo, passando sua vida a beber ou a cometer excessos análogos: com efeito, é pelo exercício de ações particulares que eles adquirem um caráter do mesmo gênero que elas (*Ética a Nicômaco* III, 5, 1114a 3-7).

Vemos, então, que a repetição de um determinado tipo de ação voluntária leva o agente a solidificar em sua alma um certo padrão para suas ações que se tornaram o tipo de resposta que ele dará sempre em contextos semelhantes. Tomando o exemplo do intemperante, ele se tornou assim por que em várias situações ele repetiu o ato de beber demais, até que se formasse um hábito referente a esse tipo de ação. Agora, tendo já esse hábito, ele tenderá a responder automaticamente a toda situação em que for possível beber conforme seu hábito<sup>13</sup>.

Mas se um homem age conforme um hábito que tem e muitas vezes não lhe é possível vencer esse hábito mesmo que queira, sua ação é voluntária e ele é responsável por ela? Aristóteles responde, sem dúvidas, que sim. Se num momento *T2* um agente *A* não consegue ir contra seu hábito, no momento *T1*, quando *A* ainda não tinha repetido o determinado tipo de ação que resultou em seu hábito, era possível que *A* agisse diferentemente.

... assim também se alguém lança uma pedra, não lhe é mais possível voltar atrás e não a lançar, mas lhe era possível não a lançar, pois o princípio da ação estava nele. Assim é para o homem injusto e intemperante: no início lhe era possível não se tornar tal, e ele se tornou assim voluntariamente, e assim tornado não lhe é possível não o ser. (*Ética a Nicômaco*, III, 5, 1114a 17-22)

<sup>13</sup> Uma observação aqui é importante. No livro VII da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles faz uma distinção entre o acrático (*akratés*) e o homem desregrado (*akolastós*). O acrático delibera e escolhe fazer a ação correta, conforme lhe dita a razão, mas sua alma é cindida por desejo fortes que geram conflito interno e o fazem seguir seus desejos e não o que deliberou. Ele age voluntariamente, mas, no entanto mostra arrependimento depois do que fez. A voluntariedade de sua ação repousa sobre a voluntariedade da formação de seu caráter. O desregrado não segue outro princípio que o prazer, não tendo os conflitos psíquicos que o acrático tem, nem se mostra arrependido do que faz. Ele é a forma perfeita da ação má.

A análise aristotélica do voluntário e, conseqüentemente, da responsabilidade moral termina dizendo que mesmo que haja uma atuação da natureza que indique algum caminho como tendência de ação para alguém, sendo esse alguém um humano em posse de suas potências racionais, ele poderá agir diferentemente e, portanto, voluntária e responsabilmente (*Ética a Nicômaco*, III, 5, 1114b 15-30).

### 3.2 – *Ética a Eudemo*

Na *Ética a Eudemo*, a análise da ação voluntária dá-se nos capítulos 6-9 do livro II. O capítulo 6 corrobora o princípio contingente de toda ação. Ora, de tudo o que existe, algumas coisas seguem princípios necessários, como as deduções matemáticas, e outras seguem princípios contingentes, que podem vir a ser, ou não. O homem é o único animal que age, pois somente o homem pode agir diferentemente em um dado caso. E se uma ação depende de alguém para vir a ser, esse alguém é sua causa. A virtude e o vício referem-se ao que o homem é causa. E as ações feitas voluntariamente e as por escolha, são causadas pelo homem.

No capítulo 7, Aristóteles analisa se o voluntário, o involuntário e a escolha se dão conforme ou ao desejo (*órexís*), ou à escolha (*proáiresís*), ou ao pensamento (*diánoia*). Aristóteles toma uma opinião comum que o voluntário se relaciona com o apetite, sendo o que é conforme o apetite é prazeroso e sendo involuntário o que é desprazeroso. A refutação dessa tese parte do princípio de que há diversas coisas que fazemos que não é por impulso ou apetite, mas por querer. Ademais, diz-se que agir justamente é agir voluntariamente, portanto, se assim fosse, o continente (*enkratés*), aquele que vence a grande força de seus apetites para agir conforme a razão, faria uma ação inconsistente, pois ao seguir a razão, ele age voluntariamente, mas ao não seguir seu apetite, ele agiria, ao mesmo tempo, involuntariamente, o que é absurdo. Aristóteles conclui que o desejo não é causa necessária da ação voluntária. Também não o é a escolha, pois há ações que são feitas voluntariamente e sem que se as eleja premeditadamente. Resta que o voluntário seja conforme o pensamento, e, conseqüentemente, que o princípio da ação esteja em poder do agente sob a forma de acesso epistêmico às circunstâncias e conseqüências da ação.

Sabe-se, porém, que a compulsão (*biai*) e a necessidade (*ananké*) são contrárias às ações voluntárias. Diz-se que algo é feito por necessidade e por compulsão quando contraria um movimento natural, por exemplo, jogar uma pedra para cima. Mas o não compulsório não é voluntário, pois a queda da pedra não é voluntária. Em relação aos animados, é compulsório que eles executem um movimento cujo princípio os move a partir de fora. O princípio em animais não humanos e crianças é apenas o desejo e por isso se diz que eles não agem. Para homens, o princípio de ação é múltiplo, pois conta com o desejo mais o elemento racional (*logimós*).

O incontinente e o continente têm um conflito psíquico em suas almas. Ora, na alma há uma parte irracional, que é satisfeita pelo incontinente e insatisfeita pelo continente, e uma parte racional, que é insatisfeita pelo incontinente e satisfeita pelo continente. Os dois sofrem por qualquer ação que fazem em que há conflitos entre o princípio desiderativo e o princípio racional. Quando um impulso de uma das partes sobrepuja um outro da outra parte, esse está coagido deveras, por uma coação interna, mas se acomete em erro quem pensa que a ação é coagida por ser feita por parte da alma, pois é a alma toda que age (cf: *Ética a Eudemo* II, 8, 1225a 23-26). Portanto, não há coação verdadeira senão a externa e se o princípio da ação não é externo, a ação é voluntária.

Mas em casos em que se faz um mal para evitar um mal maior (como nos exemplos da *Ética a Nicômaco* sobre a pessoa que faz ações ignominiosas para salvar sua família da morte ou o capitão que joga a carga ao mar para salvar a si mesmo e à tripulação de uma tempestade)? Em *Ética a Eudemo* II, 8, 1222a 8-19, Aristóteles diz que essas ações não são escolhidas por elas mesmas em vista do que se faz, mas em vista do fim, já que em situações normais o agente não as faria. Uma ação desse modo é compulsória não simplesmente (*haplós*). Aqui, Aristóteles insere uma distinção conceitual que é necessária pela incapacidade dos conceitos simples de voluntário/involuntário conseguirem definir a situação. A rigor, o princípio da 'ação compulsória não simplesmente' está no agente, mas ele não teve outras alternativas morais possíveis para ação, embora tivesse alternativas físicas. Nesse tipo de ação, a finalidade é dada do exterior e não pelo agente. Desse modo, a ação é feita com necessidade, por isso, sendo considerada involuntária: “Uma necessidade hipotética forte estabelece-se entre a finalidade e a conduta a ser seguida, de modo que não há cursos alternativos de conduta a serem escolhidos que causem um mal menor.” (Muñoz, 2002 p. 73).

Aristóteles concede o título de involuntário à ações que são feitas para evitar consequências insuportáveis para a natureza humana, como dor intensa, ou sob efeito de uma

emoção forte demais para ser evitada. Também são involuntárias ações feitas mediante entusiasmo (inspiração divina) e ações que o agente é o princípio e teve acesso epistêmico, mas não depende dele realizá-las ou não, como envelhecer e suar.

Portanto uma ação é involuntária se a) o princípio é externo ao agente ou, b) se interno, se cumpre as seguintes cláusulas:

- i – não houve escolha da finalidade e foi feita para evitar um mal maior;
- ii – feita por emoção sobre-humana ou para evitar sofrimento sobre-humano;
- iii – realizada mediante impulso irresistível (entusiasmo, por exemplo);
- iv – consiste em um evento fisiológico, que o agente não pode controlar.

Depois de analisar os sentidos possíveis de coação, Aristóteles volta, no capítulo 9, ao pensamento, que, como se disse no início do capítulo 8 do livro II, caracteriza o que é voluntário. O pensamento é o acesso epistêmico às circunstâncias e consequências da ação e são três os itens que Aristóteles elenca (e não os seis da *Ética a Nicômaco*):

- i – sobre que/quem age
- ii – com o que age
- iii – o fim com o qual age.

Descumprir um desses itens torna a ação involuntária. Contudo, é preciso distinguir os modos de ter ou não conhecimento. Com efeito, ter o conhecimento pode ser dito em potência ou em ato. Se se tem o conhecimento em ato, a ação é, obviamente, voluntária, desde que não coagida conforme se definiu acima. Se o conhecimento está em potência, ele pode ser dito de três modos: i – o agente o possui, mas não o atualizou, ou ii – o agente não o possui e pode possuí-lo, ou iii – o agente não possui o conhecimento e pode possuí-lo, mas não no momento da ação. A ação será negligente se o agente cumprir i ou ii, sendo, pois, uma ação voluntária e o agente responsável por ela. Se cumpre iii, a ação é involuntária e o agente merece indulgência ou piedade.

## Conclusão

Como se viu, a análise sobre a responsabilidade moral se dá em meio à discussão do que é voluntário. Percebemos que os conceitos de voluntário/involuntário não conseguem dar conta de todas as ações possíveis, sendo necessário que Aristóteles estabelecesse distinções

conceituais suplementares, como "ação mista" ou "ação involuntária em si, mas voluntária em virtude do fim obtido".

Mas além de problemas conceituais internos em cada uma das obras éticas, temos um problema no que se refere à compatibilidade dos conceitos de voluntário tratados nelas. As principais diferenças são: a *Ética a Nicômaco* diz que crianças e animais são capazes de ação, traz a noção de ação mista, e parece defender que toda ação por emoção é voluntária, enquanto a *Ética a Eudemo* diz, respectivamente, que animais e crianças não são capazes de ação, não tem o conceito de ação mista, as quais são tratadas como involuntárias e defende que ações por emoções fortes são involuntárias.

Muñoz (2002), seguindo Broadie (1991), faz uma distinção semântica entre os termos 'causador' (aítion) e 'voluntário' (*hekoúision*) usados nas duas éticas. Há dois sentidos para cada um:

- i.i – *aítion* = sentido de originador, causa eficiente da ação;
- i.ii – *aítion* = sentido de responsável, imputável por uma ação.
- ii.i – *hekoúision* = sentido de ação praticada com plena consciência pelo agente.
- ii.ii – *hekoúision* = sentido de uma ação pela qual o agente é o imputável.

A *Ética a Nicômaco* usaria, então, os sentido i.i e ii.i, e sua investigação busca compreender a origem da ação. É por isso que Aristóteles cria o conceito de ação mista, diz que animais e crianças atuam e que a ação por emoção é voluntária. Ao passo que a *Ética a Eudemo* usa os sentidos i.ii e ii.ii, sendo sua investigação voltada para responsabilidade que o agente carrega pelo ato que pratica. É por isso que a *Ética a Nicômaco* ofereceu bem mais tensão conceitual que a *Ética a Eudemo* para tomarmos os princípios da responsabilidade moral em meio à discussão sobre a voluntariedade.

Assim, a guisa de conclusão, vejamos as principais notas constituintes da noção de responsabilidade moral segundo as explicações que fizemos ao longo de todo esse trabalho.

Tem responsabilidade moral o agente que cumpre as seguintes cláusulas:

- age voluntariamente;
- age para evitar um mal maior, ou sob compulsão moral, mas é beneficiado com os resultados de sua ação;
- faz uma ação e desejaria fazê-la novamente se pudesse, independentemente de ser ele o princípio da ação;
- faz uma ação e desejaria fazê-la novamente se pudesse, independentemente de ter

acesso epistêmico às circunstâncias e consequências de sua ação;

- age *em ignorância* ou por negligência;
- age por apetite ou impulsividade, ou sentimento, desde que sejam desejos e sentimentos que não ultrapassem a capacidade da natureza humana de agir diferentemente;
- age por escolha;
- age por escolha mas não alcança o fim desejado por erro deliberativo que dependia dele para não ocorrer;
- age por compulsão interna, como no caso da acrasia,
- age com conhecimento potencial das circunstâncias e consequências da ação, quando é possível conhecê-las atualmente;
- age segundo determinação habitual do caráter, que é voluntário e confere responsabilidade ao agente, pois foi ele mesmo quem formou seu caráter.

### Referências Bibliográficas

ANGIONI, Lucas. Introdução à Teoria da predicção em Aristóteles. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

AUBENQUE, P. A prudência em Aristóteles. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discuso Editorial, 2003. 352p.

\_\_\_\_\_. Le problème de l'être chez Aristote: essai sur la problématique aristotelicienne. 2<sup>a</sup>ed. Paris: Quadrige/PUF, 1994. 551p.

BAILLY, A. Abrégé du dictionnaire grec-français. Disponível em: <http://home.scarlet.be/tabularium/bailly/index.html>. Acesso em: 30/07/2007.

BARNES, J. Aristotle: Posterior Analytics. 2.ed. Oxford: Clarendon Press, 1993.

BERTI, E. As razões de Aristóteles. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo, Loyola. 1998. 191p.

BEKKER, I. Aristotelis Opera. Org. O.Gigon Berlim: Walter de Gruyter, 1950, vol. I-II.

BROADIE, S.W. Ethics with Aristotle. Oxford: Oxford University Press, 1991.

CASSIN, B. Aristóteles e o lógos: contos da fenomenologia comum. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999. 244p.

- DÉCARIE, V. Aristote: Étique à Eudème. Vrin/Presses de l'Université de Montreal, 1997.
- DERBEY, G.R. Éthique et effectivité chez Aristote. In: DHERBEY, G.R.; AUBRY, G. L'excellence de la vie: sur <<l'Éthique à Nicomaque>> et <<l'Éthique à Eudeme>> d'Aristote. Paris: Vrin, 2002. p. 1-13.
- EVERSON, Stephen. Psychology In: BARNES, Jonathan. **The Cambridge Companion to Aristotle**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p.168-194.
- GRGIC', F. Aristotle on the akratic's knowledge. *Phronesis*, n.XLVII. p.336-358, 2002.
- HURTSHOUSE, R. Acting and feeling in character: "Nicomachean Ethics" 3.i. In: *Phronesis*, n° 29, 1984.
- HUTCHINSON, D.S. Ethics. In: BARNES, Jonathan. **The Cambridge Companion to Aristotle**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p.195-232.
- IRWIN, Terence. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. 2.ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc, 1999.
- \_\_\_\_\_. Reason and responsibility in Aristotle. In: RORTY, A.O. *Essays on Aristotle's ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980
- KURY, M. G. Ética a Nicômacos. 3.ed. Brasília: Unb, 1992.
- MUÑOZ, A. A. Liberdade e Causalidade: ação, responsabilidade e metafísica em Aristóteles. São Paulo: Discurso Editorial, 2002. 424p.
- PEREIRA, O. P. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: Unesp, 2001. 415p.
- ROSS, D. *Aristotle: Metaphysics*. Texto grego e notas. Oxford: Clarendon Press, 1975. 2.V.
- RACKHAN, H. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Edição Bilíngue grego/inglês. Londres: Harvard University Press, 1999. Coleção Loeb Classical Library.
- \_\_\_\_\_. *Aristotle: Eudemian Ethics*. Edição Bilíngue grego/inglês. Traduzido por H. Rackhan. Londres: Harvard University Press, 1996. Coleção Loeb Classical Library. p. 190-481.
- REALE, G. *Aristotele: Metafísica*. Ensaio Introdutório, tradução e comentários. Tradução para o português de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2001. 3v.
- ROBERTS, J. Aristotle on Responsibility for action and character. In: GERSON, L.P: *Aristotle: Critical assessments*. London/New York: Routledge, 1999. p. 234-251. V3.
- RODRÍGUEZ, C.M. *Aristoteles: Ética eudemia*. Madrid: Alianza editorial, 2002.
- SANMARTÍN, M, G. *Aristóteles: Órganon II (Sobre la interpretación, Analíticos primeros, Analíticos segundos)*. Madri: Gredos, 1995.

SMITH, Robin. Logic In: BARNES, Jonathan. **The Cambridge Companion to Aristotle**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 27-65.

STEVENS, A. L'ontologie d'Aristote au carrefour du logique et du réel. Paris: Vrin, 2000. 301p.

\_\_\_\_\_, A. Aristote: La Physique. Introdução de L. Couloubaritsis. Paris: Vrin, 1999.

TRICOT, J. Aristote: Métaphysique. Tradução e notas por J. Tricot. Paris: Vrin, 2000. 2.V.

\_\_\_\_\_. Aristote: Étique à Nicomaque. Paris: Vrin 1997.

\_\_\_\_\_. Aristote: De l'âme. Paris: Vrin, 2003.

VERGNIERES, S. Éthique et politique chez aristote: physis, êthos, nomos. Paris: PUF, 1995. 308p.

VEGETTI, M. Normal, naturel, normatif dans l'éthique d'Aristote. In: DHERBEY, G.R.; AUBRY, G. L'excelence de la vie: sur <<l'Éthique à Nicomaque>> et <<l'Éthique à Eudeme>> d'Aristote. Paris: Vrin, 2002. p. 63-74.

VIANO, C. Passions, désirs et plaisirs de rivalité chez Aristote. In: DHERBEY, G.R.; AUBRY, G. L'excelence de la vie: sur <<l'Éthique à Nicomaque>> et <<l'Éthique à Eudeme>> d'Aristote. Paris: Vrin, 2002. p. 237-252.

VERNANT, Jean-Pierre. O trabalho e o pensamento técnico. IN: \_\_\_\_\_. Mito e pensamento entre os gregos. Traduzido por Haigamuch Sarian. 2ªed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. p. 313-382

WOODS, M. Aristotle Eudemian Ethics: Books I, II and VII. Oxford: Clarendon, 1992.

ZINGANO, M. A. A. . Deliberação e inferência prática em Aristóteles. Dissertatio, Pelotas, RS, v. 19-20, p. 93-111, 2004.

\_\_\_\_\_. A. Razão e Sensação em Aristóteles: Um ensaio sobre o De Anima III 4-5. Porto Alegre: L&PM, 1998, 220p.