

Entre ética e ciência: necessidade e contingência na teoria da ação em Aristóteles

Jaqueline Stefani

This article investigates the possibility of moral issues being of the same nature as that of occurrences for the most part (*ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*) which are discussed in the *Physics*, in the *Metaphysics* and in the *Analytics*, as opposed to the categories of what happens by strict necessity and by chance/accident. That category (*ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*) sometimes seem to be approximately equivalent to that which happens by strict necessity, when Aristotle highlights that things that happen by chance/accident do not belong to the scope of science, and sometimes seem to be sharply distinct of strict necessity, when Aristotle specifies the differences between both of them in terms of possible conclusions that may be obtained from syllogisms of both types. It seems to be that actions resulting from a formed character are *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, thusly belonging to the register of hypothetical necessity, since character is the agent's second nature. If this hypothesis is correct, actions resulting from a formed character do not have the status of openness to contraries.

1. Introdução

Não é pouco, para a compreensão da ética aristotélica enquanto tal, verificar se o âmbito do *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*¹ tem a mesma dinâmica e propriedades tais quais discutidas na *Física*, *Metafísica* e *Segundos Analíticos*. É comum ler em obras de comentadores de Aristóteles que, diferentemente do campo científico, os problemas éticos movem-se no campo do acaso e da indeterminação, afinal, ações são imprevisíveis.² Contudo, o hábito reiterado revela certa

¹ Opto por deixar o termo grego sem tradução, pois as traduções utilizadas (frequentemente, geralmente, no mais das vezes, na maior parte dos casos, etc.) levam, em geral, a uma interpretação equivocada do que Aristóteles apresenta sob esses termos.

² De Campos (2012), por exemplo, afirma que: “Aristóteles procurará mostrar como as escolhas e ações do homem são decisivas, todavia estão sempre sujeitas ao acaso” (p. 29) e que: “A ética ocupa-se das situações [em que] não devemos esperar consecução de demonstrações perfeitas, como possíveis numa ciência como a matemática, que opera com coisas que são como são necessariamente. A educação moral prescrita pela doutrina aristotélica opera no campo da contingência e não no da necessidade” (p. 60), ou ainda, que: “A leitura que Aristóteles faz do acaso no mundo possui um lugar de importância na sua ética, já que todos os princípios da sua doutrina ética, por mais que pretendam educar o homem na virtude, não podem pretender fugir aos infortúnios do acaso” (p. 61). Aubenque (2008), afirma que: “a prudência se move no domínio do contingente, ou seja, no domínio daquilo que pode ser diferente do que é.” (p. 109).

estabilidade, sendo responsável por engendrar no agente um caráter, uma disposição que compreende fixidez por depender tanto da razão quanto dos desejos, ambos já enrijecidos pelo hábito. Ora, tal disposição refere-se tanto à virtude quanto ao vício, disposições sedimentadas no agente como uma “segunda natureza”. Em agentes de caráter formado, o que parece é que o âmbito das ações morais, em certo sentido, está muito distante do acaso e da indeterminação e caem sob o registro do *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, registro de uma necessidade hipotética.³ Assim, pessoas que agem *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* de um determinado modo tenderão a agir da mesma maneira em ações futuras? Se a disposição moral se solidifica quando formada ao longo do tempo através de ações habituais, determinaria ela, após formada, as ações? O desenvolvimento do artigo visa a esclarecer em que sentido tal afirmação pode ser considerada razoável.

2. *Necessário, acaso/acidente, natureza e contingente*

É preciso analisar, primeiramente, o que Aristóteles entende por necessário, natureza, acaso e contingência. A teoria aristotélica da ciência, exposta nos *Segundos Analíticos*, propõe que aquilo que pode ser conhecido cientificamente está na categoria do que é necessário. Não causa espécie que a matemática e o âmbito supralunar sejam elementos da categoria de necessário sem mais, daquilo que é eterno e imutável, ao menos na concepção aristotélica do termo, dado que tais elementos não se geram nem se corrompem e, portanto, não são submetidos ao devir.

Contudo, há um desconforto se tal necessidade é aplicada às ciências da natureza, visto que o que ocorre no mundo sublunar cai sob o registro do *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*. Assim, se, por um lado, a necessidade é claramente indispensável à teoria aristotélica da ciência, por outro, o que é *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* também faz parte daquele âmbito de coisas que pode ser analisado cientificamente.⁴ Ora, se ocorrências *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* são, de certa forma, necessárias, há que se investigar que tipo de necessidade é essa, pois pareceria estranho se se tratasse da necessidade sem mais, absoluta, tantas vezes mencionada nos *Segundos Analíticos*. Assim, são três os registros distinguidos por Aristóteles: a) Necessário sem mais (matemática e mundo supralunar); b) Necessário hipotético (mundo sublunar) e c) Acaso/acidente, que tanto pode ocorrer quanto não ocorrer.

³ A expressão ‘necessidade hipotética’ será usada sempre para expressar o registro daquilo que ocorre *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* em contraste com a ‘necessidade sem mais’, ‘necessidade sem mais’ no sentido em que as coisas que caem sob seu registro não podem ser diferentes do que são, por serem eternas e imutáveis.

⁴ Cfe. *Segundos Analíticos* (I 30), *Retórica* (1369a 30) e *Metafísica* (1065a 1-5).

Na *Metafísica*, Aristóteles opõe eventos que ocorrem sempre e que ocorrem *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* a eventos que ocorrem por mero acaso; dos primeiros há ciência, mas dos segundos não há. Se ao âmbito científico pertence a demonstração pautada sobre a necessidade, então ou ocorrências *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* são regidas por algum tipo de necessidade ou tais ocorrências não são objetos da ciência. Ora, parece desconfortavelmente evidente que ocorrências *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* fazem parte do âmbito científico.

Para elucidar essa questão, passemos a examinar os casos em que, segundo Aristóteles, haveria ciência de ocorrências *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*. Os exemplos encontrados em *Segundos Analíticos* 96a 5-10 e *Metafísica* 1027a 20-25 tratam de tais ocorrências passíveis de serem demonstradas cientificamente, mas que fazem parte do conjunto de coisas cuja natureza é mutável: a ocorrência de barba no homem e a cura da febre pelo hidromel. São exemplos regidos por uma categoria certamente distinta daquilo que ocorre necessariamente, de modo eterno e imutável. Contudo, ocorrências *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* são ainda mais distintas de ocorrências ao acaso, pois tratam de fenômenos que naturalmente ocorrem e que podem, portanto, ser previstos. Assim, há coisas que ocorrem sempre do mesmo modo, necessariamente, para as quais é impossível serem diferentes do que são; há outras coisas que ocorrem acidentalmente (*συμβεβηκός*) e que não são, portanto, necessárias nem sempre nem *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* e, por último, há coisas cuja ocorrência se dá *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*.

Os exemplos emblemáticos de ocorrências acidentais listados em *Metafísica* 1026b 33 incluem: i) fazer frio na canícula (pois isso não ocorre nem sempre nem *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*); ii) o homem ser branco; iii) um construtor curar alguém. Pelos exemplos, poder-se-ia interpretar que o intuito aristotélico presente na distinção entre os três registros restringe-se à frequência com que tais eventos ocorrem. Contudo, como bem demonstra Zuppolini (2011), a preocupação aristotélica não se esgotaria nisso, mas abarcaria a apresentação de uma relação explanatória entre os termos mobilizados na descrição de um dado estado de coisas. Haveria uma análise intensional atuando na diferenciação dos registros do sempre, do acaso e do *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*. Assim, é da própria natureza do médico curar, mas não é da natureza de um construtor curar alguém e, caso isso ocorra, tal ocorrência é apenas acidental, por acaso. Igualmente, é da natureza da canícula que nela ocorra grande calor, sendo acidental a ocorrência de frio nesse período. Zuppolini (2011), na sequência, afirma que: se F se predica no mais das vezes de x, então, F se predica de x enquanto tal, ou seja, F é um predicado *per se* de x.

Em *Primeiros Analíticos* I 13, 32b 4-10, é justamente desta característica intensional que Aristóteles se vale para distinguir o OETP [*ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*] dos demais tipos de contingência. Mas voltemos, agora,

a 74b 11-12. Lembremos que, ali, Aristóteles defende a seguinte tese: toda predicação *per se* é necessária e toda predicação necessária é *per se*. Ora, se aceitarmos a perseidade das predicções OETP, estamos reduzidos a duas opções: ou o projeto aristotélico é mais uma vez contraditório, ou haveria ao menos um sentido de “necessário” com o qual o “no mais das vezes” seria compatível. É certo que o sentido de necessário compatível com os eventos OETP não pode ser modal, uma vez que, no plano modal, necessário e OETP se opõem. (Zuppolini, 2011, p. 82)

O *per se* é analisado por Aristóteles em *Segundos Analíticos* I 4, como uma das três condições dos termos na predicação: “de todo” (*κατὰ παντὸς*), “per se” (*καθ’ αὐτὰ*) e “universal” (*καθόλου*): *κατὰ παντὸς* é relacionado com a extensão, aplicando-se a todos os elementos de um conjunto independentemente do tempo e do lugar; *καθόλου* é relacionado ao sujeito enquanto tal; *καθ’ αὐτὰ* é relacionado com a compreensão e apresenta a definição, podendo conter o sujeito ou estar contido no sujeito (APo 74b 5-10). Além disso, um predicado *per se* contém seu sujeito como traço de sua própria natureza pelos opostos, no sentido em que ou tal qualidade será, para o sujeito, necessária ou o seu oposto será, por exemplo, “O número é par”: a necessidade não é contínua, nem absoluta, pois o número poderia ser ímpar, caso em que o oposto lhe é necessário. Assim, um predicado universal é aquele que se predica de todos, por si e enquanto tal (APo 75a 15-20). É nesse sentido que a prova de que “todo triângulo tem seus ângulos iguais a dois retos” deve conter não só um conhecimento numérico de todos os indivíduos da classe, mas igualmente um conhecimento de que o predicado é *per se* e de que tal predicado se aplica ao triângulo em geral enquanto triângulo, ou seja, em virtude de sua natureza.⁵

A alternativa proposta por Zuppolini é interessante, pois explica não só o sentido intensional que distingue os registros, mas o problema insolúvel que resulta de uma compreensão dos registros em seu sentido modal: se Aristóteles estivesse vislumbrando apenas

⁵ São, de fato, quatro os significados de *per se* expostos em *Segundos Analíticos*, I 4. Os dois primeiros são relativos ao conhecimento científico, segundo Aristóteles, a saber: 1) o predicado contém o sujeito e 2) o sujeito está contido no predicado. Existem controvérsias, contudo, sobre os últimos dois sentidos, especialmente sobre se eles se refeririam à ciência ou não. Porchat (2001, 2004) dirá que o terceiro significado se aplica à metafísica ao passo que o quarto trataria da relação predicativa sobre eventos acidentais estando, ambos os sentidos, fora do domínio científico. Para Angioni (2004, p. 15), contudo, o quarto sentido também se referiria ao domínio científico: “Aristóteles não afirma enfaticamente que a quarta acepção está incluída no domínio da ciência, mas também não afirma que ela está excluída desse domínio. A questão deve ser decidida por evidências complementares” (p. 21). Angioni recorre à expressão “no mais das vezes”, para endossar sua interpretação, concluindo que o conhecimento científico aristotélico não seria, no final das contas, tão diferente da ciência moderna quanto poderia parecer à primeira vista e enaltece (2004, p. 13) a necessidade referida à relação entre sujeito e predicado no conhecimento científico “no momento em que Aristóteles procura determinar a natureza das premissas do conhecimento científico [...] busca discernir os tipos de premissas ou proposições em que seja necessária a conexão entre sujeito e predicado”.

a frequência ao distinguir os registros, então inevitavelmente teríamos que ocorrências *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* logicamente equivaleriam a ocorrências acidentais ou por acaso, pois em ambos os casos temos proposições cujo quantificador é particular, e ambos os tipos de ocorrências estariam excluídos do âmbito científico. Ora, claramente não é isso o que diz Aristóteles. Antes, dizer que o objeto do conhecimento científico é necessário significa dizer que a conclusão de um silogismo científico deve ser demonstrada por um termo médio que apresente a causa e por nenhum outro, causa que consiste na essência de um dos termos envolvidos. A cientificidade independe, portanto, da frequência da ocorrência dos eventos: “O que interessa em primeiro lugar é que, nos fenômenos OETP [*ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*], encontramos uma *φύσις* atuando como seu princípio organizador. No que concerne à provisão de explicações adequadas, tarefa última do cientista, a modalidade dos eventos naturais é secundária” (Zuppolini, 2011, p. 84).

Assim, considerar a necessidade exigida na ciência aristotélica como atributo de fatos proposicionais acarretaria assumir uma necessidade modal das demonstrações científicas resultando na impossibilidade de eventos naturais serem objetos da ciência aristotélica, pois tais eventos ocorrem apenas *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* sendo compatíveis com eventos contingentes indeterminados e incompatíveis com o necessário sem mais.

A análise da ambiguidade da contingência (indeterminada ou natural) certamente aclara a questão: contingente, em um sentido, é o que é indeterminado, aquilo que ocorre ao acaso, como um tremor de terra enquanto um animal caminha; em outro sentido, contingente é o que ocorre *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, o que ocorre naturalmente a algo, como o envelhecimento nos seres vivos (Cf. APrior I 13). O contingente indeterminado opõe-se totalmente ao necessário sem mais, mas o contingente natural opõe-se apenas parcialmente ao necessário, dado que o que pertence naturalmente a algo é constante, ainda que sua necessidade não seja absoluta.

Eventos *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* não devem ser interpretados no sentido daquilo que possivelmente ocorre, e sim daquilo que ocorre naturalmente, que pode não existir, mas, existindo, necessariamente será o caso, se nada externo impedir. Para que não ocorra algo que é *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, algo externo deve interferir, tanto no mundo sublunar discutido na ciência, quanto no âmbito moral do caráter. A análise do conceito de potência, na *Física*, contribui para esse entendimento, pois dizer que X é Y em potência não equivale a dizer que X tanto pode ser Y quanto não ser Y. Antes, significa dizer, nas palavras de Buarque (2015, p. 124) “que a potência é uma força ou capacidade de dar-se, e, fisicamente falando, só não se atualizará caso algum acidente o impeça. Que o *télos* de um menino seja vir a tornar-se um homem não é algo que simplesmente poderá ocorrer ou não ocorrer como alguém pode sentar-se ou ficar de pé

[...], pois é da natureza do menino tornar-se homem.”

Contudo, ainda segundo Buarque (2015, p. 124): “Ainda assim, podemos dizer que é contingente que o menino se torne homem, justamente porque isso não está garantido. Há uma força de dar-se, mas não uma necessidade de que essa força se atualize”.

Embora um sentido de necessidade (a necessidade sem mais) e um sentido de contingente (indeterminado) sejam absolutamente opostos um ao outro, o contingente referido aqui, como o tornar-se homem para um menino, não é o caso do contingente indeterminado, mas sim do contingente natural, exatamente aquele que é plenamente compatível com o necessário hipotético que rege o mundo natural. Assim, poderíamos dizer, inclusive, que há, sim, uma necessidade de que essa força se atualize, diferentemente do que propõe Buarque, ainda que se trate de uma necessidade hipotética, e que ela apenas não se atualizará se algo externo impedir. Haveria, inclusive, uma aproximação significativa do contingente natural em relação ao necessário sem mais, no sentido em que ambos se inserem no âmbito da ciência e são opostos ao acaso.

Assim, a diferença principal entre o necessário hipotético e o necessário sem mais parece ser que, enquanto no primeiro tipo é possível que um particular contido no universal não ocorra, no segundo tipo isso não é possível. Tomar o *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* no mero sentido de ser frequente, como dizemos, por exemplo, que frequentemente há vagas para estacionar em tal lugar, ou que geralmente os vegetais comprados na feira estão no ponto certo de maturação, certamente é equivocado. Segundo Zingano (1996, p. 80):

Ser frequentemente A, porém, não é a mesma coisa que ser naturalmente A. O primeiro é estabelecido na base de uma constatação e se esgota nessa constatação, enquanto o segundo introduz uma reivindicação de normalidade. O que desvia da natureza é contranatural, o que se furta à frequência não é forçosamente contranatural. Aristóteles parece sustentar que o sentido de *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* a título de natural é mais fundamental do que o *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* a título de mais frequente, e que o primeiro serve de explicação para o segundo, mas não o contrário.

Nos eventos que caem sob o registro do *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, Aristóteles afirma que a ocorrência não tem o atributo da continuidade no sentido absoluto. Por conta de uma interferência externa, é possível (ainda que improvável) que o hidromel não cure a febre de alguém, se o enfermo padecer de outra coisa que anule o efeito do hidromel, por exemplo, ou que um carneiro não nasça com quatro patas, por uma anomalia genética, por exemplo, ou ainda que o ser humano não envelheça, caso morra ainda jovem. Contudo, sempre que não houver impedimento, tais eventos ocorrerão.

Importa, contudo, distinguir a que se aplicam tais registros de necessidade sem mais, necessidade hipotética e acidente. Barnes (2009) afirma que:

nos *Analíticos* as coisas [análises sobre o que ocorre *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*] são decepcionantes, e por várias razões. Primeiramente, a sugestão de que o elo entre premissas e conclusão poderia valer apenas na maior parte dos casos nunca é elaborada e nem mesmo sugerida. (Poderíamos plausivelmente suspeitar que ela faz apenas uma aparição fantasmagórica na Retórica). [...]. Em terceiro lugar, as poucas coisas que Aristóteles diz sobre as deduções ‘na maior parte’ não têm sistematicidade e são de validade duvidosa. (p. 343, 344).

Ora, uma coisa é o *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* ser aplicado ao “elo” entre premissas e conclusão, à inferência propriamente dita, e outra é ser *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* a ocorrência apresentada nas premissas e na conclusão; outra ainda é se os fenômenos ocorrem com tal necessidade ou não. O necessário sem mais (assim como o necessário hipotético e o acidente) pode ser atribuído a: 1) fenômenos, num sentido ontológico (ex: algo é algo, necessariamente); 2) à predicação, no sentido linguístico em que algo se predica de algo, necessariamente, e 3) à inferência, no sentido lógico demonstrativo em que, dadas determinadas premissas, algo distinto delas resultará, necessariamente (ex: A é B e C é A, logo C é B). Ainda, há uma dificuldade inicial em “3)”: necessidade lógica apenas relativa à quantificação (universal, particular e singular) e à qualificação (afirmativas e negativas), ou necessidade lógica no sentido modal (possível/necessário), ou necessidade lógica relativa à explicação causal do termo médio?

A ligação entre premissas e conclusão, em silogismos pautados pela necessidade hipotética não é *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, mas necessária, por isso Aristóteles não escreve em momento algum que sejam *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, como bem constata Barnes. A necessidade lógica no silogismo *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* e no silogismo necessário em sentido absoluto é a mesma, se são demonstrações dedutivas corretas, pelas causas apropriadas. Aristóteles pouco fala sobre as deduções *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, mas daí a terem “validade duvidosa”, é outra questão. Outra coisa é investigar a necessidade em nível ontológico: o que se defende aqui é que no mundo sublunar a necessidade é hipotética e no supra lunar e matemático é necessidade sem mais.

Segundo Barnes (2002, p. 192), os objetos do conhecimento científico incluem muitos itens que acontecem *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* e tais itens não ocorrem por necessidade, ainda que Aristóteles insista que tal registro é necessário na medida em que é natural. Além dessa dificuldade, Barnes aponta para um segundo problema, a saber, em que sentido devemos compreender que algo é *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*. Seriam três os sentidos apontados por Barnes: i) oposto a todos, sendo tomado como um quantificador plural (no mais das vezes, As são Bs); ii) oposto a sempre, em termos temporais (no mais das vezes P será verdadeiro se e somente se P for

verdadeiro na maior parte do tempo) e iii) oposto a necessariamente e assimilado ao possível, como um operador modal e, como o no mais das vezes é associado ao que ocorre naturalmente, poderia parecer que no mais das vezes P será verdadeiro apenas se for um fato natural, mas não necessário, que P. As três interpretações seriam incompatíveis entre si e nenhum comentarista posterior foi capaz de produzir uma interpretação coerente. Ainda, de acordo com Barnes (2002, p. 192), a tentativa mais feliz estaria em em Judson (1991), que argumenta que a interpretação i) está correta, mas nega que o texto aristotélico apoie ii) e afirma que a equivalência na qual iii) se baseia é substantiva e não definicional.

Ao contrário, me parece que nem “i)” (oposto a todos) nem “ii)” (oposto a sempre) nem “iii)” (oposto ao necessário), dão conta do que Aristóteles quer dizer com *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, seja tomando tais interpretações isoladamente, seja tomando-as em conjunto. Antes, a questão parece clarear quando se toma o *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* como o que se predica de algo *per se* e enquanto tal, por sua natureza, como uma *φύσις* que funciona como princípio organizador. E, sendo toda predicação *per se* necessária, predica-se necessariamente, no sentido da necessidade hipotética que não é contínua, nem absoluta, mas nem por isso deixa de conter o atributo de necessidade. Tomar o *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* no sentido i), como faz Judson e Barnes, ou mesmo no sentido ii), acarretaria uma incoerência no texto aristotélico inadmissível, pois os objetos da natureza estariam irremediavelmente excluídos do âmbito científico. Ainda, Barnes (2002, p. 193) sustenta que a afirmação aristotélica de que se as premissas são no mais das vezes, então a conclusão será no mais das vezes é falsa no caso de i), ii) e iii), ainda que em iii) seja possível ter alguma plausibilidade, caso se faça uma análise pormenorizada do significado de ‘natureza’.

Talvez o problema não esteja na concepção aristotélica do *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, mas sim na interpretação de Barnes sobre os modos em que se pode compreender tais tipos de ocorrência: i) oposto a todos; ii) oposto a sempre e iii) oposto ao necessário. Ainda que o sentido fosse o de um quantificador plural, como em i), por que sua significação seria daquilo que é oposto a todos? O *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* é oposto, por Aristóteles, ao que ocorre por acaso ou, nesse sentido, ao que ocorre raramente, tantas vezes ou mais do que é oposto ao que é necessário sem mais e ao sempre, como pode ser visto em *Metafísica* 1027 a20, *Segundos Analíticos* 87b 19-22 e 96a 15-20.

Antes, uma interpretação mais razoável poderia ser que o *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* é oposto tanto a todos absolutamente, sem mais, quanto a raros (no sentido i) e ii)). Assim, as opções interpretativas de Barnes parecem ser tão tendenciosas quanto algo como: “O *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* pode ser interpretado em três sentidos: i) o que se opõe ao raro; ii) o que se opõe ao nunca e

iii) o que se opõe ao acaso”.

Ora, *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* é aquilo que é sempre, no que depende de sua atualização, e que só não ocorre se algo externo impedir (Cf. Fis. 199 b25) Assim, inclusive se resolve a compreensão da razão de Aristóteles dizer que tal registro é, sim, necessário, ainda que o seja apenas em certo sentido, no da necessidade hipotética, condicionada, e não, evidentemente, no da necessidade sem mais que rege os seres supralunares. Pode-se pensar em proposições *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, como: “Cordeiros têm quatro patas” ou “Todo homem que atinge a maturidade tem barba”. Em ambos os casos, os predicados são propriedades naturais dos sujeitos, propriedades que serão o caso necessariamente pela própria natureza dos sujeitos em questão, pela própria potência que lhes é própria por serem o que são. Não se trata, aqui, de propriedades que tanto podem ser o caso quanto não ser o caso, nem de propriedades que frequentemente ocorrem. Antes, são propriedades que apenas não se atualizarão por conta de alguma intercorrência externa à sua natureza que possa vir a interferir. Afinal, tais eventos se encontram no mundo sublunar, que é permeado de matéria e movimento, o que sempre pode trazer alguma indeterminação.

3. Ocorrências no mundo moral

O *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* no âmbito ético pode ser pensado sob vários aspectos. Um deles é na relação entre agente e ação. Assim, considerando um silogismo do tipo: ‘Todo aquele que tem virtudes morais age de modo louvável’ e ‘Quem é prudente tem virtudes morais’, logo ‘Quem é prudente age de modo louvável’, parece razoável supor que se trate de um silogismo *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*. Prudentes agem de modo louvável porque eles têm virtudes morais (a causa, representada pelo termo médio). Isso não quer dizer que prudentes em geral ou frequentemente ajam de modo louvável. Isso quer dizer que se é prudente, então agirá de modo louvável, pois é constitutivo do prudente agir assim: isso lhe é natural, no sentido em que a virtude o recobre como uma segunda natureza. No prudente, tanto os desejos quanto a razão se sedimentaram em uma determinada orientação de ação que, no caso, é sempre boa e de acordo com a virtude. É possível a um prudente agir de modo não louvável, por exemplo, se agir involuntariamente, se for forçado ou desconhecer certas circunstâncias particulares da ação. Porém, nesse caso, a ação não provém de sua disposição virtuosa, a qual requer retidão tanto da razão quanto do querer. Assim, é como se se pudesse dizer que se o prudente existir e se nada externo impedir, ele sempre escolherá agir de modo louvável, pois é de sua natureza buscar o que é bom não

apenas para si, mas para todos. Além disso, o predicado “ter virtudes morais” parece ser um predicado *per se* para o sujeito “prudente”, pois apresenta um traço de sua própria natureza sendo, portanto, necessário, em certo sentido, como atesta Aristóteles em EN 1145a.

Reeve (1992) aponta, acertadamente, que as concepções de Aristóteles acerca da ética e da ciência seriam mais semelhantes do que poderia parecer à primeira vista e que aquilo que é *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* não pode ser tomado como algo que apenas ocorre frequentemente, no sentido de uma probabilidade estatística, pois ocorre por natureza havendo, portanto, um tipo de relação causal.

No Livro I, Aristóteles enuncia a famosa passagem sobre a adequação do método de investigação ao objeto de estudo, afirmando que a verdade passível de ser obtida, ao tratar de questões da vida prática concernentes à política e às ações justas, apenas pode ser obtida de modo aproximado, em linhas gerais, pois trata de questões que verdadeiras *apenas τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* (EN 1094b 19-25). Tal passagem é interpretada equivocadamente por comentadores aristotélicos se se pretende ver aqui uma indeterminação da verdade de questões éticas como sendo aleatórias ou acidentais. Se minha interpretação estiver correta, então o que Aristóteles realça é apenas que, quando se trata de questões éticas, não se pode pretender obter verdades que estejam sob o mesmo registro das verdades do mundo supralunar, que tratam de objetos eternos e imutáveis, onde impera uma necessidade sem mais.

Veja-se o caso da definição de felicidade, por exemplo, pontuada em EN I 1-12, como atividade da alma de acordo com a virtude melhor e mais perfeita/completa. Ou o caso da definição de virtude moral em II 6 como disposição de escolha deliberada relativa a nós como escolheria o prudente, a saber, com o justo meio termo. São casos de verdades éticas que são, portanto, verdadeiras *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, não no sentido em que frequentemente são verdadeiras, embora possam ser falsas às vezes, mas no sentido em que são sempre verdadeiras, se a felicidade e a virtude moral existirem e se nada externo impedir. Contudo, certamente não são sempre verdadeiras no mesmo sentido em que demonstramos matematicamente um teorema, dado que o mundo sublunar difere essencialmente do supralunar e dos entes matemáticos.

As coisas que são sujeitas à mudança são aquelas que não são por natureza. Assim, no contexto da virtude moral, por exemplo, diz Aristóteles que tal virtude não se engendra em nós naturalmente, pois nada do que existe por natureza pode ser diferente (EN 1103a 15-25). Dessa forma, o que não é por natureza é passível de alteração, diferente do que é por natureza e envolve necessidade, ainda que existam casos em que a natureza não possa realizar suas

intenções, sua teleologia, ou seja, casos em que a natureza, a finalidade e, portanto, a necessidade, por terem sido interrompidas de algum modo, não ocorram.

Conforme Zingano (2008), a expressão ‘por natureza’ admite quatro sentidos em Aristóteles, referindo-se à análise feita por Aspásio:

(i) o que sempre ocorre para algo, como o pesado, que se move sempre para baixo; (ii) o que não existe desde o início, mas que, com o tempo, ocorre nas mais das vezes, como o surgimento dos dentes; (iii) aquilo de que somos receptivos, como a saúde e a doença, contrários quanto ao corpo, e (iv) aquilo de que somos receptivos e para o qual temos uma propensão, como a saúde, em relação à qual a doença é contrária à natureza. (2008, p. 94, 95).

Zingano segue dizendo que, no contexto da EN referido acima (1103a 15-25), segundo Aspásio, o sentido da expressão ‘por natureza’ referido à virtude é o sentido (iii) e (iv); todavia, nos sentidos (i) e (ii) a virtude não é por natureza. Ora, se a virtude fosse por natureza nos sentidos (i) e (ii), ela não seria passível de mudança, pois há uma necessidade, nesses dois sentidos, de que as coisas ocorram dessa forma: no primeiro sentido a necessidade é forte; no segundo é fraca. O que parece é que o sentido de ‘por natureza’, quando referido ao *ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ* na *Física*, é, sobretudo, o sentido (ii), pois é o que se aplica a casos como o surgimento dos dentes nos humanos, o aparecimento de barba no homem ou o crescer e o encanecer.

Mas o sentido (ii) não poderia, também, referir-se à virtude? A virtude certamente é ‘por natureza’, no sentido a que somos receptivos e propensos a agir de tal e tal modo. Todavia, a chave para entender em que medida o sentido (ii) pode contemplar a virtude parece estar na distinção entre: (α) virtude como algo que, quando nascemos (ou estamos ainda em processo de formação do caráter), somos receptivos, como a virtude e o vício, ou receptivos no sentido de ter uma propensão, como a virtude e (β) virtude (ou vício) como algo que possuímos após o caráter ter-se formado, por meio do hábito, ao longo do amadurecimento moral, e que se torna uma disposição de escolha deliberada que se consolida no caráter formado do agente, seja ele vicioso ou virtuoso.

Parece-me razoável interpretar (α) como referindo-se aos sentidos (iii) e (iv). Além disso, parece igualmente razoável tomar (β) como referindo-se ao sentido (ii), àquilo que não existe desde o início, mas que, com o tempo, ocorre *ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ*. Além disso, é indiscutível que nenhuma virtude moral se engendra em nós por natureza, pois nada do que existe por natureza habitua-se a ser diverso. Por exemplo, a pedra, que por natureza se move para baixo, não se habituaria a mover-se para cima, nem mesmo se alguém tentasse habituá-la lançando-a milhares de vezes para cima; tampouco o fogo se habituaria a mover-se para baixo, nem qualquer outro ser que é naturalmente de um modo se habituaria a ser diferentemente. Por

consequente, as virtudes não se engendram nem naturalmente nem contra a natureza, mas, porque somos naturalmente aptos a recebê-las, aperfeiçoamo-nos pelo hábito (EN 1103 a19-24). Acerca disso, afirma Ross (1987, p. 198):

Aristóteles começa por discutir como é produzida a virtude de caráter, em quê e de que modo se manifesta. Não é nem natural nem inatural ao homem. Nascemos com uma capacidade para a adquirir, mas essa capacidade deve ser desenvolvida pela prática. Não se assemelha às faculdades dos sentidos que estão presentes, afirma Aristóteles, e plenamente desenvolvidas desde o início. Tal como aprendemos a ser construtores construindo, ou tocadores de harpas tocando, assim também nos tornamos justos ou temperantes pela prática de atos justos ou temperantes.

As virtudes morais são formadas a partir de atividades habituais, sendo, portanto, aparentemente distintas daquilo que é natural, pois o que surge naturalmente independe de atividades habituais ou do desejo de ocorrer de outra forma. Assim, o trecho parece tratar da gênese da virtude moral, de como ela se desenvolve e de como o virtuoso (ou o vicioso) é formado a partir da educação dos hábitos e dos desejos, quando o caráter do agente ainda está em processo de formação. Uma vez que a virtude não surge por natureza, mas pelo hábito, uma pessoa pode vir a não se tornar virtuosa, mas viciosa. Contudo, a natureza das ações decorrentes de agentes maduros, de caráter formado, seja virtuosa ou viciosa, parece cair sob o registro do necessário hipotético: assim como hidromel faz bem a quem tem febre e dentes nascem em humanos, prudentes agem justamente, intemperantes agem de acordo com o apetite no que tange ao paladar e ao tato, etc. Nas palavras de Natali (2004, p. 67): “não é possível abandonar uma natureza adquirida, quando foi adquirida. [...] as qualidades morais ou físicas, boas ou más que sejam, não são inatas, mas são adquiridas com repetidas ações de um certo tipo”.

Mudar uma “natureza adquirida” é impossível, pois necessitaria da prática habitual de atos contrários ao caráter inicial do agente: não basta, para que um agente mude de caráter, a prática de uma, ou mesmo de várias ações contrárias ao seu caráter, mas a prática sistemática, regular, por um longo período de tempo, de ações contrárias ao seu caráter. A impossibilidade de mudança de uma natureza adquirida, portanto, se fundamenta na improbabilidade de que um agente de caráter formado deseje praticar atos contrários à sua disposição de forma reiterada e regular, uma vez que seu desejo já foi educado a não visar tais atos.

Mas ainda caberia a seguinte pergunta: se Aristóteles distingue as virtudes morais, que são formadas pelo hábito, daquilo que existe em nós por natureza, isso não implicaria a possibilidade de que as virtudes morais fossem flexíveis, passíveis de mudança, por não decorrerem de uma relação necessária? Esse é um problema complexo. Sabe-se que o caráter reveste o agente como sua segunda natureza, uma natureza adquirida, ou que o hábito, embora

mais fácil de mudar do que a natureza, se assemelha a essa por ser de difícil mudança (EN 1152a 30). Nesse sentido poderia então ser compreendida a analogia referente a um caráter injusto ou intemperante, cuja formação cabia ao agente no princípio, mas após formado, não lhe é possível agir de outra forma, tal como uma pedra lançada que já não se pode recuperar (EN 1114a 15-22)? Afinal, em que sentido podemos afirmar que as disposições se assemelham à natureza?

Zingano, em seu notável artigo ‘Particularismo e universalismo na ética aristotélica’, de 1996, propôs que, na ética aristotélica, os três registros (sempre, no mais das vezes e acaso) encontram, cada um, seu domínio próprio: i) a ação é sempre um indeterminado por conta das circunstâncias particulares, sendo a ação de tal natureza que não é mais isso do que aquilo, mesmo que o hábito esteja profundamente enraizado; ii) as interdições absolutas são interdições sempre, em qualquer caso, pois independem das circunstâncias particulares e implicam o caráter perverso no próprio nome, como é o caso da palavra “assassinato”, são perversas em si mesmas e constituem sempre erros morais; iii) as regras práticas (tais como: obedecer ao pai, pagar dívidas e manter a palavra) teriam o estatuto do *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* por conta da racionalidade que, no agente, é responsável pelo processo deliberativo fazendo com que ele escolha antes isso do que aquilo. As leis estariam sob o registro do *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* por serem estabelecidas pela prudência e pela inteligência do legislador.

A indeterminação é de regra para toda e qualquer ação; mas a indefinição das circunstâncias não é sempre o caso. Às vezes um generalismo se impõe, às vezes um estrito universalismo. [...]. A estrutura do tipo *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* toma seu lugar em função da necessidade hipotética que a caracteriza. Segundo a aplicação e a avaliação moral da situação, o dever pode tomar contornos variados em relação ao caráter indefinido do que organiza; mas nada diz que ele sempre toma contornos variados. Ao contrário, há casos muito claros em que toda hesitação é mostra mesmo de fracasso moral. (Zingano, 1996, p. 99).

Ainda segundo Zingano (1996), o particularismo que caracteriza a indeterminação da ação por conta da necessidade da análise das circunstâncias particulares é compatível tanto com o caráter *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* das regras estritas de ação quanto com as interdições absolutas, interdições, aliás, que seriam “consequência necessária do relativismo do meio termo”.

Em *Primeiros Analíticos* (I 13), tem-se a distinção entre contingente no sentido de indeterminado e contingente no sentido do que naturalmente ocorre: a ação é apresentada aí como um contingente indeterminado. Mas o contingente indeterminado se opõe ao *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*. A ação é aberta aos contrários, o que significa que podemos tanto ‘p’ quanto ‘~ p’. Zingano (1996) resolve o impasse operando uma separação, o *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* se referindo ao objeto de produção e o instável se referindo ao objeto da ação:

A razão pela qual se procura colocar a ação sob a égide do *τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* é o fato que os atos humanos são seguidamente constantes, de sorte que podemos prever com muita probabilidade ou mesmo adivinhar o que um agente fará; [...]. A isso se deve observar que, em primeiro lugar, a ação se faz com um contorno de produções ou detalhes técnicos, que estão, estes, definitivamente sob a custódia do mais das vezes [...]. Em segundo lugar, as decisões concernentes propriamente às ações [...] podem basear-se em uma constância e regularidade não porque a ação ela própria segue a regra do *τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, mas porque o estado psicológico dos agentes tende a solidificar-se em disposições [...]. É o fenômeno psicológico do caráter estável do agente [...] que empresta regularidade aos atos humanos; por si mesma, a ação é sempre aberta aos contrários, ela é constitutivamente instável”. (p. 184, 185).

Mas tal separação entre a disposição – que se solidifica, que deve ser firme e imutável – e a ação – sempre aberta aos contrários, instável – talvez precise ser investigada mais de perto. Diz Aristóteles que quem é feliz não pode virar infeliz, pois o virtuoso agirá sempre da mesma maneira, da maneira melhor possível (EN 1100b-1101a) e que o agente justo e temperante age de modo firme e inalterável. Ora, agir de forma firme e inalterável parece fazer recair a ação sob a égide da categoria de coisas que são necessárias no sentido hipotético, ao menos nos casos em que a ação é decorrência de um agente cujo caráter está formado.

A partir do estudo do caráter, principalmente em relação ao conceito de *ἕξις*, a mudança de caráter parece difícil de ser sustentada na EN. Aristóteles, em EN 1100b 12, afirma que nenhum feito humano tem a estabilidade das atividades de acordo com a virtude e que o virtuoso, a pessoa feliz, tem estabilidade e preserva seu caráter por toda a vida (EN 1100b 17). Afinal, a prudência, uma vez adquirida, de forma distinta de outros tipos de conhecimento, não pode ser esquecida (EN 1140b 29), pois é a disposição mais forte (EN 1146a 5). Natali (2004, p. 60) afirma que “No que se refere à causa formal da ação, que coincide com a *hexis* do caráter do agente [...] Aristóteles reconhece que esta condiciona necessariamente o modo de agir do sujeito”.

A formação de uma disposição moral é decorrência do hábito da prática de ações que são escolhidas antes em um sentido que no outro e, após o caráter formado, as ações decorrem dessa disposição moral, que pode ser viciosa ou virtuosa. O estatuto de indeterminação das ações aparece lá onde o agente se encontra ainda em processo de formação, previamente a ter um hábito já estabelecido consistentemente em uma direção. Contudo, quando o caráter se sedimenta em uma determinada direção, as ações de tal agente passariam a ter o estatuto do *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, e não mais de indeterminação o que, no entanto, não retira a responsabilidade do agente, como afirma Natali (2004, p. 61): “Isto é, para Aristóteles, mesmo que tenhamos adquirido um certo caráter que nos leva necessariamente a agir de um certo modo, somos ainda assim senhores das nossas ações”.

Em relação ao vicioso, Aristóteles afirma que esse não pode deixar de ser vicioso

quando quiser, assim como o doente não fica saudável quando quer, “como não é mais possível àquele que lançou uma pedra recuperá-la [...]. Similarmente, era possível ao injusto e ao intemperante não se tornarem tais no início [...]. Porém, aos que se tornaram injustos ou intemperantes, já não lhes é possível não o serem” (EN 1114a 12-22). A incurabilidade do intemperante é expressa manifestamente em, no mínimo, outras duas ocasiões. Em EN 1150a 20-25, Aristóteles afirma que o intemperante não pode ser curado, dado que não se arrepende, e o reafirma em EN 1150b 30-35.

O que é *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* será sempre o caso, por uma necessidade hipotética, tanto no que tange às ciências do mundo natural sublunar quanto no que tange às ações decorrentes de caracteres já formados. Essa aproximação aparece quando se põe em relevo que o objeto da ciência não é apenas aquele que é necessário sem mais, por um lado, e que as questões éticas não são do âmbito do acaso.

Pode-se também pensar a teoria da ação sob a regência da necessidade hipotética no que tange à discussão sobre a deliberação. O objeto de deliberação, apresentado especialmente no Livro III da *EN*, não se refere nem ao necessário sem mais nem ao acaso e parece tratar exatamente daquela categoria dos eventos *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, caracterizados por uma necessidade hipotética. Aristóteles apresenta a natureza das questões que são objeto de deliberação nos seguintes termos:

Ninguém delibera, então, sobre os objetos eternos; por exemplo, sobre o universo ou se a diagonal e o lado são incomensuráveis. Também não [se delibera] sobre os [objetos] que estão em movimento, mas que se engendram sempre do mesmo modo, seja necessária, seja naturalmente ou por uma outra causa, como as órbitas e o nascer dos astros. Tampouco [se delibera] sobre os [objetos] que são ora de um jeito, ora de outro, como secas e chuvas. Tampouco sobre os que ocorrem por acaso, como o descobrimento de um tesouro (1112a 20-30).⁶

É curioso, inclusive, que na explicitação acerca da natureza concernente às questões éticas, os exemplos dados para os eventos acidentais ou por acaso, sejam exatamente os mesmos referidos em *Metafísica* 1025a 15-20 e em *Física* 198b 35, lugares em que Aristóteles discutia a diferença entre *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, eterno e acidental ou, em outros termos, entre natureza, necessidade simples e acaso. Contudo, a questão aqui é: sobre o que, então, se delibera? Ainda no livro III da *EN*, especialmente III 5, o filósofo afirma que o objeto de deliberação é exatamente aquele que ocorre *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* (1112b8-10). Diz Aristóteles: “Deliberamos sobre as coisas que estão em nosso poder, i.e., que podem ser feitas: Parecem,

⁶ Nas citações do texto da *EN*, no que tange à teoria da ação, opto pela tradução de Zingano, publicada pela Odysseus em 2008.

assim, ser causas a natureza, a necessidade e o acaso; além disso, o intelecto e tudo o que é feito pelo homem. Cada um de nós delibera sobre aquilo que pode ser feito por si próprio” (1112a 30).⁷

Deliberamos sobre coisas que, ainda que sejam *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, estão em nosso poder, que podem ser feitas por nós (EN 1112a 31) e que não se engendram sempre do mesmo modo, mas sobre aquilo cujo resultado é indefinido (EN1112b 8). Contudo, se é assim, então os objetos de deliberação parecem distintos dos eventos *τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* discutidos na *Física*. E isso porque ambos contêm movimento, mas os primeiros não se engendram sempre do mesmo modo, ao passo que os segundos, sim. Além disso, os primeiros estão sob nossa alçada, são feitos por nós; os segundos não.

Os objetos do conhecimento científico *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* e os objetos de deliberação ética não são idênticos, evidentemente. Ser e dever ser, ciência e ética, descrições e prescrições e tantas outras relações desse tipo demarcaram ao longo da história do pensamento humano os equívocos que a ignorância destas distinções pode causar, pois são áreas distintas de investigação. Contudo, tais distinções não invalidam o fato de que tanto no conhecimento científico do mundo natural quanto na deliberação das circunstâncias particulares sobre um melhor curso de ação os objetos de investigação caíam sob o registro do *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*.

Quanto mais conhecimento e experiência se tem, mais somos dotados de arte e de ciência e das demais virtudes dianoéticas. Quanto mais firme e sedimentado é o caráter do agente, mais as ações provindas dele parecem se afastar do âmbito do acaso e da indeterminação.⁸ A ação do virtuoso será justa porque tal agente possui a virtude intelectual da prudência e sua ação decorre da boa deliberação (*εὐβουλία*), ainda que as circunstâncias particulares de cada ação gerem obscuridades: “a deliberação é de regra e através dela a razão impõe algo em detrimento de outro, introduzindo a necessidade na norma prática” (Zingano, 1996, p. 89). Quanto mais o agente progride em direção à formação de seu caráter, seja ele vicioso ou virtuoso, mais o acaso e a indeterminação se esvanecem.

⁷ Diz Natali (2004, p. 63) que “é difícil entender o que seja ‘aquilo que depende do homem’ (*to di' antropon*) e é por sua vez causa de ações: Aspásio pensa nas causas motoras internas, isto é, nas várias espécies de desejo; outros, como Stewart e Tricot, pensam que este último elemento da lista não seja causa, mas o que é causado, isto é, as ações humanas”.

⁸ Assim diz Aristóteles em *Metafísica* 981a 2: “Com efeito, os homens adquirem ciência e arte por meio da experiência. A experiência, como diz Polo, produz a arte, enquanto a inexperiência produz o puro acaso”.

Conclusão

No intuito de investigar se questões éticas teriam a mesma natureza de ocorrências *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* discutidas na *Física*, natureza regida por uma necessidade hipotética, condizente com a materialidade e a mutabilidade do mundo sublunar, procurou-se mitigar duas teses amplamente defendidas entre os comentadores: i. o âmbito moral é regido apenas pelo acaso e pela indeterminação e ii. a ciência é regida apenas pela necessidade sem mais.

No que tange ao âmbito da ética aristotélica, o que parece é que o registro do acaso e da indeterminação tem, claro, um lugar, a saber, o das ações praticadas por agentes cujo caráter está ainda em formação. Isso ocorre não só por conta das circunstâncias particulares que envolvem cada tomada de decisão e que são imprevisíveis, mas porque a natureza da escolha em tais agentes é, igualmente, imprevisível, dado que a escolha envolve tanto a razão quanto os desejos que, em tais casos, ainda não estariam sedimentados em uma ou outra direção.

Podemos pensar, ainda, que há uma pequena parcela do âmbito da ética cuja regra não admite exceção, a saber, os casos das interdições absolutas, como o assassinato. Em tais casos, não há uma análise deliberativa em que assassinar seria a melhor escolha de curso de ação, no sentido em que seria correto assassinar a pessoa certa, no momento certo, com o instrumento certo, pela razão certa, etc. Assassinar é sempre, invariavelmente, errado, pois a própria palavra “assassinato” carrega o mal em si mesma.

Contudo, o âmbito do *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* encontra, igualmente, espaço nas discussões éticas, especialmente nas ações decorrentes de agentes cujos caracteres já estão formados. As disposições são formadas por ações e escolhas que, ao longo do tempo, viram hábito; após formadas, as disposições tornam-se sólidas, sedimentam-se como uma natureza adquirida, passando a condicionar as ações. Tal natureza é difícil de mudar e, talvez, a mudança de um caráter formado em seu oposto pareça mesmo algo impossível. Tal impossibilidade é visível se se entende que tanto o desejo quanto a razão dirigem o agente para uma ação de tipo específico, de acordo com seu caráter. Ações diferentes do caráter podem ocorrer: um injusto pode cometer um ato elogiável moralmente, mas tal ação apenas seria considerada justa em sentido estrito e, portanto, seria oposta ao caráter do agente, se a sua intenção fosse uma intenção de agir com justiça – o que é, de fato, impossível a um injusto. O mesmo pode ser dito nos casos em que o caráter é virtuoso. Entretanto, o fato de as ações serem condicionadas pela disposição não significa que a ética aristotélica seja determinista, se se entende determinismo como isenção de responsabilidade moral do agente frente às suas ações, pois i) a responsabilidade moral do

agente não é perdida ao se defender que as ações decorrem de um caráter formado, que é fixo e estável, pois depende do agente a formação de seu caráter: tanto o vício quanto a virtude dependem do agente e ii) não é que seja impossível ao agente de caráter formado agir contrariamente ao seu caráter, pois ele pode ser forçado a fazer algo, por exemplo. O caso é, simplesmente, que um virtuoso não age contrariamente ao seu caráter pois, para isso, ele deveria escolher deliberadamente ações ignóbeis, agindo contra seu desejo e sua razão.

Jaqueline Stefani

Universidade de Caxias do Sul

Referências bibliográficas

ANGIONI, L. Relações causais entre eventos na ciência aristotélica: uma discussão crítica de Ciência e Dialética em Aristóteles, de Oswaldo Porchat. **Analytica**, vol. 8, n. 1, 2004, p. 13-25.

ARISTÓTELES. **Física I e II**. Prefácio, tradução, introdução e comentário de Lucas Angioni. São Paulo: Unicamp, 2009.

_____. **Metafísica**. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Vol II. Tradução Marcelo Prine, 2ª. Edição. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. **Nicomachean Ethics**. Translated by T. Irwin. Cambridge: Hackett Publishing Co., 1999.

_____. **Posterior analytics**. Translated with a commentary by Jonathan Barnes. Second edition. Crarendon Press: Oxford, 2002.

_____. **Prior Analytics**. Translated with introduction, notes, and commentary by Robin Smith. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989.

_____. **Retórica**. Edición del texto con aparato crítico, traducción, prologo y notas por Antonio Tovar. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1990.

_____. **Seconds Analytiques**. Introduction, traduction, notes, bibliographie et index par Pierre Pellegrin. s/l: GF Flammarion, 2005.

AUBENQUE, P. **A prudência em Aristóteles**. Tradução de Marisa Marques. 2ª. Edição. São Paulo: Paulus, Discurso editorial, 2008.

BARNES, J. Vida e obra. In: BARNES, Jonathan (org.) **Aristóteles**. Trad. de Ricardo Hermann Machado. São Paulo: Ideias e Letras, 2009. p. 29-58.

_____. Commentary by Jonathan Barnes. In: ARISTÓTELES. **Posterior analytics**. Translated with a commentary by Jonathan Barnes. Second edition. Crarendon Press: Oxford, 2002.

BUARQUE, L. Ética poética: a contingência e a ação na tragédia segundo Aristóteles. **Kléos**, n.19: 113-136, 2015.

DE CAMPOS, J. N. **Ação, destino e deliberação na tragédia grega e na ética aristotélica**. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Universidade Federal de Goiás, 2012.

Disponível em: https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/115/o/JOYCE_NEVES_DE_CAMPOS.pdf
Acesso em: 31/01/2023.

NATALI, C. Por que Aristóteles escreveu o livro III da EN?. *Analytica*, vol. 8, n. 2, 2004.

PORCHAT, O. **Ciência e Dialética em Aristóteles**. Marília: UNESP, 2001.

REEVE, C. D. C. **Practice of Reason**: Aristotle's Nicomachean Ethics. Clarendon Press. Oxford, 1992.

ROSS, S. D. **Aristóteles**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

VIANO, Cristina. O que é a virtude natural? (Eth. Nic. VI, 13). *Analytica*, vol. 8, n. 2, 2004.

ZINGANO, M. Particularismo e universalismo na ética aristotélica. *Analytica*, vol. 1, no. 3, pp. 75-100, 1996

_____. ARISTÓTELES. Tratado da virtude moral; **Ethica Nicomachea I 13 – III 8**. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.

ZUPPOLINI, B. **A necessidade do conhecimento científico**: um estudo sobre os *Segundos Analíticos* de Aristóteles. Tese de Iniciação Científica em História da Filosofia Antiga, Departamento de Filosofia IFCH/UNICAMP, Campinas, 2011.