

Pakaluk, Michael & Pearson, Giles. *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*. Oxford University Press 2011, ISBN 978-0-19-954654-1, 342 pp.

Esta obra reúne um bom número de artigos extremamente valiosos para a reflexão acadêmica sobre a ética aristotélica. Já por esta razão este livro certamente será uma referência incontornável para os próximos anos de debate. O motivo mais forte para tanto é que, em alguns dos artigos, há indicações e pistas sobre como se pode tentar sair dos impasses em que se encontram algumas discussões acadêmicas na análise da obra ética de Aristóteles. Não se trata, portanto, de mais uma obra a apresentar o estado da arte ou a fornecer um mapeamento dos consensos atuais sobre a ética aristotélica. Ao contrário, ela não pretende examinar todas as articulações da ética aristotélica nem se compromete em expor os consensos; boa parte dos artigos busca oferecer novas pistas, indicar possíveis direções para a pesquisa acadêmica. A obra se inscreve, assim, diretamente no meio das discussões atuais e, *in medias res*, intenta funcionar como farol para futuras navegações.

Os editores fornecem, na introdução, uma útil indicação, clara e sucinta, dos pontos principais advogados em cada artigo. São onze textos, escritos por Robert Heinaman (sobre o prazer como uma atividade), Jamie Dow (sobre a teoria aristotélica das emoções), David Charles (sobre a natureza do desejo e, em um segundo artigo, sobre a sempre discutida noção de *acrasia*), Giles Pearson (que discute o tema do desejo e da motivação prática em direta relação com a reflexão de T. M. Scanlon sobre o tema), Malcom Schofield (que revisita o problema da *phantasia*, examinando em particular seu papel no *De motu animalium*), Anthony Price (que oferece uma releitura do famoso problema causado pela restrição aristotélica da deliberação ao que conduz a um fim), Hega Segvic (que igualmente discute o problema da deliberação e da escolha em Aristóteles), Michael Pakaluk (que discute o problema das ações mistas à luz da questão do duplo efeito), Gavin Lawrence (que examina longamente a questão da aquisição do caráter em Aristóteles) e Pierre Destrée (que se propõe a uma defesa do

indeterminismo na teoria da responsabilidade moral segundo Aristóteles). Como a introdução apresenta de modo muito conveniente a posição de cada autor em seu respectivo artigo, vou limitar-me a evocar alguns dos temas discutidos ao longo destes capítulos. Contudo, antes de fazer isso, gostaria de deixar claro que esta escolha deriva basicamente de meus próprios interesses atuais e não reflete em nenhum sentido um juízo sobre quais artigos se ressaltariam. Ao contrário, minha impressão é que esta obra está particularmente bem balanceada, pois todos os artigos são de extremo interesse para o exame acadêmico rigoroso de temas da ética aristotélica.

David Charles tem combatido em ensaios e discussões o que ele chama de teoria dos dois componentes na ação: o desejo, de um lado, como evento puramente volitivo, e, de outro, a razão na esfera prática, como elemento puramente intelectual. Isso seria um legado do padrão humeano de análise. Há diferentes combinações a fazer e graus de subserviência a adotar, mas todas elas partem desta dicotomia original. O que Charles rejeita é esta própria dicotomia. Para ele, desejo e razão (no domínio prático) são duas faces de uma mesma moeda, são dois aspectos de um mesmo fenômeno: desejar alguma coisa envolve direcionamento intelectual a esta coisa e ao ajuizar algo como bom acopla-se imediatamente o querer esta coisa. A fecundidade desta posição de Charles pode ser aferida em seu artigo sobre a *acrasia*, que é sua segunda contribuição a este volume. Na primeira contribuição, David Charles persegue a mesma idéia, somente de modo ligeiramente diferente. Ele combate agora o que chama de suposições pós-cartesianas ligadas à relação entre desejar alguma coisa e movimentar-se para a obter. As suposições seriam as seguintes: (i) há um processo puramente psicológico envolvido no ato de desejar algo e (ii) os processos envolvidos em desejar algo são puramente psicológicos, puramente físicos ou são uma combinação dos dois. Dualismo, materialismo, funcionalismo e simbolismo seriam diferentes combinações de (i) e (ii). Ora, para Charles, o que caracteriza a doutrina aristotélica do desejo é o fato justamente de não aceitar nenhuma destas duas suposições; deste modo, para citar as palavras de Charles, “his position <a de Aristóteles> calls into question the Cartesian map which most current philosophers and interpreters use to navigate in this area” (p. 77). A tese é que, para Aristóteles, o desejo é um processo essencial e inextricavelmente *psicofísico*, envolvendo, portanto, de imediato, ambos os lados como aspectos de um mesmo

fenômeno. Na célebre definição da cólera, ela deve ser definida como o desejo-de-vingança-que-aquece-o-sangue-na-região-pericárdia. Há seguramente outros tipos de aquecimento do sangue que não envolvem desejos de vingança. Também há desejos de vingança que não envolvem aquecimento do sangue. É o caso, por exemplo, do desejo de vingança calculado e frio, que de fato existe, mas que não é a cólera, pois a cólera envolve inextricavelmente este elemento material de aquecimento do sangue.

Alguém pode retrucar: mas isso não é senão o hilemorfismo, bem mapeado nos estudos aristotélicos. De fato, trata-se do hilemorfismo, mas de um hilemorfismo robusto. A idéia é que, no que geralmente se apresenta como o hilemorfismo aristotélico, nós teríamos dois componentes ou partes, o elemento psicológico e o elemento físico, em algum sentido separáveis, ainda que estejam sempre unidos na realidade. Charles quer um hilemorfismo mais forte: definir uma emoção, como a cólera, requer uma referência à matéria (no caso, o aquecimento do sangue), tal que a matéria assume o papel de determinar o tipo específico de processo psicológico envolvido (distinguindo a cólera, no caso, do desejo de vingança concebido frio e calculadamente). É este tipo robusto de hilemorfismo, que rejeita a versão dos dois componentes em prol de uma unidade de dois aspectos, que Charles quer ver estampada na famosa passagem em que Aristóteles nos diz que as emoções são *logoi enuloi* (*De anima* I 1 403^a25)¹, “enmattered formulae” (p. 79).

É também este modelo que ele vê na definição do nariz adunco, em *Física* II 2: trata-se da concavidade na carne, de modo que uma concavidade em outro lugar não é um nariz adunco, nem o é a carne que adota uma outra figura geométrica. E veríamos a mesma tese confirmada na *Metafísica*, quando Aristóteles escreve, por exemplo, que a definição do nariz adunco faz referência à matéria da coisa (K 7 1064^a23-24: *ho men tou simou logos meta tês hulês legetai tês tou pragmatos*). O ponto pode, assim, segundo Charles, ser expandido para todo objeto físico: “physical forms <...> have to be defined in terms which refer to change and so invoke matter. Such forms are enmattered not simply in the sense that they have to be enmattered in (e.g.) physical lines to exist.

¹ Segundo alguns manuscritos e adotado por Ross; ou *logoi en hulêi*, segundo outros manuscritos e adotado por Jannone.

Rather, they are enmattered in a far stronger sense: they are forms-in-matter, forms that involve matter to be the forms they are”.

O ponto é defendido de modo muito convincente no que toca a emoções e a itens como o nariz adunco, mas talvez se deva mostrar certa cautela quanto a uma expansão sem restrição a todos os objetos físicos. É bem verdade que Aristóteles expressamente diz, em *Física* II 2, que destes itens que *out' aneu hulês oute kata tèn hulên* (194^a14-15). O verbo a suprir não é claro, contudo. Na frase imediatamente antecedente é questão de definir estes objetos; isso leva a supor que estes itens não podem ser definidos sem a matéria. Mas há um senão: Aristóteles está se referindo aqui expressamente a itens como o nariz adunco “e similares” (*ta toiauta*: 194^a14). Talvez ser definido com a matéria não seja exatamente o caso para todos os outros objetos físicos – afinal, nariz adunco é parte de uma substância, que, como parte, não pode ela própria ser a título próprio uma substância (sob pena de tornar uma substância um composto de outras substâncias em ato, o que é recusado em *Met. Z* 13); o mesmo vale para a emoção, que é afecção de uma substância. Ou, ainda, talvez possa haver uma tal expansão, e o nariz adunco seja escolhido aqui em função da clareza que aporta ao ponto a ser discutido, mas, mesmo assim, não está ainda assegurado que se trata da definição. Podemos, pois, suprir o verbo *existir* para a frase, de modo que Aristóteles estaria dizendo que todos os objetos físicos não existem sem a matéria. O que é verdade; contudo, do fato de todo objeto físico não existir sem matéria não implica, por si só, que não possa ser definido sem incluir elementos materiais, como ocorre, tipicamente, no caso do nariz adunco e das emoções. Charles é sensível a isso. Ele menciona, primeiro, que conter elementos materiais na definição não implica que haja menção a elementos materiais que ocorram em indivíduos, tomados isolada ou coletivamente; em uma nota, ele nos adverte a este problema, que, infelizmente, não pode desenvolver neste artigo. De modo mais importante, porém, ele menciona, em segundo lugar, que, quando Aristóteles generaliza seus resultados para todo objeto físico e quando não há hesitação quanto ao verbo a ser suprido, Aristóteles escreve que o objeto físico não pode ser definido sem fazer referência ao *movimento* (194^a5: *aneu kinêseôs*). Daqui Charles infere que todos os objetos físicos não podem ser definidos sem referência à matéria (“and so without reference to matter”, p. 80) e remete a 194^a14 para justificar a inferência. Porém,

justamente, esta passagem não pode dirimir a questão, pois ela própria oscila entre duas possibilidades, como mencionei acima: ou todos os objetos físicos *existem* com matéria, o que é verdade, mas fraco demais para já inculcar em toda definição algum elemento material, ou sua definição não pode ser feita sem referência à matéria, mas provavelmente isso está restrito a alguns objetos físicos e não a todos eles.

O que é notável é que esta oscilação ocorre em outras passagens onde Aristóteles retoma este ponto. Na *Metafísica*, em Z 11, referindo-se a um debate com Sócrates-júnior, Aristóteles nos diz que este filósofo se afastava da verdade ao dizer que, assim como o círculo (matemático) é definido sem referência à matéria e *existe* sem o bronze ou cobre, assim também o homem pode *existir* sem as suas partes materiais (o que supõe, para que a comparação possa ser feita, que a definição não contém nenhuma menção à matéria). A reação de Aristóteles não tarda: os dois casos não estão no mesmo plano, pois o homem “não pode ser definido sem menção ao movimento” (1036b29: *aneu kinêseôs*) e, por conseguinte, “tampouco pode sem as partes dispostas de certo modo” (1036b29-30). Mas qual verbo suprir para esta última frase? Ser definido ou existir? O contexto da comparação nos leva a supor: “tampouco pode *existir* sem as partes dispostas de certo modo”. O que vale certamente para todo objeto físico – homem, nariz adunco, emoção. É aqui que a comparação de Sócrates-júnior se afasta da verdade (a saber, quanto às condições de existência) – mas erra ele também ao dizer que a definição não contempla a matéria? É verdade que, um pouco antes, Aristóteles havia mencionado que é contraproducente suprimir a matéria, pois “alguns itens são *isto naquilo* ou *estas coisas dispostas assim*”. É verdade, assim, que há definições que contêm elementos materiais, pois o *naquilo* e o *assim disposto* são ou contêm referências materiais. O caso típico do primeiro é o nariz adunco – ou uma emoção, como a cólera. Para o segundo, *Metafísica* H 2 nos fornece alguns exemplos: uma laje de pedra posta no chão é uma *soleira*, mas não mais o é se posta na parte superior, pois se torna então um *lintel*; uma refeição tomada na manhã é um *desjejum*, mas *jantar* se ingerida à noite. O importante, aqui, não é tanto o estatuto ontológico destes objetos; o mais relevante é que é somente para alguns itens (1036b23: *enia*) que isso vale. A dificuldade está em expandir isso para todo objeto físico. Charles certamente tem razão ao insistir na versão robusta de seu hilemorfismo para a análise das emoções. É mesmo

natural ter a expectativa de expandir este modelo robusto a todo outro objeto físico. Mas isso requer uma prova; pode-se talvez inferir do que Aristóteles diz, mas não está expressamente dito por Aristóteles. Ademais, quando ele se exprime, Aristóteles usa um vocabulário aparentemente mais comedido: não há como definir o objeto físico sem referência ao *movimento*. O movimento implica matéria, por certo, e o objeto assim definido não pode existir sem certa matéria. Porém, o movimento pode ser referido por meio da menção à(s) função(ões) que o objeto cumpre, sem necessariamente introduzir elementos materiais já na definição. A serra é um instrumento cuja função é cortar de tal e tal modo. Para fazer isso, ela deve ser constituída de matéria de certo tipo, a saber, cuja rigidez permite que cumpra sua função. Contudo, isso constitui suas condições de existência; sua definição pode ficar restrita a cumprir tal e tal função, realizar tal e tal movimento – o que pode ser feito sem introduzir elementos materiais na definição.

Muito desta discussão sobre a expansão do padrão “nariz adunco” a todo objeto físico depende dos ganhos que se tem ao incorporar a matéria em toda definição de objeto físico ou os ligados ao reconhecer um espaço entre existir inevitavelmente sem matéria, mas ser definido por meio da menção ao movimento que realiza, à função que desempenha, sem por isso já incluir elementos materiais na definição. Um motivo para resistir à expansão proposta é que o estudo da substância sensível, no livro Z, almeja obter resultados que nos permitam ter um vislumbre sobre um outro domínio, o das substâncias não sensíveis (cf. Z 17 1041^a7-9). Como a definição é a fórmula que exhibe a essência da coisa, se esta fórmula contiver elementos materiais, a essência ou forma estará inevitavelmente marcada pela presença da matéria. Se for isso, parece difícil ver em que sentido o estudo da substância sensível nos permite vislumbrar o domínio da substância não sensível. Por outro lado, se deixarmos de lado a existência de tais substâncias, como se fosse um ranço ontológico de que Aristóteles não consegue se livrar, não parece haver nenhuma razão para limitar a definição dos objetos físicos unicamente ao movimento e não já de início incluir elementos materiais em suas definições.

Um segundo ponto que gostaria de evocar diz respeito ao papel da imaginação na constituição do desejo. É bem conhecido o papel privilegiado que Martha Nussbaum atribuiu à imaginação para a ação em sua edição do *De motu animalium*. Nesta obra,

Aristóteles apresenta a tese que a parte cognitiva envolvida no desejo é dada ora (i) pela percepção, imaginação ou pensamento, ora (ii) pela sensação e pela imaginação ou pensamento, ora (iii) a imaginação cumpre sozinha este papel. Em particular, em 8 702^a17-19, Aristóteles escreve que “as afecções preparam (*paraskeuadzei*) as partes orgânicas; o desejo, as afecções; a imaginação, o desejo; e a imaginação se dá pelo pensamento ou pela sensação” (702^a17-19). Nussbaum argumentou que, nesta passagem, encontramos a concepção mais rigorosa de Aristóteles sobre o papel da imaginação, isto é, a concepção segundo a qual a imaginação ocupa um lugar proeminente na constituição do dado cognitivo na ação, expulsando para fora deste lugar a sensação e o pensamento, que estariam agora presentes unicamente na constituição da imaginação, a despeito daquelas outras passagens em que, de modo supostamente menos rigoroso, Aristóteles havia mencionado a sensação e o pensamento como fontes cognitivas do desejo, além da imaginação. Em um artigo muito elegante e sóbrio, Malcolm Schofield é categórico quanto a esta posição: “this seems to me most implausible” (p. 133). Schofield mostra, de modo muito convincente, que Aristóteles não pode eliminar a sensação como fonte de discriminação para produzir uma ação. Ao contrário, ele a mantém sempre como uma possibilidade; a outra possibilidade se divide entre pensamento ou imaginação, ou pode, para certos casos, desdobrar-se em percepção, imaginação e pensamento. O que está ocorrendo no capítulo 8 é que Aristóteles, contextualmente, decidiu examinar os movimentos corporais ligados aos sentimentos de confiança, de medo e de excitação sexual, todos acompanhados de aquecimento e resfriamento, pelo viés da “memória e antecipação” (8 702^a5), de modo que, *nestes casos*, o elemento cognitivo relevante se dá com base na imaginação – que, no caso, pode ser preparada pela sensação ou pelo pensamento. Para citar Schofield: no capítulo 8, “Aristotle is not claiming that *all* desire is prepared by *phantasia* (there are in his view some desires that are prepared by sense-perception). He is simply reminding us of the place that *phantasia* occupies in the particular kind of causal chain he has been describing in the immediately preceding passage – and adding a comment on what may prompt *phantasia* (conceived as something like visualization) in its turn” (p. 134).

A análise, deflacionária, é muito convincente, além de ser elegantemente apresentada. De certo modo, a tese de Schofield encontra amparo em dois outros textos

publicados neste volume. Em sua análise da teoria aristotélica das emoções, Jamie Dow reagiu contra a bem conhecida análise das emoções proposta por William Fortenbaugh. Para este último, emoções são ou envolvem dor e prazer na medida em que estes últimos são causados por pensamentos ou crenças com o conteúdo apropriado. É por meio do pensamento que as emoções humanas adquirem o elemento cognitivo e intencional, o qual gera por sua vez dor ou prazer. A dor na cólera provém do fato de eu me considerar menosprezado injustamente por alguém. Este esquema seria assim estruturalmente similar à análise que Aristóteles faz, por exemplo, do trovão, que é o barulho nas nuvens *causado* pela extinção do fogo. Aqui, para as emoções, teríamos um certo estado físico de dor ou prazer causado por uma determinada crença. Este esquema apreende bem o que Aristóteles diz em certos momentos (como na análise da cólera), mas encontra dificuldades na análise de outras emoções, nas quais, argumenta Dow, o elemento representacional e intencional é introduzido diretamente pela dor ou prazer, pois, em geral, as emoções são tratadas como estados de dor, prazer ou ambos, e somente alguns casos são do tipo da cólera, juízo-que-cause-a-dor. O exame detalhado das passagens leva Dow a corrigir o que parece ser uma generalização apressada. Nisso seu texto se aparenta ao de Schofield; além disso, eles estão próximos na medida em que Dow vê uma pletera de modos de surgimento de estados de dor e prazer, e não unicamente aqueles comandados por crenças ou pensamentos. Que a sensação forneça o elemento cognitivo suficiente para a ação também supõe a existência de modos diferentes de discriminar objetos, o que era uma suposição constante no argumento de Schofield.

Algo com curvatura similar ocorre igualmente no artigo de Giles Pearson, no qual compara as concepções de desejo e motivação em Aristóteles e Scanlon. O ponto aqui é que, enquanto Scanlon passa da idéia que desejos movem intencionalmente os agentes para a noção que o que realmente os move são as *razões* que eles percebem, Aristóteles teria mantido uma análise intencional do desejo tal que *to orektikon* é a parte em nós em virtude da qual somos motivados a agir intencionalmente, no qual o que primeiramente nos move à ação é o objeto de desejo (*to orekton*) e não a crença ligada a ele. Há uma noção ampla de desejo, *orexis*, que abarca três tipos de desejo: *thumos*, *epithumia* e *boulêsis* (impulso, apetite, querer), cada caso de desejo no sentido amplo

sendo também um caso de desejo em um destes três tipos de desejo. Não é necessário estar governado por crenças para agir; coisas podem simplesmente “nos acometer” em um modo atraente ou repulsivo e daqui somos motivados a agir em uma ou outra direção, a busca ou a fuga. A tese central de Dow neste artigo é, assim, que Aristóteles parece estar certo ao pensar que o que nos motiva “are not simply to be identified with contents of beliefs” (p. 108). Voltamos a encontrar aqui diferentes casos de motivação intencional, sem a obsessão de reduzir os casos encontrados a um só: certas coisas nos impelem a agir, como o apetite e o *thumos*, simplesmente porque nos aparecem como atraentes ou repulsivas, “nos acometem” neste registro, ao passo que a *boulêsis* – ou desejo racional – está sempre governada por crenças e nos motiva a agir exclusivamente por meio dos conteúdos dessas crenças.

No entanto, há um elemento que ganha realce no artigo de Pearson, a saber, que agimos intencionalmente quando cremos ou imaginamos algo a um certo título, que parece introduzir um viés ligeiramente diferente. Não somente o *De motu animalium*, mas também o tratado do *De anima* sobre a função motora dos animais (III 9 – 11) parece favorecer a imaginação, na medida em que o objeto de desejo nos motiva a agir ao ser apresentado a um certo título. Como é dito no *De anima*, o objeto de desejo nos motiva a agir “ao ser pensado ou imaginado” (III 10 433b12: *tôi noêthênai ê phantasthênai*) a um certo título. Como os animais não pensam, a imaginação ganha relevo aqui, pois o pensamento passa a ser tomado como fonte motivadora na medida em que pode ser visto como um tipo de imaginação. E o pensamento pode ser visto como um tipo de imaginação porque a imaginação parece cumprir um papel diferente daquele que possui oficialmente (o papel oficial sendo o de ser um movimento produzido pela sensação em ato, segundo III 3 429^a1-2, algo como um resquício do que foi percebido na sensação). Ela funciona agora como o termo geral para o poder de representar algo a um certo título. Vejo algo (um objeto cor-de-rosa salmão) e isso me dá prazer; para o buscar, porém, é preciso que eu me o represente como prazeroso, e isso é um ato mental que pode ocorrer simultaneamente à sensação, mas é distinto dela. Coisas nos acometem, certamente, mas não é por nos acometer que as perseguimos, e sim porque nos as representamos a um certo título quando nos acometem. Talvez seja por isso que Aristóteles nos diz, em seu tratado sobre a *acrasia*, que ocorre a alguém

agir acriticamente quando ele age com base em uma opinião (EN VII 5 1147b1) que acidentalmente é contrária à reta razão – o que de fato é contrário à reta razão é o objeto de apetite que constitui o conteúdo dessa opinião. Porém, esse objeto de apetite não parece poder nos motivar à ação a não ser se for representado a um certo título, a saber, como prazeroso, e é isso que é atribuído aqui à opinião. Na *Metafísica*, Aristóteles dirá que “desejamos algo porque ele nos parece bom antes que nos parece bom porque o desejamos” (Λ 7 1072^a29). Similarmente, penso algo (um objeto cor-de-rosa salmão); para o perseguir, porém, é preciso que eu me o represente como prazeroso. Esse representar algo a um certo título acopla-se a toda função discriminativa (que pode ocorrer segundo aqueles três diferentes registros: sensação, imaginação oficial, pensamento), mas é distinto dela; e pode ser visto como distinto justamente porque se acopla a operações discriminativas de natureza diferente. A imaginação parece assim ocupar um lugar privilegiado na motivação a agir, não enquanto imaginação propriamente dita (segundo sua definição canônica), mas na medida em que por ela designamos um poder de representar algo a um certo título (o que pode ocorrer por meio de crenças, mas não exclusivamente, pois, se fosse assim, animais não se moveriam por si próprios). O problema da imaginação volta assim à tona depois de ter sido corretamente controlado em seus contextos, em particular no *De motu animalium*; mas volta sob a roupagem de uma faculdade mental muito peculiar, o poder de representar algo a um certo título, cujo lugar exato na psicologia de Aristóteles é difícil de determinar.

O último capítulo do livro, o artigo de Pierre Destrée, aborda uma questão que tem sido hoje cada vez mais discutida. Trata-se de saber se Aristóteles é compatibilista ou incompatibilista em sua teoria da ação. Há hoje uma forte tendência entre os comentadores para lhe atribuir uma doutrina compatibilista da ação, de modo tal que o fato de o agente poder fazer ou não fazer algo deve ser lido de modo geral ou hipotético, e não particular ou categórico: que esteja em seu poder fazer ou não fazer não quer dizer que, nestas mesmas circunstâncias, estão abertos a ele os opostos, mas sim que, caso fossem outras as circunstâncias, poderia agir diferentemente, mas, dadas estas circunstâncias, não pode agir senão do modo como agirá. Por muito tempo Aristóteles foi visto como incompatibilista: para cada ação, em algum sentido relevante, caso o

agente dispusesse da razão em sentido apropriado, estariam abertas a ele as alternativas opostas (fazer isso ou não fazer isso). Desde os trabalhos de Loening, porém, a tendência mudou e hoje é mesmo difícil encontrar intérpretes que defendam, como Pierre Destrée, a posição libertária para Aristóteles.

Há várias razões para essa mudança de tendência. Uma delas é exterior a Aristóteles: perspectivas contrárias à pressuposição do princípio de possibilidades alternativas como condição necessária para a responsabilidade moral do agente tornaram-se muito palatáveis em particular após os estudos de Harry Frankfurt. Uma outra razão provém do próprio Aristóteles. Podemos, com efeito, identificar dois eixos em sua doutrina ética. De um lado, temos a teoria aristotélica da ação, que por muito tempo pareceu obviamente libertária em seu núcleo: aquilo que o agente pode fazer, no sentido daquilo que ele está prestes ou a ponto de fazer, ele pode deixar de fazer, na exata situação em que se encontra, desde que sua razão não esteja estiolada. A noção que governa a teoria da ação é a de escolha deliberada, *prohairesis*, e, a despeito do problema de oficialmente estar ligada à escolha do que conduz ao fim e não ao fim mesmo, a doutrina aristotélica da escolha pareceu a muitos ser a fonte última da abertura aos contrários no tocante à agência humana. De outro lado, contudo, Aristóteles une a esta teoria da ação uma psicologia moral do agente. A noção que governa a psicologia moral é a de disposição ou caráter moral; ora, os caracteres são expressamente ditos, em EN V 1, não mais estar abertos aos contrários, mas serem unicamente de um dos contrários em exclusão do outro. O resultado é uma certa tensão: do ponto de vista da ação, valeria a indeterminação; do ponto de vista do caráter, o que prevalece é a determinação. Nada impede que o pensamento de Aristóteles esteja trespassado de tensões, e esta seria somente mais uma. Porém, se quisermos evitar lhe atribuir estas tensões ou inconsistências, um modo consistiria, no presente caso, em encontrar já em sua teoria da ação traços deterministas que vão ficar salientes na sua psicologia moral. Aristóteles, deste modo, apareceria como mais coerente – ao preço, porém, de o ver como determinista já em sua teoria da ação.

Pierre Destrée não segue esta nova tendência; ao contrário, procurar sustentar uma doutrina incompatibilista da ação em Aristóteles. Ele o faz mediante um exame muito atento de EN III 7 (ou 5). Para ele, “in general, in the chapter, the way he

<Aristóteles> writes, and his choice of words and expressions from common ways of speaking, are meant to urge the reader, I suggest, to conclude that the possibility of committing such and such or not is not just a general possibility, or capability, but the very possibility that an agent has to do or, alternatively, not do, such and such” (p. 293). O que convém frisar é que não somente ele busca mostrar isso lendo atentamente o capítulo (bem como examinando em detalhes a dificuldade maior que Aristóteles vai mencionar e tentar desfazer em 1114^a31-b25), como ele intenta mostrar que, contrariamente às expectativas comuns, “Aristotle is in fact committed to an incompatibilist theory of responsibility for one’s character, and that his theory is interestingly different from both compatibilist theories of Stoic origin, and from the usual incompatibilist ones, which are centred on actions” (p. 289). Assim, Destrée quer fazer o movimento inverso: ao mostrar que a psicologia moral não é determinista, ele não precisa mais tentar harmonizar um suposto determinismo do caráter com uma noção libertária de ação. O ganho desta estratégia é que a noção libertária de ação seria como que um bônus do indeterminismo do caráter: se o caráter não está determinado, *a fortiori* tampouco a ação o está.

Para tanto, Destrée primeiramente observa que, a despeito das numerosas passagens nas quais Aristóteles enfatiza o determinismo das ações que provêm do caráter, há também aquelas nas quais nos diz que os agentes podem alterar seus caracteres. Uma passagem da *Política* ganha deste modo peso na interpretação de Destrée, a passagem que ele numera de T11, a saber, “as pessoas fazem muitas coisas contrárias aos seus hábitos e natureza graças à razão, se estiverem persuadidas que é melhor agir diferentemente” (*Pol.* VII 13 1332b6-8). Se os agentes persistirem nestas ações contrárias aos seus caracteres e natureza, eles alterarão seus caracteres ou, em outros termos, mudarão sua natureza prática. Há aqui, penso, dois problemas. O primeiro é que, como a aquisição de um caráter provém da repetição de ações em uma dada direção, poder mudar de caráter pressupõe poder agir em direção contrária à do caráter, e isto repetidamente. Assim, uma teoria libertária da ação tem de ser pressuposta para que o caráter possa ser alterado – ela não pode ser um bônus da alterabilidade do caráter. O segundo problema é, como o próprio Destrée assinala, o fato que dificilmente o prudente parece ter diante de si a possibilidade, em um sentido

relevante, de agir contrariamente ao seu hábito (isto é, de agir mal), assim como tampouco parece possível a um celerado agir contrariamente às suas tendências perversas. Ambos os casos parecem contradizer a possibilidade de agir contra o próprio caráter. A resposta de Destrée consiste em colocar ambos os casos extremos – o do bem perfeito, o do vício em seu grau máximo – na posição de ideais. Eles servem de paradigmas para se compreender o que está envolvido em certo tipo de escolha, mas não descrevem casos reais. Para se evitar uma nova inconsistência em Aristóteles, que consistiria em afirmar que os caracteres podem ser mudados, mas não todos, Destrée argumenta que “the picture of a perfect *phronimos* who never acts badly, or the totally *akolastos* who cannot but act badly, are just pure ideals who are actually never to be found in our real world” (p. 302).

Esta é uma saída possível, mas talvez não soe muito convincente a todos. Há, contudo, um ganho na interpretação de Destrée que não deve passar despercebido. Aristóteles diz que somos de certo modo causas coadjuvantes de nossas disposições (*sunaitioi pôs*: III 5 1114b23). De um lado, somos *de certo modo* causas porque há um dado puramente natural, que não está em nosso poder alterar: o acúmulo de ações em uma certa direção faz com que adquiramos a disposição correspondente. Isso é um resultado natural; é ingênuo acreditar, como diz Aristóteles, que cometer atos injustos não criará a disposição de injustiça; se você comete atos injustos regularmente, você se torna uma pessoa injusta, e isso naturalmente. Por outro lado, Destrée é também atento ao fato do agente ser não propriamente *causa*, mas antes ser *causa coadjuvante* (em grego: *sunaitios*). Ser causa coadjuvante não tem muita fama em Aristóteles; a matéria, por exemplo, é causa coadjuvante lá onde a forma é causa principal. A causa coadjuvante é secundária; por isso mesmo, uma co-causa requer identificar a outra causa que é a causa principal. Aqui, penso, Destrée identifica um elemento crucial no texto: no tocante ao caráter ou à disposição moral, a causa principal é a natureza ou a educação, que nos fazem, de início, buscar certos fins; é só de modo oblíquo que o agente é ele próprio causa de suas ações, na medida em que, por deliberação, pode escolher os meios que conduzem aos fins. Isso mostraria que a aposta modesta de Aristóteles na escolha limitada aos meios é suficientemente forte para instilar responsabilidade moral na agência humana. Escolhendo os meios, sou causa

coadjuvante de minha disposição; como os fins se apresentam a mim segundo minha natureza, não no início, mas ao fim de um processo, ao ter escolhido os meios e dado uma direção às minhas ações e, deste modo, ter adquirido um certo caráter, os fins passam a se apresentar a mim segundo a *minha* disposição, a que adquiri em função de minhas escolhas. Pôr-se um fim por si mesmo não é, neste esquema, condição requerida inicialmente para que o agente tenha responsabilidade moral, mas será a consequência de ter escolhido por deliberação os meios que conduzem aos fins que de algum modo lhe foram dados. Esta é uma valiosa pista para se revisitar a velha disputa sobre os limites da deliberação, discutidos neste volume nos artigos de Heda Segvic e Anthony Price.

Para concluir, espero ter dado uma pequena idéia de quão valiosa é esta obra para a discussão acadêmica sobre a ética aristotélica. O volume está muito bem editado e se conclui com um útil índice remissivo de passagens e autores.

Marco Zingano (USP)