

5 O ato voluntário em Aristóteles

5.1 As duas investigações do conceito

Neste capítulo, analiso o pensamento aristotélico sobre o ato voluntário. Há duas elaborações desta ideia nas obras de Aristóteles, uma no segundo livro da *Ética a Eudemo (EE)*, provavelmente o mais antigo, e outra no terceiro livro da *Ética a Nicômaco (EN)*, o preferido por quase todos os especialistas. Dada esta preferência, me parece prudente seguir aqui o movimento da exposição contida nesta segunda obra. Ao longo do caminho, e na medida em que for pertinente, citarei trechos da análise da *EE*.

De início, creio ser importante fazer duas observações preliminares. A primeira diz respeito à importância da investigação aristotélica acerca do voluntário para o nosso trabalho e à razão pela qual decidimos dedicar a ele um capítulo inteiro. A segunda observação diz respeito à tradução do termo grego proposta aqui. Após tais observações, analisarei o conceito, levando em consideração os textos pertinentes tanto da *EN* quanto da *EE*, assim como alguns trechos importantes da *Retórica* e da *Física*. Tendo esclarecido suficientemente o conceito, responderei a algumas críticas das quais ele foi alvo ao longo do século XX. No final do capítulo, discutirei o argumento aristotélico contra o paradoxo socrático que afirma que a injustiça é involuntária. No que diz respeito à comparação entre o conceito socrático e o conceito aristotélico do ato voluntário, creio que, tendo em vista a ordem e a clareza da exposição, o melhor será adiá-la para a conclusão.

5.2 Aristóteles e o paradoxo socrático

Como já ressaltaram Gauthier e Jolif, o estudo aristotélico da virtude em geral é na verdade um exame dos grandes problemas socráticos da vida moral, e o argumento desenvolvido por Aristóteles acerca do voluntário e do involuntário tem por objetivo explícito criticar a explicação socrática do vício.

Segundo os autores:

Para Aristóteles, a submissão da doutrina socrática do vício a um exame crítico era algo de primeira necessidade porque a dita doutrina era profundamente enraizada na cultura grega, e porque as crenças das quais ela era a transposição deveriam assegurar ao seu desenvolvimento um terreno favorável. Não foi o grego sempre inclinado a pensar que o homem é o brinquedo de suas paixões, que o obrigavam a despeito de si mesmo a executar atos dos quais nós não poderíamos tê-lo como verdadeiramente responsável? Trata-se de uma das molas da tragédia, e nós veremos Eurípides se fazer seu teórico. Mas constrangimento, como ele dirá, ou ignorância, como diz Sócrates, é a única diferença: para um como para o outro, o vicioso age involuntariamente (GAUTHIER, R. A.; JOLIF, J. Y, 2002, P. 169).

Sobre Eurípides e sobre o quadro evolutivo oferecido por Gauthier e Jolif no que diz respeito à *akrasia*, nós já falamos no final de nossa introdução³⁵. O que importa aqui ressaltar é que a investigação aristotélica visa provar, contra a crença popular no caráter irresistível da paixão e contra a doutrina socrática do vício, que, se a virtude é voluntária, então o vício também é voluntário. No entanto, ainda que o maior interesse de Aristóteles seja a explicação do vício, a investigação aristotélica do ato voluntário não pode deixar de tocar na questão da incontinência. Como nós vimos anteriormente, para Sócrates a *akrasia* era apenas mais um caso de uma ação feita por ignorância e, portanto, involuntariamente. Como nós veremos, para Aristóteles somente um tipo de ignorância é pertinente para a classificação de um ato como voluntário ou involuntário. O incontinente, segundo Aristóteles, não é alguém que age involuntariamente, embora possa ser, em certo sentido, classificado como ignorante.

Podemos ver, portanto, que a investigação aristotélica a respeito do ato voluntário é de grande importância para nossa questão, e que nos será necessário chegar a uma compreensão adequada desta investigação, assim como das conclusões que ela autoriza, antes de passarmos para a análise da investigação aristotélica sobre a *akrasia*. Com efeito, se é na investigação da *akrasia* contida no livro VII da *EN* que devemos buscar a compreensão aristotélica do fenômeno, é somente após compreendermos como Aristóteles pensa o ato voluntário que compreenderemos porque o ato incontinente é, segundo o filósofo, voluntário. É este justamente o objetivo principal do presente capítulo.

Tendo deixado claro os motivos que guiam a nossa escolha, passo agora para a justificação da tradução adotada aqui para os principais termos da investigação. O que traduzo aqui por voluntário diz-se em grego *hekon* (que se diz

³⁵ Cf. P. 34-36.

do sujeito que age) e *hekousios* (que se diz da coisa que é feita), e o que traduzo por involuntário, *akon* e *akousios*. Embora ainda hoje esta opção de tradução seja geralmente aceita, ela foi repetidamente criticada ao longo do século XX. Será conveniente, portanto, começar justificando nossa opção de tradução através do confronto com seus críticos mais conhecidos.

Para Gauthier e Jolif, as palavras ‘voluntário’ e ‘involuntário’ carregam consigo toda uma ‘filosofia da vontade’ que Aristóteles jamais soube elaborar. Segundo os autores, a utilização da tradução proposta aqui se utiliza de palavras eruditas através das quais a filosofia da vontade de exprimirá adulta, e acaba por tornar ininteligíveis os primeiros balbucios desta teoria (GAUTHIER, R. A.; JOLIF, J. Y, 2002, P. 170). As palavras de Aristóteles, ao contrário, seriam palavras familiares, que possuem um sentido vago mas rico. Os autores propõem traduzi-las, em francês, por “de son plein gré” e “malgré soi”.

Além disso, os autores nos chamam a atenção para o fato de que Aristóteles, na *EN*, afirma que o cachorro que morde a própria pata o faz ‘*hekousios*’. Como os animais não possuem vontade, nos dizem eles, a tradução que propomos aqui é ruim (GAUTHIER, R. A.; JOLIF, J. Y, 2002, Volume II.1, p. 179). Outro argumento deste tipo foi defendido também por David Charles. Segundo o autor, uma vez que na *EN* Aristóteles classifica as chamadas ‘ações mistas’ como voluntárias, e que nós as classificamos como feitas sob constrangimento, devemos reconhecer então que a classificação aristotélica diz respeito ao ato não em seu ser voluntário, mas em seu ser “intencional” (CHARLES, 1984, P. 60-61).

Contra o primeiro argumento de Gauthier e Jolif, me limitarei a dizer que a adoção dos termos voluntário e involuntário não nos compromete com nenhuma concepção prévia destas palavras, e que o objetivo de nosso trabalho é determinar, através de um estudo formal, qual a definição que destes conceitos nos é dada no corpus aristotélico. Além disso, não me parece correto afirmar que as palavras voluntário e involuntário sejam empregadas exclusivamente em contextos eruditos ou técnicos. Ao contrário, creio que tais palavras ainda são utilizadas em nossa vida cotidiana de forma corriqueira, e que é exatamente por isso que elas são aptas a traduzir os termos da investigação aristotélica. Por último, também não creio que as expressões sugeridas pelos autores são melhores para exprimir o pensamento aristotélico. Com efeito, diz-se em francês que alguém fez algo ‘de

son plein gré’ quando ele o fez de acordo com sua própria vontade, gosto ou conveniência, ou ainda amigavelmente. Como veremos, Aristóteles confere uma extensão maior ao ato voluntário do que a sugerida por tal expressão.

O segundo argumento de tais autores e a objeção de Charles, por outro lado, partem do mesmo princípio: eles pretendem nos convencer de que uma vez que Aristóteles classifica como voluntárias determinadas ações que nós classificamos de forma diferente, então nós devemos mudar nossa tradução. Discutirei a natureza de tais ações e a classificação proposta por Aristóteles mais adiante. Por ora, direi apenas que quando comparamos a investigação que encontramos na *EE* com a investigação contida na *EN*, percebemos que Aristóteles muda sua classificação tanto no que diz respeito aos animais quanto às ações mistas, sem no entanto mudar nem a palavra que designa seu objeto de estudo e nem as linhas primordiais de sua investigação (*EE* 1222b19-21, 1225a17-19). Nós vemos, portanto, que se trata de uma mudança da posição filosófica de Aristóteles, e não do seu objeto de estudo. Além disso, como já notou Heinaman (HEINAMAN, 1986, P. 129-130), essa oscilação do tratamento aristotélico é, por si só, um motivo forte para preferirmos traduzir *hekon* por voluntário e não por intencional: com efeito, no que diz respeito às ações mistas, não faz o menor sentido hesitar em classificá-las como intencionais ou não intencionais, dado que elas pertencem claramente ao primeiro grupo, mas faz todo o sentido que a classificação de tais ações como voluntárias seja controversa.

No que diz respeito à tradução proposta por Charles, é importante ressaltar ainda que o ato voluntário foi distinguido do ato intencional por ninguém menos que a própria Anscombe, já no final de seu livro *Intention*.

Segundo a autora:

A distinção entre o voluntário e o intencional parece consistir no seguinte: (1) Meros movimentos físicos, a cuja descrição a pergunta “Por quê?” é aplicável, são chamados voluntários ao invés de intencionais quando (a) a resposta é p.e. “Eu estava brincando (*fiddling*)”, “foi um movimento casual”, ou até “eu não sei porquê”, (b) os movimentos não são considerados pelo agente, embora ele possa dizer no que eles consistem se ele os considerar, (...) (2) *Alguma coisa é voluntária embora não seja intencional se ela é o resultado concomitante e previamente conhecido da ação intencional do agente, de modo que ele pudesse tê-lo evitado se ele tivesse desistido da ação*; mas não é intencional: rejeita-se a pergunta “Por quê?” quando é aplicada a ela. De outro ponto de vista, no entanto, tais ações podem ser chamadas de involuntárias, se o agente se arrepende muito delas, mas se sente ‘compelido’ a persistir na ação intencionalmente a despeito disso. (3) *Coisas podem ser voluntárias sem que tenham sido feitas pelo próprio*

indivíduo, se tiverem acontecido em prol de seu divertimento, de modo que o indivíduo tenha consentido e nem protestado ou tentado evitá-las; como, por exemplo, quando alguém na margem empurra um barco para dentro do rio de modo a carregar-nos para nosso divertimento. (...) (4) Toda ação intencional é também voluntária, embora, como foi dito em (2), as ações intencionais possam ser descritas como involuntárias de outro ponto de vista, como quando alguém se arrepende 'de ter que' fazê-las. Mas 'relutante' seria a palavra usada mais comumente nesse caso (ANSCOMBE, G. E. M, 1957, p. 89-90).

Se o que propõe Anscombe está correto, será prudente evitar toda assimilação apressada do ato voluntário com o ato intencional.

Creio ter dito o suficiente para justificar a manutenção da tradução adotada aqui. No que diz respeito à oscilação de Aristóteles diante das chamadas ações mistas, ela parece evidenciar a dificuldade encontrada pelo filósofo para classificar tais ações, e não uma mudança no objeto de sua investigação. Sendo assim, o que é necessário não é simplesmente excluir uma formulação da questão em detrimento de outra, que nos parece mais fácil ou mais aceitável, mas sim colocar lado a lado as duas formulações e suas respectivas fundamentações. É somente assim que poderemos descobrir como, segundo Aristóteles, tais ações devem ser classificadas. É este o procedimento que será adotado aqui no que diz respeito não somente a tais ações, mas também aos demais pontos de discordância que encontrarmos entre a investigação da *EN* e da *EE*.

5.3 Reprovação, louvor e os limites do constrangimento

As primeiras linhas da *EN* já nos dão uma clara ideia da importância do conceito de ato voluntário no pensamento aristotélico.

Segundo Aristóteles:

Uma vez que a virtude diz respeito às afecções e às ações, e que somente as ações voluntárias são objeto de louvor e reprovação, as ações involuntárias são objeto de tolerância ou até mesmo de pena. Logo, é sem dúvida necessário para o estudante da virtude saber diferenciar o voluntário do involuntário. Tal é igualmente útil para o legislador que estabelece as recompensas e os castigos (1109b30-35)³⁶.

O que lemos aqui se encaixa bem com o que é dito na *EE* (II 6, 1222b8-20), onde Aristóteles afirma que o homem é o único ser vivo capaz de ser princípio não

³⁶ As traduções do texto grego para o português contidas neste capítulo e no próximo são todas do autor, e feitas com a ajuda da tradução inglesa das edições Loeb.

apenas de outros seres vivos, mas também de ações. É a forma como ele exerce essa capacidade que determina se o ato foi voluntário ou involuntário. O homem é o princípio de suas ações enquanto causa delas, mas se as ações são as consequências necessárias do que o homem inicia, esta necessidade é de um tipo especial. Na verdade, não podemos dizer que as ações dos homens são estritamente necessárias, isto é, que elas devem necessariamente acontecer. Muito pelo contrário, as ações que o homem faz podem sempre não ocorrer. A necessidade que caracteriza as ações humanas, portanto, é o tipo de necessidade que Aristóteles chama de necessidade hipotética. As ações empreendidas pelos homens só são necessárias para o fim preciso que o indivíduo que as empreende deseja alcançar. É por isso que dizemos que o homem é ele mesmo causa de tudo que ele pode fazer ou não fazer. Sendo a virtude e os vícios dignos de louvor e de reprovação, e tendo em conta que a reprovação e o louvor são dirigidos não ao que acontece por constrangimento (*ananke*), fortuna (*tyche*), ou natureza (*physis*) (EE 1223a10-15), mas às coisas de que nós mesmos somos causa, é óbvio, diz o filósofo, que a virtude e o vício dizem respeito às ações cuja causa e princípio são o próprio homem, isto é, às ações voluntárias, e não às ações involuntárias. Separar as ações voluntárias das involuntárias, no entanto, não é tão fácil quanto parece.

Na *EN*, Aristóteles começa explicando o ato involuntário, buscando alcançar uma determinação do ato voluntário por exclusão. Segundo o filósofo, acredita-se geralmente que o ato é involuntário quando é feito sob constrangimento (*bia*) ou por ignorância, e que é feito por constrangimento tudo aquilo que tem início fora de nós e ao que nós não prestamos nenhuma ajuda. Os dois exemplos claros de atos feitos por constrangimento que Aristóteles nos dá são extremamente restritos. Segundo o filósofo, agimos por constrangimento quando somos levados para algum lugar, seja pelo vento ou por pessoas que nos mantêm em seu poder (1109b35-1110a5).

No entanto, já nos tempos de Aristóteles falava-se em constrangimento para descrever outros tipos de ação. É o caso das chamadas ações mistas, cuja classificação já era bastante debatida naquela época. São ditas mistas as ações realizadas por medo de represálias ou de algum mal futuro, e as ações más que são feitas tendo em vista objetivos nobres. Os dois exemplos dados por Aristóteles são o homem que joga a carga de seu barco no mar durante a tempestade, e o homem que é forçado por um tirano a realizar um ato reprovável quando este tem sua

família sob seu poder. A classificação de tais ações é tão difícil que o próprio Aristóteles oscila em seus tratamentos do problema.

Na *EE*, o filósofo nos diz que nós poderíamos talvez dizer que alguns desses atos são necessários e outros não, e que seriam necessários aqueles cuja realização ou não realização não depende de nós. Nós diríamos então que nós fomos forçados, em certo sentido, a realizá-los, pois não escolhermos estes atos por si mesmos, mas sim os fins em vista dos quais os realizamos. Segundo tal explicação, nós seríamos forçados a realizar uma ação quando (1) não temos outro meio de alcançar o fim que nós desejamos, (2) quando sofreríamos um mal maior caso não a realizássemos, ou (3) quando fazemos algo de mal para alcançar um bom fim. Ao fim da análise das ações mistas na *EE*, o filósofo nos diz que o que depende de nós é aquilo que nossa natureza é capaz de suportar. Dado que certos pensamentos e certas afecções são insuportáveis, nos diz o filósofo, os atos conformes a tais pensamentos e tais afecções não dependem de nós. Como podemos ver, portanto, na *EE* Aristóteles aceita que algumas das chamadas ações mistas sejam classificadas como involuntárias.

Ao que tudo indica, no entanto, Aristóteles não ficou satisfeito com tal posição. Prova disso é que na *EN* encontramos uma explicação substancialmente diferente das ações mistas. Neste livro, o filósofo nos diz que tais ações podem ser chamadas de mistas, mas que elas se assemelham mais às ações voluntárias porque eles foram escolhidas (*airetai*, 1110a17-20, 1110a12-24). Como prova do pertencimento de tais ações ao campo do voluntário, Aristóteles nos diz que mesmo que às vezes elas possam ser motivo de pena (1110a24-26), elas também podem ser objeto de reprovação e de elogio.

Nós poderíamos pensar, é verdade, que Aristóteles pretende separar dentre as ações mistas, as que são voluntárias das que são involuntárias. Nós diríamos, então, que embora o exemplo do homem que joga a carga ao mar durante a tempestade não seja um exemplo de uma ação involuntária, uma vez que tal homem deve ser elogiado por colocar a sua vida e a de seus companheiros acima da perda pecuniária implicada por sua ação, o exemplo da ação vergonhosa realizada sob ameaça da própria vida ou da vida de seus amigos e familiares seria um exemplo de ação involuntária, dado que o homem que realiza tal ação é digno de pena e indulgência.

No entanto, Aristóteles é bem claro quando classifica os dois exemplos dados como exemplos de ações voluntárias. Segundo o filósofo:

(...) no momento em que são realizadas, elas [as ações mistas] foram escolhidas, e o fim de uma ação varia de acordo com a ocasião, de forma que os termos ‘voluntário’ e ‘involuntário’ devem ser aplicados em referência ao momento da ação. Fazemo-las [as ações mistas], portanto, voluntariamente, pois nestes casos o princípio do movimento das partes do corpo reside no agente que pratica o ato, e quando o princípio reside no agente, depende dele realizá-lo ou não. Tais ações são, portanto, voluntárias, embora talvez involuntárias se pensadas de forma separada de suas circunstâncias – pois ninguém escolheria uma tal ação por si mesma (1110a15-20).

Para o filósofo, portanto, nenhuma ação mista pode ser considerada involuntária, uma vez que tal classificação não deve deixar de considerar as circunstâncias nas quais a ação foi realizada. Para sustentar tal classificação, Aristóteles nos diz que, apesar da indulgência causada por alguns desses atos, devemos necessariamente reconhecer que existem ações que jamais concordaríamos em realizar, e às quais preferiríamos mesmo sofrer a morte mais terrível. Sendo a forma como respondemos a essas tentativas de coação objeto de louvor ou reprovação, ela é necessariamente voluntária.

O objetivo do filósofo na análise das ações mistas da *EN* parece claro: Aristóteles quer estabelecer o que pode ser considerado como uma verdadeira força de constrangimento, separando estes casos daqueles que poderíamos descrever como casos de coação. Ao negar que a ameaça de futuros sofrimentos, assim como o desejo de realizar um fim bom através de uma ação má, seja uma força capaz de constranger-nos, Aristóteles busca evitar que todas as ações executadas para evitar o mal ou para fazer algo de nobre através do mal sejam classificadas como involuntárias.

Ainda assim, no entanto, poder-se-ia objetar que, em certo sentido, em tais casos os homens são forçados a escolher uma determinada ação. Quando falamos dessa forma, no entanto, o que estamos dizendo é que o estado de coisas no qual estão dispostas as alternativas que esses homens têm diante de si foi criado por uma força externa. Quando tal situação se dá, nós às vezes dizemos que agimos sob coação. Esta força externa, no entanto, não nos obriga a escolher uma determinada opção. Ela define as opções entre as quais devemos escolher.

Ora, Aristóteles diz explicitamente na *EN* e na *EE* que o ato que resulta de uma escolha preferencial (*prohairesis*) é sempre voluntário, embora nem todo ato

voluntário seja fruto de uma escolha preferencial (*EN* 111b4 -8, *EE* 1226b34-38). A definição da escolha preferencial, por sua vez, permanece praticamente a mesma em ambos os tratados. Assim, se na *EE* o filósofo nos diz que fazer uma escolha preferencial é tomar uma coisa em detrimento de outra, o que é impossível sem exame e deliberação (1226b5-10), na *EN* ele nos diz que o que foi escolhido preferencialmente é o que foi escolhido antes de outras coisas (1112a13-15). Parece, portanto, que há escolha preferencial sempre que o agente se depara com pelo menos duas opções dentre as quais ele deve escolher, e que essa escolha é feita a partir de uma deliberação prévia. Como nós não temos nenhuma razão para supor que as ações mistas não atendem a esses requisitos, elas devem ser classificadas como voluntárias. No caso de ações mistas, portanto, não podemos falar propriamente nem em ignorância e nem em constrangimento.

No que diz respeito ao constrangimento, no entanto, somos forçados a concluir que, a rigor, segundo Aristóteles, ninguém é jamais constrangido a realizar ação nenhuma, pois um homem pode sempre escolher fazer ou não fazer uma ação. Se nos lembrarmos bem, os exemplos dados pelo autor de ações realizadas por constrangimento foram ser levado para algum lugar, seja pelo vento ou por pessoas que nos mantêm em seu poder (1109b35-1110a5). Ora, a rigor tais exemplos não nos mostram ações feitas, mas sim sofridas pelo agente de forma involuntária. Tal conclusão, ademais, parece perfeitamente plausível, uma vez que é forçoso reconhecer que nós podemos sofrer ações de forma voluntária ou involuntária. Basta pensar nas intervenções médicas às quais nos submetemos tendo em vista melhorar nossa saúde, e para as quais muitas vezes devemos nos preparar com antecedência. Se nossa interpretação está correta, o primeiro critério dado por Aristóteles para separar as ações voluntárias das involuntárias diz respeito não às ações realizadas por um agente, mas sim às ações sofridas por um paciente (ROSS, 1995, p. 204).

Essa explicação, vale ressaltar, tem a virtude de se adequar bem a uma leitura do ato voluntário feita a partir da teoria aristotélica das quatro causas. Como sabemos, Aristóteles distingue quatro tipos de causa: material, formal, motora e final. Além disso, para o filósofo não existem somente quatro tipos de causas, mas também várias causas da mesma coisa, e coisas que mantêm relações causais recíprocas umas com as outras, mas não no mesmo sentido. Uma coisa pode ter várias causas do mesmo tipo, mas dentre as causas que são do mesmo

tipo algumas são anteriores e outras posteriores, o que significa que existem causas ‘mais próximas’ e ‘mais distantes’ do evento.

É preciso esclarecer, portanto, que o homem pode ser causa de suas ações em mais de um sentido. Para que haja constrangimento, no entanto, é preciso somente que o homem não seja a causa motriz da ação que ele sofre, isto é, que ele não esteja realizando tal ação sobre si mesmo, e que ele não participe em nada no que diga respeito à realização da ação (NATALI, 2010, P. 319). Explico: um homem pode sofrer involuntariamente uma cirurgia que visa melhorar sua saúde, quando, por exemplo, ele tem objeções de cunho religioso à realização de tal procedimento. Neste caso, dado que a finalidade da ação é o paciente, isto é, a melhoria de sua saúde, talvez pudéssemos afirmar que o agente é a causa final da ação, no sentido de que é por sua causa, tendo em vista o seu bem, que ela é realizada. Não obstante, ele não se submeteu a ela voluntariamente.

O que foi dito até aqui deve ser suficiente para que compreendamos o porquê da classificação das ações sofridas sob constrangimento, e somente de tais ações, como involuntárias. Com efeito, é fácil compreender por que o filósofo concede que tais ações sejam involuntárias, mas rejeita duramente o que alguns chamam hoje de “constrangimento psicológico” como verdadeiros casos de constrangimento. Para Aristóteles, é bastante claro que nestes casos a causa motriz da ação não é um princípio externo ao homem.

Nas palavras do filósofo:

Será que nenhuma das nossas ações que são causadas pela raiva (*thumon*) ou pelo apetite (*epithumían*) são voluntárias, ou seriam as ações nobres voluntárias e as ações vergonhosas involuntárias? Isto é certamente absurdo, na medida em que a mesma pessoa é a autora de ambas. (...) que diferença pode existir, no que diz respeito ao seu ser involuntário, entre os erros de cálculo (*katá logismon*) e os devidos à raiva (*thumón*)? Ambos devem ser evitados, e nós acreditamos que nossas afecções irracionais também são parte de nossa natureza, de forma que as ações feitas por raiva ou apetite também pertencem ao homem que as faz. Seria, portanto, estranho classificá-las como involuntárias (EN 1111a24-1111b4).

Ainda que aceitemos a explicação do constrangimento oferecida aqui, nos resta, no entanto, a tarefa de explicar o porquê da classificação das ações feitas por ignorância fora do campo do voluntário. De início, vale ressaltar que não parece claro porque Aristóteles concede à ignorância tamanho peso em sua classificação. Como vimos, o filósofo define o ato voluntário como o ato cuja causa e o princípio residem no próprio agente. Parece, portanto, que para que a

ignorância possa ter o peso que Aristóteles lhe concede, o filósofo deveria afirmar que, de alguma forma, a ignorância de um agente reside fora dele. Ora, isto seria absolutamente ridículo. Da mesma forma que não podemos dizer que nossa concupiscência é um princípio externo a nós capaz de nos fazer agir de forma involuntária, nossa ignorância também não parece residir em nenhum outro lugar senão em nós mesmos. De fato, não parece haver nenhuma razão para acreditarmos que o simples fato de que um homem tenha agido por ignorância é suficiente para que possamos afirmar a existência de um princípio externo que possa ser dito causa de sua ação.

Poder-se-ia lembrar aqui que na *EN* Aristóteles diz explicitamente, em 1111a22-24, que o ato voluntário é o ato “cujo princípio encontra-se no agente que conhece as circunstâncias específicas em que a ação tem lugar”. Esse trecho, no entanto, simplesmente afirma os dois requisitos propostos pelo filósofo sem justificá-los. Existe alguma relação entre a ignorância das circunstâncias particulares da ação e a residência do princípio da ação fora do agente que a realiza? Ou devemos dizer que estas duas exigências são simplesmente paralelas? Uma compreensão adequada do conceito de voluntário em Aristóteles deve ser capaz de responder a essas perguntas.

Para Susan Meyer, a resposta que procuramos deve ser buscada no uso corrente dos termos *hekon* e *akon* no grego antigo. Segundo a autora:

No grego corrente do tempo de Platão e Aristóteles, a distinção entre atos voluntários e involuntários serve para separar as ações que têm origem (issues from) numa pessoa daquelas que não têm. No entanto, os critérios implícitos que orientam essa separação variam bastante dependendo do contexto. De acordo com um paradigma, a distinção entre voluntário e involuntário separa o que chamaríamos comportamento avisado (*witting*) e desavisado (*unwitting*). Édipo, que mata seu pai e casa com sua mãe desavisadamente, age de forma involuntária (Sófocles, *Édipo em Colônia* 964ff.), assim como o transeunte que perturba o ninho de vespas (Homero, *Ilíada* 16.263-4). De acordo com um outro paradigma, a distinção é entre o comportamento eletivo (*willing*) e não eletivo (*unwilling*). Por exemplo, um mensageiro relutante traz más notícias para o seu Rei de forma involuntária (Sófocles, *Antígona* 274-7). Quando Zeus ameaça destruir toda a prole de Inachus se ele não expulsar Io, Inachus cede, mas involuntariamente (Ésquilo, *Prometeu Acorrentado*, 663-72). (MEYER, 2006, P. 141).

Assim, nos diz Meyer, embora Aristóteles tenha rejeitado a classificação dos atos que a autora chama “não eletivos” como involuntários, Aristóteles aceitou classificar como involuntários os atos caracterizados por ela como “desavisados”. Dado que tal classificação emana do senso comum, ela dispensaria

justificação. É assim que Meyer explica a importância dada por Aristóteles à ignorância das circunstâncias particulares do ato.

Infelizmente, no entanto, esta explicação é insuficiente para esclarecer a classificação dos atos proposta por Aristóteles. Com efeito, no que diz respeito aos atos feitos por ignorância, é importante notar que o filósofo distingue ainda entre a ignorância da qual o indivíduo é a causa e a ignorância da qual ele não é causa. Tal distinção, aliás, está presente nas duas éticas.

Nas palavras de Aristóteles:

Uma vez que compreender (*epistasthai*) e conhecer (*eidennai*) possuem dois sentidos, sendo um o de possuir o conhecimento e o outro o de usá-lo, um homem que possui o conhecimento sem utilizá-lo pode ser, em certo caso, adequadamente descrito como ignorante, mas em outro não – a saber, quando ele não se serve do conhecimento por negligência (*ameleian*). Da mesma forma, nós reprovamos aquele que não possui o conhecimento, se este conhecimento era fácil ou necessário de ser adquirido, e ele não o possui devido à negligência, ao prazer ou à dor. Isto deve, portanto, ser acrescentado à nossa definição (*EE* 1225b15-18).

Com efeito, nós castigamos e obrigamos a reparação àqueles que praticam atos vis, a menos que eles tenham agido sob constrangimento ou por uma ignorância da qual eles mesmos não são a causa, e louvamos aqueles que praticam atos nobres, de modo a encorajar um tipo e desencorajar o outro. Mas ninguém tenta nos encorajar a praticar atos que não dependem de nós e que, portanto, não são voluntários. (...) a ignorância é ela mesma castigada nos casos nos quais o próprio indivíduo é a sua causa. Por exemplo, a penalidade é dobrada caso o infrator esteja bêbado, pois o princípio da ofensa reside no próprio agente, que poderia ter evitado inebriar-se, sendo assim a causa de sua ignorância. (...) e da mesma forma em outros casos nos quais a ignorância é imputada à negligência, pois era possível ao agente ter evitado sua ignorância, ou ter procurado instruir-se (*EN* 1113b22-1114a3).

Isto significa que, para Aristóteles, se alguém dá veneno para uma pessoa desavisadamente, este ato terá sido voluntário se a ignorância do agente é uma consequência da sua própria negligência, mas não será voluntário se não houve negligência. Sendo assim, não podemos simplesmente afirmar que para Aristóteles os atos feitos desavisadamente estão fora do campo do voluntário porque o indivíduo não sabia o que estava fazendo no momento da ação. Afinal, esse também é o caso nos atos feitos por negligência, e estes são considerados voluntários. A resposta para nossa questão, portanto, deve ser procurada no próprio texto aristotélico, e não no uso corrente do termo na época do filósofo.

5.4 Os atos feitos por ignorância

Segundo Aristóteles, “o ato feito por ignorância é sempre não voluntário; ele só é involuntário se o agente sente aflição e arrependimento” (*EN* 1110b18-19). Como podemos ver, para Aristóteles devemos dividir as ações não só em voluntárias e involuntárias, mas sim em voluntárias, não-voluntárias e involuntárias. Além disso, ele distingue ainda entre agir por ignorância (*di'agnoian*) e agir em estado de ignorância (*agnoounta*). Se é verdade que o texto das éticas tal como ele chegou até nós nem sempre se utiliza desta segunda distinção, creio que ela é suficientemente importante para que nos mantenhamos sempre atentos a ela. Antes de explicar o porquê dessa importância, no entanto, farei algumas considerações sobre as diferenças entre o texto da *EN* e da *EE* no que diz respeito ao critério da ignorância.

Com efeito, em nenhuma parte da *EE* Aristóteles nos fala em atos não-voluntários: neste livro, a única separação que vemos é entre o voluntário e o involuntário. Tal tripartição aparece somente na *EN*. Além disso, devemos notar também que mesmo na *EN* a classificação de atos como não-voluntários se aplica apenas aos atos feitos por ignorância, não fazendo parte da explicação dos atos feitos por constrangimento. Que sentido devemos dar a esta diferença? Porque Aristóteles tem necessidade de uma tripartição se o senso comum e o próprio Platão só falam de atos voluntários e involuntários? Dado que as obras de Aristóteles contêm duas investigações acerca do voluntário, e que em uma dessas investigações tal tripartição está ausente, a pergunta sobre a pertinência da divisão proposta pela *EN* nos parece inevitável. Nesse sentido, parece digno de nota que nem todos os especialistas tenham dado a esta tripartição um valor positivo. Segundo Ross, por exemplo, a divisão proposta na *EN* não tem nenhuma razão de ser.

Nas palavras do autor:

Essa distinção não é satisfatória. Não existe nenhuma diferença de significado entre ‘involuntário’ e ‘não-voluntário’. Poder-se-ia sugerir que por *akousion* Aristóteles quer dizer ‘unwilling’ e por *oukh ekousion* ‘involuntário’; mas está claro que não se pode diferenciar os atos que são ‘unwilling’ dos atos meramente involuntários através da referência à atitude adotada pelo agente após o ato (ROSS, 1995, p. 206).

Não creio, no entanto, que Ross tenha razão. A meu ver, a patologia do ato involuntário, tal como descrita por Aristóteles nas duas éticas, justifica a tripartição que encontramos na *EN*. De fato, tanto na *EN* quanto na *EE* Aristóteles afirma que ato involuntário é sempre acompanhado de arrependimento ou de aflição, e que o ato sofrido por constrangimento é sempre acompanhado de aflição (*EE* 1223a26-30, 110 b 12-14), mas ele não diz em nenhuma das duas éticas que os atos feitos por ignorância são sempre acompanhados de arrependimento – o que deveria ser o caso se o objetivo fosse classificá-los todos como involuntários, dado que um agente que age por ignorância não sabe o que está fazendo, e portanto não pode sentir aflição durante a realização da ação. Podemos, então, compreender a pertinência da tripartição proposta por Aristóteles. Com a aparição do não voluntário, temos a possibilidade de classificar separadamente os atos feitos por ignorância que não são acompanhados de tristeza ou de arrependimento, e nem devidos à negligência. Trata-se, portanto, de um desenvolvimento do qual a teoria ética aristotélica precisava.

Creio ter dito o suficiente para justificar a preferência, dentro do contexto do pensamento aristotélico, pela tripartição que encontramos na *EN* em detrimento da bipartição que vigora na *EE*. Resta ainda, no entanto, determinar mais exatamente como devemos compreender esta tripartição. Com efeito, alguns especialistas chegaram a defender que o tipo de ignorância que torna um ato não voluntário não é o mesmo tipo de ignorância que torna um ato involuntário.

Para McGinley, por exemplo:

Existem três grandes tipos de ignorância que são relevantes para a Psicologia do Comportamento Moral [de Aristóteles].

Elas são:

f-4-i. Ignorância do fim adequado (i.e., ignorância do que é benéfico)

f-4-ii. Ignorância dos universais éticos

f-4-iii. Ignorância das circunstâncias particulares que cercam uma ação particular.

É claro que, segundo Aristóteles, somente f-4-iii implica em aflição e arrependimento por parte do agente quando ele percebe o que fez. Sendo assim, ações que são devidas à f-4-iii são tanto não voluntárias quanto involuntárias.

Existem alguns tipos de caráter cujo comportamento é caracterizado por f-4-i ou f-4-ii. (...) é importante perceber que os critérios dados por Aristóteles forçam o leitor a classificar como não voluntárias (nv) e não involuntárias (ni) ações que são devidas à f-4-i e f-4-ii. (MCGINLEY, 1980, P. 127).

A partir da constatação de que existiriam, segundo Aristóteles, “tipos de comportamento que, em razão da ignorância, não são nem voluntários e nem

involuntários” (MCGINLEY, 1980, P. 126), McGinley propõe que nós devemos classificar neste grupo – que ele designa com a fórmula (ni + nv) – os atos que são feitos por ignorância do que é mais vantajoso, isto é, dos universais éticos. Para McGinley, portanto, o que separa as ações involuntárias das não voluntárias é o tipo de ignorância que elas implicam: embora somente (f-4-iii) possa fazer de uma ação um ato involuntário, (f-4-i) e (f-4-ii) são suficientes para fazer com que uma ação seja não voluntária.

Se a interpretação proposta por McGinley está correta, então segundo Aristóteles as ações viciosas seriam não voluntárias. Como nós sabemos, segundo Aristóteles o homem vicioso ignora a justa medida, isto é, tanto os universais éticos quanto aquilo que lhe é na verdade mais vantajoso. Se McGinley tiver razão, então a diferença que separa Aristóteles de Sócrates e de Platão é bem menor do que se poderia imaginar. Enquanto que para os dois últimos o vício seria involuntário, para Aristóteles ele seria apenas não voluntário. McGinley, é importante notar, não foi o único a propor tal tese. Segundo Gauthier-Muzellec:

A classe das ações involuntárias é assim reduzida. Ela compreende os atos executados na ignorância das circunstâncias, quando a tomada de consciência a respeito do que foi feito é acompanhada no autor de aflição ou arrependimento, assim como o conjunto já estudado das ações executadas sob a pressão de um constrangimento exterior. Os atos mistos são somente não voluntários, enquanto que as ações executadas na ignorância, sob a influência do vício ou da impulsividade, são elas mesmas não voluntárias (GAUTHIER-MUZELLEC, 2003, P. 179)³⁷.

Se reconhecermos a classificação proposta por tais autores, portanto, Aristóteles não teria cumprido o objetivo que Gauthier e Jolif atribuem a sua investigação. No fim, ainda seríamos forçados a dizer que a ação viciosa não é jamais voluntária. No entanto, se Gauthier-Muzellec permanece calada no que diz respeito aos problemas suscitados por tal leitura, McGinley tem o mérito de expor os inconvenientes por ela implicados. Como nos diz o autor, tal classificação implicaria em sérios problemas para a compreensão da psicologia do comportamento moral delineada por Aristóteles (MCGINLEY, 1980, P. 125).

Como nos lembra McGinley, segundo Aristóteles os atos feitos por escolha preferencial são uma subdivisão dos atos voluntários. Isso quer dizer que nenhum ato feito por escolha é nem não voluntário e nem involuntário, ou seja,

³⁷ Cf. também (MEANS, 1927, P. 89).

que o fato de que um ato tenha sido realizado por escolha é suficiente para fazer dele um ato voluntário. No entanto, se aceitarmos tal classificação dos atos feitos por escolha e a classificação dos atos viciosos proposta acima, então devermos concluir que existem atos que são, sob uma mesma descrição, tanto voluntários quanto não voluntários, o que seria absolutamente contraditório. McGinley nos mostra dois casos de tais atos.

O primeiro caso exposto por McGinley é “violador intencional da justiça parcial”. Como nos diz o autor:

Para que se possa classificar um homem como um violador da justiça parcial de forma não incidental, Aristóteles afirma que determinados critérios devem ser satisfeitos. Eles são:

Vpj-1. A questão tem que dizer respeito à ‘honra, bens materiais, segurança ou qualquer termo simples que encontrarmos para exprimir todas estas coisas coletivamente...’

Vpj-2. A motivação do agente tem que ser o prazer oriundo do lucro

Vpj-3. O agente deve ter agido voluntariamente

Vpj-4. O paciente correspondente à ação do agente deve sofrer contrariamente ao seu desejo (MCGINLEY, 1980, P. 130).

Nós não podemos explorar detalhadamente aqui o pensamento aristotélico acerca da justiça. Ressaltarei apenas que o ponto que McGinley deseja ressaltar se torna claro se observarmos a afirmação contida na *EN* 1135b25: segundo Aristóteles, “quando o ato procede de uma escolha preferencial, é então que o agente é um homem injusto e mau”. Como nos mostra tal passagem, para o filósofo o homem verdadeiramente vicioso é aquele que age viciosamente e de acordo com sua escolha preferencial. Sendo manifesto, portanto, o reconhecimento de atos viciosos que são consequência de escolhas preferenciais por parte de Aristóteles, e sendo estes atos realizados por um agente que é ignorante da boa medida, devemos reconhecer que tais atos deveriam ser classificados como voluntários e não voluntários.

O segundo caso citado por McGinley é o *akolastos*. Também ele, contrariamente ao *akrates*, ignora a justa medida e age de acordo com sua escolha preferencial. Em ambos os casos, portanto, nós encontramos um grave problema na diferenciação entre os atos voluntários e os não voluntários que pretende colocar no segundo grupo os atos viciosos. Se nós conservarmos tal compreensão, será difícil não dar razão à McGinley quando ele acusa Aristóteles de tentar conciliar duas explicações incompatíveis do ato voluntário. Segundo o autor, por

um lado Aristóteles compreende, seguindo seu mestre, que o conhecimento do bem é suficientemente importante para que sua ausência seja suficiente para que uma ação seja classificada fora do campo do voluntário. Por outro lado, no entanto, o filósofo desejaria também manter a opinião segundo a qual a escolha preferencial – mesmo e sobretudo as escolhas feitas pelos homens maus, cuja vida não está voltada para a busca do verdadeiro bem – são voluntárias. Ora, estas duas opiniões são absolutamente incompatíveis. Daí que McGinley afirme que, na sua opinião, Aristóteles teria feito melhor se tivesse contestado o senso comum, como fizeram Sócrates e Platão (MCGINLEY, 1980, P. 131).

Não creio, no entanto, que a divisão proposta por McGinley e Gauthier-Muzellec esteja correta. Com efeito, até onde sei, tal compreensão não convenceu a maioria dos especialistas que se debruçaram sobre o assunto. Nas próximas páginas, apresentarei a leitura dominante a respeito de tal diferença, que creio ser bastante superior, explicarei a diferença entre agir por ignorância e em estado de ignorância, e tentarei também responder à acusação de McGinley segundo a qual Aristóteles estaria tentando reconciliar duas opiniões incompatíveis a respeito do ato voluntário.

5.5

Involuntário e não voluntário

Como vimos anteriormente, Aristóteles começa sua explicação da ignorância na *EN* afirmando que todo ato feito por ignorância é não voluntário, e que tais atos só são involuntários se forem acompanhados de arrependimento por parte do agente. Mais à frente, ele distingue entre agir por ignorância e agir em estado de ignorância, e afirma que nós erramos quando chamamos de involuntário o ato feito pelo indivíduo que ignora aquilo que lhe é mais vantajoso (*EN* 110b30). Um pouco mais adiante, Aristóteles dirá que a ignorância capaz de tornar o ato involuntário é a ignorância das particularidades da ação.

Nós podemos, então, compreender de que forma McGinley e Gauthier-Muzellec chegaram a formular suas interpretações. Se todo ato feito por ignorância é não voluntário, mas somente os atos feitos por ignorância das particularidades da ação são involuntários, então é plausível que pensemos que os atos feitos por ignorância do que é mais vantajoso são não voluntários. Ora, mas

se a distinção tem três termos, devemos ainda considerar a possibilidade de que os atos feitos por ignorância do que é mais vantajoso sejam voluntários. Como vimos, é este o caso, segundo Aristóteles, tanto do *akolastes* quanto do violador intencional da justiça parcial.

De fato, o que o filósofo nos diz é que “o ato feito por ignorância [*di'agnoian*] é sempre não voluntário; ele só é involuntário se o agente sente aflição e arrependimento” (*EN* 1110b18-19). Mais à frente, ele esclarece a diferença entre agir por ignorância (*di'agnoian*) e agir em estado de ignorância (*agnoounta*). É ao estabelecer essa diferença que Aristóteles começa a se afastar do famoso paradoxo socrático que afirma que o vício é involuntário. Segundo Aristóteles, o homem que age ignorando aquilo que lhe é mais vantajoso age em estado de ignorância, mas não por ignorância. Este tipo de ignorância, que o filósofo chama de ignorância na escolha ou ignorância do universal ético, não é pertinente para a caracterização de um ato como não voluntário ou involuntário. Ou seja, o que proponho aqui, seguindo a interpretação dominante desta passagem³⁸, é que é o mesmo tipo de ignorância que é pertinente para a classificação dos atos como involuntários ou não voluntários, e que a única diferença entre tais atos, em princípio, é que o primeiro tipo provoca arrependimento no agente. O porquê desta diferença, no entanto, só poderá ser elucidado um pouco mais adiante.

Segundo Aristóteles, portanto, de início e na maior parte das vezes, o homem bêbado ou com raiva não age por ignorância, mas sim em estado de ignorância. Além disso, todo homem perverso ignora o que deveria fazer e o que deve evitar, mas, segundo Aristóteles, é errado classificar como involuntário o ato de um agente simplesmente porque ele desconhece o que lhe é mais vantajoso. Para o filósofo, não é este tipo de ignorância que faz de uma ação um ato involuntário. Tal ignorância faz de uma ação um ato perverso, e um ato perverso é objeto de reprovação. O que faz com que a ação seja um ato involuntário é a ignorância sobre as circunstâncias particulares envolvidas na ação.

Aristóteles determina quais são estas circunstâncias. Segundo ele, nós agimos involuntariamente quando ignoramos o ato (p. ex. falar de coisas secretas sem saber que eram secretas), a coisa que é afetada pelo ato (p. ex. quando

³⁸ Cf. por exemplo (ROSS, 1995, P. 205).

tomamos nosso filho por um inimigo), o instrumento através do qual agimos (p. ex. quando tomamos uma pedra de polimento por uma pedra de afiar), o efeito gerado pelo ato (p. ex. quando matamos um homem tentando salvar-lhe a vida) ou a maneira através da qual agimos (p. ex. se agimos de forma violenta quando pretendemos agir gentilmente). O homem que ignorou qualquer uma destas circunstâncias deve ser considerado como tendo agido de forma não-voluntária ou, se e somente se ele se arrepender, involuntária (*EN 1110b17*)³⁹.

A ignorância sobre as circunstâncias da ação por si só, portanto, não é suficiente para classificar um ato como involuntário. A essa ignorância deve se juntar um arrependimento que tais ações só acarretam de vez em quando, ou seja, acidentalmente. No entanto, devemos sim reconhecer que esse tipo de ignorância é suficiente para colocar uma ação fora do campo do voluntário. O porquê disso, no entanto, ainda não foi explicado. É a essa explicação que passarei agora.

Retomemos mais uma vez os exemplos dados por Aristóteles desse tipo de ação: falar sobre coisas secretas sem saber que eram secretas, tomar nosso filho por um inimigo, tomar uma pedra de polir por uma pedra de amolar, matar alguém dando-lhe uma poção com a intenção de salvar a sua vida, fazer algo violentamente ao invés de gentilmente. Ora, é fácil ver que todos os exemplos dados descrevem ações acidentais. Poderíamos pensar, portanto, que as ações que são fruto desse tipo de ignorância resultam sempre em acidentes, e que uma ação acidental não pode, por definição, ser voluntária. Esta hipótese é confirmada quando constatamos, seguindo Rossi, a relação estrutural entre o que Aristóteles chama de “fortuna” (*tyché*), na *Física* (II 5-6), e sua descrição das ações que são o resultado da ignorância nos tratados éticos (ROSSI, 2011, p. 249).

³⁹ Como podemos ver, fica aberta a possibilidade de um indivíduo bêbado ou vicioso combine em sua ação a ignorância do que lhe é mais vantajoso com a ignorância das circunstâncias particulares da ação como, por exemplo, quando um bêbado se envolve numa briga de bar e acaba acertando um golpe em um de seus companheiros. Em tais casos, é claro, apenas a ignorância das circunstâncias particulares é determinante para a classificação da ação como involuntária ou não voluntária, sendo a ignorância do que é mais vantajoso uma característica acidental do ato. Sendo assim, podemos afirmar que, para Aristóteles, o simples fato de que um homem esteja bêbado ou seja mal não implica que ele vá agir involuntariamente, embora possa vir a ocorrer que ele assim o faça caso aja por ignorância das circunstâncias particulares. Além disso, e contrariamente ao que talvez se pudesse esperar, a exceção aberta por Aristóteles no que diz respeito aos atos cometidos por ignorância das circunstâncias particulares nos casos em que tal ignorância é causada pela negligência do agente não faz com que sejamos forçados a afirmar que todo homem bêbado age de forma voluntária porque foi negligente ao se embriagar. Com efeito, pode perfeitamente acontecer que o ato realizado por tal homem seja fruto de uma ignorância que não podia ser evitada, e que, portanto, não foi causada por sua negligência. O simples fato de que um homem esteja bêbado quando fala de coisas secretas sem saber que eram secretas não significa que esta ignorância era evitável, ou que este conhecimento era necessário e nem fácil de ser adquirido.

Na *Física*, Aristóteles nos diz que dentre as coisas que fazem parte do devir, algumas acontecem em vista de algo, outras não, e que são em vista de algo todas as coisas que são realizadas pelo pensamento, incluindo aí todas as coisas que são feitas seja por escolha preferencial seja sem, e tudo que é feito pela natureza. Segundo Aristóteles, é devido à fortuna tudo aquilo que é do domínio da ação, e que poderia ter sido feito tendo em vista o fim alcançado mas que não foi feito tendo em vista tal fim. O exemplo dado pelo filósofo é o de um homem que poderia ter ido para a Ágora tendo em vista recuperar um dinheiro que ele havia emprestado, caso ele soubesse que seu devedor estaria lá. Se, no entanto, tal homem não foi para a Ágora com este objetivo, mas ainda assim encontrou o homem e recuperou seu dinheiro, nós dizemos então que isso aconteceu por acidente. A fortuna é definida, então, como uma “causa por acidente (*katá symbebekós*) que acontece dentre as coisas que, sendo em vista de alguma finalidade, acontecem por escolha” (*Física*, 197a6-7).

Como podemos ver, o exemplo dado por Aristóteles poderia perfeitamente ilustrar um caso de ação feita por um indivíduo que ignora o resultado de sua ação. Se o exemplo parece diferente dos que encontramos nas éticas, isso se deve somente ao fato de ele retratar uma ação que teve um final feliz. Ora, a fortuna é boa quando algo de bom acontece e má quando algo de mau acontece: existe sorte e azar. Nós diremos, então, que uma ação feita por ignorância é involuntária se o resultado é infeliz, o que acarreta o arrependimento, mas que se o resultado é feliz, ou mesmo se não acontece nada de ruim ou bom, devemos dizer então que a ação foi não voluntária.

Como ressalta Rossi, tal interpretação encontra ainda outra confirmação numa passagem do primeiro livro da *Retórica*. Lá, Aristóteles nos diz o seguinte:

Ora, em todos os casos, o agente ou bem é a causa ou bem não é a causa da ação. No primeiro caso, os atos são cometidos seja por fortuna (*tyché*) seja sob constrangimento (1368b33-35).

Como vimos anteriormente, na *EN* Aristóteles nos diz que nós não somos responsáveis pelas ações feitas por constrangimento ou por ignorância. Já na *EE*, no entanto, o filósofo nos diz que nós elogiamos e reprovamos não aquilo que acontece por necessidade, fortuna (*tyché*) ou natureza (*EE* 1223a10-15), mas somente aquilo que depende de nós. Agora, nós vemos que também na retórica o filósofo nos fala das ações que são causadas pela fortuna, afirmando que as ações

das quais nós não somos causa são feitas por constrangimento ou por acidente. Tanto na *Retórica* quanto na *EE*, portanto, a fortuna aparece no lugar da ignorância sobre as particularidades do ato, assim como a necessidade (*ananke*) aparece no lugar do constrangimento (*bia*).

Creio que as passagens citadas acima reforçam a interpretação sugerida por Rossi, segundo a qual as ações feitas por ignorância são, segundo Aristóteles, devidas à fortuna. Ora, como sabemos, para Aristóteles, “(...) é necessário que as causas de onde provêm os efeitos da fortuna sejam indeterminadas” (*Física* 197a8). É porque os efeitos da fortuna são imprevisíveis que o filósofo nos diz que nos casos onde o resultado de uma ação é devido à fortuna o agente não é por ele responsável. Em tais casos, embora seja impossível negar que o agente é causa dessas ações em certo sentido, isto é, como princípio do movimento, devemos dizer que o ato não foi voluntário porque, no momento da ação, o indivíduo não tinha como saber no que resultaria seu ato.

Mas não seria um certo contra-senso dizer que uma ação foi feita por ignorância e que sua causa é indeterminada? Quando dizemos que uma ação foi feita por ignorância, não estamos afirmando que é justamente a ignorância que é a sua causa? Sim, mas somente num sentido muito particular. Quando dizemos, por exemplo, que Édipo matou seu pai acidentalmente porque ignorava que o homem que matou era seu pai, estamos sim dizendo que, caso ele não o ignorasse, Édipo jamais teria feito o que fez. Mas a ignorância de Édipo, por si só, não pode ser dada como causa de seu ato no sentido que tal ignorância não explica por que Édipo decidiu agir como agiu e nem explica por que o homem que ele matou era seu pai.

De posse de tal explicação, podemos entender melhor por que Aristóteles classifica as ações feitas por uma ignorância causada pela negligência como voluntárias. Com efeito, se não estamos errados em dizer que a razão pela qual a ignorância das circunstâncias particulares exclui uma ação do campo do voluntário é porque as ações feitas por causa deste tipo de ignorância são acidentes, devemos reconhecer a necessidade de abirmos uma exceção para os casos onde tal ignorância é consequência de nossa própria negligência. Tais ações não poderão ser consideradas involuntárias porque, segundo o próprio Aristóteles, não podem ser consideradas acidentais, pois seria ridículo pretender que os atos causados pela negligência são atos cuja causa é indeterminada. Com efeito, se dissermos que um médico levou seu paciente à morte por não se dar ao trabalho de ler o rótulo da

droga, ou de verificar as substâncias às quais o paciente era alérgico, a negligência aparece aqui como a causa que levou o agente a agir como agiu.

Sendo assim, devemos dizer que, segundo Aristóteles, para que um ato seja voluntário é necessário que ele tenha um resultado que esteja de acordo com os esforços do agente. Daí que Aristóteles nos diga, na *EE*, que o ato voluntário consiste num agir acompanhado de pensamento (1224a6-8) ou de acordo com o pensamento (1225b). O pensamento que deve estar de acordo com a ação é este pensamento prático que vincula a ação com o seu fim. É isto justamente o que não acontece nos acidentes, onde o resultado obtido não está de acordo com o pensamento que guiou a ação.

Se o que foi dito acima está correto, o critério da ignorância das circunstâncias particulares envolvidas na ação, assim como o do constrangimento, também pode ser compreendido a partir da teoria aristotélica das causas. Com efeito, como nos diz o filósofo, o fim também é chamado de causa, no sentido de que ele é o porque, isto é, a razão, pela qual algo é feito. Nós caminhamos tendo em vista a saúde, e neste sentido a saúde é a causa do caminhar (*Met.* V. 2, 113a30-35).

Como foi dito anteriormente, no caso do constrangimento o homem não é causa da ação que sofre no sentido de que ele não é o princípio motor do movimento, embora possa ser, em certo sentido, a causa final do mesmo. No caso da ignorância dos particulares, ao contrário, é justamente o que foi realizado que não corresponde à finalidade da ação empreendida pelo agente. O que não quer dizer, é claro, que o agente não desejasse o que foi realizado, mas apenas que não era com o fim de satisfazer tal desejo que ele havia empreendido a ação. A diferença entre os atos não voluntários e os atos involuntários visa marcar a diferença que existe em cada caso na relação do agente com o fim realizado, isto é, ela separa os casos nos quais o resultado é experimentado como negativo dos demais casos.

5.6

Sobre o papel do conhecimento na ação voluntária

Creio que a interpretação apresentada até agora nos dá uma explicação satisfatória do que significa a afirmação de que a ação voluntária é a ação de acordo com um pensamento. No entanto, acredito que esta explicação pode ser

enriquecida com algumas precisões. O objetivo dessa segunda parte de minha exposição é mostrar o que *não* quer dizer estar de acordo com um pensamento.

De início, é preciso reconhecer que alguns especialistas questionaram aspectos fundamentais do conceito de voluntário em Aristóteles. Heinaman, por exemplo, defende que a teoria aristotélica que encontramos na *EE* apresenta três graves problemas, problemas esses que Aristóteles não consegue sanar completamente na *EN* (HEINAMAN, 1986, P. 128-147). Como veremos, o artigo de Heinaman será bastante útil para esclarecermos melhor o conceito de ato voluntário em Aristóteles, mesmo que não possamos, em última análise, concordar com as críticas do autor.

O primeiro problema colocado por Heinaman diz respeito à identificação dos atos voluntários com os atos pelos quais somos responsáveis. O segundo problema diz respeito ao papel do conhecimento na definição do ato voluntário proposta por Aristóteles. O terceiro problema, por sua vez, diz respeito a como devemos integrar a explicação geral do papel do conhecimento no ato voluntário com a explicação da *akrasia* que encontramos na *EN* VII. 3. A resposta aos dois primeiros problemas, é claro, deve nos fornecer a chave para respondermos ao terceiro.

A identificação que é objeto do primeiro problema pode ser encontrada em 1228a11. Como bem notou Heinaman, nesse trecho Aristóteles nos diz que (1') nenhum ato involuntário mau é passível de reprovação, (2') nenhum ato involuntário bom é passível de elogio, (3') todos os atos voluntários maus são passíveis de reprovação, (4') todos os atos voluntários bons são passíveis de elogio. Como sublinha o autor, (1') – (4') implicam que (5') o agente é moralmente responsável por uma ação se, e somente se, ela for voluntária. Heinaman tenta nos mostrar que tal identificação é fonte de sérios problemas. Segundo ele, como Aristóteles reconhece que existem diversas ações pelas quais um agente é responsável e que são involuntárias, o filósofo se vê forçado a torná-las voluntárias.

É dessa forma que Heinaman entende a afirmação segundo a qual nós somos responsáveis pelos atos que realizamos por ignorância se essa ignorância é uma consequência de nossa negligência. Segundo Aristóteles, isto pode acontecer de duas maneiras: quando possuímos um conhecimento mas não chegamos a utilizá-lo, e quando não chegamos nem mesmo a adquirir tal conhecimento, mas ele era necessário e fácil de ser adquirido. Que Aristóteles classifique tais ações

como voluntárias não é absolutamente algo controverso. Heinaman, no entanto, afirma que embora nós devamos reconhecer que a explicação da causa de nosso erro é pertinente para a questão da responsabilidade moral do agente, ela não deveria absolutamente influenciar a determinação do caráter voluntário da ação (HEINAMAN, 1986, P. 144-145).

É interessante observar que Aristóteles só cita as ações feitas por negligência no final da análise do ato voluntário contida na *EE*. Nesse momento, o filósofo chega mesmo a afirmar que está fazendo precisões que precisam ser acrescentadas ao que foi dito antes. Na *EN* também, é quase no final da investigação que estes casos aparecem na discussão. De início, como nós estamos acostumados a acreditar que a *EN* foi escrita posteriormente, e que ela contém uma formulação mais precisa do pensamento de Aristóteles, a alegação feita por Heinaman, segundo a qual isso que ele chama de “o problema da confusão das condições de responsabilidade e do voluntário” é consideravelmente reduzido na *EN*, não é nada surpreendente. Segundo o autor, nesta segunda formulação da questão Aristóteles reconheceria que o agente pode não ser responsável por uma ação voluntária, assim como ser responsável por uma ação involuntária (HEINAMAN, 1986, P. 146). Para sustentar tais afirmações, o autor nos reenvia respectivamente para 1111b8-9 e 1113b23-1114a3. O problema é que, quando examinamos tais passagens, nós não encontramos a devida rejeição de (1') e (3').

Começamos pela afirmação de que (1') nenhum ato involuntário mau é passível de reprovação. Em 1113b23-1114a3 o filósofo afirma que nós punimos as pessoas por sua ignorância se tais pessoas são culpadas de sua própria ignorância. No entanto, é importante ressaltar que esse exemplo, assim como os demais que encontramos nessa passagem e que dizem respeito seja a nossa vida privada seja à nossa vida pública, é introduzido como uma evidência que apóia a seguinte consideração:

Mas se isso é manifesto [que o homem é o princípio de suas próprias ações], e se nós não podemos imputar nossas ações a princípios outros que não os que residem em nós mesmos, então estas ações cujos princípios residem em nós dependem elas mesmas de nós e são voluntárias (1113b19-24).

Longe de recuar da identificação por ele proposta anteriormente, o filósofo está nos dizendo por que devemos aceitar que todas as ações que dependem de nós são voluntárias. Não é difícil ver o que confunde Heinaman. Os exemplos de

ações feitas por uma ignorância que é causada pela negligência nos mostram atos que se assemelham aos atos involuntários e não voluntários por um lado e ao voluntário por outro. Nestes casos, o agente era de fato ignorante das circunstâncias particulares envolvidas em sua ação no momento em que agia, mas o culpado por esta ignorância é ele mesmo. Como dependia dele não ter realizado a ação, ela é classificada como voluntária.

No que diz respeito à afirmação segundo a qual (3') todos os atos voluntários maus são reprováveis, 1111b8-9 também não parece conter uma rejeição da identificação proposta por Aristóteles. Nessa passagem, o filósofo afirma apenas que embora as crianças e os animais possam agir voluntariamente, eles não fazem escolhas preferenciais. Ele acrescenta em seguida que nós podemos muito bem chamar os atos espontâneos de voluntários, mas não podemos dizer que eles são feitos por escolha. Se compreendo bem Heinaman, ele quer mostrar que, segundo Aristóteles, as crianças e os animais agem voluntariamente, mas não são passíveis de reprovação por seus atos. Mas isso, vale ressaltar, não é jamais afirmado por Aristóteles. Tudo que ele diz é que os animais e as crianças são incapazes de escolha preferencial. Ora, a responsabilidade está ligada não à escolha preferencial, mas sim ao ato voluntário⁴⁰. Sendo assim, nós não temos nenhuma razão para afirmar que, segundo Aristóteles, os animais e as crianças não são responsáveis pelo que fazem. Que os primeiros possam ser adestrados e os segundos educados, e que em ambos os casos façamos uso para tal tanto do castigo quanto da recompensa, Aristóteles diria, nos mostra claramente que nós acreditamos que eles podem agir de forma voluntária.

Creio ter dito o suficiente para mostrar que Heinaman não tem razão quando afirma que Aristóteles abriu mão da identificação entre os atos voluntários e os atos pelos quais os agentes são responsáveis. Essa identificação, da maneira como é compreendida aqui, não implica em nenhuma contradição no que diz respeito à classificação dos atos proposta por Aristóteles. Passarei agora para o segundo problema colocado por Heinaman, isto é, à questão acerca do papel reservado por Aristóteles para o conhecimento na definição do ato voluntário.

⁴⁰ É surpreendente constatar que muitos especialistas ainda confundem agir voluntariamente e agir de acordo com a deliberação, ou com a escolha preferencial. Susana de Castro, por exemplo, afirma que, para Aristóteles, “a responsabilidade moral só pode ser atribuída a quem age deliberadamente” (CASTRO, 2009, P. 81).

Para esclarecer nossa discordância com Heinaman, começaremos esclarecendo como ele vê esse papel.

Segundo Heinaman:

A discussão do voluntário na *EE* pode ser encontrada no livro II, capítulos 6 a 9, e no final do capítulo 9 (1225b8-10; cf. 1226b30-32) Aristóteles nos dá a seguinte definição:

- (6) A fez X voluntariamente se e somente se
 - (i) A fez X
 - (ii) A podia não fazer X
 - (iii) A fez X com conhecimento [das circunstâncias particulares envolvidas na ação]
 - (iv) A fez X por si mesmo (*di'auton*). (HEINAMAN, 1986, p. 131).

Como podemos ver, Heinaman tenta formular quais seriam as condições necessárias para o ato voluntário segundo Aristóteles. Se o conhecimento das circunstâncias particulares deve realmente estar entre elas, então devemos reconhecer que para Aristóteles a condição (iii) é satisfeita sempre que um homem age voluntariamente. O problema, segundo o autor, é que embora Aristóteles a tenha afirmado o filósofo não conseguiu acomodar adequadamente tal exigência em suas obras.

O primeiro “caso problema” que encontramos são, novamente, as ações feitas por uma ignorância que é causada pela negligência do próprio agente. Uma vez que Aristóteles classifica tais ações como voluntárias, nos diz Heinaman, nós devemos assumir que a exigência acerca do conhecimento das circunstâncias particulares foi satisfeita. E no entanto, é realmente difícil explicar como podemos sustentar que em tais casos o indivíduo agiu tendo conhecimento das circunstâncias particulares de sua ação. O simples fato de que um médico deveria ter atentado para o fato de que o vidro que ele tinha em mãos era um frasco de veneno, e não um antídoto, não é suficiente para que possamos afirmar que ele sabia o que estava fazendo quando administrou o veneno ao seu paciente.

Sendo assim, nos diz o autor, é difícil ver como Aristóteles poderia sustentar a exigência do conhecimento das circunstâncias particulares da ação mantendo ao mesmo tempo a classificação das ações voluntárias tal como ele nos apresenta nas duas éticas. Daí que Heinaman afirme que Aristóteles estava errado ao formular tal exigência, que ela “é evidentemente forte demais” (HEINAMAN, 1986, P. 140), e que o melhor que nós podemos fazer é nos desprendermos dela. É

justamente o que Heinaman busca fazer em seu artigo, analisando possíveis substitutos para o conhecimento.

O primeiro dos substitutos analisado pelo autor, como não poderia deixar de ser, é a opinião verdadeira. De início, tal sugestão parece óbvia. Suponhamos que um indivíduo não saiba, mas apenas creia, que o homem diante dele é seu pai. Se ele mata esse homem, devemos dizer que ele matou seu pai voluntariamente. Com efeito, seria ridículo sugerir que tal homem matou seu pai involuntariamente alegando que ele não sabia, mas apenas achava, que o homem em pé diante dele era seu pai. No entanto, através de mais um exemplo Heinaman tenta nos convencer de que mesmo a opinião verdadeira ainda é um requisito excessivo para o ato voluntário. Suponhamos que um homem quer abrir um cofre mas não tem a menor ideia de como fazê-lo. Tudo de que ele dispõe é de uma dinamite. Embora não acredite que vá ter sucesso, como ele não possui nenhum outro meio a sua disposição, o homem decide que não tem nada a perder e tenta abrir o cofre com a dinamite. Para seu espanto, o cofre se abre. Segundo Heinaman, em tal caso nós devemos dizer que o agente abriu voluntariamente o cofre, mesmo que ele não acreditasse que fosse ter sucesso. Sendo assim, nos diz Heinaman, “nós não podemos afirmar que um agente realizou voluntariamente o fim de uma ação somente se ele acreditava realmente que este fim se realizaria” (HEINAMAN, 1986, p. 141):

Neste momento a solução ao problema apresentado por Heinaman já se torna clara, mas, surpreendentemente, o autor não a percebe. A solução que ele propõe é que nós modifiquemos o critério (iii) fazendo dele uma disjunção entre a *boulesis*, isto é, o desejo racional pelo que é bom (EN 1113a23-25), e a crença verdadeira, o que implicaria que uma ação seria voluntária ou bem se o agente desejava o resultado produzido ou bem se ele acreditava que ele se produziria. Tal disjunção, no entanto, acaba classificando certos acidentes como ações voluntárias. Os dois exemplos dados pelo próprio autor serão suficientes para nos convencer disso.

Suponhamos, tomando mais uma vez o exemplo do homem diante do cofre, que tal indivíduo acreditasse que havia uma chance em um milhão de que a explosão da dinamite pudesse machucá-lo. Suponhamos ainda que ele tenha se protegido e feito de tudo para evitar qualquer lesão. Caso, no entanto, a explosão acabasse por machucá-lo mesmo assim, de acordo com a disjunção proposta

anteriormente nós seríamos obrigados a afirmar que ele se machucou voluntariamente, dado que ele acreditava que isso poderia ocorrer. Ora, está claro que não foi esse o caso. O segundo exemplo é o de um ator que deve memorizar um texto para sua apresentação, e que deseja verdadeiramente repetir o texto de forma exata no momento oportuno. No entanto, dada a dificuldade do texto, ele está totalmente convencido de que não conseguirá. No momento da apresentação, eis que ele erra o texto. De acordo com a disjunção proposta por Heinaman, dado que um dos critérios foi satisfeito – o da crença – nós somos mais uma vez obrigados a afirmar que tal indivíduo agiu voluntariamente. E no entanto, é claro que a ação foi involuntária.

A disjunção proposta por Heinaman, portanto, é absolutamente inadequada. Com efeito, tudo indica não somente que nem a *boulesis* e nem a mais forte crença por parte do agente no resultado de sua ação são suficientes para fazer de uma ação um ato voluntário, mas também que a crença do agente em seu próprio sucesso não pode ser uma condição necessária para que um ato seja dito voluntário. O erro cometido por Heinaman, após ter chegado à inevitável conclusão de que o conhecimento não pode ser considerado uma condição necessária do ato voluntário, foi tentar enquadrar os casos por ele propostos fazendo recurso a uma disjunção absolutamente estranha ao texto aristotélico. Tal recurso é, além do mais, desnecessário.

De fato, todos os casos descritos pelo autor, e repetidos por mim aqui, são casos de *prohairesis*, isto é, casos onde o indivíduo determinou sua ação através de uma escolha preferencial. Ora, como vimos anteriormente, segundo Aristóteles todas as ações executadas de acordo com tal escolha são ações voluntárias. O filósofo é claro a este respeito. Sendo assim, a teoria aristotélica é perfeitamente capaz de classificar adequadamente tais exemplos.

Mais do que isso, se observarmos que a escolha preferencial é orientada pela deliberação, e que, segundo Aristóteles, nós não deliberamos sobre aquilo de que temos conhecimento, então devemos reconhecer que para o filósofo o conhecimento não poderia jamais ser uma condição necessária do ato voluntário. Nós podemos concluir, portanto, que “agir de acordo com um pensamento” não é a mesma coisa que “agir segundo o conhecimento”, mas que alguma forma de pensamento teve lugar e guiou a ação mesmo nos casos onde o conhecimento não estava implicado.

É importante ter isso em mente para classificarmos adequadamente o exemplo do homem que se machuca após a explosão, mesmo tendo tomado todas as providências para proteger-se. Seguindo Aristóteles, nós diremos que ele se machucou involuntariamente se ele acreditava que podia impedir tal resultado e havia tomado as medidas cabíveis, pouco importando o quão otimista ele pudesse estar. Em tal caso, o homem não escolheu se ferir, e sim explodir a dinamite. Por outro lado, se o mesmo homem tinha certeza de que acabaria se ferindo, mas decidiu proceder com a ação mesmo assim, devemos dizer, de acordo com o filósofo, que ele se feriu voluntariamente. Nesse caso, ele aceitou ferir-se para realizar sua ação.

Se o raciocínio aqui desenvolvido está correto, então Heinaman errou ao atribuir a Aristóteles a ideia de que o conhecimento seja uma condição necessária para o ato voluntário. Segundo Heinaman, a formulação das condições necessárias do ato voluntário que encontramos em seu artigo se fundamenta em duas passagens da *EE*, 1225b8-10 e 1226b30-32. Tais passagens podem ser lidas da seguinte maneira:

Sendo assim, tudo que um homem não faz por ignorância e que ele pode fazer ou não fazer é necessariamente voluntário, e é nisso que consiste o voluntário (*EE* 1225b8-10).

Isso que um homem faz ou não faz por si mesmo e não por ignorância, estando em seu poder fazer ou não fazer, ele faz ou não faz voluntariamente, e se nós fazemos muitas coisas sem deliberar e nem previamente refletir (*ou' bouleusámenoí oudé pronóésantes*), segue-se que o voluntário não é o deliberado (*proairetón*), e embora tudo o que seja deliberado é feito voluntariamente, nem tudo que é feito voluntariamente foi objeto de deliberação prévia (*EE* 1226b30-35).

Como podemos ver, em ambas as passagens Aristóteles exclui do campo do voluntário os atos feitos por ignorância. A meu ver, Heinaman passou rápido demais de ‘não ser ignorante’ para ‘possuir o conhecimento’. Trata-se de um erro comum, cometido, por exemplo, pelo próprio Ross⁴¹. Porque ser ignorante de determinadas particularidades da ação exclui uma ação do campo do voluntário, conclui-se rápido demais que é o conhecimento que faz de uma ação um ato voluntário. Se nossa interpretação está correta, no entanto, o único tipo de ignorância pertinente na caracterização de um ato como involuntário, ou não voluntário, é o tipo que pode fazer desse ato um acidente. Na medida em que a

⁴¹ (ROSS, 1995, p. 206): “A ação é voluntária, portanto, quando (1) sua origem reside no agente, e (2) ele conhece as circunstâncias nas quais o ato é realizado”.

opinião verdadeira sobre as circunstâncias que envolvem a ação é suficiente para evitar que ela acabe de forma acidental, ela deve ser também suficiente para que o ato seja voluntário.

Além disso, nós também não podemos concordar com Heinaman quando ele afirma que um indivíduo pode agir voluntariamente mesmo sem a opinião verdadeira a respeito do resultado da ação, isto é, que tal opinião não é necessária para o ato voluntário. Para que possa fundamentar melhor minha discordância, tomemos ainda uma última vez o exemplo do homem que explode a dinamite sem acreditar verdadeiramente que ele abrirá o cofre. Creio que, segundo a teoria de Aristóteles, nós podemos classificar este exemplo de duas maneiras:

(1) Se o ato foi realizado a partir de uma escolha preferencial, então ele foi voluntário. Neste caso, nós devemos supor que o agente acreditava, quando realizou a ação, que a explosão da dinamite poderia abrir o cofre. O importante aqui é notar que ele tentou abri-lo desta maneira, e não se ele achou que teria sucesso. O agente escolheu a dinamite como o melhor meio para o fim que ele se colocou, e explodiu a dinamite com o único fim de abrir o cofre.

(2) Se, por outro lado, a explosão da dinamite não foi feita com a intenção de abrir o cofre mas sim, digamos, porque o indivíduo desejava testar a dinamite ou a resistência do material do qual era feito o cofre, então o resultado poderia ser classificado como um acidente se, e somente se, não houve negligência por parte do agente. Neste caso, ainda que possamos pensar numa situação onde a abertura de tal cofre tenha sido um feliz acidente, e portanto um ato não voluntário, ela não poderia jamais ser descrita como uma ação voluntária.

Com as considerações precedentes, creio ter elucidado de forma suficiente a teoria aristotélica do ato voluntário tal como ela é elaborada nas duas éticas. Como nos diz o filósofo, todas as nossas ações são, de início, voluntárias, e nós só podemos afirmar que agimos de forma involuntária caso possamos apontar algum outro princípio, que nos seja exterior, para tais ações. Somente a necessidade, que chamamos aqui de constrangimento, e a fortuna são causas capazes de ocupar este lugar.

5.7 O vício, assim como a virtude, é voluntário

Antes de passarmos para o próximo capítulo, ainda resta discutir o argumento final de Aristóteles contra o paradoxo socrático. Trata-se do argumento que visa mostrar que, ao contrário do que propunha Sócrates, o vício, assim como a virtude, é voluntário.

Segundo Aristóteles:

(...) os homens são eles mesmos responsáveis por terem se tornado negligentes por ter vivido de forma negligente, como o são por serem injustos (*adikous*) e descomedidos (*akolastous*) se eles praticam o mal ou passam seu tempo bebendo ou procrastinando (*diagontes*). Eles adquirem uma qualidade particular por agirem constantemente de uma forma particular. Isso é mostrado pela maneira através da qual os homens treinam para alguma competição ou outra tarefa qualquer: eles praticam continuamente. Sendo assim somente um idiota (*anaithetou*) pode não perceber que nosso caráter é o resultado de nossa conduta; mas se um homem age de forma injusta sem ignorar que o que faz o tornará injusto, devemos dizer que ele é injusto voluntariamente (...) isso não implica, no entanto, que ele pode deixar de ser injusto e tornar-se justo apenas o desejando (*bouletai*) da mesma maneira que um homem doente não pode se curar apenas o desejando, mesmo que possa ser o caso que a sua doença seja voluntária, no sentido de ser devida a ele ter vivido de forma incontinente (*akratos biteuo*) e não ter confiado nos médicos. No começo, então, é verdade que ele poderia ter evitado a doença, mas uma vez que ele se deixou ir ele não pode mais. (...) Da mesma forma aquele que é injusto e descomedido poderia no início ter evitado se tornar assim, e portanto eles o são voluntariamente, embora uma vez que eles se tornaram injustos e descomedidos não lhes é mais possível não sê-lo (*EN 1114a4-22*).

Como já ressaltou Roberts, esse trecho é comumente compreendido como alegando que até que o caráter de um homem esteja firmado ele pode escolher entre a virtude e vício, e o faz conscientemente (ROBERTS, 1999, P. 234-251). De acordo com essa interpretação, o vicioso escolheu, em um dado momento, executar um tipo de ação que ele sabia que teria por consequência um prejuízo ao seu caráter, a saber, a instauração de um estado de vício. Sendo assim, é forçoso admitir que tal homem queria tornar-se mal e, além disso, que ele queria se tornar mal num momento quando ainda era possível ser bom. Mas, de acordo com tal argumento, embora esta primeira decisão tenha sido voluntária, as ações de um homem de caráter firmemente estabelecido, porque são totalmente determinadas por esse caráter, não são, estritamente falando, voluntárias. Ora, como mostra Roberts esta interpretação não é satisfatória, e incorre em numerosas dificuldades.

A primeira dificuldade em que incorre tal leitura é o fato de que ela se utiliza de um critério para determinar uma ação como involuntária, a saber, o fato de ela ser determinada pelo caráter do sujeito, que não é citado por Aristóteles em sua descrição de tais critérios. Sendo assim, nos diz Roberts, tal leitura deve afirmar que o filósofo mudou de critério no meio do caminho, ou acrescentou um novo critério após o final da investigação, uma vez que tudo o que foi dito até aqui nos leva a afirmar que as ações que são devidas ao caráter são voluntárias.

A segunda dificuldade é que tal leitura torna certas ações levadas a cabo antes da formação do caráter do indivíduo, e portanto, presumivelmente, ainda antes de sua idade adulta, mais voluntárias do que as ações empreendidas pelo mesmo indivíduo em idade adulta. Embora tal posição não implique em nenhuma contradição imediata, ela é no mínimo bastante contra intuitiva, e sua atribuição a Aristóteles necessitaria de um argumento bem desenvolvido.

A terceira dificuldade diz respeito a como conciliar tal leitura com a importância dada por Aristóteles à educação moral. Com efeito, é difícil ver por que, uma vez que a questão sobre o que determina, ou determinou, o caráter de qualquer indivíduo é colocada, a resposta não deve fazer referência aos educadores dessa pessoa. Ou seja, se a questão aqui é ‘o que causou o caráter de tal indivíduo?’, Aristóteles deveria dizer, para ser coerente, que as pessoas que o educaram tiveram muito a ver com isso.

Uma quarta dificuldade para tal leitura é a distinção traçada por Aristóteles entre as ações que são consequência de um caráter firmemente estabelecido e determinados processos naturais sofridos pelo sujeito. Com efeito, o problema colocado pelo caráter é que ele é, como diz o filósofo, como uma segunda natureza. Ainda assim, no entanto, Aristóteles afirma não só que as ações que estabelecem o caráter são voluntariamente empreendidas pelos indivíduos, mas também que as ações levadas a cabo por um indivíduo de caráter firmemente estabelecido refletem os variáveis aspectos da natureza humana, e tem que ser explicadas a partir dos desejos e das escolhas do agente.

Sendo assim, o caráter não é nem simplesmente uma questão de natureza e nem fruto da sorte. Com efeito, em princípio, nos diz Aristóteles, caso o sujeito se mostrasse honestamente surpreso e lamentasse o ocorrido ao descobrir que adquiriu um determinado caráter, poder-se-ia dizer que tal homem não é responsável porque não previu que seu modo de vida implicaria na formação de

seu caráter. No entanto, para que isso fosse verdade tal homem teria que ignorar o fato de que nossas ações formam nosso caráter, e isso, afirma o filósofo, só um homem incrivelmente insensível (*anaisthetos*) poderia deixar de perceber. Sendo assim, o caráter por si mesmo não fornece um princípio exterior ao agente que possa ser dito causa de sua ação. Como vimos, é isso que é preciso para que uma ação possa ser excluída do campo do voluntário.

A quinta e última dificuldade colocada por Roberts reside no fato de que, segundo a hipótese de tal leitura, o que seria necessário para que se afirmasse que a injustiça é voluntária são casos de pessoas que exercem ações injustas, sem que o desempenho dessas ações seja totalmente determinado pelo estado de suas almas. Segundo Roberts, só é razoável afirmar que uma dada ação poderia, dado o estado da alma do agente, ser executada ou não se assumirmos que o agente tinha disponível algum tipo de motivo que o levasse a agir diferentemente. Para o autor, esse princípio não está de acordo com a psicologia moral de Aristóteles.

Segundo Roberts, Aristóteles sustenta que aqueles que agem injustamente acham que a ação injusta é boa, e portanto agirão de forma injusta inevitavelmente. É a ignorância que impede essa pessoa de ter qualquer motivo para ação justa, e é esta cegueira, por sua vez, que faz com que tal agente seja incapaz de agir de forma justa. Ou seja, a ignorância que explica a atração exercida pela injustiça também corta qualquer atração à justiça. Sendo assim, nos diz Roberts, de acordo com a psicologia moral de Aristóteles o homem injusto não pode agir senão como ele age.

Embora esteja convencido, como Roberts, de que para Aristóteles as ações que são devidas ao caráter são voluntárias, creio que o último argumento exposto aqui é injusto com a psicologia moral de Aristóteles. Com efeito, não acredito que seja verdade que, segundo Aristóteles, aqueles que são injustos não podem evitar agir injustamente. De acordo com Roberts, isto se deve ao fato de a ignorância manter essa pessoa sem qualquer motivo para a ação justa, dado que ela não vê em tal ação nada que a atraia. Mas isso certamente não é verdade. A afirmação de Roberts exige demais da simples ignorância do que é vantajoso. Com efeito, não é difícil ver que o simples fato de que um agente deseje executar uma ação injusta, e não veja nenhuma vantagem na ação justa *enquanto* justa, não significa que ele não poderá se conter. Na verdade, é perfeitamente razoável acreditar que um agente evitará tal ação se, por exemplo, ele acredita que pode ser descoberto, e

que o castigo no qual incorreria seria maior do que o ganho que poderia auferir. Esse fato, creio, é por si mesmo suficiente para que reconheçamos que um homem injusto não é forçado a agir injustamente sempre, e ele requer apenas que admitamos que um homem pode ser justo ou injusto acidentalmente (*katá symbebekós*, NE V 1135b3-11). Como nos diz Aristóteles, um homem injusto pode devolver um depósito por medo das consequências. Se é verdade que, segundo o filósofo, nós não podemos afirmar que tal homem age de forma justa, a não ser acidentalmente, é forçoso reconhecer que ele se absteve de cometer uma ação injusta.

Sendo assim, não é verdade, ao contrário do que pretende Roberts, que o homem de caráter injusto é incapaz de comportar-se de acordo com a justiça. Tal afirmação pressupõe que a ação justa jamais parecerá atraente a um tal sujeito, o que simplesmente não é verdade. O que é verdade é somente que o indivíduo injusto não vê nenhuma vantagem na ação justa *em si mesma*.

Podemos concluir, portanto, que, segundo Aristóteles, o caráter é voluntário porque ele é o resultado concomitante e previamente conhecido das ações voluntariamente empreendidas por nós. As ações que executamos de acordo com tal caráter são também voluntárias na medida em que é verdade tanto que nós não somos forçados a agir de acordo com nosso caráter, quanto que o caráter, por não residir fora de nós, não poderia jamais ser citado como um princípio externo capaz de nos constranger.

5.8 O ato voluntário e o problema da *akrasia* (II)

Creio ter esclarecido de forma suficiente a maneira como Aristóteles pensa o ato voluntário. Nossa investigação entra agora em seu último movimento. No próximo capítulo, será abordado o tratamento aristotélico do problema da *akrasia* e a maneira como ele difere do tratamento dado ao problema por Platão. Antes de passarmos adiante, no entanto, será útil dizer algumas palavras sobre a maneira como a incontinência é classificada por Aristóteles.

Como disse anteriormente, Heinaman questiona se a análise aristotélica do ato voluntário é compatível com a análise feita pelo filósofo do fenômeno da *akrasia* na *EN*. Ora, creio ser pertinente ressaltar que, se seguimos a interpretação

do texto aristotélico delineada até aqui, nós não temos nenhum motivo para acreditar que o ato incontinente seja involuntário. Com efeito, o conceito aristotélico do ato voluntário é por si só suficiente para incluir o ato incontinente até mesmo como ele é descrito por Sócrates no *Protágoras*.

De fato, embora Sócrates argumente que o ato incontinente é fruto da ignorância, trata-se de uma ignorância a respeito do que é mais vantajoso para o agente. Em nenhum momento Sócrates argumenta que o indivíduo que age de forma incontinente ignora isso que Aristóteles chamou de as circunstâncias particulares da ação ou que ele age sob constrangimento. Sendo assim, podemos perceber a força e a importância do tratamento aristotélico do ato voluntário. Daí que, se desejarmos responder somente por que a incontinência é para Aristóteles um ato voluntário, bastará ressaltar que, segundo o filósofo, são voluntários todos os atos cujo princípio reside no próprio agente, isto é, que não foram cometidos nem por constrangimento e nem por ignorância. Tal definição, eu repito, é suficiente para classificar a incontinência, mesmo tal como ela é descrita por Sócrates, como voluntária.

Com isso, é claro, não pretendo sugerir que o objetivo de nossa investigação foi alcançado. Como veremos no próximo capítulo, o tratamento aristotélico do fenômeno da incontinência também traz diferenças consideráveis em relação ao tratamento dado ao problema por Platão. Nossa investigação não pode, portanto, economizar o esclarecimento e a avaliação de tais diferenças, sob pena de ficar incompleta. Não obstante, a importância da maneira como Aristóteles concebe o ato voluntário e a enorme diferença que o separa de Platão no que diz respeito a isso, creio eu, não receberam a devida atenção por parte dos comentaristas que se debruçaram sobre o problema da *akrasia*. Sendo assim, parece pertinente encerrar o presente capítulo ressaltando essa importância.