

ήματα



Raúl Gutiérrez (editor)

ECOS DE FILOSOFÍA ANTIGUA

Capítulo 28

Con la colaboración de
Alexandra Alván



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Μα

Μαθήματα. Ecos de filosofía antigua
Raúl Gutiérrez (editor)

© Raúl Gutiérrez, 2013

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
Teléfono: (51 1) 626-2650
Fax: (51 1) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe
www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: octubre de 2013
Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-14555
ISBN: 978-612-4146-50-3
Registro del Proyecto Editorial: 31501361300780

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

DISPOSIÇÃO E DETERMINISMO EM ARISTÓTELES

João Hobuss
Universidade Federal de Pelotas

I

Em *De fato* XXXIX, Cícero faz a seguinte observação: «Duas opiniões partilhavam os antigos filósofos: segundo uns tudo o que acontece é submetido ao destino, ao qual eles dão força de necessidade, tal era a opinião de Demócrito, Heráclito, Empédocles e Aristóteles»¹.

O que é surpreendente em tal observação é o fato de vermos incluído entre os defensores do destino, e, por conseguinte, da necessidade, Aristóteles. Segundo Hamelin (1978, p. 36), é realmente uma surpresa a inclusão de Aristóteles como um defensor da doutrina da fatalidade universal. Não é novidade a inclusão, por exemplo, de Demócrito, defensor que é do *necessitarismo* universal, questionado posteriormente por Epicuro, que, através do *clinamen* relatado por Lucrecio no *De rerum natura*, sustenta a liberdade na natureza e na ação e, como consequência desta última, a responsabilidade, a despeito da crítica incorreta de Cícero à falta de novidade adicional, salvo o *clinamen* da filosofia epicurista no que concerne à notável contribuição de Demócrito:

O que há na física de Epicuro que não provém de Demócrito? Mesmo que tenha modificado alguns pontos, como eu afirmei anteriormente

¹ «Ac mihi quidem videtur, cum duæ sententiæ fuissent veterum philosophorum, una eorum, qui censerent omnia ita fato fieri, ut id fatum vim necessitatis afferrent, in qua sententia Democritus, Heraclitus, Empedocles, Aristoteles fuit». Segundo Octave Hamelin (1978, p. 36) é surpreendente observar a inclusão de Aristóteles como um defensor da doutrina da fatalidade universal. Esta passagem é discutida, e alguns pretendem que não seria o caso de Aristóteles, e sim de Anaxágoras. Mas é necessário ressaltar que os peripatéticos alexandrinos acreditavam que a questão do destino era importante, pois tinha ligação inequívoca com o problema da responsabilidade moral (p. 12).

no que concerne à declinação dos átomos, para o resto ele diz a mesma coisa: os átomos, o vazio, as imagens, a infinidade espacial e os inumeráveis mundos, seu nascimento e morte, mais ou menos tudo o que abrange a explicação da natureza (*De natura deorum* I, 26).

De qualquer modo, essa passagem é discutida, e alguns pretendem que ou bem este não seria o caso de Aristóteles, mas de Anaxágoras, ou bem Cícero teria cometido um equívoco nomeando o Estagirita como um defensor do destino (εἰμαρμένη), mesmo que, e é necessário ressaltar, os peripatéticos alexandrinos acreditasse que a questão do destino era importante, na medida em que tinha ligação inequívoca com o problema da responsabilidade moral (Hamelin, 1978, p. 12).

Talvez seja um tanto injusto acusar Cícero de um equívoco sem apelação, pois a inclusão de Aristóteles poderia ser justificada se observarmos com cuidado o *De divinatione* do mesmo autor. Nessa obra, Cícero afirma que Aristóteles se encontra entre os pensadores que acreditam na adivinhação:

Nos dirão que Xenofonte mente ou que delira? Mas o quê! Aristóteles, um homem de um gênio singular, quase divino, se engana ou quer enganar os outros quando escreve² que seu amigo Eudemo de Chipre, durante uma viagem em direção a Macedônia, chega a Pheré, uma cidade da Tessália que era então célebre, mas que o tirano Alexandre mantinha sob sua cruel dominação. Nessa cidade, então, Eudemo ficou tão gravemente doente que todos os médicos tinham perdido a esperança. Ele viu no seu sono um jovem de beleza notável lhe anunciar que ele se restabeleceria rapidamente, que o tirano Alexandre pereceria alguns dias mais tarde, enquanto ele, Eudemo, retornaria à sua pátria em cinco anos (*De divinatione* I, 53).

Algumas dessas predições, segundo Aristóteles, realizaram-se tal qual, menos uma delas infelizmente, a do retorno de Eudemo, que acabou morrendo durante o quinto ano de sua espera, enquanto combatia sob os muros de Siracusa (I, 53). Outra alusão atribuída a Aristóteles (*Problemata* 30, 1), menciona que ele acreditava que «os que deliram em razão de um problema de saúde têm na alma alguma coisa de profética e divinatória» (*De divinatione* I, 81).

Independentemente do acerto ou não de Cícero em mencionar Aristóteles como um adepto da fatalidade universal, e, em consequência,

² Segundo Kany-Turpin (em Cícero, 2004, p. 337, nota 157) trata-se de um diálogo perdido da juventude, Eudemo, ou Sobre a alma.

de um possível determinismo, o que nos interessa aqui, no momento, não é discutir se Aristóteles realmente professava o determinismo, ou se se alinhava com um libertarianismo *tout court*, ou mesmo com um libertarianismo mitigado. É verdade que a afirmação de Cícero no *De Fato* é polêmica, e é a única menção a Aristóteles em todo o tratado: a única defesa que pode ser feita desta afirmação é a que encontramos no *De divinatione*, e mesmo assim ela está assentada em obras perdidas ou de autoria questionada, o que torna ainda mais complexa a abordagem. Além disso, em nenhuma circunstância encontramos evidência textual de que isso está ligado a qualquer argumentação no que se refere ao âmbito moral, e mais especificamente ao problema da responsabilidade moral, salvo a já mencionada alusão aos peripatéticos alexandrinos, o que não nos possibilita uma clara tomada de posição.

Um dos possíveis campos de análise no interior da discussão geral sobre o determinismo refere-se à concepção aristotélica de ἔξις (disposição), pois em muitos momentos os comentadores sustentam que a disposição adquirida pelo agente é incontornável, incondicional, o que elimina a possibilidade de o agente agir diferentemente, sobretudo pelo fato da mesma funcionar como uma natureza. Por conseguinte, o objetivo deste artigo é estabelecer se há realmente uma conexão incondicional entre a concepção aristotélica de ἔξις e a impossibilidade de agir diferentemente.

II

Começemos pelas passagens emblemáticas que encontramos no *Organon* aristotélico.

No capítulo 8 das *Categorias*, Aristóteles afirma, ao discutir a categoria da qualidade (ποιόν), que a disposição (ἔξις) e o estado (διάθεσις)³ constituem uma espécie de qualidade (Aristóteles, *Categorias* 8b26-27), embora a disposição difira de um estado pelo fato de ser mais estável e durável. Ora, segundo Aristóteles, os conhecimentos e as virtudes (ἐπιστήμαι καὶ αἱ ἀρεταί) caracterizam-se exatamente por serem entendidas como disposições, pois o conhecimento se refere às coisas que dificilmente sofrem qualquer modificação, do mesmo modo que a virtude. Nesse caso, são mencionadas as virtudes da justiça e da temperança,

³ Διάθεσις pode ser traduzida por «disposição». Aqui, para diferenciar de ἔξις, traduzo por «estado».

que são difíceis de modificar, por serem mais duráveis. É nisso que a disposição difere dos estados, pois estes são mais facilmente passíveis de modificação e mudança. Se alguém não domina algum tipo de conhecimento suficientemente, não lhe podemos atribuir a posse de uma disposição, mas sim de um estado (*Categorias* 9a5-10), já que uma disposição pressupõe uma força que não pode ser atribuída a um estado, por sua durabilidade e dificuldade no que diz respeito à mudança. É necessário ressaltar que «as disposições são igualmente estados, mas os estados não são necessariamente disposições» (9a10-11).

A prática reiterada de ações virtuosas gera uma disposição de caráter que impele o virtuoso a agir de um certo modo. No caso do capítulo 8 das *Categorias*, fica absolutamente claro que, enquanto produzida pelo hábito, a virtude moral é mais estável, durável e renitente à mudança do que um simples estado seria, mas mesmo que seja ressaltada esta dificuldade, não há, textualmente, a impossibilidade de mudança, por menor que seja a possibilidade de que esta ocorra. A durabilidade da disposição no capítulo 8 das *Categorias* não parece ter o caráter incondicional que aparentemente lhe é atribuído na investigação ética.

No capítulo 10 da mesma obra, o enfoque é um pouco menos severo no que concerne à mudança no que concerne à disposição, já que a posse de uma ἔξις não implica a impossibilidade de agir diferentemente ou mesmo mudar de disposição de caráter. Ao discorrer sobre os contrários, e da possibilidade de mudança de um contrário em outro, «ao menos que um contrário pertença a algo por natureza, por exemplo, para o fogo, o fato de ser quente» (13a19-20), Aristóteles sustenta que é tranquilamente plausível afirmar que um contrário pode transformar-se (mudar) em outro, pois quem está saudável pode ficar doente, o branco pode transformar-se em preto, o que está frio pode tornar-se quente, «e é possível que de bons nos tornemos maus, e que de maus nos tornemos bons» (13a22-23).

Essa asserção é significativa, pois retira da disposição seu caráter absoluto. O bom pode tornar-se mau, e o mau, bom. As linhas seguintes (13a22-27) confirmam a argumentação, dado que Aristóteles concede que o mau possa progredir moralmente, desde que identifique propósitos que o levem a tal melhoria. O progresso pode ser pequeno, mas a partir do instante que este pequeno progresso é feito, nada impede que tenhamos um progresso maior, ou mesmo mudar completamente de disposição de caráter: «Pois tornamo-nos sempre mais aptos a mudar facilmente em vista da virtude, por menor que terá sido o progresso feito ao começar,

de modo que é verossímil que se possa progredir ainda mais. E quando isto se reproduz constantemente, passamos completamente ao estado oposto, se não somos impedidos pelo tempo» (13a27-31).

A leitura desta passagem sugere algo aparentemente evidente: o virtuoso pode tornar-se vicioso, e o vicioso pode tornar-se virtuoso. Mas como lidar com essa afirmação? De qualquer forma, ainda resta uma passagem não pertencente ao *corpus* ético aristotélico, que, se não está perfeitamente de acordo com o que vem de ser dito, indica a possibilidade, com restrições, é verdade, de o virtuoso fazer o mal.

Isso ocorre numa curta passagem dos *Tópicos* (126a34-36), onde surge a seguinte afirmação: «[...] pois até mesmo Deus e o homem bom (σπουδαῖος) são capazes de fazer coisas más, mas isto não é o seu caráter; pois é sempre a respeito de sua escolha (προαίρεσις) que os homens maus são assim chamados».

Se não há a possibilidade de mudança de caráter, há a possibilidade do homem bom, do virtuoso, fazer o mal, o que não deixa de ser surpreendente do ponto de vista da ética aristotélica. Mas é importante ressaltar que, nessa passagem, Aristóteles está falando da capacidade (δύναμις) e considerando esta uma coisa desejável, «pois até as capacidades para fazer coisas más são desejáveis, e é por isto que dizemos que até mesmo Deus e o homem bom possuem estas capacidades» (126a37-39). Esta capacidade (possibilidade) de fazer algo e o seu contrário é o que (*Metafísica* b5) será entendido como a potência de contrários.

Essas passagens são intrigantes, mas é necessário entender se elas são relevantes do ponto de vista da análise propriamente moral da possibilidade de mudança de caráter, ou, ao menos, do virtuoso poder fazer o mal.

Neste texto, pretendemos discutir se a distinção operada por Aristóteles entre ἔξις (disposição) e διάθεσις⁴ (estado) pode levar-nos a uma tomada de posição a respeito das teses supracitadas, isto é, entender se a disposição, reputada ser mais estável que o estado, gera verdadeiramente, e por si mesma, uma condição tal que não poderia mais ser modificada.

⁴ Para uma análise exaustiva a respeito da διάθεσις na obra de Aristóteles ver Brague (1980).

III

A possível origem, embora sem a distinção de gradação encontrada nas *Categorias*, pode ser encontrada no diálogo apócrifo de Platão *Definições*, cuja rejeição por parte dos comentadores como parte integrante do *corpus* platônico é praticamente unânime. É considerado como dado, segundo Souillé, o fato de Aristóteles conhecer as *Definições*, tendo acompanhado a sua elaboração, sentindo nelas «tudo o que havia de insuficiente, de irracional mesmo, pois num dos seus primeiros tratados, os *Tópicos*, escritos sob a influência das doutrinas platônicas e já em forte reação a elas, ele as discute e as rejeita»⁵.

O texto estrutura-se, como indica o seu título, ou seja, estabelecendo uma variada gama de definições sobre o eterno, Deus, o tempo, o acaso, a alma, a potência, a justiça, a coragem, a felicidade, a verdade, a deliberação, dentre tantas outras.

Para não nos estendermos mais do que o suficiente, nos deteremos em duas que nos parecem as mais fundamentais, as definições de virtude (ἀρετή) e disposição (ἔξις):

- a) A virtude é definida como «διάθεσις ἢ βελτίστη» (a virtude é a melhor disposição [ou *estado*, para preservar a distinção supracitada]) (Platão, *Definições* 411d);
- b) A disposição (ἔξις) é definida como «διάθεσις ψυχῆς καθ' ἣν ποιοί τινες λεγόμεθα» (estado da alma que nos faz qualificar de tal ou tal maneira) (*Definições* 414c).

Logo, virtude e disposição (ἔξις) são definidas como sendo uma διάθεσις. Neste sentido, Aristóteles estava ciente de tal definição, e parece que, ao menos numa primeira abordagem, permaneceu com a mesma em mente, sobretudo no que tange à *EE*, embora alguma ponderação mais cuidadosa deverá ser feita a respeito.

Entretanto, é necessário salientar que nas *Definições*, mesmo que virtude e disposição (ἔξις) sejam entendidas enquanto διάθεσις, a distinção entre ἔξις e διάθεσις não é tão clara, pois parecem ser utilizadas como sinônimos, ou termos intercambiáveis, como ocorre, por exemplo, na continuação

⁵ Souillé (em Platão, 1989, pp. 156-157) ainda afirma que as *Definições* apresentam uma diversidade de tendências, sem possuir uma unidade autoral, tendo vindo de fontes distintas, que vão de Platão aos estoicos, passando pelos peripatéticos (já evidenciando um afastamento no que se refere ao ensinamento do próprio Aristóteles).

da definição mesma de virtude: «διάθεσις ἢ βελτίστη· ἕξις θνητοῦ ζώου καθ' αὐτήν ἐπαινετή· ἕξις καθ' ἣν τὸ ἔχον ἀγαθὸν λέγεται· κοινωνία νόμων δικαία· διάθεσις, καθ' ἣν τὸ [ἔχον] διακείμενον τελείως σπουδαῖον λέγεται· ἕξις ποιητικὴ εὐνομίας» (411d).

Mesmo que reconhecamos os problemas do diálogo enquanto tal, o que vem de ser afirmado parece indicar que os termos são realmente intercambiáveis aqui, e que essa situação parece ter permanecido, ao menos durante certo período, operando de modo idêntico na argumentação aristotélica, especialmente na *Ética a Eudemo*, mas também na *Ética a Nicômaco*.

Na opinião de alguns, isto não aparece como algo evidente, pois o que é sustentado pela argumentação aristotélica nas éticas, e é o que nos interessa aqui, é que a virtude é considerada uma ἕξις, o que a define enquanto gênero. A *Ética a Nicômaco* II especifica exatamente o estatuto dessa ἕξις, ressaltando claramente o modo pelo qual a virtude é adquirida, ou seja, pelo seu exercício, enfim, pelo *hábito* de agir de um determinado modo, o que engendrará uma dada disposição de caráter, a qual será entendida, conforme estabelecido em *Ética a Nicômaco* VII 1152a32-33, como uma segunda natureza: «Eu te digo, meu amigo: o treinamento exige muito tempo, e a partir deste momento, para os homens, ele [o hábito] termina por ser sua natureza»⁶. Por isso, o fato de habituar-se, desde jovem, de um ou de outro modo se reveste de uma importância enorme, nada menos do que fundamental (*Ética a Nicômaco*, 1103b 24-25).

Ora, coerência maior não poderia ser encontrada: a ἕξις, conforme as *Categorias* possui como característica essencial a maior durabilidade/estabilidade. A partir do momento em que o agente adquire uma determinada disposição de caráter, supostamente esta disposição se converte em uma segunda natureza, da qual dificilmente conseguirá se despir. Consequentemente, e indo além do que permite o texto das *Categorias*, a distinção ἕξις/διάθεσις daria suporte a algumas teses deterministas que, em geral, defenderiam a hipótese de que uma vez constituída dada disposição, o agente não poderia agir de modo diferente no que se refere a ela. A responsabilidade moral poderia permanecer, mas restrita ao período em que o hábito ainda não se tivesse constituído em disposição⁷.

⁶ Ver, também, Aristóteles, *De memoria* 452a 27-28: «pois o hábito agora assume o papel da natureza».

⁷ Um exemplo claro desse tipo de interpretação pode ser encontrada no *De fato* de Alexandre de Afrodísia (especialmente nos capítulos XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX e XXXII).

O problema que aparece em um primeiro momento é de como devemos entender a argumentação que Aristóteles desenvolveu nas *Categorias* sobre este tópico, que acaba por fundamentar, para alguns, a fixidez da ἔξις. Podemos aplicar isso, sem maiores questionamentos, ao discurso sobre a virtude moral tecido minuciosamente na *Ética a Nicômaco*? A pergunta careceria de sentido se não houvesse as passagens mencionadas nas *Categorias* e nos *Tópicos* que desautorizam, aparentemente, a ode à estabilidade da ἔξις. Lembremo-nos delas: na primeira, Aristóteles sustenta que é tranquilamente plausível afirmar que um contrário pode transformar-se (mudar) em outro, pois quem está saudável pode ficar doente, o branco pode transformar-se em preto, o que está frio pode tornar-se quente, «e é possível que de bons nos tornemos maus, e que de maus nos tornemos bons» (*Categorias* 13a 22-23), admitindo a ideia de conversão moral. Na segunda, temos o seguinte raciocínio: «pois até mesmo Deus e o homem bom (σπουδαῖος) são capazes de fazer coisas más, mas isto não é o seu caráter; pois é sempre a respeito de sua escolha (προαίρεσις) que os homens maus são assim chamados» (*Tópicos* 126a34-36). E não podemos deixar de ressaltar que a distinção entre disposição e estado não é definitiva, já que ela somente estabelece graus de estabilidade, não defendendo peremptoria e exaustivamente que a disposição de caráter determina necessariamente nossas ações.

Sem uma discussão maior para elucidar este ponto, já que não é o intuito deste artigo, é bem plausível aceitar que a transposição da tese da fixidez quase incontornável da disposição para o interior do *corpus* ético aristotélico é problemática, tendo em vista as passagens mencionadas do *Organon*.

Uma dificuldade adicional vem à mente: essas argumentações, que encontramos no *Organon*, e que não tem como pano de fundo uma preocupação de cunho moral podem ser utilizadas para tornar menos espesso o problema que a ideia de uma disposição de caráter praticamente incontornável propicia, e que é um tema crucial na ética aristotélica? Se descartarmos as três passagens que abrandam a fixidez da disposição em função da ausência de conotação moral da argumentação desenvolvida nas obras lógicas, poderíamos encontrar no interior da ética aristotélica razões que nos permitiriam rejeitar, sem fazer alusão aos *Tópicos* e às *Categorias*, a fixidez da ἔξις?

A indagação é, por si mesma, complexa, mas um outro dado chama atenção a este respeito: em nenhum lugar da obra ética de Aristóteles

encontramos a distinção maior/menor estabilidade entre ἕξις e διάθεσις. A ausência da distinção é surpreendente, sobretudo na *Ética a Eudemo* e na *Ética a Nicômaco*. E mais surpreendente ainda — e que foi mencionado brevemente acima — é que nestas obras os termos são intercambiáveis, possuindo o mesmo significado em várias passagens, conservando, incrivelmente, o mesmo estatuto das espúrias *Definições*, cujas deficiências eram mito bem conhecidas de Aristóteles.

Por exemplo, na *Ética a Eudemo* 1218b38-1239a1, estado e disposição não aparecem como sinônimos, mas não há nada na passagem que explicitamente uma distinção qualitativa entre eles: «[...] a virtude é o melhor estado, disposição ou a melhor capacidade (ἢ βελτίστη διάθεσις ἢ ἕξις ἢ δύναμις) de tudo que tem algum uso ou função». Algo similar ocorre na *Magna moralia* 1199a7-8: «(...) e a deliberação correta é uma disposição, um estado ou alguma coisa deste gênero, que nos permite atingir o melhor e mais útil no domínio prático» (ἢ δ' εὐβουλία ἕξις ἢ διάθεσις ἢ τι τοιοῦτον ἢ ἐπιτευκτικὴ τῶν ἐν τοῖς πρακτικοῖς βελτίστων καὶ συμφωρωτάτων). Ver também, em princípio, 1219a12: «Assim, é evidente que a função é melhor que a disposição e o estado». Mas aqui surge um problema, se vinculamos esta passagem a 1219a31-34: «desde que a atividade é melhor que o estado (διαθέσεως), e que a melhor atividade é a melhor disposição (ἕξεως), e a virtude é a melhor disposição (ἀρετὴ βελτίστη ἕξις), então a atividade da virtude da alma deve ser o que há de melhor». É evidente que há aqui, pela primeira vez, uma distinção qualitativa entre disposição e estado. Logo, poderíamos relacionar esta última passagem com *Ética a Eudemo* 1238b38-1239a1 e *Magna moralia* 1199a12, e tentar mostrar a coerência do todo (tendo em mente também *Magna moralia* 1185a38: «a virtude é a melhor disposição» (ἕξις), idêntica à *Ética a Eudemo* 1219a32-33, acima), mas uma passagem posterior vem trazer um transtorno adicional à interpretação. A passagem em questão é 1220a22-23: «o melhor estado (διάθεσις) é produzido pelas melhores coisas». Some-se a isto 1220a 29-30: «Virtude é, portanto, o tipo de estado (διάθεσις) produzido pelo melhor processo [da alma]». Há claramente uma certa confusão conceitual entre ambos os termos, na medida em que aparece, por um lado, uma diferença qualitativa entre os termos, e, por outro lado, no fim de toda a argumentação, uma identificação tácita dos mesmos.

Tudo indica que a distinção não serviria para fundamentar a doutrina da fixidez da ἕξις, que serve para sustentar a defesa de um certo determinismo em Aristóteles, nas suas variadas facetas, na medida em

que tal fixidez pode ser atenuada, tendo em vista algumas passagens da *Ética a Nicômaco* (como, por exemplo, no livro IX), mas não somente, pois a defesa da fixidez pode ser questionada quando nos detemos com atenção em certas passagens da *Política* e da *Retórica*, que serão consideradas de modo breve no final, com uma preocupação menos de resolver o problema, mas de levantar questionamentos a respeito do que vem sendo desenvolvido.

Antes disto, faz-se necessário evidenciar o caráter intercambiável da *ἔξις* e *διάθεσις* na *Ética a Nicômaco* e na *Ética a Eudemo*, o que tornaria mais claro o ponto deste texto, que pretende apenas indicar as dificuldades, através da discussão sobre o efetivo estatuto da disposição, de apontar Aristóteles como um defensor da causa determinista.

A *διάθεσις* na *Ética a Nicômaco*

1107b16-20: «A respeito dos bens também há outros estados: a mediedade é a magnificência [...], o excesso é a falta de gosto e vulgaridade, a falta é mesquinharia»;

1107b30-31: «Os estados também não tem nome, exceto o do ambicioso: ambição»;

1108a24-25: «Quanto ao agradável na diversão, quem está no meio termo é espirituoso e o estado, espírito»;

1108b11-13: «Três sendo os estados: dois vícios, um por excesso, outro por falta, e uma virtude, a mediedade [...]»⁸.

Poderíamos acrescentar a estas passagens, 1145a33-34: «Mas esse gênero de estado [a bestialidade] será mais tarde objeto de menção de nossa parte». Bodéüs remete essa consideração a 1148b19, onde não aparece *διάθεσις*, mas *ἔξις*: «Eu quero falar das *disposições* que possuem as bestas» (em Aristóteles, 2004, p. 346, nota 3). Novamente, o caráter intercambiável apresenta-se de modo claro. Logo, se intercambiáveis, a diferença do ponto de vista gradativo, que foi estabelecida nas *Categorias*, não parece ter relevância na *Ética a Nicômaco*, ou melhor, é inexistente, e por isto

⁸ Nessas passagens, utilizamos a excelente tradução de Marco Zingano da *Ethica Nicomachea* I 13-III 8, bem como seu comentário sobre a *διάθεσις*. No comentário, ele observa que o «vocabulário da disposição estará ainda mais assente na EN; mesmo assim, a *διάθεσις* reaparecerá, algumas vezes, lá onde se esperaria encontrar antes o termo *ἔξις*» (Aristóteles, 2008, pp. 122-123).

a opção terminológica de Aristóteles por ἔξις não afeta a identidade de uso dos dois termos nesta obra, bem como na *Ética a Eudemo*, como veremos a seguir.

A διάθεσις na *Ética a Eudemo*

1218b38-1239a1: «[...] a virtude é o melhor estado, disposição ou a melhor capacidade (ἢ βελτίστη διάθεσις ἢ ἔξις ἢ δύναμις) de tudo que tem algum uso ou função»;

1219a19: «a saúde é o melhor estado do corpo»;

1220a22-23: «o melhor estado (διάθεσις) é produzido pela melhores coisas»;

1220a26-27: «além disso, qualquer estado é produzido e destruído pelas mesmas coisas»;

1220a29-30: «Virtude é, portanto, o tipo de estado (διάθεσις) produzido pelo melhor processo [da alma]»;

1228b2-3: «resulta, evidentemente, que o estado intermediário entre a temeridade e a covardia é a coragem, pois é o melhor»;

1231b8-10: «[...] e nós opusemos [a indulgência] ao colérico, difícil e selvagem (já que todos esses qualificativos pertencem ao mesmo estado)»;

1233a6: «a magnanimidade é o melhor estado».

É evidente que as ocorrências concernentes à διάθεσις são inferiores numericamente na *Ética a Nicômaco*, e menos problemáticas —basta observar a nota 20, acima— em relação às passagens da *Ética a Eudemo*, especialmente, e da *Magna moralia*. Isto indica uma opção do ponto de vista terminológico feita por Aristóteles a fim de precisar, na definição da virtude, seu gênero (embora a διάθεσις ainda suspire tenuemente, pois não podemos nos esquecer que todas as incidências da mesma na *Ética a Nicômaco* surgem após a definição da virtude (1106b36-1107a2) como uma disposição de agir de modo deliberado (ἔξις προαιρετική), consistindo em uma medida de relativa a nós).

De todo modo, isso não significa afirmar que Aristóteles se distancie das *Definições* no que se refere ao uso dos termos, pois tanto lá, como nas éticas, os termos são intercambiáveis na maior parte do tempo, não impedindo confusões, é verdade, como as mencionadas, o que estabeleceu

a urgência de uma precisão/opção terminológica que não desse espaço às mesmas. E se os termos são intercambiáveis, dificilmente a explicação da distinção entre os termos com base nas *Categorias*, comumente aceita pelos comentadores para delimitar o espaço de cada um deles, ἔξις e διάθεσις, poderia ser aceita sem fortes questionamentos, pois ela não encontra guarida em outras passagens relevantes do *corpus* ético aristotélico.

Assim, se não contarmos com o apoio das *Categorias* para definir a ἔξις como o exemplo de fixidez e estabilidade que caracterizaria de maneira indelével o caráter do agente moral, a inflexão determinista que se utiliza desta fixidez e estabilidade perderia um dos seus esteios, já que estas garantiriam a perenidade da disposição, e a impossibilidade de agir diferentemente, maculando, inclusive, gravemente o problema da responsabilidade moral. A disposição seria tal que, uma vez adquirida, funcionaria como uma segunda pele, ou em termos aristotélicos, como uma segunda natureza.

Ora, a disposição originada da prática reiterada de atos em uma certa direção, do hábito, não tem a força de uma natureza, como bem afirmou Aristóteles na *Ética a Nicômaco* 1152a28-30: «os incontinentes por hábito corrigem-se mais facilmente do que os que são por natureza, pois o hábito muda mais facilmente que a natureza». O que é adquirido por força do hábito ainda é passível de mudança, pois o hábito não é uma natureza: «o que se produz por hábito não tem jamais a regularidade do que se produz por natureza» (Morel, 1997, p. 136). A esfera do hábito é o que ocorre seguidamente, não sempre (ver Aristóteles, *Ars rhetorica* 1369a32-b2; 1370a6-9).

A ideia de que a prática reiterada de determinadas ações constituirá um hábito pode, efetivamente, pressupor uma impossibilidade prática no que concerne à mudança de uma disposição caráter em Aristóteles. Algo que se assemelha à natureza espelharia a fixidez das disposições de caráter. Talvez, mas uma passagem da *Política* parece nuançar esta aparente estabilidade de nossas disposições: «As pessoas pensam que as boas pessoas provêm das boas pessoas, do mesmo modo que o humano vem do humano, e a besta da besta. Mas enquanto a natureza deseja fazer isto, ela é *seguidamente incapaz* de fazê-lo» (1255b1-4).

A referência à natureza aqui é bem clara, isto é, por melhores que sejam as intenções da natureza, ela não pode *seguidamente* realizar estas intenções. Se a natureza nem sempre permite que boas pessoas provenham de boas pessoas, por analogia, e resguardando a importância que a ideia

de (segunda) natureza possui no que tange à constituição da disposição de caráter, nem sempre uma dada disposição de caráter estará imune à transformação, independentemente de quão longo este processo seria.

IV

Assim, a discussão sobre a ἔξις e a διάθεσις parece ser elucidativa, pois a desmistificação da ideia de uma disposição como uma segunda natureza concebida de modo ortodoxo, qual seja, basicamente incontornável, livra a filosofia moral aristotélica da ameaça de uma morte por asfixia, penosa, causada pela impossibilidade de agir diferentemente.

BIBLIOGRAFIA

- Alexandre de Afrodísia (1891). *In Aristotelis Metaphysica commentaria*. Edição de Michael Hayduck. Berlin: Reimer. Tradução inglesa de 1993: Alexander of Aphrodisias. *On Aristotle Metaphysics 5*. Tradução de William Dooley SJ. Londres: Duckworth.
- Alexandre de Afrodísia (2003). *On Fate*. Edição e tradução de Robert William Sharples. Londres: Duckworth.
- Aristóteles (1942). *Ethica Nicomachea*. Edição de Ingram Bywater. Oxford: Oxford University Press.
- Aristóteles (1949). *Categoriae et Liber De Interpretatione*. Edição de Lorenzo Minio-Paluello. Oxford: Oxford University Press.
- Aristóteles (1958). *Topica et Sophistici Elenchi*. Edição de William David Ross. Oxford: Oxford University Press.
- Aristóteles (1959). *Ars Rhetorica*. Edição de William David Ross. Oxford: Oxford University Press.
- Aristóteles (1984). *Problems*. Edição e tradução de Jonathan Barnes. Volumen II. Princeton: Princeton University Press.
- Aristóteles (1988). *Política*. Edição de William David Ross. Oxford: Oxford University Press.
- Aristóteles (1990). *Magna moralia*. Cambridge: Harvard University Press.
- Aristóteles (1991). *Ethica Eudemia*. Edição de Richard Walzer e Jean Mingay. Oxford: Oxford University Press.
- Aristóteles (2004). *Éthique à Nicomaque*. Tradução de Richard Bodéüs. Paris: Flammarion.

- Aristóteles (2008). *Aristóteles. Ethica Nicomachea I 13-III 8. Tratado de Filosofia Moral*. Tradução de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus.
- Brague, Rémi (1980). De la disposition: a propos de *diáthesis* chez Aristote. Em Pierre Aubenque (dir.), *Concepts et catégories dans la pensée antique* (pp. 285-307). Paris: Vrin.
- Cícero (1935). *De la nature des dieux. De natura deorum*. Tradução e notas de Charles Appuhn. Paris: Garnier.
- Cícero (1937). *Du destin. De fato*. Tradução e notas de Charles Appuhn. Paris: Garnier.
- Cícero (2004). *De la divination. De Divinatione*. Apresentação e tradução de Jose Kany-Turpin. Paris: Flammarion.
- Hamelin, Octave (1978). *Sur le De fato*. Paris: De Mégare.
- Morel, Pierre-Marie (1997). L'habitude: une seconde nature?. Em Jean-François Balaudé & Pierre-Marie Morel (eds.), *Aristote et la notion de nature. Enjeux épistémologiques et pratiques* (pp. 95-129). Bourdeaux: Presses Universitaires de Bourdeaux.
- Platão (1989). Définitions. Em *Oeuvres complètes*. Volumen XIII, 3. Edição e tradução de Joseph Souilhé. Paris: Les Belles Lettres.