

UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE O CARÁTER (ÉTHOS) E AS VIRTUDES MORAIS NA *ÉTICA NICOMAQUEIA*

AN EXAMINATION OF CHARACTER (ÉTHOS) AND MORAL VIRTUE IN THE *NICOMACHEAN ETHICS*

JAQUELINE STEFANI*
WALLACE DA SILVA CARVALHO*

Resumo: Discute-se o significado de caráter na *Ética Nicomaqueia* a partir da definição de virtude moral apresentada por Aristóteles em II 6. Apresenta-se uma breve discussão e investiga-se a possibilidade ou impossibilidade de mudança de caráter. A mutabilidade do caráter parece difícil de ser sustentada, dada a incontroversa estabilidade e fixidez das disposições (ἔξεις) morais, além da firmeza de um caráter inabalável que é pressuposta, por exemplo, em uma ação justa e temperante (II 4 1105a 34). Por outro lado, a tese da imutabilidade levaria a ética aristotélica a um determinismo frente à questão acerca de um agente maduro, com caráter formado, ser ou não responsável por suas ações, dado que a ação humana seria mera decorrência de um caráter imutável e, portanto, pré-determinada por ele. Assim, não parece haver determinismo em Aristóteles se este é entendido como algo que, por determinar nossas ações, retiraria delas o caráter de voluntariedade e de imputabilidade do agente.

Palavras-chave: caráter, virtude, vício, hábito.

Abstract: The meaning of character in *Nicomachean Ethics* is examined based on the definition of moral virtue presented by Aristotle in II 6. A brief discussion is presented and the possibility or impossibility of character changing is argued. The mutability of character does not seem reasonable, due to the undisputed/incontrovertible stability and fixity of the moral dispositions (ἔξεις), as well as the rigidity of a firm and unchanging disposition that is presupposed, for instance, by a virtuous action (II 4 1105a 34). On the other hand, the immutability thesis would lead Aristotelian ethics towards a determinism where human actions would be determined by a fixed character, which raises the question if a character-formed agent is responsible for her/his actions. Therefore, it seems that there is no determinism in Aristotelian ethics, if determinism is understood as something that, by determining our actions, takes away any trace of voluntariness and responsibility in the agent.

Keywords: character, virtue, vice, habit.

* Jaqueline Stefani é professora na Universidade de Caxias do Sul - UCS. Email: jaquelinestefani@yahoo.com.br. Wallace da Silva Carvalho é graduando em Filosofia na Universidade de Caxias do Sul - UCS. Email: jrcarvalho@gmail.com

Neste trabalho, discute-se a noção de caráter na ética aristotélica, tendo como texto primário a *Ética Nicomaqueia* (*EN*). Parte-se da definição de virtude moral apresentada por Aristóteles em II 6, investigando seus principais elementos constitutivos, a saber, mediedade, deliberação, escolha deliberada e disposição. Após, discute-se a possibilidade ou impossibilidade de mudança de caráter na *EN*.

Em relação às fontes, todas as citações diretas da *EN* são da tradução de Marco Zingano, quando tratar-se de trecho do *Tratado da Virtude Moral* (I 13 a III 8). Quando a citação não estiver dentro desse tratado, usa-se a tradução em língua inglesa de Irwin (1999).

Uma investigação acerca da natureza do caráter, da ação, da deliberação e da disposição moral se relaciona intimamente com a questão de saber se é o agente responsável por suas ações ou não. Nesse sentido, a análise sobre em que medida a disposição moral determina ou não as ações se configura como indispensável. Desse modo, esta pesquisa envolve diretamente a discussão acerca da liberdade. Isso porque se a ação humana é determinada pela disposição moral, e se a disposição moral é algo que, após constituída, é imutável (como uma segunda natureza), então a responsabilidade humana torna-se uma quimera, pois a teoria aristotélica teria em suas bases um determinismo intransponível.

VIRTUDES E VÍCIOS MORAIS¹

No clássico trecho em que define a virtude moral (*EN* II 5 e II 6),² após um argumento que exclui a possibilidade de ser ela uma emoção ou uma

¹ Pakaluk (2008) opta pela expressão “virtude relacionada ao caráter” ou “virtude de caráter”, distinta, portanto, de “virtude moral”, assim como Irwin. A justificativa de Irwin (1999, p. xxii) é que “virtude moral” refere-se apenas ao âmbito da alteridade sendo, portanto, mais restrita que “virtude do caráter”, que englobaria também as virtudes que independem de outrem, como a temperança.

² Conforme Pakaluk (2008, p. 105), o procedimento adotado por Aristóteles para definir o que é uma virtude moral é o mesmo exposto nos *Tópicos*, obra integrante do *Órganon*. Para Aristóteles, uma boa definição deve descrever a classe geral (gênero) a que pertence o objeto a ser definido, e identificar a subclasse (diferença específica) que distingue esse objeto dos demais da classe geral. Nesse sentido, resumidamente, o gênero da virtude moral é “disposição de caráter”, e a diferença específica, “de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós”.

capacidade, Aristóteles conclui que, em relação ao gênero, as virtudes morais são disposições, *hexeis* (ἕξεις) (II 5 1106a 10-13). Adiante, amplia e completa a definição, determinando qual espécie de disposição é a virtude moral: “A virtude é, portanto, uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como a delimitaria o homem prudente” (II 6 1106b 36-1107a 2).

A partir dessa definição e da noção de que os vícios são excesso ou falta em relação às disposições que lhes são mediedade (virtudes), podemos definir os vícios como disposições de escolher por deliberação, consistindo em um excesso ou falta relativamente a nós (II 2 1104a 10-25 e V 1 1129a 17-20). Tal noção de vício, como uma disposição de escolha deliberada, supõe a voluntariedade de ações viciosas e vai ao encontro da tese aristotélica sobre a responsabilidade moral do agente em relação não só à suas ações, mas igualmente ao seu caráter, defendida especialmente em III 5 1113b 6-14.³

1. Elementos da definição de virtude moral – mediedade ou mediania relativa a nós

Como a própria palavra sugere, mediedade é aquilo que está no meio, entre um excesso e uma falta. A mediedade é elemento essencial para a virtude moral porque Aristóteles identifica o que é bom com aquilo que realiza bem sua função apropriada; e no caso das disposições da alma, realizar bem sua função apropriada significa estar de acordo com a razão e, em caso de conflito entre razão e desejos, não permitir que os desejos se sobreponham ao que a razão determina. Nesse caso, o que é bom, o que a razão delimita, é que as virtudes sejam mediedades, não podendo incorrer em falta nem em excesso. Conforme Rapp (2010, p. 413):

[...] é devido às virtudes éticas que a parte não-racional da alma humana realiza bem a sua função apropriada. Isso, mais uma vez, significa que ela obedece ao que a razão demanda; e a reta razão quer que os impulsos racionais sejam dirigidos para aquilo que é correto e bom. [...] Portanto, o meio-termo representa o aspecto de retidão, exatidão ou bondade na definição das virtudes éticas.

³ “Com efeito, naquelas coisas em que o agir está em nosso poder, igualmente está o não agir, e naquelas nas quais o não está em nosso poder, também está o sim, de sorte que, se está em nosso poder agir, quando é belo, também o não agir estará em nosso poder, quando é desonroso. Se está em nosso poder fazer as coisas belas e as desonrosas, e similarmente o não fazer, e se é isto sermos bons e sermos maus, está em nosso poder, por conseguinte, sermos bons e sermos maus”.

A maior dificuldade em relação à mediedade é identificá-la: o que é a mediedade no caso concreto? Como saber o que é a falta e o que é o excesso?

Segundo Pakaluk (2008, p. 109), não se deve confundir mediedade com moderação. Em alguns casos, por exemplo, ao se deparar com uma situação de injustiça, a mediedade pode significar reagir com extrema indignação. A moderação se refere às emoções, mas a mediedade se refere ao caráter, à virtude, e a virtude implica em agir bem, de acordo com a situação apropriada, não necessariamente em ser moderado.

A mediedade da virtude moral não é uma mediedade relativa “à própria coisa”, mas uma mediedade relativa a nós (II 6 1106a 26-32). Se a mediedade da virtude moral fosse relativa à própria coisa, isso significaria que, independente das circunstâncias e pessoas envolvidas, haveria uma única forma possível de bem agir. A mediedade seria assim determinada por uma proporção aritmética (II 6 1106a 34-5). Conforme Kraut (2009, p. 103):

A mediania “relativa a nós” é um contraste entre o que é sempre o mesmo e o que varia de acordo com as circunstâncias particulares. Também é verdade que a mediania “relativa a nós” não pode ser determinada sem referência aos bens humanos. [...] O que quer que o treinador de Milo prescreva, ele está visando à mediania “relativa a nós”. Ele está, em cada ocasião, visando a algo determinado pelo conjunto das circunstâncias que são relevantes, dado o seu fim *qua* treinador. E, quando o exemplo é completado, podemos ver que ele pode ser resumido dizendo que o seu alvo é prescrever a comida certa, na quantidade certa, na ocasião certa, em relação à pessoa certa, pela razão certa. Isso está em total acordo com a passagem de II.6.1106b21-2, na qual se diz que o nosso alvo é agir e sentir “nas ocasiões certas, sobre/em relação às coisas certas, em relação às pessoas certas, pelas razões certas, da maneira certa”.

Sendo assim, a mediedade da virtude moral implica em um agir bem, o que significa, em última instância, agir sem cometer excesso ou falta, de acordo com os aspectos possíveis da situação concreta, ou seja, “nas ocasiões certas, sobre/em relação às coisas certas, em relação às pessoas certas, pelas razões certas, da maneira certa”⁴.

⁴ Ainda que em alguns casos a interdição seja absoluta, como no caso do assassinato ou do adultério, em que não é possível haver “ocasião certa, com a pessoa certa, no tempo certo, pela razão certa”, pois em qualquer caso, sempre serão moralmente reprováveis, independente das circunstâncias, o que enfraquece a crítica à ética aristotélica de ser excessivamente particularista ou dependente das circunstâncias.

2. Elementos da definição de virtude moral – escolher por deliberação

As noções de deliberação (*bouleusis*) e escolha deliberada (*probairesis*) são tratadas por Aristóteles no Livro III 4 e III 5, após uma discussão acerca das noções de responsabilidade moral e de ações voluntárias, não-voluntárias, involuntárias e mistas.

A deliberação tem por objeto o que é possível e está ao alcance do agente, consistindo em um processo racional, operado pela razão prática, pelo qual se escolhe um meio, dado um fim posto pelo desejo (*boulesis*) (III 2 1111b 26, III 3 1112b 12-13 e 1112b 34-35). Percebe-se o caráter de alguém tanto no que se refere ao modo como concebe o fim quanto no modo que escolhe deliberadamente os meios. Enquanto o fim é posto pelo desejo (*boulesis*), portanto, pela parte não-racional da alma, a deliberação é uma operação racional da alma que, pela escolha dos meios, caracteriza o caráter do agente.⁵

Embora um processo racional, a deliberação não é semelhante ao raciocínio de uma ciência exata (um silogismo demonstrativo, por exemplo), porquanto lida com aquilo que é contingente, ou seja, aquilo que não ocorre sempre do mesmo modo, e diz respeito às “coisas que ocorrem por nós mesmos” (III 3 1112b 2-3).

Deliberar bem é a qualidade central que caracteriza a virtude moral, pois está associada à racionalidade do agente virtuoso e é característica distintiva de seu caráter. Um vicioso pode eventualmente cometer uma ação moralmente louvável, mas não pelo motivo correto. E é o fato do motivo que o levou a agir não ser correto que o caracteriza como vicioso. Na análise de Zingano (2008, p. 160):

... ela [a virtude moral] é definida como um hábito de escolha deliberada. O valor moral é mais propriamente apreendido não pelo que é feito, mas pela deliberação sobre como fazer; com efeito, um homem vicioso pode fazer algo que é, em si, virtuoso, mas que é feito por uma razão não virtuosa (querer vangloriar-se, escapar de uma pena, etc.).

⁵ Há um problema significativo nessa tese aristotélica sobre o qual há discussões acadêmicas relevantes, como pode ser visto, por exemplo, Zingano (2009, p. 168-211): Por que a deliberação, como apresentada no Livro III da *Ética Nicomaqueia*, apenas opera sobre o meios? A esse respeito, Zingano (2009, p. 168) comenta que “à moral moderna repugna esta restrição aos meios; ao contrário, se é possível a moralidade, então tudo leva a crer que seguramente ela tem a ver, pelo menos em algum sentido, com a escolha de fins e não meramente com a deliberação para encontrar os meios mais eficazes para obter um fim que seria posto independentemente da deliberação”.

A escolha deliberada, assim como a deliberação, depende do agente, refere-se ao que é possível e que está ao alcance, e diz respeito aos meios e não aos fins. Contudo, a escolha implica em uma adesão à conclusão da deliberação. Assim, a diferença entre escolha deliberada e deliberação é que na primeira há a aceitação pessoal e dessa aceitação segue-se imediatamente a ação, se não houver impedimento. Por outro lado, deliberar é pesar razões, investigar a circunstância, comparar os prós e contras, chegando a um resultado, mas não é ainda um escolher tal resultado. Assim, “dado que o objeto de escolha deliberada é o objeto de desejo deliberado do que está em nosso poder, a escolha deliberada será, então, o desejo deliberativo do que está em nosso poder” (III 3 1113a 9).

Tanto o vício quanto a virtude se constituem devido às escolhas deliberadas que o agente faz ao longo da vida e que se tornam hábito, um hábito de agir de um modo e não de outro. Nas palavras de Aristóteles:

Do abster-se dos prazeres, tornamo-nos temperantes; tornados temperantes, somos os mais capazes de abster-nos deles. Iguamente com a coragem: habituados a desprezar as coisas temíveis e a suportá-las, tornamo-nos corajosos; tornados corajosos, seremos os mais capazes de suportar as coisas temíveis (II 2 1104a 30-1104b).

Ao nascer, tudo o que há é a possibilidade de tornar-se virtuoso ou vicioso, uma capacidade de vir a ser bom ou mau. Pelo ensino e pelos exemplos os desejos são educados corretamente ou não e as ações, repetidas em uma ou outra direção, escolhidas deliberadamente, tornam-se hábito. O modo como se sente prazer e dor, com quem, por que razão, quando, com que tipo de coisas e com que intensidade são indicativos do caráter de um agente. Segue-se disso a importância ímpar da educação adequada dos desejos, pois é por ela que aprende a sentir prazer e dor com as coisas certas e do modo e intensidade corretos.

3. Elementos da definição de virtude moral – disposição (ἔξις)

Em geral, o termo *hexis* pode ser traduzido como “estado”, “posse”, “hábito adquirido”, “habilidade” ou “disposição”.⁶ Essa palavra não se refere necessariamente ao caráter, tendo uma aplicação muito mais ampla do que o contexto ético ou moral. Por exemplo, a saúde é uma *hexis* – estamos sempre

⁶ Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>. Acesso em 20 de maio de 2015.

em um estado de saúde, saudável ou doente.⁷ Se estou saudável, posso dizer que tenho uma disposição saudável (posso saúde). Caso contrário, tenho uma disposição enferma.

Para Irwin (1999, p. 349), *hexis* é “uma primeira atualização ou atividade e, dessa forma, em relação à atividade como um todo, um tipo de capacidade”⁸; é um estado firme que dispõe alguém a realizar algo, por ter sido formado a partir do hábito. Ainda conforme Irwin (1999, p. 349), *hexeis* são estados firmes e estáveis, e não são meramente tendências de comportamento, porque, se assim fosse,

duas pessoas que se comportam da mesma maneira em uma mesma ocasião deveriam estar necessariamente no mesmo estado. Mas Aristóteles nega que o mesmo comportamento implica em um mesmo estado, pois o estado de uma pessoa também inclui seus desejos, sentimentos e decisão. E é por isso que ‘hábito’ e ‘disposição’ são traduções de *hexis* que induzem ao erro ou imprecisão.⁹

Para Pakaluk (2008, p. 107), há três conotações para a palavra *hexis* das quais Aristóteles parece fazer uso: 1) *hexis* como uma situação firme, estável, que se refere a uma durável e profundamente enraizada qualidade de algo, em contraste com aquilo que é transitório ou superficial; 2) tem o sentido de “posse”, potencialidade, em contraste com sua atualização, seu uso, por exemplo, um herói, ao dormir, embora não esteja sendo corajoso nesse momento, quando estiver em batalha, o será (dizemos que o herói

⁷ EN 1129a 14-16: “O que é verdade para as ciências e faculdades não o é em relação aos estados. Pois uma mesma capacidade ou ciência parece estar relacionada a atividades contrárias, enquanto que a um estado, por outro lado, não correspondem atividades contrárias. A saúde, por exemplo, apenas nos leva a realizar ações saudáveis, não o contrário; pois dizemos que andamos de forma saudável se [e apenas se] andamos da forma como uma pessoa saudável andaria”. Tradução nossa do original: “*For what is true of sciences and capacities is not true of states. For while one and the same capacity or science seems to have contrary activities, a state that is a contrary has no contrary activities. Health, for instance, only makes us do healthy actions, not their contraries; for we say we are walking in a healthy way if [and only if] we are walking in the way a healthy person would*”.

⁸ Tradução nossa. “*A hexis is a first actualization or ACTIVITY, and hence, in relation to complete activity, a type of CAPACITY* (DA 417a 11-b 16)”.

⁹ Tradução nossa. “*A state is not merely a tendency to behave. If it were only that, two people who displayed the same behavior on the same occasions would have the same state. Aristotle, however, denies that the same behavior implies the same state. Someone’s state also includes his desires, feelings, and DECISION. That is why ‘habit’ and ‘disposition’ are misleading translations of hexis*”.

é corajoso, portanto, tem a disposição de caráter – *hexis* – da coragem, e quando não exerce essa virtude em ato, dela dispõe em potência), nesse sentido, *hexis* é uma potencialidade que pode vir a manifestar-se em ato, embora não necessariamente; 3) *hexis* também pode ser compreendida como uma passividade ou como uma atividade, uma passividade como uma predisposição a responder a estímulos externos de uma certa maneira, e uma atividade quando, independente das circunstâncias, atua de forma a obter um determinado resultado¹⁰ (nesse sentido, a arte – *tekhnē* – é *hexis* enquanto atividade)¹¹. Embora traduza *hexis* por estado (*state*), Pakaluk argumenta, em vista do exposto, que estado não é uma tradução satisfatória.

Zingano (2008, p. 122) traduz *hexis* por “disposição”, em sua excelente tradução do Tratado da Virtude Moral da *EN*, reservando “estado” para o termo *diathesis*:

Na *EN*, Aristóteles estabelece como gênero da virtude a disposição, ἕξις. Isso evidencia uma clara preferência da parte de Aristóteles em pensar a virtude não como διάθεσις, estado, mas como disposição. A distinção entre estado e disposição é basicamente de grau: uma disposição é um estado tornado fixo, quase rígido; um estado é uma disposição ainda maleável.

¹⁰ “1. ‘Hexis’ connotes having a firm grip on something, and therefore signifies something that has stability. In other contexts Aristotle uses the term simply to signify an enduring and deeply rooted quality of a thing rather than one that is transient and superficial. For instance, to sculpt a shape out of the block, but not to paint it a color, would be to impose a *hexis* upon the block. So the term connotes stability and permanence.

2. The term also connotes possession and in this sense is to be contrasted with use. Aristotle relies on this contrast when he makes a distinction between someone’s merely having a virtue and his actualizing that virtue through performing an action characteristic of it. When someone with a virtue performs a corresponding virtuous action, he ‘puts to use’ the virtue: a sleeping hero merely possesses courage; that same hero in the heat of battle is additionally using it. Thus, the term *hexis* connotes something potential and hidden, which can make itself manifest but need not to do so.

3. The term also connotes having a kind of persistent orientation, whether this orientation is passive or active. A *hexis* can be simply a passive disposition (a ‘passive power’, in the language of the eighteenth century) to respond in certain ways, given certain circumstances of stimuli, such as the readiness of an electric door to open if someone interrupts the photoelectric beam. Or a *hexis* can be active and directive (an ‘active power’), aiming to realize a certain kind of result regardless of circumstances: a sandpiper combing the beach for mollusks throughout the day shows an active *hexis* of looking for food”.

¹¹ Zingano (2008, p.128) diz que: “[...] a virtude moral é uma ἕξις προαιρετική assim como a ciência é uma ἕξις ἀποδεικτική (disposição demonstrativa, VI 3 1139b31-32), a arte é uma ἕξις ποιητική (disposição produtiva, VI 4 1140a4), a prudência é uma ἕξις πρακτική (disposição de agir, VI 5 1140b5)”

Assim, embora pertinente a observação de Irwin (1999, p. 349) em relação à imprecisão decorrente da tradução de *hexis* por disposição (por ser essa palavra sugestiva de “tendência comportamental”), a opção de traduzir *hexis* por “estado” parece ainda mais problemática. Conforme Grant (1885, p. 495): “Nenhum ponto é mais enfatizado na Ética do que a estabilidade das ἔξεις morais, após formadas”¹², posição com a qual Zingano (2008, p. 117) concorda.

Tal estabilidade das disposições é central para a discussão acerca de um possível determinismo aristotélico no que concerne ao agir humano e à imputação de responsabilidade moral àquele que age de acordo com suas disposições formadas, ou seja, de acordo com seu caráter. Se as disposições morais do agente determinam suas ações, como imputar-lhe responsabilidade, se após a formação dessas disposições, não lhe é possível agir de outra forma? Ou ainda, seria a ética aristotélica incompatível com a noção de livre-arbítrio, tão cara à filosofia? Se o caráter do agente for estável, mas ainda assim passível de mudança, a resposta às questões é claramente negativa: a noção de livre-arbítrio é preservada, e torna-se óbvia a imputação de responsabilidade moral ao agente. Se o caráter do agente não for apenas estável, mas imutável, seria ainda possível responder negativamente?

UM ESTUDO SOBRE O CARÁTER

1. Significado de caráter (éthos)¹³

A palavra grega para “caráter” é (éthos).¹⁴ Essa palavra tem grafia e pronúncia muito semelhantes às de outra palavra grega, ἔθος, que significa “costume”, “hábito”.¹⁵ Por essa razão, presume-se que ambas as palavras estejam relacionadas, como aponta Rackham (1934, p. 70): “É provável que ἔθος, hábito e ἦθος, caráter (de onde ‘ética’, moral) sejam palavras aparentadas”

¹² Tradução nossa. “No point is more insisted on in this *Ethics* than the stability of the moral ἔξεις when once formed.”

¹³ Tanto ἦθος (caráter) quanto ἔθος (hábito) tem a mesma transliteração: *ethos*. Por isso, optou-se pelo uso do alfabeto grego nesta seção. Entretanto, sempre que possível, usaremos neste trabalho a transliteração das palavras gregas.

¹⁴ LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press, 1940. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>. Acessado em 20 de maio de 2015.

¹⁵ *Idem, ibidem*.

(tradução nossa).¹⁶ O próprio Aristóteles, em II 1 1103a 16-17, sugere que há uma relação: “[...] a virtude moral resulta do hábito, de onde tirou também o nome, divergindo ligeiramente de *ethos*”. Nas palavras de Zingano (2008, p. 94): “Em grego, *ἔθος*, hábito, de onde viria *ἦθος*, caráter, e *ἠθική*, ética ou moral.” Assim, *ἦθος* forma a raiz de *ἠθική*, de onde se origina a palavra portuguesa moderna “ética”, que hoje compreendemos como estudo da moral, entre outras acepções.¹⁷

Em um primeiro momento, considerando apenas a sua origem do grego clássico, podemos propor a definição de caráter de modo preliminar como sendo um “hábito de virtudes e vícios morais”.¹⁸ Desse modo, tem-se “hábito” como o gênero de caráter, de acordo com a conhecida regra de estabelecimento de definições, a saber, gênero mais diferença específica. Ora, aceitando provisoriamente que o gênero de caráter é “hábito”, resta que “de virtudes e vícios morais” cumpra a função de diferença específica. Tal definição provisória parece razoável, em se tratando de um tratado ético que na tradição filosófica é a obra magna representativa da *Ética das Virtudes*.¹⁹

Todavia, essa definição é problemática, essencialmente por duas razões, uma de senso comum, outra fundada no texto aristotélico: i) temos uma noção comum de caráter como algo que é parte constituinte do ser humano, e o hábito não parece ser inerente ao humano, mas antes um processo rotineiro exterior a que os humanos se impõe por uma ou outra razão e/ou pelo qual se é condicionado; ii) um dos argumentos centrais da *EN* é que a formação

¹⁶ “It is probable that *ἔθος*, habit and *ἦθος*, character (whence ‘ethical,’ moral) are kindred words”.

¹⁷ Essa palavra forma o título da obra aristotélica que aqui estudamos, *Ética Nicomaqueia* – Ἠθικὰ Νικομάχεια.

¹⁸ Como fizemos questão de salientar, a definição de caráter como um hábito é apenas provisória, uma hipótese inicial a ser aprofundada ou rejeitada. Estamos cientes das limitações e problemas intrínsecos a todo processo argumentativo que toma a etimologia e semelhança entre palavras como fundamento. De qualquer forma, o trecho é indicativo da tese aristotélica de formação de caráter a partir do hábito. A esse respeito afirma Zingano (2008, p. 94): “[...] Felizmente, Aristóteles se serve pouco deste procedimento potencialmente enganador, sendo mesmo bastante avesso a etimologias em geral [...]”.

¹⁹ De acordo com Hoof (2013, p. 77): “O que Aristóteles entende por ‘ética’ pode ser discernido se considerarmos a raiz grega antiga do termo: *ethos*. Esse termo refere-se aos costumes de uma sociedade, incluindo a atitude característica perante a vida que é adotada pela maioria dos membros dessa sociedade. Falar sobre ética neste sentido consiste em falar acerca do comportamento habitual dos membros de um povo, dos padrões de excelência humana aos quais eles se submetem, e das atitudes por meio das quais eles expressam o seu caráter como um povo”.

de um bom (ou virtuoso) caráter se dá a partir da harmonia entre a razão e os desejos, característica do prudente, que só é possível de se obter por meio da educação dos hábitos e dos desejos. Assim, a educação dos hábitos forma o caráter e, se esse último é um hábito, tem-se a estranha proposição “a educação dos hábitos forma o hábito”.

De fato, a relação existente entre hábito e caráter atesta que o hábito forma e decorre do caráter, portanto, não pode equivaler a esse último. Entretanto, as virtudes e vícios morais de um agente indubitavelmente fazem parte de seu caráter. Pode-se compreender o caráter, então, como o conjunto das disposições morais (virtudes e/ou vícios) de um agente, as quais são formadas a partir do hábito e que, após formadas, são estáveis, no sentido de que no mais das vezes (senão sempre) engendram ações correspondentes a essas disposições.

Há os casos extremos de bom e mau caráter que possuem, respectivamente, todas as virtudes e todos os vícios morais, e os casos intermediários, em que o agente possui vícios e virtudes morais, desde que não haja incompatibilidade entre os vícios e virtudes de que dispõe (por exemplo, o agente não pode ser corajoso e covarde ao mesmo tempo, mas pode ser corajoso e irascível ao mesmo tempo). Naqueles casos em que o agente possui a virtude intelectual da *phronesis*, ele possui, também, todas as virtudes morais.

2. Mudança de caráter: possibilidade ou impossibilidade?

Na subseção onde o conceito de *hexis* foi discutido, apresentaram-se argumentos que indicam, na ética aristotélica, haver uma rigidez associada a esse conceito. Isso significa que àquele que forma uma disposição, seja ela virtuosa ou viciosa, é impossível, ou ao menos muito difícil agir de forma contrária a essa disposição. A formação das virtudes se dá por meio da prática reiterada de ações virtuosas. Ora, se o agente possui uma disposição viciosa, como poderá tornar-se virtuoso, se a disposição que lhe é própria não lhe permitiria agir de forma virtuosa? Há uma discussão acadêmica importante sobre isso entre os comentaristas da ética aristotélica.

A esse respeito afirma Natali (2004, p. 60): “No que se refere à causa formal da ação, que coincide com a *hexis* do caráter do agente, em *ENV 1*, Aristóteles reconhece que esta condiciona necessariamente o modo de agir do sujeito”. Um exemplo de posição contrária é a de Zingano (2008, p. 184, 185) que diz: “A disposição caracteriza psicologicamente o agente, não determina o estatuto ontológico da ação. [...]”, ou ainda, que:

Mesmo que um agente tenha o hábito ou a disposição de agir assim e não assim, de modo que podemos prever seu comportamento como se fosse um relógio, ele sempre pode, a cada ação, agir diferentemente: é em função da indeterminação da ação que pode ressurgir por trás da estabilidade do caráter moral do agente, por mais forte que ela seja, o inusitado que ronda todo o agir humano.

Em outro comentário, Zingano (2008, p. 97-98) reforça esse posicionamento, que encontra fundamento principalmente em II 2 1103b 30-31, III 5 1113b 5-14 e 1114b 30-15a3, e atribui às ações uma prevalência sobre as disposições, no que diz respeito à possibilidade de mudança de caráter: devido à abertura ao contrário das ações, mesmo com uma disposição formada, a ação estaria sempre de certa forma indeterminada.

Zingano opera uma separação entre produção e ação no intuito de resolver o impasse entre a ação que, ontologicamente, sempre é aberta aos contrários e a ação executada por um agente de um caráter específico conhecido que é, no mais das vezes, previsível: por um lado, e sob o registro do no mais das vezes, está a produção; por outro, sob o registro da instabilidade, a ação:

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

Em tal impasse entre ações (analisadas sob um viés ontológico), que são sempre abertas aos contrários, e disposições, que são estáveis, quicá imutáveis, uma coisa é indiscutível: a importância de uma análise das ações, pois são elas que “determinam a natureza dos estados de caráter que daí surgem” (II 2 1103b 30). Contudo, o dilema posto mais acima entre a disposição sólida e imutável e a ação sempre aberta aos contrários parece permanecer incólume, dado que uma análise da ação é importante exatamente na medida em que representa a estabilidade ou não do caráter e não na medida em que é

analisada de modo independente do agente, afinal a ação é sempre ação de um agente. A análise da ação por ela mesma, em seu estatuto ontológico, parece ser irrelevante à discussão ética. Assim, dizer que uma ação avaliada em si mesma é sempre indeterminada, podendo tanto ocorrer quanto não ocorrer, não parece resolver a questão sobre a mutabilidade ou não do caráter nem sobre a liberdade ou não de um agente.

Carlo Natali (2004, p. 50) afirma que:

o homem é, ou melhor, tem em si uma causa motora da ação que é um tipo de movimento imprevisível, mutável, irregular: ele é causa e responsável das ações das quais ele é princípio. Assim é claro que todas aquelas ações das quais o homem é princípio e senhor podem acontecer ou não e que está em seu poder que ocorram ou não aquelas coisas, precisamente, das quais ele é senhor que sejam ou não sejam.

Entretanto, Natali é taxativo quando constata que, “no que se refere à causa formal da ação, que coincide com a *hexis* do caráter do agente [...] Aristóteles reconhece que esta condiciona necessariamente o modo de agir do sujeito” (2004, p. 60). A tese de Natali parece forte demais se se entende “condicionar necessariamente” como significando que é impossível a um agente agir de modo diferente de suas disposições, de seu caráter, como a um intemperante, por exemplo, cometer ações moralmente tidas como certas no que se refere ao paladar e ao tato. Ora, um intemperante pode eventualmente cometer uma ação moralmente louvável nesse sentido. A questão é que ele não a comete pelo motivo correto pois, para isso, precisaria não ser intemperante. E é porque o motivo que o levou a agir não é correto, porque sua disposição não é temperante, que a ação não é temperante. Por isso, a deliberação que escolhe racionalmente os meios e o desejo que põe o fim são mais importantes que as ações nas avaliações morais: deliberação e desejo revelam o caráter mais claramente que ações.

A virtude moral não é inata, mas provém do hábito (II 1 1103a 24). A disposição moral é algo que se adquire por meio do hábito de praticar determinadas ações. Assim, “praticando atos justos, tornamo-nos justos; praticando atos temperantes, temperantes; praticando atos corajosos, corajosos” (II 1 1103b 1). Tal disposição, após formada em um agente maduro, torna-se sólida, como uma segunda natureza. Contudo, tal solidez não parece determinar as ações de tal agente de modo que fosse impossível agir na direção contrária. O que nos parece impossível na ética aristotélica é a mudança de caráter pois, nesse caso, seria necessário não apenas que um virtuoso

cometesse uma ação moralmente reprovável (ou vice-versa), mas que isso ocorresse por uma intenção viciosa. Além disso, tais ações reprováveis (ou elogiáveis), se moralmente contrárias à disposição do agente, deveriam ser levadas a cabo por muitas e muitas vezes, com conhecimento das circunstâncias e sem coação, ou seja, voluntariamente, ao longo de um período considerável de tempo até tornarem-se hábito. Para isso, seria necessária toda uma reeducação dos desejos. Ora, não parece possível mudar os desejos, a saber, sentir prazer e dor com coisas diferentes, motivos diferentes, em ocasiões diferentes etc.

Assim, as ações são responsáveis pela disposição e a disposição é responsável pelas ações, ou, dito de outro modo, as ações são princípio das disposições e as disposições são o princípio das ações. Mas isso leva a uma explicação causal circular, o que é problemático, pois o que vem a ser primeiro na ordem das coisas? O próprio Aristóteles elevou a dificuldade ao mais alto grau: “para tornarem-se justos, os agentes devem praticar ações justas e, para tornarem-se temperantes, devem praticar ações temperantes, pois, se praticam ações justas e temperantes, são já justos e temperantes” (II 3-4 1105a 15-20). Parece que a resposta vem na sequência do mesmo trecho destacado, onde se lê que o agente é justo e temperante se e somente se: i. age estando em um certo estado; ii. tem conhecimento; iii. a escolha se dá por deliberação em vista das coisas mesmas e iv. age de forma firme e inalterável.

O que parece é que as ações de um agente vão, paulatinamente, formando a disposição. Depois de formada a disposição são as ações condicionadas pela disposição e não o contrário. Mas ser condicionado não retira a responsabilidade moral do agente frente às suas ações. Nas primeiras fases da vida, o agente que pratica ações moralmente elogiáveis e moderadas ainda não é, propriamente, virtuoso. Ele age assim por direção, sugestão ou imposição daqueles que são responsáveis por ele, ou ainda por imitação. Tais ações vão formando a disposição de tal e tal forma, consolidando-a de um determinado modo. De acordo com Viano (2004, p. 130), “o caráter moral do indivíduo crescido constitui-se ao longo de sua vida e é o resultado de um longo trabalho de auto educação e de exercício constante de virtude”.

A partir do momento em que a disposição moral do agente se solidifica – se isso ocorre com a característica de ser justa, temperante e, em suma, virtuosa – então as ações não estarão mais “abertas aos contrários” para tal agente, no sentido de tanto poder fazer algo justo ou injusto. E só então, quando o caráter é virtuoso, é que suas ações poderão ser ditas virtuosas,

justas, boas ou temperantes. Assim, a importância da ação se dá tanto na formação do caráter quanto na exteriorização de uma disposição já formada, que o recobre como uma segunda natureza. Contudo, tal disposição não determina as ações sempre no mesmo sentido, pois não impossibilita que se cometa ações diferentes da disposição que se possui. Isso pode acontecer, por exemplo, se o agente não tem conhecimento de alguma das circunstâncias, ou seja, de modo involuntário, ou como no caso citado mais acima em que um intemperante comete uma ação moralmente elogiável.

Diz Aristóteles que:

as ações e as disposições não são voluntárias do mesmo modo, com efeito, de um lado, somos senhores das nossas ações do início ao fim, desde que conhecedores das circunstâncias; de outro, somos senhores do início das disposições, mas o acréscimo caso a caso não é distinguível [...]. Porque, porém, estava em nosso poder nos servir assim ou não assim, por esta razão são voluntárias (III 5 1114b 30-1115a).

Assim, adquire-se determinada disposição por meio do hábito de praticar determinadas ações, disposição essa que, após formada, torna-se sólida e condiciona as ações. Em todo o caso, não há determinismo em Aristóteles se este é entendido como algo que, por determinar nossas ações, retiraria delas o caráter de voluntariedade.

Para Natali (2004, p. 67), aquilo a que chamamos natureza:

na realidade depende de nós e deriva do nosso modo de viver, das ações que realizamos; com efeito, as ações injustas nos tornam injustos. [...] não é possível abandonar uma natureza adquirida, quando foi adquirida. [...] as qualidades morais ou físicas, boas ou más que sejam, não são inatas, mas são adquiridas com repetidas ações de um certo tipo.

Aristóteles argumenta que uma pessoa feliz não pode passar da felicidade à infelicidade, pois tal pessoa virtuosa agirá sempre da mesma maneira, da melhor forma possível (I 10 1100b-1101a). Mais especificamente, em 1100b 12: “nenhum feito humano tem a estabilidade das atividades virtuosas, uma vez que essas parecem ser mais duráveis até do que nosso conhecimento das ciências”²⁰, ou em 1100b 17, que “[...] a pessoa feliz tem a estabilidade que procuramos e mantém seu caráter pela vida inteira”²¹. Assim, “uma vez

²⁰ Tradução nossa. “*For no human achievement has the stability of activities in accord with virtue, since these seem to be more enduring even than our knowledge of the sciences*”.

²¹ Trad. nossa. “[...] *the happy person has the [stability] we are looking for and keeps the character he has throughout his life*”.

que as atividades regem a vida, como dissemos, nenhuma pessoa feliz pode tornar-se miserável, posto que jamais praticará atos odiosos e ignóbeis” (1100b 33)²². Em II 4, lê-se que o agente é justo e temperante, dentre outras coisas, quando: “age portando-se de forma firme e inalterável” (1105a 26-35). Ora, portar-se “de forma firme e inalterável” e “agir sempre da mesma maneira” ao longo de “uma vida inteira”, pois “jamais” agirá de modo injusto, se for justo, são afirmações que fazem recair a ação de um agente maduro e de caráter formado sob o registro da categoria de coisas que se não são estritamente necessárias, são menos ainda arbitrárias. A afirmação é mais forte ainda nos casos em que o agente é injusto e/ou intemperante:

se alguém pratica as ações pelas quais se tornará injusto, não ignorando, ele é voluntariamente injusto. Todavia, isto não significa que, sendo injusto, cessará de o ser quando quiser e ficará justo [...] assim como não é possível àquele que lançou uma pedra recuperá-la; no entanto, estava em seu poder o lançar, pois o princípio estava nele. Similarmente, era possível ao injusto e ao intemperante não se tornarem tais no início, e por isso o são voluntariamente. Porém, aos que se tornaram injustos ou intemperantes, já não lhes é possível não o serem. (III 5 1114a 12-22).

No livro V, ao distinguir ciência, capacidade e disposição, Aristóteles relaciona as duas primeiras com contrários, enfatizando que uma disposição estabelecida não pode engendrar ações contrárias. Assim, uma disposição virtuosa, por exemplo, não poderá produzir ou gerar uma ação viciosa (V 1 1129a 10).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste trabalho foi investigar se uma disposição já formada, que se sedimenta como uma segunda natureza, pode mudar, a saber, se um virtuoso pode tornar-se vicioso (sentido forte) ou se um virtuoso pode ao menos cometer atos moralmente reprováveis (sentido fraco). Para atingir este objetivo, analisaram-se especialmente os livros II e III, partindo da definição de virtude moral, a qual se constitui em uma disposição de escolher por deliberação, tendo por critério um meio-termo relativo a nós, como escolheria o prudente. Dessa definição decorreu a distinção entre disposição

²² Trad. nossa. “*Since it is activities that control life, as we said, no blessed person could ever become miserable, since he will never do hateful and base actions*”.

e caráter, e uma investigação do significado de “meio-termo relativo a nós”, “deliberação” e “escolha deliberada”.

Ainda que a ação seja sempre aberta à possibilidade tanto de ocorrer de um modo quanto de outro, parece impossível a um virtuoso (ou vicioso) transformar-se em seu contrário. Tal impossibilidade é visível se se entende que tanto o desejo quanto a razão dirigem o agente para uma ação de tipo específico, de acordo com seu caráter. Ações diferentes do caráter podem ocorrer de modo involuntário, por exemplo, ou por uma intenção diferente: um injusto pode cometer um ato elogiável moralmente, mas tal ação apenas seria considerada justa em sentido estrito e, portanto, seria oposta ao caráter do agente se a sua intenção fosse uma intenção de agir com justiça – o que é, de fato, impossível a um injusto. Se essa leitura for correta, então, conseqüentemente, a mudança de caráter não será possível, o que parece razoável supor não só nos casos de uma disposição intemperante ou injusta, mas igualmente nos casos em que o caráter é virtuoso. Entretanto, o fato de as ações serem condicionadas pela disposição não significa que a ética aristotélica seja determinista, se se entende determinismo como isenção de responsabilidade moral do agente frente às suas ações.

[Recebido em outubro de 2015; Aceito em novembro de 2015]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea I 13 – III 8: Tratado da Virtude Moral*. Tradução de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.
- _____. *Nicomachean Ethics*. Tradução de T. Irwin. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1999.
- GRANT, A. *The Ethics of Aristotle*. 4. Ed. 2 vol. Londres: Longmans, 1885.
- HOOFT, S. V. *Ética da Virtude*. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2013.
- IRWIN, T. Glossary. In: ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Tradução de T. Irwin. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- KRAUT, R (org.). *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*. Tradução de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- NATALI, C. Por que Aristóteles escreveu o livro III da EN *Analytica*, n. 8, v. 2, 2004, p. 47-75.
- PAKALUK, M. *Aristotle's Nicomachean Ethics: An introduction*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2008.

- RACKHAM, H. In: ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Tradução de H. Rackham. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1934.
- RAPP, C. Para que serve a doutrina aristotélica do meio termo? In: ZINGANO, M (Org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.
- VIANO, C. O que é a virtude natural? (Eth. Nic. VI, 13). *Analytica*, n. 8, v. 2, 2004, , p. 115-134.
- ZINGANO, M. *Estudos de Ética Antiga*. 2ª Ed. São Paulo: Discurso/ Paulus, 2009.
- ZINGANO, M. Comentários. In: ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea I 13 – III 8: Tratado da Virtude Moral*. Tradução de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.