

ZINGANO, Marco. *Ethica Nicomachea I 13 ó III 8. Tratado da Virtude Moral*. São Paulo: Odysseus, 2008, ISBN 978-85-88023-98-7, 224 p.

O *Tratado da Virtude Moral* (TVM) de Marco Zingano insere-se em uma tradição bastante difundida através da *Clarendon Aristotle Series* da Oxford University Press, que tem por objetivo a tradução com notas e comentários de capítulos das obras aristotélicas, permitindo uma rigorosa e minuciosa análise destes capítulos, além de propiciar ao leitor um contato mais estreito com a bibliografia concernente aos comentadores de Aristóteles, antigos e modernos.

O trabalho de Zingano traz ao panorama filosófico brasileiro, sobretudo no que tange aos estudos de filosofia antiga, o mesmo rigor, seja do ponto de vista da tradução - que respeita admiravelmente o original grego -, da análise textual ou do aparato filológico, bem como da erudição, condição de possibilidade para a realização de tal obra, e do conhecimento notável da tradição de comentários acerca do texto aristotélico.

É reconhecida pelos estudiosos da filosofia antiga a carência de traduções completas que atendam à necessidade gerada pelo desenvolvimento cada vez mais qualificado das pesquisas sobre Aristóteles no país. O trabalho de Zingano supre parcialmente esta lacuna - ao trabalhar os livros I 13 ó III 8 da *EN* -, e, felizmente, já se faz acompanhado por outras iniciativas do gênero, o que possibilita a esperança de que, no futuro, as traduções completas acima mencionadas, com o aparato crítico e a sensibilidade terminológico-conceitual que se espera de traduções deste tipo, sejam algo de corriqueiro no âmbito das investigações referentes ao *corpus aristotelicum*.

Evidentemente, é impossível, e não poderia ser nosso objetivo, abarcar todas as nuances interpretativas encontradas neste trabalho imprescindível para estudantes e pesquisadores da ética aristotélica, sendo necessário que escolhas sejam feitas. E estas o foram levando em consideração o segundo ponto da *Introdução* do TVM (Questões de Filosofia Moral), onde Zingano especifica as três questões-chaves que são investigadas ao longo da *Ethica Nicomachea I 13 ó III 8*. São elas:

- (i) a mediedade ($\mu\epsilon\sigma\acute{o}\tau\eta\varsigma$);

(ii) a escolha deliberada (προαίρεσις);

(iii) a disposição (ἔξις).

Naturalmente, no interior desta divisão, optaremos por pontos que nos parecem chaves. Neste sentido, trataremos conjuntamente os pontos (ii) e (iii), elegendo ali o que diz respeito à possibilidade de agir diferentemente e, por conseguinte, à responsabilidade moral.

I. A relevância da doutrina da mediedade (μεσότης)

Há uma certa crueldade no tratamento que importantes filósofos e comentadores dão à doutrina aristotélica da mediedade. Zingano menciona, como ilustração cabal disto, a má vontade de Kant - a partir de sua concepção de preceito moral como o que deve ser feito pelo simples fato de ser correto - no que se refere à mesma (ZINGANO, 2008, p. 22), considerando-a um notório erro categorial, que colocava seu acento em um viés quantitativo, quando, na verdade, o qualitativo deveria ser o caso.

Mas Kant não foi o único a vilipendiar tal doutrina, pois vários outros, por diferentes razões, seguiram a mesma postura negativa que encontramos na análise kantiana, em função do estranhamento que causava. Este estranhamento diante da doutrina da mediedade está longe de resumir-se a Kant, pois está presente em notáveis comentadores de Aristóteles. Vários dentre estes manifestaram sua surpresa em observar o espaço dedicado à mesma na argumentação aristotélica.

Um exemplo clássico disto pode ser encontrado em Bernard Williams. Williams afirma claramente (WILLIAMS, 1985, p. 36) que ãa teoria [da mediedade] oscila entre um modelo analítico inútil (o qual Aristóteles, ele próprio não segue consistentemente) e uma deprimente doutrina em favor da moderação. A doutrina da mediedade é melhor ser esquecida. Williams crê que determinados predicados éticos pressupõem uma obscuridade, uma falta de clareza, que conduzem inevitavelmente ao paradoxo. A doutrina da mediedade é um exemplo paradigmático a respeito deste tipo de predicados éticos (WILLIAMS, 1994, P. 342, n. 1). A este autor podemos acrescentar, por exemplo, Jonathan Barnes e R.-A. Gauthier.

Barnes é incisivo. A doutrina aristotélica da mediedade é inútil, e Aristóteles foi mais e mais tomando consciência de sua futilidade prática e ausência de utilidade conceitual (BARNES, 1976, p. 26). Se Aristóteles houvesse escrito uma terceira ética, ãa doutrina da

mediedade não teria aparecido (BARNES, 1976, p. 26). Gauthier segue o mesmo tom crítico sobre a doutrina. A doutrina da mediedade é apenas uma imagem cômoda, uma simples metáfora, e, no fim, Aristóteles a utiliza, "porque é clássica, [mas] ele não se deixa enganar por ela" (GAUTHIER, 1973, p. 75). Deste modo, devemos descartar esta doutrina, pois não é o verdadeiro ponto de apoio da ética de Aristóteles, na medida em que o crucial é estar em conformidade com a reta razão, concebida como imperativo e lei, como uma regra moral que atua como medida (GAUTHIER, 1973, p. 94).

Hodiernamente, este tom ácido sobre a doutrina da mediedade parece estar sendo abandonado, senão de todo, ao menos por alguns comentadores que conseguem perceber nela mesma seu caráter positivo, ressaltando que a doutrina desempenha, especialmente, uma função qualitativa no interior da ética aristotélica (Cf., p. ex. RAPP, 2006, p. 99-126). Poderíamos citar outros autores, mas concentremo-nos no que aqui nos interessa, a análise que Zingano faz deste ponto, análise que vai ressaltar, e cremos que com razão, o aspecto preponderante da doutrina aristotélica da mediedade, qual seja, o eminentemente qualitativo (sem deixar de aludir ao quantitativo).

Zingano relembra algo que é especialmente interessante, que aparece na *EN* II 1107a 6-7 e que assinala a pertinência de tal doutrina para a análise moral (ZINGANO, 2008, p. 22), ou seja, a utilização de uma expressão chave presente na *Metafísica* e que serve para explicitar o que é a mediedade: a *quididade* da virtude. Como afirma Zingano, as expressões que Aristóteles usa, τὸ τί ἦν εἶναι e ἡ οὐσία, não deixam dúvida sobre o seu interesse em pôr em evidência a importância que atribui à caracterização da virtude a título de mediedade (ZINGANO, 2008, p. 23). A razão disto poderia ser entendida da seguinte forma: (a) o papel desempenhado pelo viés quantitativo acerca das emoções (que tem seu lugar na esfera da moralidade), o que traria elementos não cognitivos que se agregariam à razão, o que se contraporia, em última análise, ao intelectualismo socrático, que não deixava espaço para o elemento moral. Isto explicaria a substituição operada por Aristóteles de κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον por μετὰ λόγου, que teria assim o sentido forte de algo que, posteriormente, acrescenta-se ao sentimento, o que requereria um hábito moral concernente às emoções (ZINGANO, 2008, p. 24); (b) a este primeiro ponto deve ser vinculado a imprecisão própria dos assuntos de ordem prática. Neste sentido, Zingano observa o caráter que precisa a virtude moral, ou seja, ela é *estocástica* do meio termo (ZINGANO, 2008, p. 25).

Realmente, Aristóteles afirma em 1106b 27-28, que a virtude é ὁμοιότης τις ἄρα ἐστὶν ἢ ἀρετή, στοχαστική γε οὕσα τοῦ μέσου (a virtude é uma espécie de mediedade, na medida em que *visa* o meio)ö. O agente moral *visa* o meio (como o arqueiro que *visa* o arco), e o meio (como o arco) é terreno da imprecisão, imprecisão que é a parte incontornável do mundo moral. Neste mundo moral, podemos somente apelar para o que ocorre ão mais das vezesö (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ). cremos que isto é o que Zingano tem em mente quando se refere à opacidade do mundo moral (ZINGANO, 2008, p. 25), o que ressalta a opacidade da lei, da regra, da norma. Por elas mesmas, podem ser opacas, mas podem também adquirir transparência no momento em que são determinadas, nas circunstâncias, pelo prudente. Isto parece advir do fato que atribuímos decisões lastreadas no particular ao prudente, já que a decisão do prudente tem em vista as circunstâncias em que ocorre a ação, pois somente assim teremos um critério, o próprio prudente, para saber o que fazer em dado caso (ZINGANO, 2008, p. 130). Este raciocínio remete a um tipo de ãparticularismo prudencialö (p. 131), o que parece ser o mais importante na definição da virtude moral.

Este dois pontos são fundamentais para a elaboração de uma visão mais simpática à doutrina da mediedade, pois deixa antever além do aspecto quantitativo [certamente presente no âmbito das emoções], o aspecto qualitativo da virtude como mediedade. Aristóteles deixa claro que o fim ao qual tende a virtude é o nobre (τοῦ καλοῦ ἕνεκα) (1115 b 12-13). É necessário acrescentar que, antes de afirmar que o fim da virtude é o nobre, e que para se atinja este fim, o agente moral deve agir *do modo que convém e como a razão prescreve* (1115b 11-12), mesmo que, devido à imprecisão no que se refere à ordem prática, ocorra ãa mais extraordinária redução das pretensões da racionalidade dentro dos limites da própria razãoö (ZINGANO, 2008, p. 25).

Um momento interessante, que vem após a definição da virtude moral, consiste na afirmação de que existem ações ou emoções que não admitem mediedade, e Aristóteles cita como exemplos de emoções a vileza, a malevolência, a impudícia, a inveja, e, de ações o adultério, o roubo e o assassinato. Segundo Zingano (p. 133), não é estranho Aristóteles aceitar a existência de interdições absolutas, pois isto não causa dano para a doutrina da mediedade, õpois o fato de certas ações ou emoções não serem determinadas em função das circunstâncias faz parte da própria doutrina da mediedade ó desde que apareçam como *interdições absolutas*, isto é, como universais *negativas*, e isto ocorre quando são extremos ou funcionam como extremosö (p. 134). A observação de Zingano parece sensata, mas mesmo

assim parece não responder plenamente a questão, deixando a impressão de que falta um passo a mais para dar um ponto final ao argumento - o que não é uma crítica à solução dele, mas uma constatação na leitura de outros excelentes comentadores aristotélicos. Independente disto, esta solução proposta é bastante mais consistente das que utilizam tais interdições para evocar um pretense universalismo em Aristóteles.

Fizemos referência à impressão de que sempre falta um elemento definitivo para demonstrar o que as referidas interdições buscam ilustrar no texto aristotélico. É possível, e bastante provável, que o próprio Zingano o tenha encontrado em um texto a ser publicado (õMoral particularism and aristotelian ethicsö): as interdições seriam *the boundaries of morality*, õos limites no interior dos quais a diferença é reconhecidaö. Fora destas fronteiras, haveria lugar tão somente para o autointeresse. Aristóteles aceitaria estas interdições absolutas pelo fato de estabelecerem as fronteiras da moralidade, fronteiras que não deveriam ser ultrapassadas.

II. A possibilidade de agir diferentemente e o problema da responsabilidade moral

No livro II 4 da *EN*, Aristóteles apresenta um ponto fundamental na ética aristotélica, sobretudo no que concerne à questão da responsabilidade moral. A apresentação se dá no interior da investigação do que seria o gênero da virtude, se são emoções, capacidades ou disposições. Após ter descartado as duas primeiras opções, Aristóteles aponta como o que define a virtude enquanto gênero, a disposição (ἔξις), ou seja, o estado segundo o qual nos portamos bem ou mal diante das emoções (1105b 25-26), estado este que pressupõe a προαίρεσις.

As nossas disposições são determinadas pelas nossas ações: a prática reiterada de determinadas ações nos conduz a uma dada disposição, seja ele virtuosa ou viciosa. Esta disposição funcionará como uma natureza (Cf. 1152a 32-33), em função de sua fixidez e estabilidade, o que lhe tornará praticamente impemeável à mudança no que concerne ao caráter adquirido.

Isto nos conduzirá a um dilema, pois Aristóteles estabelece, no começo do livro II, no que concerne ao processo de aquisição da virtude moral e intelectual, que em nenhum dos dois casos isto se dá por natureza, õpois nada do que existe por natureza habitua-se a ser diversoö (1103a 19-20). Linhas antes, ele havia afirmado que a virtude moral se engendra por

hábito. Ora, se a disposição de caráter é de tal modo que acaba por se tornar uma natureza (ver *De memoria et reminiscencia*, 452^a 27-28), impedindo a possibilidade de agir diferentemente, de que modo poderíamos atribuir responsabilidade moral ao agente?

Esta questão é tratada de modo acurado por Zingano.

No final do item (ii) da "Introdução", a relação entre disposição e natureza é mencionada para, logo após, no item (iii), ser retomada no interior da análise do complexo problema da responsabilidade moral e da possibilidade de agir diferentemente. Isto está no cerne da argumentação do livro III da *EN*, pois deixa em aberto ao agente moral a condição de fazer x ou $\sim x$, após escolher dados meios, preterindo outros (ZINGANO, 2008, p. 27). Assim observado, temos diante de nós um agente que pode sempre dizer sim ou não ao que está diante de si, pois, como deixa evidente uma passagem da *Metafísica* (1046b 5), "cada uma das coisas as quais são acompanhadas de razão são igualmente capazes de efeitos contrários": isto é o que se convencionou denominar "potência dos contrários". Como afirma Zingano (*Idem*), "Graças à razão o agente pode agir diferentemente". Mas isto nos traz um grave problema, pois, recordemos, sendo a disposição de um modo tal que se nos habituamos a agir de determinada maneira ó operando como uma natureza-, a possibilidade de agir diferentemente aparece como que absolutamente rejeitada. Este é um problema que, em princípio, parece afetar uma solução de continuidade entre a *Ethica Eudemia* e a *Ethica Nicomachea*.

Na *Ethica Nicomachea* III 4, Aristóteles apresenta, no interior da análise concernente à escolha deliberada ($\pi\rho\omicron\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$), a expressão $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\phi'\ \acute{\eta}\mu\acute{\iota}\nu$, "o que depende de nós". Neste sentido, ele afirma que a escolha deliberada se refere às coisas que dependem de nós (1111b 30-31; 1112a 30-31; 1113a 10-11), ou que estão no nosso poder fazer ou não fazer, possibilitando, num primeiro momento, a hipótese de que o agente pode escolher x , ou seu contrário $\sim x$, numa dada circunstância. Isto parece ser corroborado em *EN* III 7 1113b 7-14, na medida em que aparece de modo evidente a opção da qual dispõe o agente de agir ou não de determinada forma: "Com efeito, naquelas coisas em que agir está em nosso poder, igualmente está o não agir, e naquelas nas quais o não está em nosso poder, também está o sim (...)" (1113b 7-9). Esta elaboração aparenta estar em conformidade com a *Ethica Eudemia* II 9, onde é afirmado que se depende do agente realizar ou não determinada ação, e esta ação não se dá por ignorância, ele age de forma voluntária (1225b 8-10; cf. também 1226 30-32, 1226a 23-29).

Mas a tranquilidade é somente aparente, pois a *EN* introduz uma passagem que parece soterrar uma pretendida harmonia entre as éticas aristotélicas, *EN* 1114^a 9-21, cujo final do argumento especifica que estava inicialmente no poder do injusto ou do intemperante não se tornar injusto ou intemperante, mas uma vez que se tornaram o fizeram voluntariamente, não podendo mais deixar de sê-lo. Isto afastaria a abertura aos contrários, o que parecia ser o caso das passagens acima mencionadas:

⊖ Isto fica claro nos que treinam para qualquer uma competição ou prática, pois passam a vida a exercitar-se. O ignorar que as disposições provêm do exercitar-se nos atos particulares é marca de alguém totalmente insensível; mais ainda, é irracional que o homem que comete uma injustiça não pretenda ser injusto ou que o homem que cai na intemperança não pretenda ser 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; tampouco o doente cessa de estar doente e fica são quando quer. Contudo, se assim ocorre que leva uma vida de modo acrático e não obedece aos médicos, adoecerá voluntariamente. Por um lado, era-lhe, em um momento, possível de não adoecer; tendo dissipado a saúde, não lhe é mais possível, assim como não é mais 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, não lhes é mais possível não o serem.*

Zingano agrega a esta passagem o texto de *EN* V 1 1129s 13-16, que, em resumo, sustenta que as disposições concernentes ao caráter, ao produzirem um determinado efeito, não poderão produzir um efeito contrário, o que salienta vivamente a fixidez que caracteriza a disposição. Como afirma Zingano (ZINGANO, 2008, p. 27), isto pode ser elaborado da seguinte maneira:

1. Para me considerar livre, tenho de poder agir diferentemente;
2. Ora, quando adquiro minhas disposições morais, tornando-me um agente moral maduro, elas já não estão abertas aos contrários;
3. Como posso ainda ser livre, se já não posso agir diferentemente?
4. E, se já não sou livre, em que sentido ainda seria responsável por minhas ações?

Assim posto, uma vez adquiridas pelo agente determinadas disposições morais, isto o inabilita a agir difrentemente, mas, se isto é o que realmente acontece, de que modo posso ser responsabilizado moralmente e que sentido teria o livro III da *EN*? Se a disposição funciona

como uma natureza, Aristóteles teria de ser enquadrado como um criptodeterminista, o que ninguém na antiguidade, salvo Cícero (*De Fato*, XXXIX), ousou fazê-lo.

Como solucionar tal situação? Zingano (p. 27-30) aponta para tentativas feitas por comentadores antigos e modernos de Aristóteles para resolver o imbróglio. O primeiro mencionado é Alexandre de Afrodísia, o segundo é David Furley.

Alexandre de Afrodísia, provavelmente não dentro do espírito aristotélico, no *De Fato* (XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX e XXXII), busca salvar a responsabilidade moral, mesmo na impossibilidade do agente agir diferentemente uma vez adquirida dada disposição de caráter. Somos responsáveis pela aquisição de nossas disposições, que uma vez adquiridas não podem mais ser contornadas. Ainda assim, somos responsáveis por nossas ações no período em que nossa disposição já está estabelecida, pois poderíamos ter agido diferentemente no período de aquisição da mesma. É o que Zingano (2007, p. 3) denomina a transitividade da responsabilidade:

“A disposição provém dos atos realizados em uma certa direção; quando a tenho, não mais posso agir diferentemente, mas me foi possível agir diferentemente em relação aos atos que levaram à sua aquisição. A responsabilidade minha naqueles atos é pois em relação a eles sempre podia agir diferentemente e transfere-se ao meu atual estado disposicional, de modo que posso continuar a ser responsabilizado pelas minhas ações atuais, já que fui responsável pelos atos que geraram as atuais disposições.”

Caminho similar faz Furley (FURLEY, 1967, p. 189-190, *apud*. ZINGANO, p. 30), quando afirma que “parece que temos uma distinção entre dois períodos da vida de um homem na teoria de Aristóteles: o antes e depois da formação de seu caráter. No fim, o homem é responsável moralmente, pois foi causa sua disposição, resultado das ações que a engendraram. Como observa Carlos Natali (2004, p. 179), Furley interpreta a gênese da ação humana em Aristóteles conforme um modelo mecânico-determinista, de forma que o caráter necessariamente acaba por determinar a ação. Sendo assim, as únicas ações verdadeiramente livres são as que precedem a formação do caráter, quando o indivíduo pode escolher uma corrente de ação tanto quanto seu contrário” (NATALI, 2004, p. 180).

Estas soluções, Zingano nos deixa entender, e com razão, não são propriamente aristotélicas, do mesmo modo que faz Natali quando afirma que a reconstrução levada a termo por Furley faz com que a teoria da ação aristotélica se assemelhe com o estoicismo, pressupondo a existência de duas cadeias causais, uma delas (a) consistindo pela sequência de

eventos do mundo exterior, outra (b) consistindo na história pessoal do agente, que determina seu caráter (NATALI, 2004, p. 181). Mas isto não é Aristóteles, mas sim estoicismo, não é aristotelismo, mas filosofia helenística: õmalgrado a grande acuidade das análises de Furley, nós encontramos nelas, nos parece, alguns elementos que nos levam para longe dos pressupostos aristotélicosõ (*Idem*, p. 178).

Uma hipótese mais radical pode ser agregada, e esta é a de Pier Luigi Donini (1989, p. 92-98). Esta hipótese afirma que a disposição não seria, aparentemente, um processo completamente irreversível, embora sua reversão seja rara e difícil, pois ao menos teoricamente poder-se-ia perder a referida disposição, deixando sempre aberta a possibilidade de agir diferentemente. A sugestão de Donini, que ele mesmo [com absoluta razão] reconhece que extrapola o texto aristotélico, é a de que há uma assimetria entre a possibilidade concretamente realizável e aquela teoricamente pensável. O indivíduo virtuoso passou por um processo muito bem definido, calculou, pesou razões, e consolidou sua disposição. E o vicioso, mesmo havendo a possibilidade de uma redenção moral, não executará ações que invertam o sentido de sua disposição. Ou seja, há uma assimetria entre a teoria e a prática: teoricamente, a possibilidade de agir diferentemente é real; praticamente, isto é impossível. Após adquirida a disposição, nenhuma ação contrária a esta disposição é mais possível, e o determinismo instala-se no âmbito da ação moral.

Zingano nos oferece uma hipótese distinta e elegante para fugir do que chama de dramatização excessiva. Para ele, õa despeito da natureza fixa da disposição (...) toda ação está aberta aos contráriosõ (ZINGANO, 2008, p. 30). Para isto, basta admitir, e algumas passagens o demonstram, que mesmo reconhecendo a fixidez e estabilidade da disposição, não podemos desacreditar na possibilidade de agir contrariamente a esta disposição. A análise de Marco Zingano vai nos mostrar, em um comentário esclarecedor, a tese da precedência e da prevalência das ações no que concerne às disposições.

Aristóteles deixa claro que as atividades referentes a cada coisa as tornam do tipo respectivo (1114a 4-8; cf. tb II 1). Por conseguinte, as disposições se originam de ações similares. Isto significa que há uma precedência das ações em relação às disposições. Para Zingano, (2008, p. 96), isto gera incõmodo pelo fato das ações estarem sempre abertas aos contrários, õo que é o fundamento de toda atribuição de responsabilidade ao agente e jaz no centro da ética aristotélicaõ (p. 96), já que o processo de deliberação implica em pesar razões contrárias.

O problema é que a repetição engendra a disposição de agir antes em um sentido que em outro: ão que é preciso aprender para fazer, isto aprendemos fazendo (...) Assim também, praticando atos justos, tonamo-nos justos; praticando atos temperantes, temperantes; praticando atos corajosos, corajososö (1103^a 32 ó 1103b 2). Uma vez que nos tornamos justos, temperantes ou corajosos, não podemos mais deixar de sê-lo, do mesmo modo que se nos tornássemos injustos e intemperantes, não poderíamos deixar também de sê-lo (1114^a 9-21), ao que Zingano acrescenta a já mencionada passagem 1129a 13-17, onde fica claro que uma determinada disposição não gera uma disposição contrária. Esta argumentação levaria a uma consequência inexorável, qual seja, a impossibilidade de agir diferentemente. Evidentemente isto leva à indagação do estatuto da responsabilidade moral diante desta impossibilidade de agir diferentemente.

Conforme Zingano (p. 97), isto preocupou comentadores da estatura de Alexandre de Afrodísia, que atribuiu ao agente a responsabilidade por suas ações mesmo após ter adquirido sua disposição, na medida em que foi responsável pela aquisição da mesma. Aristóteles, que introduziu tal tese [a da transitividade], dá a esta uma outra perspectiva, bem direcionada, isto é, a preservação da responsabilidade em casos específicos, nos quais ocorre ãa corrupção da razãoö, seja por efeito do álcool ou de narcóticos. Para casos distintos destes, e que representam a maior parte das pessoas, Aristóteles acrescentou à primeira tese da precedência da ação no que concerne à disposição, uma segunda tese, a da prevalência da ação sobre a disposição: em qualquer circunstância, o agente é senhor do *sim* ou do *não*, preservando, sempre, a abertura aos contrários (p. 97). Como muito bem afirma Zingano, ãas ações *determinam* a qualidade das disposiçõesö (*Idem*), não apenas as precedendo, mas, do mesmo modo, prevalecendo sobre as mesmas, não importante se as disposições já estão constituídas, desde que não ocorra a corrupção da razão:

ãAristóteles sustenta a transitividade da responsabilidade de modo limitado, somente para os casos extremos; na grande maioria dos casos, deve-se distinguir entre condicionamento psicológico do agente e estatuto indeterminado de cada ação com relação aos contráriosö (ZINGANO, 2008, p. 98).

A análise de Zingano sobre este ponto é precisa, e parece ser corroborada pela evidência textual. Vários elementos apontam para uma defesa aristotélica da possibilidade de agir diferentemente, como já visto, da hipótese da conversão moral (1152a 27-29) e da necessidade de perseverar nos bons hábitos para que a disposição não seja perdida (1180a 2-

3). Mesmo quando se menciona que o hábito acaba por se tornar uma natureza, nós temos de nos recordar da falibilidade da natureza: ὅAs 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 (Política 1255b 1-4).

Mesmo assim, é necessário contornar EN V 1, e a mencionada incapacidade de uma disposição engendrar uma disposição contrária. Talvez aqui encontremos mais uma dramatização, para lembrar Zingano e o excesso em encontrar em Aristóteles uma psicologia determinista (ZINGANO, 2008, p. 30; p. 203). Mas, de fato, esta passagem causa embaraço, embora devamos ressaltar que o objetivo primordial aqui é o cometário de I 13 ó III 8, e não de outras tantas difíceis passagens da *Ethica Nicomachea*.

Uma hipótese para solucionar este embaraço seria sugerir, provavelmente de modo apressado, o que segue: a impossibilidade de uma disposição engendrar uma disposição contrária explícita, *de modo dramático*, o contorno [um artifício aristotélico] que deve moldar, devido a seu papel central, esta ἔξις, delineando sua aparente, mas não irreversível, fixidez. Um raciocínio como este permitiria tornar mais *souple* a ação moral, não mais limitada por um sufocante e estrito determinismo - baseado em uma incontornável disposição de caráter -, com o qual não concorda, evidentemente, Zingano.

*

* *

Como afirmamos anteriormente, quando tratamos em um espaço não demasiado de uma obra como o TVM, é necessário fazer escolhas, optar, entre uma diversidade de questões importantíssimas que surgem da leitura da EN I 13 ó III 8. Isto traz consigo uma sensação de dever não cumprido, pois passagens essenciais tiveram de ser deixadas sem consideração. Mas este é o preço que devemos pagar quando afrontamos a responsabilidade de tratar de algo tão atraente e desafiador quanto a *Ethica Nicomachea* de Aristóteles, e, *qui plus est*, acompanhada de um vigoroso comentário.

O *Tratado da Virtude Moral* é um marco nos estudos de ética aristotélica no país, propiciando ao leitor, especialista ou em formação, um instrumento de pesquisa que cobre todos os objetivos que uma obra como esta deveria possuir: uma tradução direta e precisa do

texto grego, domínio respeitável do tema, e um comentário acurado, vertical, que dissecou filosófica e filologicamente os meandros sinuosos que encontramos na argumentação aristotélica.

João Hobuss (Universidade Federal de Pelotas)

Referências bibliográficas

- ALEXANDRE DE AFRODÍSIA. *On Fate* (text, traduction and commentary R. W. Sharples). London : Duckworth, 2003.
- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* (I. Bywater, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1942.
- BARNES, J. "Introduction". In: *The Ethics of Aristotle* (trad. J.A.K. Thompson). New York: Penguin Books, 1976.
- DONINI, P. L. *Ethos. Aristotele e il determinismo*. Alessandria: Edizioni dell Orso, 1989.
- FURLEY, D. J. *Two studies in the greek atomists*. Princeton: Princeton University Press, 1967.
- GAUTHIER, R-A. *La morale de Aristote*. Paris: PUF, 1973.
- NATALI, C. *L'action efficace. Études sur la philosophie de l'action de Aristote*. Louvain-la-Neuve: Éditions Peters, 2004.
- RAPP, C. "What use is Aristotle's doctrine of the mean?". In: REIS, B. (ed.). *The virtuous life in greek ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 99-126
- WILLIAMS, B. *Ethics and the limits of philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- _____. *La fortune moral*. Paris: PUF, 1994.
- ZINGANO, M. "Ação, caráter e determinismo psicológico em Alexandre de Afrodísia". *Revista de Filosofia Antiga*, 1 (1), 2007, p. 1-16.
- _____. "Moral particularism and aristotelian ethics" (*no prelo*).