

O QUE NOS DEFINE? ARISTÓTELES E A PSICOLOGIA DO AGENTE MORAL

João Hobuss
UFPel - CNPq

Resumo: Este texto busca apresentar duas teses absolutamente incompatíveis acerca do caráter. (i) uma delas, denominada situacionista, baseada em investigações da psicologia moral contemporânea, sustenta que não há traços robustos que nos definam, que não há a ideia mesma de caráter, e que que todas as ações são determinadas pelas circunstâncias. Outra (ii) apresenta uma visão dura acerca do caráter a partir da ética aristotélica, sustentando que há algo que nos define, o caráter, e que uma vez adquirido, torna-se incontornável. Por fim, o artigo indicará que há passagens na ética de Aristóteles que permitem defender uma leitura alternativa para (i) e (ii).

Palavras-chave: Caráter, falta de caráter, circunstâncias.

Abstract: This text seeks to present two absolutely incompatible theories about character. (i) One of them, called situationist, based on contemporary moral psychology research, maintains that there are no robust traits that define us, that there is the idea of character, and that all actions are determined by circumstances. The other (ii) presents a harsh vision of character from Aristotelian ethics, arguing that there is something that defines us – character – which, once acquired, becomes unavoidable. Finally, the article indicates that there are passages in the ethics of Aristotle that allow an alternative reading to (i) and (ii).

Keywords: Character, lack of character, circumstances.

Este texto pretende apontar, preliminarmente, aspectos da agência moral aristotélica, que pressupõe que existe algo, o caráter, que pressupõe linhas robustas do ponto de vista do comportamento moral, da nossa constituição moral, e que acaba por definir o modo pelo qual agimos, e, por conseguinte, operando como algo que realmente nos define.

Tal concepção grassou ao longo dos tempos, mas vem sendo questionada por estudos recentes acerca da psicologia experimental, que atenua ou rejeita a ideia de um caráter que sustente a nossa agência moral, afirmando que não é este, mas as circunstâncias que são o *leitmotiv* do agir.

Certamente, as circunstâncias não estão ausentes no processo que leva à ação moral, na realidade são inelimináveis, pois o agente - e são várias as evidências textuais em Aristóteles bastando apenas lembrar do 'instrumental' do prudente, quais sejam a percepção (*aisthêsis*) e a experiência (*empeiria*) para lembramo-nos da importância das mesmas - necessita da compreensão da relevância moral das circunstâncias ou particularidades da ação.

Isto parecer claro, mas não aproxima a ética aristotélica da concepção oriunda dos supramencionados estudos da pesquisa experimental contemporânea, pois as circunstâncias na perspectiva aristotélica não definem quem somos, mas sim o caráter, na medida em que o caráter é o caso, mesmo quando não há a possibilidade de escolher deliberadamente de antemão, nós ainda assim podemos agir corretamente (como é o caso do corajoso) em função do nosso caráter (*EN* 1117a20-22), nas circunstâncias.

Na ação moral de um ponto de vista aristotélico, é necessário se fazer apelo ao *orthos logos*, mas não somente, pois é requerido além da, como vimos, experiência e percepção, também o (*krisis*) (Sherman, 1989, p. 53), pois é nas circunstâncias que a ação se dá. Daí a necessidade incontornável de saber discernir os particulares (*Idem*, p. 4), pois reta razão diz respeito à discriminação das circunstâncias particulares (p. 13): “Antes de decidir como agir é necessário observar a situação” (Sherman, 1989, p. 29), especificando quais são as circunstâncias necessárias para a efetivação do fim (*Idem*, p. 33). Esta estrutura da proposição prática, embora desenvolvida no livro VI da *Ética Nicomaqueia*, pode ser vista na definição da virtude moral, onde há de forma evidente, a partir da ideia de ela ser uma mediedade *pros hêmas*, ou seja, relativa às circunstâncias nas quais o agente está inserido, mediedade racionalmente determinada pelo prudente (1106b36 - 1107a2), caracterizado, novamente como o que possui experiência e percepção da relevância moral das particularidades. Sendo assim a resposta ética não pode descartar ou descurar, sob pena de desconstituir a proposição prática, das circunstâncias ou particularidades da ação.

Tal estrutura argumentativa de Aristóteles está em perfeita consonância, no âmbito jurídico, com a figura do equitativo (*epieikes*), o juiz, aquele que possui a equidade (*epieikeia*), que deve atuar quando a

generalidade da lei não dá resposta para determinados casos particulares: “Delineando os requerimentos da equidade, aprendemos algo sobre requerimentos mais gerais de uma leitura sensível e justa das circunstâncias (...)” (Sherman, 1989, p. 13-14). O equitativo atua, então, como um corretivo da lei geral, que por sua generalidade não alcança a totalidade dos casos particulares e das circunstâncias relacionadas.

Ora é exatamente isto que a psicologia experimental rejeita, afirmando que o caráter, ou traços de caráter na realidade não existem, não podendo, portanto, nos definir. É o que veremos a seguir.

Há toda uma construção, que remonta mais especialmente a Aristóteles¹, que dá ao caráter um papel fundamental na constituição moral do agente, na medida em que esta disposição determina o tipo de pessoa que ele é. O alcance desta disposição de caráter, desta *hexis*, é motivo de disputa, pois envolve a possibilidade, ou não, do agente poder agir de outro modo, se ela é incontornável ou permite algum tipo de flexibilidade que facultaria ao agente que o curso da ação dependesse dele, ou seja, estaria aberto a ele fazer *x* ou seu contrário, o que Frankfurt denominou, mas não endossou, o princípio das possibilidades alternativas.

Atualmente, esta questão sobre o caráter foi colocada em xeque por filósofos morais como Doris ou Harman que, a partir dos resultados concernentes à psicologia experimental chegam a afirmar que não haveria isto que entendemos por caráter, o que implicaria em um sério problema para a conhecida ética das virtudes, já que esta requer, na maior parte de suas formulações, a ideia de um caráter absolutamente robusto (Harman, 2000b, p. 224), que nos permitiria prever o comportamento de uma agente em uma dada circunstância (Doris, 1998, p. 505)².

¹ Como não poderia deixar de ser, as discussões sobre a filosofia moral contemporânea têm em mente a ética aristotélica. É exatamente o que faz Doris (1998, p. 504-5): “Eu espero somente produzir o princípio de uma suspeição que a psicologia moral aristotélica pode ser mais problemática que filósofos engajados no debate sobre ética e caráter pensaram.” Isto dar-se-ia pelo fato de que a psicologia moral aristotélica estaria sujeita a críticas empíricas (p. 505).

² A ideia de “uma fonte psicológica estável, nosso caráter, é subjacente a muito de nossos comportamentos” (Machery, 2011, p. 39). Obviamente a inexistência de tal fonte psicológica fere a ética das virtudes, em função

John Doris é um dos mais reconhecidos nomes do situacionismo, ou a concepção segundo a qual nossas ações são determinadas pelas circunstâncias nas quais o agente se encontra, e não por qualquer traço do que entendemos por caráter, ou seja, o que, em linhas gerais, determinaria quem nós somos.

No seu *Lack of character*, Doris sustenta a necessidade de que a investigação ética não pode descurar da análise da psicologia humana, o que vem sendo feito pelos filósofos de maneira habitual (2002, p. 1). Ora, a psicologia social experimental, neste sentido, tem contribuído intensamente para diminuir o alcance e a contribuição de uma ética fundada no caráter, e, mais importante, ela teria desmistificado a própria ideia de caráter, aquilo que definiria quem realmente somos, mostrando que tal concepção seria equivocada (*idem*), e que o agente não traria consigo manifestações comportamentais regulares, seja na direção do bem/virtude ou do mal/vício. Por conseguinte, não seria o caráter, mas as circunstâncias ou situações que determinariam “a textura moral” de uma vida (*idem*).

Assim, a longa tradição fundada no caráter e na virtude não suportaria adequadamente as investigações da psicologia experimental, a qual evidenciaria o papel fundamental exercido pela variabilidade atinente às circunstâncias preponderantemente diante do caráter (Doris, 2002, p. 2): “o registro experimental sugere que os fatores situacionais são, seguidamente, melhores preditores do comportamento do que fatores pessoais” (*idem*). Deste modo, as pesquisas da psicologia experimental levariam à forte conclusão que às “pessoas, tipicamente, lhes falta caráter” (*idem*) - não existe algo como estruturas de caráter, o que seguidamente as pessoas não possuem (Doris, 2002, p. 6) -, o que desafiaria muito do que os filósofos morais empreenderam ao longo do século XX, filósofos morais que, segundo Doris, ignoraram por completo qualquer contribuição que poderia advir da psicologia experimental (Doris, 2002, p. 4). Isto denotaria um erro, pois não seria razoável deixar a investigação ética isenta de considerações de tipo experimental, na medida em que:

“seres humanos e problemas éticos por eles encontrados são em algum sentido razoavelmente substancial fenômenos naturais que

de acentuar a notável proporção de variabilidade que pode ser encontrado no comportamento do indivíduo (p. 40).

podem ser iluminados pelo recurso à metodologias empíricas com afinidades com as das ciências” (Doris, 2002, p. 4)³

Não haveria nada de surpreendente nisto, pois, quando discorremos sobre o caráter, trazemos uma bagagem descritiva apropriada para avaliação empírica (*idem*, p. 5). Normalmente, esperamos conhecer algo sobre o caráter de alguém observando seu comportamento, o que o torna inteligível e passível de prever o que esperar desta pessoa (*idem*). O problema é que todo e qualquer discurso sobre o caráter é complexo, devido à convivência de “elementos avaliativos e descritivos (...) e não neutros [do ponto de vista da avaliação]” (*idem*).

Por tal razão, Doris afirma que “as explanações filosóficas referentes ao caráter são inferiores às aduzidas pela psicologia social experimental” (Doris, 2002, p. 6), já que não há limites acuradamente delineados entre a investigação factual e a avaliativa (*idem*).

Em função disto, conforme Doris, é necessário estar atento à investigação empírica tal qual a propiciada pela psicologia experimental, que poderia agregar algo à investigação filosófica sobre a ética.

No caso de Doris, mas não somente, esta investigação levará a questionamentos sobre a própria concepção de caráter entendido como algo que define inexoravelmente nosso comportamento, tão caro à tradição antiga, bem como à rediviva ética das virtudes contemporânea⁴.

Harman, por sua vez, atribui aos filósofos morais que aceitam a ideia de um caráter, de algo que define o tipo de pessoa que alguém é, a *fundamental attribution error*, isto é, quando explanamos o comportamento de alguém a partir de seu caráter, o superestimando, sem levar em consideração a situação na qual o agente está envolvido:

³ Doris (2002, p. 172 n. 10) crê que está me boa companhia, como a de Aristóteles, pois este deixou claro que o estudante da ciência política deve ter algum conhecimento de psicologia, da alma, não obviamente em sentido técnico, mas o suficiente, do mesmo modo que o médico ao tentar curar os olhos de alguém deve ter certo conhecimento do corpo em geral (Cf. 1102a16-32)

⁴ Para uma crítica ao situacionismo, ver Kristjánsson, K., “An aristotelian critique of situationism”. *Philosophy*, 83, 1, 2008, p. 55-76, e Marmorodoro, A., “Moral character *versus* situationism: na aristotelian contribution to debate”. *Journal of Ancient Philosophy*, Vol V, Issue 2, 2011, p. 1-24.

“Estudos empíricos designados para testar se as pessoas comportam-se diferentemente, de modo que pode refletir diferentes traços de caráter falharam em encontrar diferenças relevantes. É verdade que estudos deste tipo são muito difíceis de realizar, e tem havido muito poucos estudos deste tipo. Contudo, os estudos existentes têm tido resultados negativos. Desde que é possível explanar nossa crença ordinária em traços de caráter como derivando de certas ilusões, nós devemos concluir que não há base empírica para a crença na existência de traços de caráter.” (Harman, 2000a, p. 166; 2000b, p. 223).

Harman reconhece que a concepção de caráter baseada na ética das virtudes possivelmente dê conta de modo razoável da moral ordinária, do senso comum. Lamentavelmente, as visões morais ordinárias estão equivocadas (2000a, p. 176). Para evitar tal erro, é necessário ressaltar que, mais que a ideia da existência de traços de caráter, de uma disposição de caráter, devemos nos ater à situação do agente, e o modo pelo qual ele reage à mesma (2000a, p. 177). A situação aparece lá onde inexistente, por falta de evidência, uma concepção robusta de caráter, tal como vemos, por exemplo, em Aristóteles: “Eles [os agentes] diferem em suas situações e em suas percepções das situações. Eles diferem em seus objetivos, estratégias, neuroses, otimismo etc. Mas traços de caráter não explicam que diferenças existem” (2000a, p. 177), pois não há evidência empírica que sustente a sua própria existência (2000b, p. 223). Ao contrário, a ideia proveniente do senso comum de uma disposição de caráter danaria o entendimento que poderia haver entre os indivíduos, bem como “sua compreensão de quais programas sociais deveriam ser sustentados, e sua compressão das relações internacionais” (Harman, 2000b, p. 224). Devemos abandonar a ideia de disposição, ou traços, de caráter, e nos fixarmos na situação. Não há tal caráter robusto, segundo Doris, por mais que o senso comum sustente isto: não há evidência experimental, pois a “atribuição de traços [de caráter] é seguida e surpreendentemente ineficaz em prever o comportamento em novas situações” (Doris, 1998, p. 506). Este *situacionismo*, então, ressalta, como acabamos de ver, a ausência da ideia mesma de um caráter robusto que é responsável de maneira incontornável pelas ações perpetradas pelos agentes.

Há, na verdade, uma tentativa de demonstrar que os dados empíricos disponíveis servem para desconstruir a concepção de que o comportamento deriva do caráter do indivíduo (Merrit, Doris, Harman,

2010, p. 357). Seu argumento cético, elaborado como um *modus tollens* funciona deste modo:

“(1) Se o comportamento é tipicamente ordenado por traços robustos, a observação sistemática revelará uma consistência comportamental pervasiva.

(2) A observação sistemática *não* revela uma consistência comportamental pervasiva.

(3) O comportamento *não* é tipicamente ordenado por traços robustos. (Merrit, Doris, Harman, 2010, p. 357-8)

Ora, segundo os autores, se o argumento desenvolvido é consistente, a visão do senso comum sobre o caráter é ferida de morte, assim como a psicologia moral baseada no caráter, na medida em que extrapola a concepção baseada no senso comum sobre o caráter, “e desde que comprometidos com reivindicações descritivas empiricamente avaliáveis” (2010, p. 358). Logo, o caráter cederia seu lugar de destaque para a alternativa situacionista, que estaria em melhores condições de constituir uma psicologia moral mais conveniente do que a psicologia moral aristotélica, até mesmo em termos de fundar um pensamento normativo, isto é, “um situacionismo como fundamento para a reflexão normativa” (Doris, 1998, p. 505).

Assim, o situacionismo pode ser fundamentado a partir da análise do comportamento distinto dos indivíduos em circunstâncias díspares:

a. “As pessoas são prestativas em alguns contextos e completamente não prestativas em outros;

b. (...) fatores moralmente irrelevantes, triviais, acabam tendo uma surpreendente e grande influência no comportamento, inclusive no comportamento moral.” (Machery, 2011, p. 40)⁵

Desta forma, o caráter, ou o tipo de pessoa que nós somos, não daria conta dos desafios próprios da filosofia moral, na medida em que é

⁵ Um exemplo desta perspectiva é o experimento de Isen e Levin. Neste experimento, 87,5% das pessoas que encontram em uma cabine telefônica uma moeda, foram mais prestativas com um indivíduo que deixou cair seus papéis do que 4% que não a encontraram (*apud* Machery, 2011, p. 40).

desafiado pela psicologia experimental. Aceitar “que existem tipos de pessoas e caráter pressupõe que as causas psicológicas que devem constituir o nosso caráter e o tipo de pessoa que somos (...) têm uma estrutura causal específica (...) e são unificadas” (*idem*, p. 43). A concepção situacionista acredita que não há tal estrutura unificada das causas psicológicas do nosso comportamento, não de todo, ou seja, há apenas uma “agência parcialmente desunificada” (*idem*, p. 43-4), pois algumas causas psicológicas poderiam não estar no controle do agente (p. 43).

A psicologia social situacionista seria, assim, uma solução empiricamente mais consistente do que a de ideia de caráter no que tange a uma concepção mais factível da personalidade moral (Doris, 1998, p. 507), além de oferecer algumas teses sobre “a variação comportamental, a natureza dos traços, e a organização dos traços na estrutura da personalidade”. As três teses podem ser sintetizadas do seguinte modo:

- “(i) Variações comportamentais entre as populações devem-se a diferenças situacionais;
- (ii) Evidências empíricas problematizam a atribuição de traços robustos de caráter pela existência de variação situacional. Isto não significa o não reconhecimento por parte dos situacionistas da existência de uma certa regularidade temporal;
- (iii) A estrutura da personalidade não é valorativamente consistente, ou seja, disposições valorativamente inconsistentes podem existir em uma mesma personalidade.” (Doris, 1998, 507)

O que vimos até o momento contrasta fortemente com uma parte da interpretação da ética aristotélica centrada na robustez do caráter (*êthos*), o que permitiria, mesmo sem o processo de escolha deliberada, reagir firme e prontamente a situações que aparecem inesperadamente, como podemos perceber em 1117a17-22⁶, o que pode sugerir um automatismo de resposta

⁶ “De fato, é próprio do corajoso, como vimos, suportar as coisas que são e que parecem temíveis para um homem, e porque é nobre [fazê-lo], e vergonhoso não [fazê-lo]. Por isto também se considera próprio do corajoso estar mais livre dos temores e das inquietudes nos perigos repentinos que nos manifestos de antemão, pois [isso deriva] mais da disposição, porque depende menos da preparação. Com efeito, os [atos]

somente explicado pelo caráter devidamente formado. Este automatismo demandaria, como transparece na passagem, uma menor preparação, não em função da ausência de um mecanismo estável que dê consistência à decisão do agente, ou seja, a ausência da ideia de caráter, tal como defendido por Doris ou Harman, mas, ao contrário, pela presença de uma disposição completamente madura que garante a correção de nossas ações, o que restringira consideravelmente o âmbito de respostas possíveis (Donini, 1989, p. 79).

Pierluigi Donini talvez seja, dentre os principais comentadores contemporâneos de Aristóteles, o que mais insistiu sobre o automatismo do caráter em Aristóteles, ressaltando, sobretudo, mas não somente, a passagem constante da *ENV* 1, passagem que parece, se lida sem concessões, autorizar uma leitura que sustente a inviolabilidade de um caráter formado, pois a referida passagem (1129a11-17), evidenciaria a impossibilidade de uma mesma disposição [de caráter] gerar efeitos contrários. O que significa isto? Significa que se possuo um caráter virtuoso, minha ação deve ser virtuosa, e se possuo um caráter vicioso, minha ação será coerente com a mesma, isto é, agirei viciosamente. Em ambos os casos, agirei em conformidade com o meu caráter *necessariamente*:

Pois o que é verdadeiro das ciências e capacidades não é verdadeiro das disposições. Enquanto uma e a mesma capacidade ou ciência parece ter atividades contrárias, *uma disposição que é um contrário não tem atividades contrárias*; assim, a partir da saúde não se fazem coisas contrárias, mas sim somente as sãs, pois dizemos que estamos caminhando de modo saudável se [e somente se] estamos caminhando do modo como uma pessoa caminharia.

Tal concepção não é obviamente descabida, sobretudo pela sutileza exegética e interpretativa de Donini, até porque ela pode ser lida conjuntamente com outra passagem importante concernente ao tema, que apresentamos a seguir (1114a9-21):

previsíveis também poderão decidir-se mediante o cálculo e a razão, mas os repentinos [se decidem] segundo a disposição [de caráter].” Atos contrários geram disposições contrárias: uma vez adquirida dada disposição, os atos só poderão se originar desta disposição, e não de uma disposição contrária. Tal quadro é recorrente, pois vemos, em 1103b21, a afirmação que as disposições de caráter têm origem em atividades similares.

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, já não lhes é possível não o serem.* (tradução de Marco Zingano)

Ora, o final da passagem é forte: “Porém, aos que se tornaram injustos ou intemperantes, já não lhes é possível não o serem” (*houtô de kai tôi adikôi kai tôi akolastôi ex archês men exên toioutois mê genestai, dio ekontes eisin Genomenois d’ ouketi esti mê einai*). A afirmação é perfeitamente congruente com a *EN V 1*, que mencionamos há pouco, pois impediria que uma vez adquirida dada disposição de caráter não mais seria possível ao agente injusto ou intemperante agir contrariamente a tal constituição psicológica, dando sustentação à tese da incontornabilidade do *êthos*. Isto daria guarida a uma leitura dura da ética aristotélica em cores obviamente deterministas, denotando a firmeza do homem bom, bem como a *débâcle* cruel e irreversível do homem mau ou vicioso⁷.

⁷ Mas é interessante notar que o início da passagem oferece um argumento interessante, e que possibilita uma interpretação em termos de reforma moral: “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”. A reforma não depende de um simples ato da vontade, mas envolve algum tipo de fator externo. Por conseguinte, isto indica a possibilidade da reforma ou conversão moral. O processo de conversão não é interno, é sempre externo, como pode ser visto em *EN X 9*, quando Aristóteles discorre sobre

Inegavelmente V 1 parece trazer mais constrangimentos ao leitor do que a passagem que acabamos de citar. Por que? Conforme pode ser percebido, existem partes grifadas que podem lançar uma certa desconfiança acerca da coerência da argumentação aristotélica ali desenvolvida, pois encontramos, estranhamente, uma analogia entre o caso do acrático (o incontinente) e o do injusto e do intemperante. No livro VII da *Ética Nicomaqueia* (1150a22, 1150b33), Aristóteles afirma claramente a incurabilidade do intemperante (*akolastos*), o que pode, à primeira vista, comprovar a inevitabilidade de agir contra o seu próprio caráter, o que estaria de acordo com Donini e com V 1. O problema é que, para a analogia funcionar, a atribuição de incurabilidade deve ser feita, do mesmo modo, ao acrático ou incontinente, o que não é o caso no mesmo livro VII, onde encontramos a afirmação de que o incontinente *por hábito é mais fácil de curar do que o incontinente por natureza* (1152^o 28-30: *tôn bouleuomenôn men mê emmenontôn de, kai oi di ethismou akrateis tôn phusikôn*).

Logo, dificilmente nós, e Aristóteles, poderíamos agrupar em uma mesma argumentação personagens morais que, por definição, estão sujeitos a perspectivas distintas no que tange à possibilidade de cura de seus atos maus: o intemperante é literalmente incurável; o o incontinente, mesmo o que é por natureza, é curável. Tal aparente contradição lança dúvidas quanto ao alcance da passagem, na medida em que a pretensa analogia não nos apresenta personagens regidos pelo mesmo diapasão. Isto nos faz indagar o alcance de frase tão forte, e impactante como: “Porém, aos que se tornaram injustos ou intemperantes, já não lhes é possível não o serem”. Talvez seja possível, de alguma forma, retirar sua força dramática, e imaginar que na medida em que, em dada ação, agem de modo injusto ou intemperante, naquela ação, eles não podem deixar de ser injustos ou intemperantes, operante em um registro de possibilidade e atualidade. A título de registro acerca da curabilidade/incurabilidade na *EN*, não há menção, no que se refere ao injusto, de uma incurabilidade a seu respeito.

A digressão acima tem de ser enfrentada com muito cuidado no desenvolvimento do projeto, pois ela é um dos pontos de apoio principais dos que sustentam a robustez *simpliciter* do caráter na ética aristotélica,

a necessidade da lei (Aristóteles também menciona o papel do mestre, dos pais etc.). A este respeito ver 1121a21-25, 1152a27-33 (Donini, 2014, p. 96 n. 16).

sobretudo na *EN*. E ao tratar de tal robustez, devemos voltar a Donini, que traduziu a referida robustez em uma concepção denominada “Teoria da Unidirecionalidade da Disposição” (TUD). A TUD, cabe ressaltar, refere-se, especificamente, à ética da maturidade de Aristóteles, a *Ética Nicomaqueia*, onde o ambiente teórico, segundo Donini, difere substancialmente da *Ética Eudemia*⁸, que possuiria, de fato, uma atmosfera mais libertarianista (libertarista), ou indeterminista⁹, que não refletiria o viés mais delineadamente “determinista” da primeira, especialmente pelo fato de encontrarmos na *EE* a noção de *to eph’ hemîn* (o que está em nosso poder) associada à definição de voluntário, o que explicitaria que depende do agente fazer ou não fazer *x*, o que abre ao mesmo diferentes cursos de ação (1225b8-10), e uma suposta visão indeterminista em Aristóteles¹⁰. Voltaremos a isto.

Antes, vejamos a TUD: o virtuoso ou o vicioso possuem apenas uma opção [real], e esta opção está conectada inevitavelmente, completamente condicionada, à sua disposição de caráter (Donini, 1989, p. 84 n. 43)¹¹. É verdade, e Donini reconhece, que essa estabilidade não seria absolutamente inalienável, mas muitíssimo difícil e rara, especialmente no que diz respeito à queda moral¹², o que talvez tenha feito Aristóteles abdicar de descrever como tal queda, ou reforma moral, pudesse ocorrer (*idem*, p. 90), sobretudo pelo

⁸ Em uma outra obra, Donini retoma o tema, insistindo que não há traço da teoria da unidirecionalidade da disposição na *EE*, encontra “espaço e ‘plena luz’ na *EN* (Donini, 2014, p. 91). Na realidade, conforme Donini, falta à *Ética Eudemia* uma teoria do caráter, uma teoria do *êthos* (p. 101).

⁹ Embora Donini (2014, p. 135) aponte uma aparente ameaça de um determinismo mais estrito na própria *Ética Eudemia* - fruto de uma dificuldade não resolvida -, mais estrito do que o originado por uma leitura forte da TUD. Tal dificuldade emergiria de *EE* 1215a12-15 e da ideia de um “condicionamento com base naturalística e inatista”, incompatível com o escopo teórico da obra, “sustentando que à virtude é indispensável um fundamento nos dotes naturais do caráter”. Sob esta ótica, a *EN* pareceria menos determinista do que a *EE*, pois ali está ausente toda e qualquer menção aos dotes naturais, bem como há a asserção de que a virtude e o vício dependem de nós.

¹⁰ Cf. *Ética Eudemia* 1226^a26-28: “mas o que tem a possibilidade não somente de ser e não ser, mas ainda tem a possibilidade de fornecer um objeto de deliberação aos homens (...) depende de nós que o façamos ou não”; ou 1226a32-33: “o que é objeto de escolha deliberada e de ação faz parte das coisas que dependem de nós”.

¹¹ O agente agirá “sempre em um único sentido, sempre naquele que corresponde à qualidade moral de suas disposições éticas, virtuosamente a pessoa de bem, incorretamente o vicioso (Donini, 2014, p. 92).

¹² É uma primeira asserção a respeito do tema, mais condizente com o espírito do texto da *EN*. Ver também Donini, 2014, p. 94-95, ou 99: “Uma vez mais é evidente o convencimento que as disposições morais são não modificáveis, ou dificilmente modificáveis, porque induzem a operar em uma só direção.”

fato da TUD estar assentada em 1129a11-17, em uma ética, como a aristotélica, que dá importância fundamental à formação moral através do hábito, que opera de modo similar à natureza, ou à necessidade natural (Donini, 2014, p. 92)¹³. Quanto a esta última passagem, é interessante observar que poucas linhas antes (1113b7-14), Aristóteles afirma que “depende de nós (está em nosso poder)” agir ou não agir, isto é, o sim e o não estão em nosso poder, algo extravagante tendo em vista as outras duas passagens que acabamos de mencionar¹⁴. Uma primeira leitura indicaria possibilidades alternativas de ação, o que, eventualmente, estaria mais de acordo como o quadro teórico da *EE* do que o encontrado na *EN*, na qual não encontraria uma maior justificação, na medida em que esta última está perpassada pela teoria da unidirecionalidade da disposição, segundo Donini. O problema para Donini é que esta passagem está lá, e ele não encontra uma justificativa filosófica eficaz para resolver o dilema, pois não é possível simplesmente atribuir ao maior refinamento filosófico da *EN* a necessidade de descartar tal passagem, hipoteticamente, pelo simples fato de Aristóteles “não ter se dado conta disto” (*idem*, p. 94), em função de alguma dificuldade na elaboração de sua tese acerca da voluntariedade e na sua harmonização com a TUD (*idem*). Ou, ainda, (i) uma possibilidade atualmente não mais dada ao agente entre o princípio da disposição e a disposição constituída que já não mais permite *o sim ou o não*; ou (ii) a disposição de caráter não é realmente irreversível¹⁵. As soluções, exceto talvez (ii) – que deve ser explorada –, parecem implausíveis, pois dever-se-ia indagar se mesmo dentro de um

¹³ *Sobre a memória e reminiscência*, 452a27-28: “*hōsper gar physis edê ethos*.”

¹⁴ Há uma visão peculiar de Donini acerca do *to eph' hemin*. ele afirma que a expressão aponta para “*depende de nós* homens”, isto é, instituições, educação, *polis*, família, classe social, e não de alguém singular e individualmente constituir o próprio caráter moral. O “nós” introduz, assim, uma cadeia causal que dá origem às qualidades morais das pessoas particulares. O nós aqui é sinônimo de nós homens, no plural (2014, p. 135-136). O problema é que deste modo ele introduz instâncias que podem determinar a formação moral dos indivíduos singulares, impedindo que suas escolhas no processo de formação/aquisição do caráter sejam condicionadas de tal forma que nem nesta primeira fase elas sejam livres para escolher entre a virtude e o vício, o que lembra a posição de David Furley (1977).

¹⁵ A resposta de Donini, como ele próprio reconhece, extrapola a evidência textual: 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 (p. 95). Ver nota 4.

quadro mais sofisticado do ponto de vista filosófico, a TUD é verdadeiramente o caso, ou que seria possível, na verdade, encontrar pontos de ligação entre as éticas que permitissem uma leitura distinta das passagens pretensamente duras que apontam para um presumível determinismo ético em Aristóteles, ou, segundo Donini¹⁶, para a teoria da unidirecionalidade da disposição [de caráter].

Podemos observar, então, que há uma distância intransponível entre os dados empíricos observados pela psicologia moral contemporânea, que aponta para “a falta de caráter”, isto é, pela ausência de traços robustos que nos definem, e, que por esta razão, estamos “amarrados” às circunstâncias, e somente a estas, e uma visão mais dura da ideia de caráter em Aristóteles como a desenvolvida por Donini e sua TUD, a qual não permite a possibilidade de qualquer aceno à possibilidades alternativas ou diferentes cursos de ação. O caráter é tal que apenas do ponto de vista teórico poderíamos pensar em agir de outro modo, mas isto não funcionaria na prática.

São interpretações extremas. Não poderíamos encontrar alternativas intermediárias no próprio texto aristotélico? Por mais que os dados empíricos da psicologia moral apontem para uma redução das nossas ações à situação, esta concepção não parece coadunar com o “senso comum”, na medida em que dificilmente, a partir do senso comum, não perceber que certos traços nos guiam nas nossas ações, e que estes traços não parecem ser *necessariamente* impositivos, devendo serem consideradas as circunstâncias nas quais os agentes têm de agir.

¹⁶ Donini mostra preocupação no fato de que a leitura da ética aristotélica fique marcada por preocupações filosóficas contemporâneas, que não foram desenvolvidas suficientemente por Aristóteles, o que é o caso do determinismo, e o que o acompanha, a questão da liberdade da vontade (Donini, 2014, p. 92, 134). Embora a prudência de Donini seja admirável, é possível, sobretudo no que tange à ação moral, leituras que possam apontar uma tendência determinista ou libertarianista em Aristóteles sem ofender o espírito do mesmo. De qualquer modo, Donini, mesmo ressaltando o que foi afirmado acima, utiliza o vocabulário para observar que não considera Aristóteles um [estrito] determinista (idem, p. 92-93 n. 7). Acrescentamos *estrito* pelo fato que Donini, embora deixando aberto o espaço para uma mudança de caráter, que não seria uma prisão em suas palavras, reconhece, como já visto, a raridade e dificuldade de tal possibilidade, ou mesmo sua inviabilidade prática (Donini, 1982, p. 91-92), restringindo tal modificação a uma perspectiva teórica. O próprio Donini lembra que lhe atribuem a pecha de *semideterminista* no que concerne à *EN*, devido à TUD.

Por isto, é possível aludir – mas não desenvolver, pois extrapola ao objetivo deste texto –, a algumas passagens que podem servir, para sustentar a possibilidade de abertura aos contrários, as chamadas possibilidades alternativas na discussão contemporânea, ou seja, caberia ao agente, *sempre*, escolher cursos de ação distintos¹⁷, entre fazer x ou $\sim x$, o que indicaria uma tendência libertarista em Aristóteles, *o que atenuaria a força inexorável do caráter*. Aliás, tais passagens podem ser utilizadas como um dos mais fortes indícios da não aceitação da parte de Aristóteles de um determinismo ético. O próprio Alexandre de Afrodísia é um exemplo cabal desta postura, baseado, sobretudo, em uma argumentação que afirma ser a deliberação absolutamente desnecessária se o determinismo, e a necessidade, fosse o caso¹⁸.

Embora Alexandre esteja entre os defensores de tal concepção, hodiernamente uma vaga determinista parece invadir a exegese de Aristóteles, apresentando argumentos por vezes contundentes contra a utilização da passagem, e especialmente uma parte dela, para negar qualquer esperança aos que pretendem ver na mesma um aceno aristotélico à possibilidade de agir diferentemente, isto é, à possibilidade de escolher entre distintos cursos de ação, algo semelhante ao denominado *a Garden of Forking Paths* (um jardim

¹⁷ Como é defendido por Peter van Inwagen em *An essay on free will*. Oxford: Clarendon Press, 2002, p. 154: “deliberar é tentar decidir entre vários cursos de ação incompatíveis”, o que não condiz com a ideia de determinismo causal. Em outras palavras, é o pesar razões sobre as ações, tal como faz Aristóteles na *EN VI 13* ao tratar da *kuria areté*. O “pesar razões” pressuporia, assim, ao menos duas alternativas possíveis.

¹⁸ “Que os seres humanos também deliberem em vão acerca das coisas que eles devem fazer, se segue do fato de que todas as coisas que se dão deverão seguir a certas causas antepostas, determinadas e preexistentes” (178, 8-10); “Mas se fizéssemos todas as coisas que fazemos por certas causas antepostas sem ter poder algum para realizar isto ou não, mas sim fazendo de uma maneira definida cada uma das coisas que fazemos, de modo semelhante ao fogo que esquenta e à pedra que é atirada para baixo, e ao cilindro que roda ladeira abaixo, que vantagem obteríamos quanto à ação, de haver deliberado sobre o que haveria de se fazer? Pois seria necessário que fizéssemos, inclusive após ter deliberado, aquilo que teríamos feito sem ter deliberado, de forma que, por ter deliberado, não obteríamos vantagem do fato de termos deliberado (179, 12-20: versão para o português da tradução espanhola de J. M. Ayala e R. Salles). Evidentemente, a crítica que Alexandre faz dos estoicos, e do determinismo, encontra eco na sua concepção acerca da abertura dos contrários: “Sem embargo, ele realiza a busca na assunção de que tem o poder de fazer também as coisas que são opostas. Com efeito, para quem delibera, e ainda quando afirmara que tudo sucede segundo o destino, a busca é, em torno de cada uma das coisas que caem sob sua deliberação, a de se devo fazer isto ou seu oposto” (180, 20-23), na medida em que a atividade racional somente se justifica se temos a capacidade de fazer o oposto.

de caminhos que se bifurcam), isto é, mesmo passado para diferentes futuros possíveis (Kane, 2005, p.16).

Finalizo este texto com algumas passagens – outras poderiam também ser mencionadas – no sentido de mostrar que uma interpretação intermediária é possível, não cedendo peremptoriamente às opções interpretativas extremas, rígidas e duras.

[P1] “Assim, por certo virtude está em nosso poder, bem como o vício. *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 (en hois gar eph’ hêmin to prattein, jai to me prattein, kai em hois to me, kai to nai)*, de sorte que, se está em nosso poder agir, quando é belo, também o não agir estará em nosso poder, quando é desonroso, e se o não agir, quando é belo, está em nosso poder, também estará em nosso poder agir, quando é desonroso.” (1113b7-14; tradução de Marco Zingano)

[P2] “Presumivelmente, contudo, não é suficiente que eles tenham a educação correta e a atenção quando são jovens; na realidade, *eles devem continuar com as mesmas práticas e estar habituados com estas quando tornarem-se homens*” (*Pol.* 1180a1-3)

[P3] “As pessoas fazem muitas coisas contrariamente ao seus hábitos e sua natureza por causa da razão, se elas são convencidas de que é melhor fazer de outro modo” (*Política* 1332b6-8).

[P4] “Mas sob a ação do que, não é, de modo algum, manifesto quando isto ocorre quando elas são movidas contra a natureza. Isto, com efeito, é algo de vital, isto é, próprio dos viventes e dos seres animados (são causa eficiente); e elas [as coisas movidas contra a natureza] deveriam ser capazes de parar elas mesmas (eu quero dizer, por exemplo, que se uma coisa é, por ela mesma, a causa do caminhar, é também do fato de não caminhar)” (*Física* 255a7-9).

[P5] “há uma diferença entre dois tipos de contingentes, (i) o contingente natural, que faz uso do *hôs epi to polu*, o que é a maior parte das vezes desta maneira do que de outra (“por

exemplo, para o homem, ficar grisalho, crescer, decair ou, de uma maneira geral, o que lhe pertence naturalmente”), e (ii) o contingente indeterminado (*aoriston*) - “*o que pode ser ao mesmo tempo assim e não assim*” (“por exemplo, caminhar para um animal, ou ainda, que um tremor de terra se produza durante sua caminhada, ou, de uma maneira geral, o que acontece por acaso, *pois nada disto se produz naturalmente em tal sentido antes que no sentido oposto*”, sem uma preferência dada a uma maneira do que a outra -, *o que faz referência à ação e ao acaso*” (*Primeiros Analíticos* 32b 5-13).

Uma interpretação alternativa às que foram aqui mencionadas será oferecida oportunamente.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* (I. Bywater, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1942.
- _____. *Ethica Eudemia* (R. R. Walzer e J. M. Mingay, eds.). Oxford: Oxford University Press, 1991.
- _____. *Política* (D. Ross, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1988.
- _____. *Metaphysica* (W. Jaeger, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1988.
- ALEXANDRE DE AFRODÍZIA. *On Fate* (text, traduction and commentary R. W. Sharples). London : Duckworth, 2003.
- DONINI, P. L. *Ethos. Aristotele e il determinismo*. Alessandria: Edizioni dell Orso, 1989.
- _____. *Abitudine e saggezza. Aristoteles dall'Etica Eudemia all'Etica Nicomachea*.
- DORIS, J. M. *Lack of character*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- DORIS, J. “Situations, persons, and virtue ethics”. *Noûs*, Vol. 32, n. 4, 1998, p. 504-530.
- HARMAN, G. “The nonexistence of character traits”. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 100, Issue 1, 2000a, pages 223–226.
- _____. “Moral philosophy meets social psychology”. *Virtue ethics and the fundamental attribution error*. In: HARMAN, G. *Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2000b, p. 166-178.

- KRISTJÁNSSON, K., “An aristotelian critique of situationism”. *Philosophy*, 83, 1, 2008, p. 55-76
- MACHERY, E. “As desoladoras implicações da psicologia moral”. In: STRUCHNER, N. (coord.): *Ética e realidade atual. Implicações da abordagem experimental*. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio, 2011, p. 37-60.
- MARMODORO, A. “Moral Character versus Situations: an Aristotelian contribution to the situationist debate. *Journal of Ancient Philosophy*, Vol. V, Issue 2, 2011, p. 1-24.
- MERRITT, M. W.; DORIS, J. M.; HARMAN, G. “Character”. In: DORIS, J. M. *The moral psychology handbook*. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 355-401.
- SHERMAN, N. [ed.]. *Aristotle’s ethics. Critical essays*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers INC., 1998.
- SHERMAN, N. *The fabric of character. Aristotle’s theory of virtue*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- WHITE, M. J. *Agency and integrality. Philosophical Themes en the ancient discussion of determinism and responsibility*. Dordrecht: D. Riedel Publishing Company, 1985.

Email: joao.hobuss@pq.cnpq.br

RECEBIDO: 06/01/2015
APROVADO: 12/07/2015