

# **SOBRE A DISPOSIÇÃO EM ARISTÓTELES: *HEXIS E DIATHESIS***

*João Hobuss*

Universidade Federal de Pelotas

**Abstract:** This article aims to investigate if the distinction between *hexis/diathesis*, established in *Categories*, has a fundamental role in the defense of a possible deterministic thesis in Aristotelian ethics.

**Keywords:** Aristotle, *hexis*, *diathesis*.

**Resumo:** Este artigo busca investigar se a distinção *hexis/diathesis*, estabelecida nas *Categorias*, tem papel fundamental na defesa de uma possível tese determinista no interior da ética aristotélica.

**Palavras-chave:** Aristóteles, *hexis*, *diathesis*.

Em *De Fato* XXXIX, Cícero faz a seguinte observação:

“Duas opiniões partilhavam os antigos filósofos: segundo uns tudo o que acontece é submetido ao destino, ao qual eles dão força de necessidade, tal era a opinião de Demócrito, Heráclito, Empédocles e Aristóteles”.<sup>1</sup>

O que é surpreendente em tal observação é o fato de termos incluído entre os defensores do destino, e, por conseguinte, da necessidade, Aristóteles.

---

<sup>1</sup> “Ac mihi quidem videtur, cum duæ sententiæ fuissent veterum philosophorum, una eorum, qui censerent omnia ita fato fieri, ut id fatum vim necessitatis afferrent, in qua sententia Democritus, Heraclitus, Empedocles, Aristoteles fuit”.

Segundo Hamelin<sup>2</sup>, é realmente uma surpresa a inclusão de Aristóteles como um defensor da doutrina da fatalidade universal. Não é novidade a inclusão, por exemplo, de Demócrito, defensor que é do necessitarismo universal, questionado posteriormente por Epicuro, que, através do *clinamen* relatado por Lucrécio no *De Rerum Natura*, sustenta a liberdade na natureza e na ação e, como consequência desta última, a responsabilidade, a despeito da crítica incorreta de Cícero à falta de novidade adicional da filosofia epicurista no que concerne à notável contribuição de Demócrito:

“O que há na física de Epicuro que não provém de Demócrito? Mesmo que tenha modificado alguns pontos, como eu afirmei anteriormente no que concerne à declinação dos átomos, para o resto ele diz a mesma coisa: os átomos, o vazio, as imagens, a infinidade espacial e os inumeráveis mudos, seu nascimento e morte, mais ou menos tudo o que abrange a explicação da natureza”.<sup>3</sup>

De qualquer modo, esta passagem é discutida, e alguns pretendem que ou bem este não seria o caso de Aristóteles, mas de Anaxágoras, ou bem Cícero teria cometido um equívoco nomeando o estagirita como um defensor do destino (*heimarmenê*), mesmo que, e é necessário ressaltar, os peripatéticos alexandrinos acreditassem que a questão do destino era importante, na medida em que tinha ligação inequívoca com o problema da responsabilidade moral.<sup>4</sup>

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

“Nos dirão que Xenofonte mente ou que delira? Mas o quê! Aristóteles, um homem de um gênio singular, quase divino, se

---

<sup>2</sup> *Sur le De Fato*, p. 36.

<sup>3</sup> *De Natura Deorum*, I, 26.

<sup>4</sup> Hamelin, *op. cit.*, p. 12.

engana ou quer enganar os outros quando escreve<sup>5</sup> que seu amigo Eudemo de Chipre, durante uma viagem em direção a Macedônia, chega a Phere, uma cidade da Tessália que era então célebre, mas que o tirano Alexandre mantinha sob sua cruel dominação. Nesta cidade, então, Eudemo ficou tão gravemente doente que todos os médicos tinham perdido a esperança. Ele viu no seu sono um jovem de beleza notável lhe anunciar que ele se restabeleceria rapidamente, que o tirano Alexandre pereceria alguns dias mais tarde, enquanto ele, Eudemo, retornaria à sua pátria em cinco anos”.<sup>6</sup>

Algumas destas predições, segundo Aristóteles, realizaram-se tal qual, menos uma delas infelizmente, a do retorno de Eudemo, que acabou morrendo durante o quinto ano de sua espera, enquanto combatia sob os muros de Siracusa.<sup>7</sup> Outra alusão atribuída a Aristóteles (*Problemata*, 30, 1), menciona que este acreditava que “os que deliram em razão de um problema de saúde têm na alma alguma coisa de profética e de divinatória”.<sup>8</sup>

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

---

<sup>5</sup> Segundo J. Kany-Turpin, nas notas que seguem à sua tradução do *De Divinatione*, trata-se de um diálogo perdido da juventude, *Eudemo*, ou *Sobre a alma*.

<sup>6</sup> *De div.*, I, 53.

<sup>7</sup> *Idem*.

<sup>8</sup> *De div.*, I, 81.

O objetivo real deste artigo precede a discussão determinismo *versus* libertarianismo. Antes de enfrentarmos esta discussão, o que não será feito aqui, é necessário precisar algumas termos e temáticas que podem conduzir à defesas de uma ou outra tese. Por exemplo, poderíamos investigar o papel desempenhado pela expressão *to eph' hêmin* (o que depende de nós) no que tange à questão da responsabilidade moral, importantíssima para que nos posicionemos mais fortemente diante das teses determinista e libertária, seja na *Ethica Eudemia*, seja na *Ethica Nicomachea*.<sup>9</sup> Isto deve ser feito num trabalho posterior.

Neste texto, pretendemos discutir brevemente se a distinção operada por Aristóteles entre *hexis* (disposição) e *diathesis*<sup>10</sup> (estado) pode encaminhar a uma tomada de posição a respeito das teses supracitadas, isto é, entender se a disposição, reputada ser mais estável que o estado, gera verdadeiramente, e por si mesma, uma condição tal que não poderia mais ser modificada.

Esta distinção aparece claramente no capítulo 8 das *Categorias*, ao qual voltaremos posteriormente. Antes disto, é importante observar a possível origem do uso por parte de Aristóteles da palavra *diathesis*, que será no decorrer do *corpus* ético aristotélico substituída, ainda que aparecendo constantemente, por *hexis*.

A possível origem pode ser encontrada no diálogo apócrifo *Definições*, cuja rejeição como parte integrante do *corpus* platônico é praticamente total. É considerado como dado o fato de Aristóteles conhecer as *Definições*, tendo acompanhado a sua elaboração, sentindo nelas “tudo o que havia de insuficiente, de irracional mesmo, pois num dos seus primeiros tratados, os *Tópicos*, escritos sob a influência das doutrinas platônicas e já em forte reação a elas, ele as discute e as rejeita”.<sup>11</sup>

O texto estrutura-se como indica o seu título, ou seja, estabelecendo uma variada gama de definições sobre o eterno, Deus, o tempo, o acaso, a

<sup>9</sup> A partir deste momento, *EE* e *EN*.

<sup>10</sup> Para uma análise exaustiva a respeito da *diathesis* na obra de Aristóteles ver: BRAGUE, R. “De la disposition: a propos de *diathesis* chez Aristote”. In: *Concepts et catégories dans la pensée antique* (P. Aubenque, dir.). Paris: Vrin, 1980, p. 285-307.

<sup>11</sup> J. Souillé. *Platon, Oeuvres complètes*, T. XIII, 3<sup>e</sup> partie, p. 156-157. Souillé ainda afirma que as *Definições* apresentam uma diversidade de tendências, sem possuir uma unidade autoral, tendo vindo de fontes distintas, que vão de Platão aos estoicos, passando pelos peripatéticos (já evidenciando um afastamento no que se refere ao ensinamento do próprio Aristóteles).

alma, a potência, a justiça, a coragem, a felicidade, a verdade, a deliberação, dentre tantas outras.

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

- a) A virtude é definida como: *diathesis hê beltistê* (a virtude é a melhor disposição [ou *estado*, para preservar a distinção supracitada])<sup>12</sup>;
- b) A disposição (*hexis*) é definida como: *diathesis psichês kath' hên poioi tines legometha* (estado da alma que nos faz qualificar de tal ou tal maneira).<sup>13</sup>

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

Entretanto, é necessário salientar que nas *Definições*, mesmo que virtude e disposição (*hexis*) sejam entendidas enquanto *diathesis*, a distinção entre *hexis* e *diathesis* não é tão clara, pois parecem ser utilizadas como sinônimos, ou termos intercambiáveis, como ocorre, por exemplo, na continuação da definição mesma de virtude: “*diathesis hê beltistê ... hexis thnêtou kath' autên epainetê. hexis kath' hên to echon agathon legetai. koinônia nomôn dikaia. diathesis, kath' hên to [echon] diakeimenon teleiôs spoudaion legetai. hexis poiêtikê eunomias*”.<sup>14</sup>

Mesmo que reconheçamos os problemas do diálogo enquanto tal, o que vem de ser afirmado parece indicar que os termos são realmente intercambiáveis no mesmo, e que esta situação se manteve, ao menos durante certo período, operando de modo idêntico na argumentação aristotélica, especialmente na *EE*, mas também na *EN*, embora a clivagem realizada nas

---

<sup>12</sup> 411 c.

<sup>13</sup> 414 c.

<sup>14</sup> 411 c-d.

*Categorias* pressupusesse estatutos diferentes entre os dois termos. De que modo esta clivagem é apresentada nesta última?

Nas *Categorias* 8, Aristóteles afirma: “*En men oun eidos poiôtêtos hexis kai diathesis legesthôsan. Diapherei de hexis diatheseôs tôi monimôteron kai poluchroniôteron eina*” (“Digamos, então, que a disposição e o estado são uma primeira espécie de qualidade; a disposição, entretanto, difere do estado porque é mais estável e dura mais tempo”). Esta é a referência que encontramos em geral quando os termos *hexis* e *diathesis* aparecem na obra aristotélica ou mesmo na de seus principais comentadores.<sup>15</sup>

Para exemplificar o que vem de ser explanado, Aristóteles se refere aos casos dos conhecimentos científicos e das virtudes (*toiautai de ai te epistêmai kai ai aretai*):

“Tais são os conhecimentos científicos e as virtudes; com efeito, estima-se que o conhecimento científico está entre as disposições (*hexeis*) mais estáveis e difíceis de modificar (...). O mesmo ocorre com a virtude: assim, estima-se que a justiça, a temperança e cada uma das qualidades deste tipo não são fáceis de mudar ou modificar (...) enquanto chamamos estados (*diatheseis*) as qualidades que são fáceis de mudar e que se modificam rapidamente”.<sup>16</sup>

Parece evidente a intenção aristotélica, pois - e é o que nos interessa aqui - a virtude é considerada ser uma *hexis*, o que define a virtude enquanto gênero. Neste caso, e tendo em mente toda a construção operada por Aristóteles na *EN* II, onde é ressaltado o modo pelo qual a virtude é adquirida, ou seja, pela prática reiterada de atos virtuosos, pelo seu exercício, enfim, pelo *hábito* de agir de um determinado modo, que engendrará uma

<sup>15</sup> É o caso, por exemplo, de Alexandre de Afrodísia no seu comentário sobre a *Metafísica* (418,5-6), como salienta Dooley, p. 171, n. 452: “Alexandre incorpora [esta distinção] na sua própria definição de *hexis*. Mas os dois termos são seguidamente utilizados sem distinção”. É interessante observar que a parte final da explicação de Dooley pode ser aplicada à utilização feita por Aristóteles nas suas obras éticas. Ele, na realidade, estabelece a diferenciação entre os termos nas *Categorias*, mas não a mantém quando desenvolve sua argumentação nas primeiras.

<sup>16</sup> *Cat.*, 8b 29-36.

determinada disposição de caráter, a qual será entendida, conforme estabelecido em *EN VII 1152a 32-33*, como uma segunda natureza:

“Eu te digo, meu amigo: o treinamento exige muito tempo, e a partir deste momento, para os homens, ele [o hábito] termina por ser sua natureza”.<sup>17</sup>

Por isto, o fato de habituar-se, desde jovem, de um ou de outro modo se reveste de uma importância enorme, nada menos do que fundamental.<sup>18</sup>

Ora, coerência maior não poderia ser encontrada: a *hexis*, conforme as *Categorias*, possui como características essenciais a fixidez, a estabilidade, supostamente impermeável à mudança, fixidez e estabilidade imediatamente associadas à virtude moral. A partir do momento em que o agente adquire uma determinada disposição de caráter, esta disposição se converte em uma segunda natureza, da qual dificilmente conseguirá se despir. Consequentemente, a distinção *hexis/diathesis* daria suporte a determinadas teses deterministas que, em geral, defenderiam a hipótese de que uma vez constituída dada disposição, o agente não poderia agir de modo diferente no que se refere a esta disposição. A responsabilidade moral poderia permanecer, mas restrita ao período em que o hábito ainda não teria se constituído em disposição.<sup>19</sup>

O problema que aparece em um primeiro momento é de como devemos entender a argumentação que Aristóteles desenvolveu nas *Categorias* sobre este tópico, que acaba por fundamentar a fixidez da *hexis*. Podemos aplicar isto, sem maiores questionamentos, ao discurso sobre a virtude moral tecido minuciosamente na *EN*? A pergunta careceria de sentido se não houvessem passagens nas *Categorias* e nos *Tópicos* que desautorizariam, aparentemente, a ode à estabilidade da *hexis*. Na primeira delas, Aristóteles sustenta que é tranquilamente plausível afirmar que um contrário pode transformar-se (mudar) em outro, pois quem está saudável pode ficar doente, o branco pode transformar-se em preto, o que está frio pode tornar-se quente,

---

<sup>17</sup> Cf., também, *Sobre a memória e reminiscência*, 452a 27-28: “pois o hábito agora assume o papel da natureza”.

<sup>18</sup> *EN* 1103b 24-25.

<sup>19</sup> Um exemplo claro deste tipo de interpretação pode ser encontrada no *De Fato* de Alexandre de Afrodisia.

“e é possível que de bons nos tornemos maus, e que de maus nos tornemos bons”<sup>20</sup>. Na segunda, temos o seguinte raciocínio: “pois até mesmo Deus e o homem bom (*spoudaios*) são capazes de fazer coisas más, mas isto *não é o seu caráter*; pois é sempre a respeito de sua escolha (*proairesin*) que os homens maus são assim chamados”.<sup>21</sup>

Sem uma discussão maior no sentido de elucidar este ponto, já que não é o intuito deste artigo, é possível, minimamente, aceitar que a transposição da tese da fixidez quase intransponível da disposição para o interior do *corpus* ético aristotélico é problemática, tendo em vista as outras passagens mencionadas do *Organon*, que, em um primeiro olhar, contraditariam o primeiro movimento efetivado nas *Categorias*.

Bem, se estas passagens não se mostram muito consistentes entre si, uma dificuldade adicional vem à mente, isto é, argumentações tópicas, que não tem como pano de fundo uma preocupação de cunho moral podem ser utilizadas para tornar menos espesso o problema que a idéia de uma disposição de caráter praticamente incontornável propicia, e que é um tema crucial na ética aristotélica? Se descartamos as duas passagens dos *Tópicos* e das *Categorias* que abrandam a fixidez da disposição, por que não poderíamos fazer o mesmo com a passagem que a estabelece? Poderíamos descartá-la sem mais?

A indagação é, por si mesma, complexa, mas um outro dado chama atenção a este respeito: em nenhum outro lugar da obra ética de Aristóteles encontramos a distinção maior/menor estabilidade entre *hexis* e *diathesis*<sup>22</sup>. A ausência da distinção é surpreendente, sobretudo na *EE* e na *EN*. E mais surpreendente ainda - e que foi mencionado brevemente acima - é que nestas obras os termos são intercambiáveis, possuindo o mesmo significado em várias passagens, conservando, incrivelmente, o mesmo estatuto das espúrias *Definições*, cujas deficiências eram por demais conhecidas de Aristóteles.

<sup>20</sup> *Cat.*, 13a 22-23

<sup>21</sup> *Top.* 126<sup>a</sup> 34-36.

<sup>22</sup> Na *EE* 1218b 38- a 1, estado e disposição não aparecem como sinônimos, mas não há nada na passagem que explicita uma distinção qualitativa entre eles: “(...) a virtude é o melhor estado, disposição ou a melhor capacidade [*hê bellistê diathesis ê hexis ê dunamis*] de tudo que tem algum uso ou função”. Algo similar ocorre na *MM* 1199a 7-8: (...) e a deliberação correta é uma disposição, um estado ou alguma coisa deste gênero, que nos permite atingir o melhor e mais útil no domínio prático” (*hê de euboullia hexis ê diathesis ê ti toiouton hê epiteuktikê tôn em tois praktois bellistôn kai sumphorôtatôn*). Cf. também, em princípio, 1219a 12: “Assim, é evidente que a função é melhor que a disposição e o



Se assim for, a distinção não serviria para fundamentar a “doutrina” da fixidez da *hexis*, que serve para sustentar a defesa de um certo determinismo em Aristóteles, nas suas variadas facetas, na medida em que tal fixidez pode ser atenuada, tendo em vista algumas passagens da *EN* (como, por exemplo, no livro IX), mas não somente, pois isto pode ser questionado quando nos detemos com atenção em certas passagens da *Política* e da *Retórica*, que serão consideradas de modo breve no final, com uma preocupação menos de resolver o problema, mas de levantar questionamentos a respeito do que vem sendo desenvolvido.

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

### **Diathesis na EN**

1107b 16-20: “A respeito dos bens também há outros estados: a mediedade é a magnificência (...), o excesso é a falta de gosto e vulgaridade, a falta é mesquinharía;

1107b 30-31: “Os estados também não tem nome, exceto o do ambicioso: ambição.”

1108a 24-25: “Quanto ao agradável na diversão, quem está no meio termo é espirituoso e o estado, espírito”;

---

estado”. Mas aqui surge um problema, se vinculamos esta passagem a 1219a 31-34: “desde que a atividade é melhor que o estado (*diatheseôs*), e que a melhor atividade é a melhor disposição (*hexeôs*), e a virtude é a melhor disposição (*aretê beltisté hexis*), então a atividade da virtude da alma deve ser o que há de melhor”. É evidente que há aqui, pela primeira vez, uma distinção qualitativa entre disposição e estado. Logo, poderíamos relacionar esta última passagem com *EE* 1238b 38–a 1 e *MM* 1199a 12, e tentar mostrar a coerência do todo (tendo em mente também *MM* 1185a 38: “a virtude é a melhor disposição” [*hexis*], idêntica à *EE* 1219a 32-33, acima), mas uma passagem posterior vem trazer um transtorno adicional à interpretação. A passagem em questão é 1220a 22-23: “o melhor estado (*diathesis*) é produzido pela melhores coisas”. Some-se a isto 1220a 29-30: “Virtude é, portanto, o tipo de estado (*diathesis*) produzido pelo melhor processo [da alma]”. Há claramente uma certa confusão conceitual entre ambos os termos, na medida em que aparece, por um lado, uma diferença qualitativa entre os termos, e, por outro lado, no fim de toda a argumentação, uma identificação tácita dos mesmos.

1108b 11-13: “Três sendo os estados: dois vícios, um por excesso, outro por falta, e uma virtude, a mediedade (...)”.<sup>23</sup>

Poderíamos acrescentar a estas passagens, 1145a 33-34: “Mas este gênero de estado [a bestialidade] será mais tarde objeto de menção de nossa parte”. Bodéüs<sup>24</sup> remete esta consideração a 1148b 19, onde não aparece *diathesis*, mas *hexis*: “Eu quero falar das *disposições* que possuem as bestas”. Novamente, o caráter intercambiável apresenta-se de modo claro. Logo, se intercambiáveis, a diferença do ponto de vista gradativo, que foi estabelecida nas *Categorias*, não parece ter relevância na *EN*, ou melhor, é inexistente, e por isto a opção terminológica de Aristóteles por *hexis* não afeta a identidade de uso dos dois termos nesta obra, bem como na *EE*, como veremos a seguir.

### Diathesis na *EE*

*EE* 1218b 38-a 1: “(...) a virtude é o melhor estado, disposição ou a melhor capacidade [*hê beltistê diathesis ê hexis ê dunamis*] de tudo que tem algum uso ou função”;

1219a 19: “a saúde é o melhor estado do corpo”;

1220a 22-23: “o melhor estado (*diathesis*) é produzido pelas melhores coisas”;

1220a 26-27: “além disto, qualquer estado é produzido e destruído pelas mesmas coisas”;

1220a 29-30: “Virtude é, portanto, o tipo de estado (*diathesis*) produzido pelo melhor processo [da alma]”;

1228b 2-3: “resulta, evidentemente, que o estado intermediário entre a temeridade e a covardia é a coragem, pois é o melhor”;

1231b 8-10: “(...) e nós opusemos [a indulgência] ao colérico, difícil e selvagem (já que todos estes qualificativos pertencem ao mesmo estado);

1233a 6: “a magnanimidade é o melhor estado”.

<sup>23</sup> Nestas passagens, utilizamos a excelente tradução de Marco Zingano da *Ethica Nicomachea* I 13 – III 8, bem como seu comentário sobre a *diathesis* (p. 122-123). No comentário, ele observa que o “vocabulário da *disposição* estará ainda mais assente na *EN*; mesmo assim, a *diathesis* reaparecerá, algumas vezes, lá onde se esperaria encontrar antes o termo *hexis*” [p. 123]).

<sup>24</sup> Aristote. *Éthique à Nicomaque* (traduction et présentation par R. Bodéüs). Paris: GF Flammarion, 2004, p. 346, n. 3.

É evidente que as ocorrências concernentes à *diathesis* são inferiores numericamente na *EN*, e menos problemáticas - basta observar a nota 20, acima - em relação às passagens da *EE*, especialmente, e da *MM*. Isto indica uma opção do ponto de vista terminológico feita por Aristóteles no sentido de precisar, na definição da virtude, seu gênero (embora a *diathesis* ainda suspire tênueamente, pois não podemos nos esquecer que todas as incidências da mesma na *EN* surgem após a definição da virtude (1106b 36-1107a 2) como uma disposição de agir de modo deliberado (*hexis proairetikê*), consistindo em uma mediedade relativa a nós).

De todo modo, isto não significa afirmar que Aristóteles se distancie das *Definições* no que se refere ao uso dos termos, pois tanto lá, como nas éticas, os termos são intercambiáveis na maior parte do tempo, não impedindo confusões, é verdade, como as mencionadas, o que estabeleceu a urgência de uma precisão/opção terminológica que não desse espaço às mesmas. E se os termos são intercambiáveis, dificilmente a explicação da distinção entre os termos com base nas *Categorias*, comumente aceita pelos comentadores para delimitar o espaço de cada um deles, *hexis* e *diathesis*, poderia ser aceita sem fortes questionamentos, pois ela não encontra guarida em outras passagens relevantes do *corpus* ético aristotélico.

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

Ora, a disposição originada da prática reiterada de atos em uma certa direção, do hábito, não tem a força de uma natureza, como bem afirmou Aristóteles na *EN* 1152a 28-30: “os intemperantes por hábito corrigem-se mais facilmente do que os que são por natureza, pois o hábito muda mais facilmente que a natureza”. O que é adquirido por força do hábito ainda é passível de mudança, pois o hábito não é uma natureza: “o que se produz

por hábito não tem jamais a regularidade do que se produz por natureza”.<sup>25</sup> A esfera do hábito é o que ocorre seguidamente, não sempre.<sup>26</sup>

A idéia de que a prática reiterada de determinadas ações constituirá um hábito pode, efetivamente, pressupor uma impossibilidade prática no que concerne à mudança de uma disposição de caráter em Aristóteles. Algo que se assemelha à natureza espelharia a fixidez das disposições de caráter. Talvez, mas uma passagem da *Política*<sup>27</sup> parece nuançar esta aparente estabilidade de nossas disposições:

“As pessoas pensam que as boas pessoas provêm das boas pessoas, do mesmo modo que o humano vem do humano, e a besta da besta. Mas enquanto a natureza deseja fazer isto, ela é *seguidamente incapaz* de fazê-lo”

A referência à natureza aqui é bem clara, isto é, por melhores que sejam as intenções da natureza, ela não pode *seguidamente* realizar estas intenções. Se a natureza nem sempre permite que boas pessoas provenham de boas pessoas, por analogia, e resguardando a importância que a idéia de [segunda] natureza possui no que tange à constituição da disposição de caráter, nem sempre uma dada disposição de caráter estará imune à transformação, independentemente de quão longo este processo seria.

\*\*\*

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

---

<sup>25</sup> MOREL, P.-M. “L’habitude: une second nature?”. In: *Aristote et la notion de nature. Enjeux épistémologiques et pratiques* (P.-M. Morel, ed.). Bourdeaux: Presses Universitaires de Bourdeaux, 1997, p. 136.

<sup>26</sup> Cf. *Retórica*, 1369a 32-b2; 1370a 6-9.

<sup>27</sup> 1255b 1-4.

## Referências

- ALEXANDRE DE AFRODÍZIA. *In Aristotelis Metaphysica commentaria* (M. Hayduck, ed.). Berlim: Reimer, 1891 [tradução inglesa: ALEXANDER OF APHRODISIAS. *On Aristotle Metaphysics 5* (trad. W.E. Dooley SJ). London: Duckworth, 1993].
- \_\_\_\_\_. *On Fate* (text, traduction and commentary R. W. Sharples). London : Duckworth, 2003.
- 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.
- \_\_\_\_\_. *Magna Moralia*. Harvard: Loeb Classical Library, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Política* (D. Ross, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Ars Rhetorica* (W.D. Ross, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Categoriae et Liber De Interpretatione* (L. Minio – Paluella, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1949.
- \_\_\_\_\_. *Topica et Sophistici Elenchi* (W.D. Ross, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1958.
- CÍCERO. *Du Destin (De Fato)*; traduction, notice et notes par C. Appuhn). Paris: Garnier, s/d.
- \_\_\_\_\_. *De la nature des dieux (De natura deorum)*; traduction avec notices et notes par C. Appuhn). Paris: Garnier, s/d.
- \_\_\_\_\_. *De la divination (De Divinatione)*; presentation et traduction par J. Kany-Turpin). Paris: GF Flammarion, 2004.
- HAMELIN, O. *Sur le De Fato*. Paris : Éditions de Mégare, 1978.
- PLATÃO. *Oeuvres complètes*. T. XIII, 3<sup>e</sup> partie (texte établi et traduit par J. Souillé). Paris: Les Belles lettres, 1989.
- ZINGANO. *Aristóteles. Ethica Nicomachea I 13 – III 8. Tratado de Filosofia Moral*. São Paulo: Odisseus, 2008.

Email: joao.hobuss@ufpel.edu.br

Recebido: 01/2010  
Aprovado: 04/2010