

NOTAS SOBRE A DISPOSIÇÃO DE CARÁTER NA ÉTICA A NICÔMACO DE ARISTÓTELES

*REMARKS ON THE DISPOSITIONAL OF CHARACTER IN
ARISTOTLE'S NICOMACHEAN ETHICS*

ANDRÉ CHAGAS FERREIRA DE SOUZA¹

UFLA - Brasil
chagas.andre@dch.ufla.br

RESUMO: A principal proposta deste artigo é compreender se seria possível para o ser humano ter controle racional sobre sua disposição de caráter (*hexis*) conforme a investigação ética de Aristóteles. É bem conhecida a questão referente à capacidade humana para interferir junto às ações moralmente avaliáveis. A partir dessa proposta, restaria compreender se o agente teria papel ativo na formação da sua disposição, que seria o ponto que apoiaria o comportamento humano de maneira ampla. É necessário também questionar o papel da educação dos seres humanos, pois todos passam por uma importante etapa em que eles dependem das orientações de alguém já moralmente preparado, o que poderá ser determinante ao longo da vida humana adulta. O argumento aristotélico sobre a disposição exige que se levante o tema da alma, um importante aspecto para a formação moral do agente da maneira mais fundamental. Toda possível mudança de disposição exige uma alteração dessa dimensão profunda do ser humano.

PALAVRAS-CHAVE: Ética. Ação. Caráter. Disposição. Virtude.

ABSTRACT: *The aim of this article is to understand whether it is possible for human being to have rational control over his disposition or character (hexis) according to the ethical investigation of Aristotle. Human capacity to interfere with the goals of their morally valuable actions is a well-known question. Yet, we still need to understand whether the agent also has an active role in shaping her disposition, which would be the basis for the human behavior in a broad way. It is also necessary to consider about the role of the education of human beings, everyone goes through a phase in which she relies on the guidelines of someone who is already morally prepared. This may be decisive throughout adult life. The Aristotelian argument about disposition requires investigating the soul, that is a fundamental aspect of the moral education. All possible changes of character require a shift of this profound dimension of human beings.*

Keywords: *Ethics. Action. Character. Disposition. Virtue.*

Não é difícil perceber que a reflexão ética de Aristóteles está centralizada na ação (*práxis*), unidade fundamental para a avaliação moral. Para concluir que a responsabilidade moral repousa sobre o ato tipicamente humano, com a introdução da busca por um fim, Aristóteles acrescenta que se age também em função daquilo que surge como um bem. Apesar de tal destaque dado à ação, é

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e professor da Universidade Federal de Lavras (UFLA).

importante introduzir a noção de *disposição* (de *caráter*) (*hexis*)², a cristalização de certo tipo de estado anímico. Aristóteles entende que a partir dessa estabilização dada pela disposição, ações e desejos por certos fins corresponderão ao tipo de caráter adquirido na medida em que são habituais. O caráter faz com que o agente seja atraído ou tenha temor por certo tipo de coisas e que, portanto, costume comportar-se do mesmo modo em situações semelhantes quando for exigida uma atitude moralmente avaliável.

Todavia, a reflexão sobre a disposição levanta o problema sobre uma possível limitação do agente humano em relação ao seu comportamento moral. Uma vez estabelecida a disposição, seria de se questionar, à luz da *Ética a Nicômaco* (*EN*)³, se o ser humano, no limite, não estaria determinado a portar-se da maneira como seria programada a sua *hexis*. Vale a pena avançar nos argumentos de Aristóteles a fim de delinear alguma solução para o dilema referente ao determinismo a respeito do caráter de alguém. Para isso, é importante ter em mente o percurso deste artigo.

(I) Inicialmente é preciso entender em linhas gerais o esquema de Aristóteles para explicar o surgimento da disposição, que a despeito de certas afirmações do filósofo não parece torna-la completamente imune ao determinismo. (II) Tal questão está estreitamente ligada à sua teoria da ação, para a qual haveria uma solução para o conhecido problema do controle racional dos seres humanos sobre os seus atos. (III) Entretanto, ao levantar o tema da ação, restaria ainda refletir mais sobre aspecto motivador humano, que toca a formação da disposição, pois nem sempre os comentadores parecem atender-se sobre esse dado. (IV) Ligado a isso, há o conhecido problema do processo educacional, cuja origem ocorre em um tempo em que o ser humano ainda está em formação, inclusive no que diz respeito à sua faculdade racional. Na sequência, é preciso, então, apresentar outros detalhes menos explícitos sobre a formação da disposição humana. (V) O problema da determinação do caráter conduz o leitor, ao menos em parte, a adentrar a psicologia de Aristóteles, pois a dificuldade estaria na capacidade do ser humano em poder interferir racionalmente sobre uma região tão profunda, a alma, de onde emana a disposição, em que as ações permanecem como *tijolos morais* para a disposição, mas sem que sejam a fonte exclusiva para o julgamento moral. (VI) Na sequência, embora faça isto de modo difuso, Aristóteles fornece pistas nos seus textos de como poderia ocorrer uma mudança de disposição. (VII) Ao final, todo esse trajeto poderá fornecer um caminho para se pensar a possibilidade de uma alteração do, por assim dizer, modo ser moral para que a pessoa tenha melhores desejos e aja bem.

² Os termos *disposição* e *caráter* serão usados de maneira indistinta para traduzir *hexis* sem que se considere que isso possa interferir no tratamento do tema central do artigo, apesar de haver consciência de uma possível diferenciação, como bem observa Furley (1967, p. 190), visto que caráter pode ser tomado como algo mais amplo, como a somatória das diversas disposições de alguém.

³ Essa obra será referida a partir da sigla *EN*, seguida pelo livro e capítulo em foco, conforme a numeração adotada na edição inglesa de J. Barnes (ARISTOTLE, 1991). Foram também consultadas as traduções de Terence Irwin (ARISTOTLE, 1985) e a de Marco Zingano (ZINGANO, 2008). Apesar da proposta de se limitar a esta obra por ser a melhor estabelecida sobre o assunto em foco, não foram ignorados outros textos de Aristóteles que tocam os pontos apresentados a seguir, os quais também foram analisados a partir da edição de J. Barnes.

I ORIGEM DA DISPOSIÇÃO MORAL

Ao menos em linhas gerais, não é complicado apresentar a origem da disposição moral. Logo no segundo livro da *EN*, Aristóteles refere-se à sua formação após repetidas ações de certo tipo realizadas por alguém, em resumo, por meio do hábito. Há de fato um processo duplo, que num primeiro momento parte das ações em direção à aquisição do caráter, mas que em seguida se inverte, pois a disposição faz com que se aja de uma maneira conforme a *hexis* formada. Seria permitido, assim, afirmar que alguém se torna justo praticando atos justos; e se ele tem a disposição para a justiça, ele agirá justamente.⁴ Esse processo pode ser esquematizado da seguinte forma:

Período *t1*: ações do tipo X → Disposição do tipo X

Período *t2*: Disposição do tipo X → ações do tipo X

No período *t1*, há a ocorrência das ações que levam à formação de um tipo de caráter do seu mesmo tipo. Trata-se do espaço de tempo em que se adquire o costume de reagir de determinada maneira conforme situações análogas vão surgindo ao longo de tal período. Na medida em que é demandada uma resposta moral para o agente, ele costumar-se a ter o mesmo tipo de reação. Por fim, há uma estabilização desse modo de se comportar, permitindo afirmar que a pessoa apresenta claramente um tipo de caráter.

No período *t2*, uma vez adquirida a disposição, passa-se a agir conforme ela. Alguém começa a praticar, por exemplo, atos intemperantes ou a acostumar-se a ser levado demasiadamente pelos prazeres físicos até que o hábito faça com que sua disposição *seja a de um intemperante*. O mesmo poderia ser dito no caso do caráter virtuoso em relação a tais coisas, ou seja, alguém se torna *temperante* ao satisfazer seus prazeres físicos agindo *como, quando e com o quê se deve*, além de realizar outras condições que o levam a reagir bem em relação àquilo que lhe propicia prazer nessa modalidade de coisas aprazíveis.⁵

Como a disposição é engendrada por ações, isso mostra que qualquer tipo específico de caráter não se desenvolve de maneira natural. Tomando especificamente o ser humano, cuja natureza lhe propicia sensibilidade por meio dos sentidos, isso revela algo que não ocorre por simples habituação. As pessoas não veem antes de adquirir a capacidade para enxergar, pois tal potencialidade surge previamente em relação à efetivação do ato de ver. Aristóteles ainda acrescenta outro importante argumento, que indica não ser possível modificar aquilo que é por natureza, assim como não se pode fazer com que um corpo interrompa o movimento de queda após ser lançado ao alto diversas vezes, como se ele pudesse habituar-se ao movimento ascendente.⁶ Da mesma forma, ninguém pode simplesmente habituar-se a não sentir fome. Aquilo que é natural

⁴ *EN* II 1 1103b12-21.

⁵ *EN* II 3 1104b18-28.

⁶ *EN* II 1 1103a21-23.

não é eliminado, mesmo se mantido apenas como potência, ou seja, se for impedido ou não lhe ser fornecidas as condições ideais.

Em casos como o da disposição, Aristóteles afirma que é o exercício que gera a capacidade (*dunamis*) de se comportar de uma maneira conforme a circunstância.⁷ Logo, ainda que a disposição não se origine naturalmente, Aristóteles acrescenta que ela também não é antinatural, pois há certas condições naturais na esfera humana que permitem a aquisição de disposições morais, do mesmo modo como na aquisição de qualquer arte (*tékhnē*).⁸ Uma artesã se torna perita na sua arte caso treine até a aquisição da habilidade almejada. A disposição é semelhante à arte pelo fato de a capacidade de produção não se manifestar sem que haja a prática.⁹ A artesã não começa perfeitamente o seu ofício de modo imediato, mas antes por meio de exercício. Após um tempo de prática, ela adquire a técnica, tornando-se capaz de produzir boas obras. Da mesma maneira, tomando outro exemplo, o caráter de ser justo não provém da potência anterior atualizada imediatamente, ou seja, ninguém é justo por simplesmente ter a capacidade de ser justo, mas se torna justo ou capaz de agir justamente em função de uma espécie de adestramento.

Com o caráter estabilizado, tal disposição faz com que o ato se conforme a ela. Logo, a despeito das palavras iniciais de Aristóteles no segundo livro da EN sobre o processo de *construção* da disposição, se ela é *algo estabelecido ou fixado na pessoa*, não seria descabido insistir numa forma de determinismo. Parece que, uma vez adquirida uma disposição, agir-se-á conforme ela quase como se estivesse presente desde a origem do indivíduo. Caso esse argumento seja levado às últimas consequências, parece não sobrar espaço para o controle de alguém sobre suas ações morais.

Apesar dessa dificuldade, Aristóteles ao menos insistia claramente em não identificar a disposição com a noção de natureza em sentido estrito (*haplos*). Ele temia que tal equivalência neutralizasse qualquer avaliação moral.¹⁰ O mesmo valeria para atributos ou deficiências que surgissem com alguém desde o seu nascimento. Aristóteles invocou o caso do cego de nascença, que não deveria ser repreendido, visto que essa censura seria descabida, ao contrário de alguém que tivesse adquirido cegueira por más ações, prejudicando a sua saúde.¹¹

Independentemente de não equivaler o caráter à natureza em sentido estrito, o que pareceria já indicar certa maleabilidade da disposição, Aristóteles

⁷ EN II 1 1103a31-1103b2.

⁸ O conceito de *hexis* será levantado exclusivamente para dizer respeito à disposição moral, mas é preciso afirmar que Aristóteles entende que a aquisição da ciência (*epistémē*) ou da arte (*tékhnē*) também se dão na forma de disposição.

⁹ A noção de potência nessa parte pode parecer confusa conforme o segundo livro da EN, mas basicamente dois tipos de potencialidade parecem estar em questão no caso da disposição. A primeira se refere à aquisição de uma disposição, por exemplo, a de ser corajoso. A segunda, uma vez realizada a primeira, ligada à disposição, a de se comportar de determinado modo uma vez a situação exija uma reação do agente, como a de realizar um ato de coragem. No caso de algo por natureza, estaria ausente o primeiro tipo de potência, pois a pessoa já teria, por exemplo, a capacidade de ver.

¹⁰ EN II 1 e EN III 5.

¹¹ EN III 5 1114a25-26.

ainda não teria por essa via uma saída para o determinismo, embora não se trate do de modalidade natural. A solução imediata para a suposta fixação absoluta da disposição é apresentada por ele a partir da própria formação desta, que seria a ação, que estaria sempre sobre o controle do agente, a começar pelo fato de o ato ser voluntário.¹² É sabido que o tema do voluntário é preâmbulo para a teoria da ação humana, acerca das condições mínimas da avaliação moral de um ato, antes da apresentação da noção de escolha deliberada (*prohairesis*)¹³, a instância interna ao ser humano responsável por levar a cabo ou não uma ação após certo tipo de cálculo de otimização e de viabilidade desta, que se referem à noção de deliberação (*bouleusis*).¹⁴

2 O PROBLEMA DA AÇÃO HUMANA

Já que a ação seria elemento chave para a construção da disposição, ao menos em linhas gerais, vale a pena levantar outra conhecida questão referente à teoria ética de Aristóteles, a respeito do fato de a escolha se dar acerca do(s) meio(s) e não acerca do fim almejado pela ação,¹⁵ pois isso pode trazer certa luz sobre a *hexis* e aparentemente livrá-la do fatalismo, caso a suposta voluntariedade na ação humana fosse transmitida a esta. As duas discussões estariam atreladas, como poderá ser visto a seguir.

Foi muito debatida a polêmica tese que fez Aristóteles localizar o poder de decidir apenas sobre os meios e não sobre os fins a respeito da ação humana, ou seja, se o agente não controlaria diretamente o seu próprio desejo (*orexis*) por aquilo que apenas lhe seria dado como bem.¹⁶ Assim, representada pela escolha deliberada no que diz respeito às ações morais, a razão seria incapaz de interferir na instância desiderativa, o que faria com que o filósofo corresse o risco de atribuir-lhe papel meramente instrumental, sem que a razão pudesse controlar os fins das ações, que ficariam a cargo apenas de um aspecto não-racional, no caso o desejo¹⁷.

Dessa forma, poderia já haver a impressão de que não existiria domínio legítimo do agente humano na base das suas ações. No caso dos seres que se movem apenas conforme suas respectivas naturezas, isso é bastante claro. Contudo, à primeira vista, o ser humano, apesar de ter a razão, que supostamente lhe possibilitaria ir numa das direções distintas – fazer ou não fazer

¹² EN III 1.

¹³ EN III 2.

¹⁴ EN III 3.

¹⁵ EN III 3 1112b12-25.

¹⁶ Marco Zingano resume muito bem a história desse debate (cf. ZINGANO, 2007) e inspira o que será apresentado nas próximas linhas.

¹⁷ Que conforme a proposta deste artigo poderá ser tomado como motivador em sentido amplo, sem que haja tanta preocupação com a sua subdivisão em apetite (*epitumía*), cólera (*tumós*) e querer (*boulesis*) e aos problemas que isso gerou, principalmente quando se buscou refletir sobre o problema da presença ou não de vontade no pensamento de Aristóteles (cf. ZINGANO, "Deliberação e vontade em Aristóteles"). É óbvio que a modalidade apetitiva do querer ganharia destaque pelo fato de ser aquela que explicitamente se volta a um bem (*agathos*), expressando melhor o desejo mais estritamente humano. Todavia, o foco da investigação repousa sobre a disposição.

algo – não se distinguiria tanto dos seres desprovidos dessa faculdade, que seriam explicitamente determinados, pois a ação poderia estar atrelada ao hábito de tal modo a levá-lo a agir conforme o desejo intrinsecamente ligado à disposição.

Aristóteles corria o risco de ser associado ao grupo dos pensadores descrentes na capacidade da razão em influenciar o desejo, aqueles que seriam completamente avessos ao intelectualismo¹⁸. Assim, segundo o anti-intelectualismo, a faculdade racional não seria apenas incapaz de gerar movimento por si só, como também não poderia interferir substancialmente sobre o desejo, o qual engendraria movimento sem precisar do auxílio de outra faculdade, a não ser que fosse para chegar ao objeto desejado. Para que Aristóteles não entre no grupo dos propagadores da impotência da razão sobre os atos humanos, deveria ser mostrado que ela teria função legítima junto ao desejo sem apenas submeter-se a ele.

Aristóteles enfatiza que o ser racional é capaz de julgar os meios que permitem alcançar o fim, e isso fornece um panorama da qualidade dos elementos envolvidos na busca efetiva pelo bem desejado na medida em que se investiga a viabilidade de tal empreitada e sua otimização. O resultado desse cálculo (*logismos*) é passado para a escolha deliberada, a instância responsável pelo início ou não da ação. A deliberação parece auxiliar na elaboração efetiva do caminho e dos próprios constituintes do que é identificado como bom; o processo investigativo é tomado pela escolha deliberada, que por sua vez sintetiza o objeto desejado, e o cálculo faz com que se inicie a ação que propiciará efetivamente o fim. A escolha pode ratificar o desejo, outrora em estado mais simples, mas já considerado um bem, ou sugerir seu abandono após o "parecer" do cálculo deliberativo. A decisão de agir ou não é função da escolha deliberada. Há o poder racional de ponderar e de decidir buscar o objeto desejado.¹⁹

A partir dessa tese, *haveria certo poder sobre o fim por parte do agente pelo fato de este ter controle sobre as suas ações*. O agente parece revelar mais controle ao transformar o que é apenas um desejo simples e tênue em algo concreto, dando-lhe "assentimento" a partir da escolha deliberada.²⁰ Quando notada a falta de condição para que se chegue efetivamente ao bem, o bom agente (do ponto de vista moral) pode suspender qualquer forma de ação ou buscar uma alternativa (também viável). Após o processo calculativo, poderá surgir algo não desejado de maneira simples, como no caso dos simples animais,

¹⁸ Como foi observado por T. Irwin (IRWIN, 1975, p. 567), se a razão perdesse sua utilidade na formação do desejo, Aristóteles poderia ser igualado ao grande anti-intelectualista moderno, David Hume. Este afirmou expressamente que a razão é inerte, servindo apenas para julgamentos, e que é incapaz de interromper ou produzir ações e afecções, como pode-se conferir no início do terceiro livro do *Tratado da Natureza Humana*.

¹⁹ Conforme a filosofia de Aristóteles, é importante lembrar que esse processo se refere à ação enquanto *práxis*, cuja finalidade lhe é intrínseca. Para um tratamento mais adequado desse tema, inclusive levantando pontos da metafísica aristotélica, cf. C. NATALI, 1996.

²⁰ ZINGANO, 2007, p. 194-195.

mas algo desejado de modo realmente humano, explicitando um desejo raciocinado ou um raciocínio desiderativo.²¹

3 AMPLIANDO O PROBLEMA

Todavia, ainda que haja vias satisfatórias para defender uma capacidade efetiva para a razão adentrar o território do desejo em relação à ação, pode ainda haver aqueles que insistam no problema dos limites do controle racional, buscando anular essa suposta solução. Mesmo que expresse controle sobre o objeto que lhe trará efetivamente prazer, o agente não poderia de forma alguma mudar o que lhe seria mais fundamental, o seu desejo, que emanaria da sua disposição.

Deve-se observar melhor a formação do caráter, base da determinação do tipo de desejo e, por conseguinte, do tipo de objeto buscado pelo homem. Aristóteles estabeleceu sua teoria da ação, atribuindo aparentemente certo controle ao agente sobre o seu fim graças a ela. Não é descabido questionar, por outra perspectiva, se o desejo seria o principal responsável pelo fim almejado enquanto ligado à disposição, de onde parece exatamente emanar o tipo de desejo que caracteriza o estado regular do agente. Afirmar que alguém tem atração por determinadas coisas equivale a referir-se à sua disposição. Realmente, para Aristóteles, a aquisição de um caráter faz com que haja motivação por certos objetos e que ocorra ação de certa maneira em cada situação.²² A disposição faz com que haja um tipo de fechadura interna ao agente acionada por certo grupo de objetos, que são as chaves que a movem.

Não se deve, entretanto, deixar de lado outro detalhe que poderia passar despercebido, que já estaria implicado no esquema de formação da disposição. Não apenas o tipo de desejo e, portanto, o tipo de fim almejado por alguém é oriundo da sua disposição, mas também o modo como alguém busca alcançar o seu fim emana da sua disposição. Aristóteles refere-se ao caráter do virtuoso, do vicioso, do incontinente e do continente. Ter alguma noção dessas figuras, sem que seja possível apresentá-las como mereceriam, serve ao menos para indicar que a disposição se refere ao comportamento de alguém de maneira ampla, pois cada uma delas diz respeito a como a pessoa é motivada e se comporta em relação a isso. Por exemplo, vale tomar o caso daquele que deseja dinheiro, mas que deverá realizar o cálculo em relação à viabilidade para a satisfação de tal motivação. Dependendo de como ele agir nesse caso (furtando, trabalhando ou mesmo desistindo) e do seu estado emocional, a pessoa será classificada em um

²¹ *EN* III 3 1113a10-13.

²² *EN* III 5 1114a32-1114b6. Acerca desse trecho, o próprio Aristóteles levanta a objeção daqueles que defendem uma emanação inexorável de certo tipo de desejo em função do tipo de disposição. Isso reforça a necessidade do autor da *EN* buscar uma via para encontrar a responsabilidade humana sobre a disposição, fazendo com que tal responsabilidade reverbere sobre o desejo.

daqueles quatro casos.²³ O desejo é importante para avaliar moralmente alguém. Entretanto, a apreciação daquilo que se faz depende também do ato, que teria de fato mais peso no julgamento moral da ação. A teoria ética de Aristóteles não enfatiza a simples intenção nas questões morais, mas, sobretudo, a intenção manifestada pela ação. Assim, reforçando, a disposição se refere a esse aspecto global acerca das motivações e das ações concretas de alguém, principalmente se for entendido que os atos humanos, baseados na deliberação, são constituintes efetivos do fim, o que parece muito coerente com os argumentos de *EN* III 2-5.

Apresentado esse panorama sobre a teoria da ação aristotélica, integrando ato e desejo na composição da disposição, é preciso pensar se a responsabilidade do agente tanto em relação aos fins quanto aos meios seria transmitida para a disposição dessa pessoa. Um dos argumentos conhecidos para defender tal transmissão de responsabilidade do agente sobre o seu caráter foi apresentado num texto de um dos seus mais famosos intérpretes de Aristóteles, no *De Fato* de Alexandre de Afrodísia.²⁴ O argumento de Alexandre ganha peso ao ser acrescentada a analogia com o caso da embriaguez. Realmente, Aristóteles afirma que assim como um embriagado é responsável por ter consumido álcool em excesso e, por conseguinte, agir de maneira inconsequente, aquele que adquire má disposição é responsável por se tornar o tipo de pessoa que é e por toda ação que daí decorrer. Pelo fato de a razão já ter estado presente no início da formação da *hexis*, isso já seria suficiente para gerar responsabilidade sobre esta; a transmissão da escolha deliberada para a de caráter também traria consigo a voluntariedade (a condição mínima da responsabilidade moral, *EN* III 1) para a disposição. Vale investigar se Alexandre não teria um argumento que, em princípio, pareceria coerente com os escritos de Aristóteles, mas que poderia levar a mais dificuldades, e talvez tais textos apresentem outro caminho para se pensar a responsabilidade sobre a disposição.

É importante salientar que as dificuldades aumentariam pelo fato de a *hexis* ter um sentido global, incluindo o aspecto motivador, o tipo de desejo, e o aspecto eficiente, a própria ação. Há outra dificuldade suplementar, pois o ato, que poderia servir de ponto de referência para uma alteração de disposição, poderia perder tal capacidade. Se o agente comportar-se sempre da mesma maneira dificilmente poderia agir diferentemente em relação ao seu costume.

Para deixar mais claro o ponto: é sabido que a razão tem controle indireto sobre os fins, segundo Aristóteles. Logo, ampliando a explicação, inicialmente a razão teria capacidade de interferência direta junto à ação e capacidade de interferência indireta sobre o fim. Por um lado, a formação da disposição se daria a partir de ações e, portanto, a voluntariedade destas poderia ser transmitida para aquela. Todavia, não se deve ignorar que há o esquema dado, apresentado inicialmente, a partir de dois polos, um que parte das ações para a *hexis* (*t1*) e o outro da *hexis* para as ações (*t2*). Por outro lado, a capacidade de interferência,

²³ A limitação da continência e da incontinência aos casos referentes a prazeres físicos pode ser flexibilizada, visto que para os outros casos Aristóteles se refere à incontinência por analogia (*EN* VII 4 e 5).

²⁴ ALEXANDRE D'APHRODISIE, 1984, caps. 26-29; 32. Esse tema foi já bem analisado por Marco Zingano (ZINGANO, 2007, p. 3) e por João Hobuss (HOBUSS, 2012, p.19; 2013, p. 297).

supostamente de modo direto sobre a ação, ainda poderia estar atrelada à disposição do agente. Em outras palavras, em *t2*, acerca das ações, em que estão envolvidos meios e fins, talvez abarcados pela disposição, parece que sem haver um controle primordial sobre esta não haveria realmente controle sobre a ação, por causa de um tipo de *framework*. Logo, o impasse do controle meio-fim referente à ação, aparentemente solucionado a partir do assentimento racional, ainda poderia estar submetido ao impasse referente ao controle sobre a disposição. Em suma, ou a teoria aristotélica da ação, ligada ao controle sobre dos fins buscados a partir do suposto controle absoluto dos meios, seria suficiente para comprovar uma voluntariedade humana sobre a disposição ou, caso não houvesse logo de início tal voluntariedade, a solução do controle humano absoluto sobre a ação seria uma ilusão.

Complicando ainda mais, outro detalhe importante merece ser doravante levantado, que envolve aquele processo de surgimento da disposição moral. Voltando para o esquema do desenvolvimento da disposição, período *t1*, há passagem das ações para um tipo de caráter que as define. Tal período ocorre, sobretudo, no processo de formação humana ou naquele tempo que antecede a fase que poderia ser chamada *idade pré-razão-plena*;²⁵ trata-se do período em que se adquire o costume de agir e de se portar da mesma forma à medida que situações análogas vão surgindo ao longo da vida do agente. Esse momento também representaria, *grosso modo*, a fase em que alguém depende das orientações de outro humano – esperando-se que este sim tenha a razão em condição plena de uso – para realizar as boas práticas morais.

Não é difícil perceber que apesar de se referir a essa responsabilidade inicial, que serve principalmente para combater algum tipo de naturalismo da disposição, a aquisição do caráter não seria objeto de razão (própria) na fase inicial, pois o pequeno ser humano tem essa faculdade em estado de formação, não na sua integralidade, e isso faz com que a orientação seja feita por alguém dotado de razão em estado pleno.

4 DISPOSIÇÃO, FORMAÇÃO E CONTROLE

A dificuldade para o controle sobre a disposição, caso as ações também estejam fortemente ligadas à *hexis*, será investigada ao longo das próximas linhas. Ligado a isso, há o impasse acerca do típico processo de formação humana, o período em que a disposição estaria supostamente aberta para diferentes possibilidades, mas que diria respeito à dependência em relação a outro, o que faria com que a pessoa não optasse por certo tipo de ação, por si mesma, em relação ao seu caráter.

O processo educativo é assumido por Aristóteles como um dado característico do ser humano. Para o autor da *EN*, contudo, a suposta determinação referente a essa peculiaridade talvez não seja o que haveria de mais forte a se levar em consideração acerca da responsabilidade do ser humano.

²⁵ *Ética Eudêmia*, II 7 1224a26-29.

Aristóteles considera inevitável a etapa de educação por um terceiro em função da própria natureza humana, pois se trata de um ser naturalmente social. Isso nunca poderia impedir as pessoas de serem moralmente avaliáveis, pois, do contrário, poder-se-ia cair em um determinismo já logo de início, inviabilizando, por exemplo, diversos aspectos jurídicos que advém junto à formação social. Aristóteles não reflete mais atentamente sobre o processo educacional humano nas investigações éticas, pois talvez não fosse tema para tais tratados.²⁶ Sem menosprezar a etapa de formação humana²⁷, o aspecto mais importante para atribuir responsabilidade a alguém deveria dar-se mais à frente, quando esse ser adquiriu de fato a faculdade que lhe é específica.

Graças às suas observações, Aristóteles expressa *prima facie* descrença na capacidade de mudança de disposição, principalmente com o passar do tempo e com o avançar da idade. Quando ele diz que dificilmente se recupera a pedra lançada,²⁸ ele pensa que o controle sobre a disposição de caráter se distancia cada vez mais de quem supostamente tenha tido o poder inicial de contribuir para sua formação, o que talvez corroboraria a transferência da responsabilidade moral indicada por Alexandre de Afrodísia. E, revertendo a situação, no período *t2*, a ausência de controle sobre a disposição, que fundamenta o desejo, seria transmitida para as ações particulares, subordinadas à *hexis*, mas colocando efetivamente em cheque o argumento do controle sobre o fim desejado a partir da escolha deliberada, como foi visto, fazendo com que a deliberação, também padronizada por um tipo de disposição, fosse apenas instrumento para a realização de um fim arraigado numa dimensão profunda e inalterável do agente, principalmente no caso do incontinente. Em se tratando ainda do vicioso, o caso estaria perdido, o qual Aristóteles chega a tratar como um incurável.²⁹ Entretanto, apesar do uso de expressões tão fortes, a descrença de mudança por parte de Aristóteles não ganha ares de fatalismo em absoluto.

Aristóteles de fato insiste na posse do controle da *hexis* ainda pela via do controle da ação e da transmissão de algo desta para aquela. O importante é entender o papel das ações para além da questão do impasse entre controle dos meios e dos fins em um ato de maneira simples para se entender a responsabilidade moral humana.

Por estar estreitamente ligado ao modo de se comportar, o desejo se ligaria à disposição do agente, que teria o hábito de ter certos tipos de paixões conforme determinadas circunstâncias.

Visto que o fim é, então, objeto do querer e que as coisas que conduzem ao fim são objeto de deliberação e de escolha deliberada, as ações que concernem a elas são por escolha deliberada e são voluntárias. As atividades das virtudes envolvem estas coisas. Assim, por certo virtude está em nosso poder, bem como o vício. Com efeito, naquelas coisas em que o agir está em nosso poder,

²⁶ Cf. FURLEY, 1967, p. 190.

²⁷ *EN* II 3 1104b12-14.

²⁸ *EN* III 5 1114a19.

²⁹ *EN* VII 8 1151 b31-b33.

igualmente está o não agir, e naquelas nas quais o não está em nosso poder, também está o sim, de sorte que, se está em nosso poder agir, quando é belo, também o não agir estará em nosso poder, quando é desonroso, e se o não agir, quando é belo, também o não agir estará em nosso poder agir, quando é desonroso. Se estiver em nosso poder fazer as coisas belas e as desonrosas, e similarmente o não fazer, e se é isto sermos bons e sermos maus, está em nosso poder, por conseguinte, sermos equitáveis e sermos maus.³⁰

O que vale destacar a partir dessa passagem é o *estar no poder de (eph'hêmin)* e sua legítima amplitude em relação ao agir humano. Realmente, a razão, representada pela deliberação e pela escolha, apesar de poder contribuir para a constituição do fim, parece não ter realmente poder direto sobre aquilo que pode ser tomado com um bem ou de fazer com que alguém deseje imediatamente uma coisa ou outra, o que também depende da disposição. Logo, repetindo, ainda parece faltar algo para comprovar o poder efetivo do agente sobre o que faz por ele estar sujeito aos desejos que emanam do caráter de maneira inexorável, visto que talvez houvesse ainda uma região intocável, espaço da disposição, não controlada efetivamente pela razão, levando a pessoa a agir sempre da mesma maneira. Se isso se sustentar, quer-se qualquer coisa desde que seja da categoria X e age-se sempre da mesma maneira para propiciar tal fim, o que reforça o pensamento de que mesmo se o agente pudesse trocar a chave, ele jamais poderia trocar a fechadura. Disso se pode inferir que, caso não se possa trocar a fechadura, jamais é realmente possível trocar a chave, pois apenas um modelo de chave destranca a porta. Nesse caso, pouca coisa restaria para dizer que está sob o poder do agente.

5 DISPOSIÇÃO E A ALMA

Sem aprofundar neste assunto, é ao menos possível entender a partir da *EN* que, durante a infância, o ser humano tende a agir quando o objeto desejado é apenas percebido, de forma semelhante ao movimento animal simples. Gradualmente, graças ao processo educativo, para o qual está apto por natureza a participar, ele aprende a não ir imediatamente em direção ao desejo em estado bruto, mesmo sem que seja neutralizada a faculdade desiderativa. Ele, então, passa a calcular e a decidir antes de se dirigir ao que deseja. O ser humano não é mais levado pelos objetos como qualquer outro animal. E isso é transmitido para ações de modalidade ética mais relevante.

Aristóteles reforça a necessidade de bem educar alguém nos bons hábitos desde a infância, a ter gosto pelo que se deve fazer, o que não seria nada acessório para a aquisição da virtude por alguém, mas de fundamental importância.³¹ É importante ser notado quando Aristóteles indica a relevância em

³⁰ *EN* III 5 1113b3-b14, in: *Aristóteles: Ethica Nicomachea I 13- III 8 - Tratado da virtude moral.*

³¹ *EN* II 3 1104b12-14.

ser bem treinado em relação ao prazer e à dor ao se preparar para o bem deliberar, sem que isso seja tomado por um ponto de vista negativo. Entretanto, o que mais estaria por trás disso? Observando mais a fundo, notam-se instâncias distintas. Uma como aspecto motivador e outra como orientadora da ação. Sem a pretensão de tomar de maneira aprofundada os pontos investigados por Aristóteles sobre a *anima* (*psuchē*), o que enriqueceria mais estas notas, mas também multiplicaria os problemas, vale a pena ao menos levantar argumentos a respeito da psicologia aristotélica, a fim de esboçar a via para uma saída do ciclo formado na relação entre disposição e ações.

Como bem mostra Burnyeat, Aristóteles também reforça a importância dos *princípios* (*archai*) na dimensão ética, mas distintos daqueles da modalidade estritamente teórica. Aristóteles entende que o objetivo de sua investigação ética não se pauta pela aquisição de simples saber, mas pelo objetivo de tornar o ser humano bom ao agir moralmente.³² Burnyeat continua sua análise mostrando que o ganho desse princípio se inicia com o ganho de um *quê* (*the that*)³³. Sem esse ponto fundamental, dificilmente se agirá bem. Uma criança deverá, por exemplo, ser orientada a agir justamente, ainda que ela não esteja ciente do *porquê* (*the because*) desse tipo de prática, que significa um conhecimento causal no sentido de um saber sobre aquilo que é bom para si, que é o objeto da investigação referente ao saber teórico voltado para a prática, tema do sexto livro da *EN*. O ganho dessa consciência causal dependerá do seu desenvolvimento, mas o ganho do *quê* (que mais interessa ser aqui apontado) é imprescindível para que alguém possa fazer parte do público alvo das lições éticas.³⁴

Ao ganhar independência racional, o agente pode policiar-se e perceber o que é melhor para ele por meio do cálculo dos meios. Como foi visto, a ideia central para entender como alguém pode dominar os seus fins está no fato de que o agente humano constitui efetivamente seu objeto desejado por ser antes de tudo senhor *direto* de suas ações, apesar de ser senhor *indireto* de suas disposições.³⁵ Apesar de talvez parecer que voltamos ao mesmo ponto já apresentado, inclusive tratado por Zingano sobre as ações, doravante elas são vistas por outra perspectiva, passando pela formação da disposição. Assim, é importante notar que Aristóteles reconhece que ninguém se torna injusto porque quer, mas por ser capaz de praticar ou de não praticar ações injustas o agente se torna responsável por manter esse caráter. Certamente, ninguém é responsável por adquirir um caráter na fase inicial da vida, pré-racional, mas, alcançada a razão, é possível olhar para a própria disposição assim como é possível olhar para as próprias ações, independentemente de não se controlar a disposição da mesma forma que as ações.

Para esclarecer melhor, nota-se que Aristóteles defende que a voluntariedade das ações, no sentido de *estar no poder de*, é transmitida para o caráter, embora a formação deste não seja diretamente voluntária. Se há

³² *EN* II 2 1103b26-b31.

³³ BURNYEAT, 1980, p. 71-72.

³⁴ *EN* I 3 1094b30-1095a11.

³⁵ *EN* III 5 1114b32-1115a3.

responsabilidade pelas ações, abertas aos contrários, que têm influência sim sobre o fim (mesmo que não diretamente), também há responsabilidade sobre a disposição, que também está de certa maneira aberta aos contrários, apesar de não ser da mesma forma que as ações. Desviando um pouco a função de participante da construção do *telos*, há controle racional direto sobre os atos, que têm certa influência sobre o fim, que alimentarão o processo de formação do caráter. Embora o tipo de comportamento, motivado por algum tipo de desejo, esteja arraigado na disposição, a ação racional nunca seria reduzida a mero instrumento. Voltando a atribuir papel de destaque para a ação, há outros detalhes a serem observados no que diz respeito à disposição.

Mesmo que se leve em conta o poder sobre o fim da ação, por assim dizer isolada, não se deve ignorar a sua importância na construção do caráter. Entretanto, apesar de não ter tanta força ao ser tomada isoladamente, cada ação é uma espécie de tijolo moral e teria grande importância para a fundamentação da teoria ética de Aristóteles. Prova disso é fato de que uma pessoa, possuidora de determinado caráter não deverá necessariamente agir como estaria programado por tal disposição, como se houvesse uma amarração extrema entre as ações com o tipo de *hexis*. É visível que uma pessoa má pode agir bem e vice-versa, pois vale lembrar que a ação está aberta para os contrários em absoluto. Não há um elo tão forte interior do agente, gerando cadeias de modalidade lógica, porque tal campo não se dá a isso, assim como o restante das coisas na dimensão sublunar. Apesar da presença da disposição, isso não gera um mecanismo que automatiza os processos das ações da pessoa.³⁶ Porém, há um ponto ali no seu interior, que parece ser o alicerce da sua ação³⁷, sem que seja localizado na sua razão, o que toca aquelas divisões internas à alma humana, introduzidas no último capítulo do primeiro livro da *EN*. Aristóteles nunca ignorou outra instância psíquica marcante no horizonte do agente humano, a despeito das variações relativas ao modo como se dividiria a alma. Por exemplo, no *De Anima* e na própria *EN*, ele parece seguro sobre aquela parte não-racional, que pode escutar ou não o julgamento racional prático. Trata-se daquela parte na qual se daria o *quê* referente ao bom comportamento moral.

6 PARA MUDAR UMA DISPOSIÇÃO

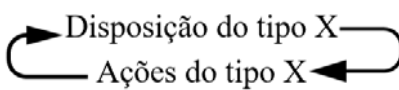
Recuando aos pontos anteriores, foi visto que chama a atenção o argumento de Aristóteles referente à presença de controle sobre a disposição

³⁶ HOBUSS, 2012, p. 302 et seq.

³⁷ O que pode gerar uma espécie de "no mais das vezes" no que diz respeito ao agente. Isso lembra a tese de Hume, no seu famoso capítulo sobre o prisioneiro das suas *Investigações sobre o entendimento humano* (HUME, 2003, Seção VIII, com destaque para §11). Esse foi um filósofo muito avesso à necessidade lógica aplicada dos fatos do mundo, que antes deveriam acontecer a partir de outro tipo de necessidade, baseada na intrigante noção (psicológica) de hábito. Assim, ainda haveria também, no limite, uma regularidade em relação ao caráter humano. Nessa perspectiva, as pessoas não mudam de caráter a todo momento, assim como um corpo pesado não deixará de cair quando lançado ao alto. Por isso a possível comparação entre a estrutura física das paredes e grades da prisão e a disposição do carcereiro que impede a saída do prisioneiro (HUME, 2003, Seção VIII, §19). A experiência revelaria isso, mas sem que se pudesse adentrar a suposta causa última disso.

apenas no início, mas não sobre o que se segue, após a instauração desta. Entretanto, há controle total sobre as ações. Como esse controle total sobre elas não pode ser diretamente revertido em controle total sobre a disposição? Talvez Aristóteles pense que a disposição possa interferir sobre as ações com poder superior ao que as ações possam exercer sobre a disposição de caráter; elas teriam maior poder inicialmente, mas pouco a pouco o passariam para a disposição de caráter. Contudo, mesmo com menor poder, as ações (mesmo tomadas isoladamente) continuam a corroborar a disposição e tudo indica que estão sob o poder do agente. Como foi dito, parece haver um esquema auto-alimentador, em que as ações engendram e mantêm a disposição de caráter e esta continua servindo de fonte para aquelas. Tal esquema pode ser denominado Período t_2' , o qual perduraria ao longo da vida humana adulta.

Período t_2' :



Mas daqui em diante é preciso haver ciência em relação à complexidade inerente a esse ciclo e a dificuldade em modificá-lo, pois sua estrutura exigiria talvez algo exterior à sua armação normal (mas nunca mecânica).

As ações seriam menos fortes que a disposição apenas se tomadas isoladamente. Entretanto, ainda representariam a unidade fundamental da vida moral e o ponto para que pudesse haver qualquer alteração de caráter. Além disso, não se deve jamais ignorar que a disposição diz respeito à modalidade de fim e de meios para alcançá-lo, visto que tais elementos nunca estão desatrelados entre si, ao contrário do que possa parecer a partir das suas explicações. Entender cada um dos elementos envolvidos no tema do caráter e como operam em conjunto, de modo sintético, na vida do agente moral é um grande desafio na filosofia aristotélica.

Haveria um grande problema concernente ao ato conforme a disposição, pois isso dificultaria a saída do ciclo ação-disposição, mas jamais seria algo impossível. Não bastaria simplesmente mudar aquilo que se deseja. Pode-se até surgir certo tipo de desejo novo ou algum outro para além daquele que ocorre efetivamente na esfera do caráter do agente. A concretização de tal desejo alternativo se dá apenas com a participação da ação.

Para explicar isso melhor, à luz de Aristóteles, que seja tomada qualquer pessoa que gostaria de mudar de disposição, passando a desejar outras coisas, que passou a considerar melhores para ela, e a comportar-se de maneira diferente de até então. É visível para todos que isso não é fácil. Não está em questão se o que ela pensa ser bom para ela é realmente o melhor para si, pois antes o ponto é entender o controle que alguém pode ter sobre si. É importante chamar a atenção sobre esse fato, que inclusive se manifesta discursivamente, indicando que "a pessoa gostaria de não mais ter uma disposição X, mas uma Y

ou, talvez, não-X". Entretanto, ainda que se manifeste tal desejo de mudança, percebe-se que dificilmente a pessoa apresenta poder imediato para uma alteração radical da disposição (da personalidade, para utilizar uma linguagem mais atual). Ela teve seu histórico de formação, dependendo de fato da cultura da sociedade a que pertence, apesar de nem sempre ter agido como se esperava ou criando resistência (que se observe o caso dos adolescentes). Uma vez com sua disposição instaurada, é possível desenvolver tal consciência, que talvez possa ser considerado um tipo de *self*, que levanta um desejo de ser diferente. Mas um desejo que dificilmente se realiza da noite para o dia,³⁸ podendo ser apenas de ordem imaginária e, portanto, não passando de um motivador fraco em relação ao que já está instaurado na forma de *quê*, o qual tem mais força no ciclo que vai da disposição para as ações efetivas, mesmo que estas ainda sustentem aquela.

Aristóteles nunca negou a possibilidade de mudança de caráter, a começar pelo fato de que há uma contingência limite no mundo dos seres humanos. Também mostrou que em linhas gerais é possível para alguém mudar, pois nem mesmo está absolutamente garantido que o virtuoso assim se comportará para sempre.³⁹ Entretanto, Aristóteles parece ter refletido sobre o que foi descrito anteriormente e, assim, ele tinha noção de que o controle sobre a disposição tem uma raiz mais profunda na alma, por onde se deveria pensar sobre o seu tipo de determinação e de controle, por onde o agente poderia desenvolver um *self* efetivo, capaz de guiar as ações, ou um *self* imaginário, apenas discursivo superficial, que parece ser o caso do acrático e daqueles em estado de auto-engano, que sempre imaginam que irão agir melhor.

Aristóteles se refere a certa opacidade anímica humana para o discurso,⁴⁰ restando antes àquele que quiser mudar evitar aquilo que lhe desagrade. Tal iniciativa permitiria afastar aquilo que seria considerado mau hábito e alimentador da má disposição, deixando inerte a sua incômoda tendência. Aquele que tendesse para a temperança deveria, por exemplo, evitar ir a uma churrascaria até o ponto em que os alimentos não lhe levassem ao excesso. Dessa maneira é que se poderia alcançar o meio termo.⁴¹

É notável que Aristóteles se pauta mais em casos do que em uma explicação efetiva de como a razão pode interferir junto à personalidade de alguém (talvez por causa daquela opacidade). Lembrando que ele ainda estava longe de uma psicologia avançada como a da contemporaneidade. Ele parecia ainda focado numa perspectiva rudimentar da psicologia em moldes de treinamento psíquico.

³⁸ DESTRÉE, 2011, p. 312.

³⁹ Com bem observa João Hobuss (HOBUSS, 2012, p. 302-303) a partir do capítulo 10 das *Categorias* (13a19-23).

⁴⁰ *EN* II 2.

⁴¹ *EN* II 9 1109b5-13.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do problema do controle sobre a disposição na teoria ética de Aristóteles, foi levantado o processo de sua formação, o que colocou em cena sua teoria da ação. Apesar de haver boa saída para as questões suscitadas por tal teoria, como é apresentado por Zingano, essa solução talvez seria ainda incompleta caso não fosse encontrada a via para um controle do agente sobre seu caráter, pois ações e disposição estão mutuamente atreladas na formação do agente moral, gerando um ciclo que se auto-alimenta. Entretanto, o controle do agente parece ocorrer apenas se de fato ele puder de algum modo romper tal ciclo, e tal quebra depende da capacidade do agente por si mesmo em interferir sobre uma região profunda, que não seria imediatamente controlada pelo *logos*, mas que sem a qual a pessoa não poderá desenvolver o seu caráter, inclusive para que ele seja o de um virtuoso.

Por fim, gostaria de incluir algumas observações. Primeiro, para Aristóteles o discurso por si mesmo é insuficiente na dimensão moral (prática)⁴², mas não ausente, sobretudo naquele que alcançara a virtude (*areté*) humana, o que corroboraria uma perspectiva intelectualista moderada desse filósofo. Ainda que talvez seja uma figura ideal,⁴³ o virtuoso humano (completo) tem o *quê* e o *porquê*⁴⁴, ou seja, os princípios profundos da educação moral e os princípios orientadores das ações que poderão propiciar o bem viver (*eudaimonia*). O prudente seria aquele que teria maior controle sobre sua disposição porque teria sua ação racional, constituída pela deliberação e pela escolha, no seu melhor estado.

Segundo, talvez aqui seja enfatizado apenas pessoas que possam ser enquadradas na estrutura padrão de ação tipicamente humana, em que a deliberação e a escolha ocorressem de maneira moralmente bem. Parece que Aristóteles considera que realmente é possível a mudança de disposição de uma pessoa, levando em conta que ela queira tornar-se melhor ou o mais próximo possível do virtuoso moral. Embora o *logos* por si mesmo, inclusive na modalidade prática, seja insuficiente para a boa formação moral, ele ainda expressa o nível da real capacidade de alguém acerca do controle moral e emocional de si.⁴⁵ O prudente seria, portanto, também o mais apto a mudar se precisasse, com um *self* efetivo; mas é claro que ele dificilmente precisaria valer-se de tal capacidade. Por isso, aqueles que não têm esse processo de ação bem formado, cujo caso exemplar é o prudente, dificilmente conseguiriam mudar de disposição, como no caso do incontinente. Nota-se porque seria ainda mais difícil no caso do vicioso, pois mesmo que este possa usar sua razão para realizar suas ações⁴⁶, como no caso do perverso, ele têm sua dimensão profunda (*quê*) corrompida de tal modo que todos os seus cálculos são para alcançar um fim mau.

⁴² EN VII 8 17a-19a.

⁴³ Como é interpretada a figura do prudente por Destrée, 2011, p. 303.

⁴⁴ EN VII 8 1151a15-20.

⁴⁵ Vale advertir que isso não deve ser confundido com uma noção moderna de *boa vontade*.

⁴⁶ EN VII 3 1146b20-23.

Por fim, como bem observa Pierre Destrée, inspirado pelo comentário de Aspásio, seria mais viável tratar a responsabilidade sobre a formação da disposição como um processo compartilhado.⁴⁷ De fato, a responsabilidade de uma pessoa sempre caberá mais a ela pelo fato de que ela é a fonte das suas ações, exceto nas situações em que seja absolutamente forçada.⁴⁸ Entretanto, Aristóteles tende a indicar que a imputação moral não pode ser tomada de modo simplista, pois outros fatores, a começar pela educação, por propensões de nascimento e por outros fatores contingentes influenciam o modo de se comportar das pessoas e de como será estabelecida a sua disposição. O agente humano pode ser o principal responsável pelo que faz, mas as honras e as penas que recebe sobre isso não são calculadas exclusivamente em função dele. Como afirma Destrée sobre aquele que estiver diante do júri no tribunal: “*dependendo do quanto você esteve envolvido no crime, sua responsabilidade talvez não seja completa*”.⁴⁹ Isso parece valer, segundo Aristóteles, tanto para as disposições como para as ações, ou seja, para o que a pessoa é moralmente e para o que ela faz.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEXANDRE D'APHRODISIE. *Traité du destin (De fato)*. Ed. e trad. Pierre Thillet. Paris: Editions Belles Letres, 1984.

ARISTOTLE. *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation. Edited by J. Barnes. Princeton University Press, 1991 (1984).

_____. *Nicomachean Ethics*. Translated, with introduction, notes, and Glossary by T. Irwin. Cambridge: Hackett, 1985.

BURNYEAT, M. F. Aristotle on learning to be good. In: RORTY A. O. (Org.). *Essays on Aristotle's Ethics*. California: University of California Press, 1980. p. 69-92.

DESTRÉE, P. Aristotle on responsibility for one's character. In: M. PAKALUK and G. PEARSON (Eds.). *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*. Oxford University Press, 2011. p. 285 – 321.

FURLEY, D. J. *Two studies in the Greek Atomists*. New Jersey: Princeton University Press, 1967.

IRWIN, T. H. Aristotle on reason, desire, and virtue. *Journal of Philosophy*, vol. 72, n. 17, p. 567-578, 1975.

HOBUSS, J. A responsabilidade moral e a possibilidade de agir de outro modo. *Veritas*, v. 57, n. 1, p. 9-25, 2012.

_____. Aristóteles e a possibilidade da mudança de caráter. In: *Revista DoisPontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 10, n. 2, 2013, p. 291-313.

⁴⁷ DESTRÉE, Aristotle on Responsibility for One's Character, p. 313-215.

⁴⁸ *EN* III 1 1110b1-3.

⁴⁹ Idem, p. 314.

HUME, D. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora da UNESP, 2003.

_____. *Tratado da natureza humana*. Trad. Débora Danowski. São Paulo: Editora da UNESP, 2000.

NATALI, C. A base metafísica da teoria aristotélica da ação. *Analytica*, vol. 1, n. 3, pp. 101-125, 1996.

SHERMAN, N. *The Fabric of Character: Aristotle's theory of virtue*. Oxford University Press, 1989.

ZINGANO, M. Deliberação e vontade em Aristóteles. In: ZINGANO, M. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007. pp. 168-211.

_____. *Aristóteles: Ethica Nicomachea I 13- III 8 - Tratado da virtude moral*. Coleção Obras Comentadas. São Paulo, SP: Odysseus, 2008.