

CONSTRANGIMENTO E IGNORÂNCIA NA TEORIA ARISTOTÉLICA DO ATO VOLUNTÁRIO

CONSTRAINT AND IGNORANCE IN ARISTOTLE'S THEORY OF THE VOLUNTARY ACT

DANIEL SIMÃO NASCIMENTO*

Resumo: Neste artigo é apresentada uma interpretação dos critérios propostos por Aristóteles para separar as ações voluntárias das demais ações, assim como do tratamento aristotélico das ações mistas, das não-voluntárias e das reações morais que lhes são devidas. A interpretação defendida se concentra na *Ética Nicomaquéia* (*EN*) e faz uso da *Ética Eudêmia* (*EE*) apenas ocasionalmente. Só podemos afirmar que agimos de forma involuntária ou não-voluntária quando somos constrangidos a sofrer uma determinada ação ou quando realizamos algo por acidente.

Palavras-chave: Aristóteles, Voluntário, Responsabilidade, Constrangimento.

Abstract: This article presents an account of the two criteria provided by Aristotle to separate voluntary actions from the rest as well as of his analysis of the mixed and non-voluntary actions and of what should be. This account focuses on the *Nicomachean Ethics* (*NE*) and mentions the *Eudemian Ethics* (*EE*) only sparingly. We can say we have acted involuntarily or non-voluntarily only if we have been constrained to suffer something or have brought something about by accident.

Keywords: Aristotle, Voluntary, Responsibility, Constraint.

1. A investigação aristotélica do ato voluntário é geralmente considerada como a primeira investigação filosófica acerca dos limites da responsabilidade humana. Segundo Aristóteles, nós somos responsáveis e, portanto, passíveis de elogio ou censura somente por nossas ações voluntárias (*EN* 1109b30-35), e nós devemos dizer que somos o princípio de nossas próprias ações sempre que não pudermos apontar algum princípio para tais ações que nos seja exterior (*EN* 1113b17-22). Embora a teoria aristotélica do ato voluntário receba dois tratamentos significativamente diferentes na *EE* e na *EN*, em ambos os tratados Aristóteles afirma que um ato é involuntário quando ele

* Pós-doutorando em Filosofia na Universidade Federal de Pelotas, RGSul, Brasil. Email: danielsimaonascimento@gmail.com

é feito sob constrangimento ou por ignorância (*EN* 1109b33-35; *EE* 1224a10-1225a2; 1225a37-b17), e procura formular critérios – doravante chamados de critério do constrangimento (CC) e critério da ignorância (CI) – que nos ajudem a separar as ações voluntárias das demais ações.

A controvérsia acerca da formulação destes dois critérios permanece viva entre os especialistas. Nas páginas que seguem recupero a interpretação do CC já defendida por David Ross em 1923¹ e ofereço uma nova interpretação do trecho da *EN* no qual Aristóteles determina quais devem ser as nossas reações morais as ações mistas. No que diz respeito ao CI, a interpretação defendida aqui desenvolve diversos *insights* que já podem ser encontrados em HEINEMAN (1986) e ROSSI (2011). O resultado é uma interpretação original da teoria aristotélica do ato voluntário que pretende explicar os dois critérios de Aristóteles e contextualizá-los no interior de sua teoria da causalidade.

2. Ainda no início de sua investigação na *EN*, Aristóteles define os atos que são devidos ao constrangimento como aqueles que têm o seu início fora de nós e para cuja execução nós não contribuimos de nenhuma forma. Os dois exemplos fornecidos por Aristóteles são extremamente restritos: nós agimos sob constrangimento quando nós somos levados para algum lugar, seja pelo vento – presumivelmente, quando estamos num barco – ou por pessoas que nos têm em seu poder (*EN* 1109b35-1110a5). Essa definição faz com que o filósofo rejeite classificar como involuntárias certas ações que muitos de seus contemporâneos viam dessa maneira.

Com efeito, na *EN* Aristóteles nega, em primeiro lugar, que nós façamos por constrangimento as ações que são feitas por raiva ou alguma outra emoção que se tem por irresistível. Segundo o filósofo, está claro que nestes casos o princípio que dá início à ação não é externo ao agente e, portanto, que elas não são casos de constrangimento mas sim ações voluntárias (*EN* 1111a24-1111b4). Em segundo lugar, Aristóteles nega também que nós façamos por constrangimento as chamadas ações mistas. Segundo o filósofo,

[T1]: É matéria de disputa se as ações feitas por medo de uma alternativa pior ou por algum fim nobre – quando por exemplo um tirano que tem os pais e os filhos de um homem sob seu poder lhe ordena que faça algo vergonhoso sendo que se ele obedecer suas vidas serão preservadas e se ele recusar eles serão mortos – são voluntárias ou involuntárias. Um caso parecido é quando uma carga é abandonada durante a tempestade:

¹ Doravante ROSS (1995).

absolutamente, ninguém abandona voluntariamente as suas propriedades, mas qualquer homem são o faria para salvar a si mesmo e aos que restam. (NE 1110a4-11).

[T2]: As ações deste tipo são mistas, mas elas se parecem mais com as ações voluntárias, pois elas são escolhidas no momento em que agimos, o fim da ação varia com a ocasião e nós dizemos que as ações são voluntárias ou involuntárias em relação ao momento da ação. Fazemo-las, portanto, voluntariamente, pois o princípio do movimento das partes instrumentais à realização da ação reside no agente, e quando o princípio reside no agente está em seu poder fazer ou não fazer a ação. Tais ações são portanto voluntárias, embora talvez sejam involuntárias absolutamente, pois ninguém jamais escolheria tais ações em si mesmas e por si mesmas. (EN1110a11-20).

Em [T1], Aristóteles nos fornece dois exemplos de ação mista que diferem de forma importante entre si. Em primeiro lugar, no caso do tirano a ação realizada é qualificada como vergonhosa, e portanto passível de censura, enquanto que no caso do abandono da carga nenhuma qualificação deste tipo é feita. Em segundo lugar, Aristóteles jamais nos diz como o sujeito que se encontra sob a ameaça do tirano deve reagir ou o que exatamente lhe está sendo pedido, mas afirma que qualquer homem são abandonaria a carga para salvar a vida dos tripulantes. Como sabemos, na *EE* Aristóteles classifica algumas das ações mistas como involuntárias. Ao que tudo indica, no entanto, o filósofo não ficou satisfeito com essa classificação, pois optou por classificar todas as ações mistas como voluntárias na *EN* mesmo que, como veremos mais adiante, ele reafirme que algumas delas devem ser perdoadas. Em [T2], Aristóteles justifica a nova classificação afirmando que (1) as ações mistas são escolhidas; (2) nas ações mistas a origem do movimento encontra-se no agente; e (3) nós devemos classificar as ações como voluntárias ou involuntárias em relação ao momento da ação. Com efeito, segundo Aristóteles (4) toda ação que acontece de acordo com uma escolha deliberada é voluntária, embora nem todo ato voluntário seja o produto de uma escolha deliberada (*NE* 1111b4-8), e (5) escolher deliberadamente significa escolher uma coisa preferencialmente à outra (*NE* 1112a17-18).

Portanto, segundo Aristóteles, para que haja escolha deliberada basta que o agente tenha deliberado e escolhido uma coisa ao invés de outra. Como não há razão para achar que isso não acontece no caso das ações mistas, não há razão para afirmarmos que elas são involuntárias. Além disso, como as afirmações (4) e (5) já podem ser encontradas em *EE* 1226b34-38 e *EE* 1222a6-8, parece plausível conjecturar que Aristóteles tenha decidido

mudar a sua classificação das ações mistas após ter se dado conta de que ela ia contra tais afirmações e ter decidido conservar estas afirmações e não a classificação anterior das ações mistas.

Apesar de ter optado por seu descarte, é importante notar que em [T2] Aristóteles dá um sentido para opinião contrária segundo a qual certas ações mistas seriam involuntárias. Segundo a interpretação defendida aqui, ao dizer que as ações mistas podem ser chamadas de involuntárias *ἀπλῶς*, pois jamais seriam escolhidas *κατηῆσθαι*, Aristóteles explica essa opinião, ressalta a peculiaridade dos pressupostos que a orientam e justifica a sua própria classificação, proposta poucas linhas antes. Tal procedimento reflete o método adotado por Aristóteles em suas obras éticas, através do qual o filósofo isola e conserva o que a opinião por ele analisada tem de verdadeiro sem no entanto conceder aquilo que suas posições filosóficas mais importantes não lhe permitem conceder².

Se essa leitura estiver correta devemos reconhecer que, segundo a teoria aristotélica, as ações mistas são voluntárias no sentido estrito do termo e, portanto, que nenhum caso de coerção é um caso de constrangimento. Trata-se da mesma conclusão alcançada por Ross (1995, p. 204), e ela é atraente por duas razões. A primeira é que essa definição recupera os exemplos paradigmáticos de constrangimento que já podem ser encontrados desde a *EE*. Pois se na *EN* os exemplos de Aristóteles são o homem é levado para algum lugar pelo vento ou por outros homens que o têm em seu poder, na *EE* o exemplo dado é o de um homem (A) que toma o braço de outro (B) para agredir um terceiro (C) e afirma-se que (B) agrediu (C) involuntariamente (1224b11-14). A segunda é que tanto nós quanto os gregos dizemos que sofremos ações voluntariamente e involuntariamente. O CC tal como compreendido aqui nos permite separar o primeiro grupo de ocorrências do segundo.

Tendo esclarecido o CC e a classificação das ações mistas que encontramos na *EN*, passarei agora para a parte da teoria aristotélica que lida com as reações morais que são devidas as ações mistas.

3. Aristóteles nos diz como devemos responder as ações mistas na seguinte passagem da *EN*:

[T3]: Algumas vezes (a) os homens são elogiados por ações mistas, a saber quando eles se submetem a algo vergonhoso ou doloroso como o preço

² Para aceitar uma tal classificação, Aristóteles teria que abandonar – no mínimo – (3), (4) e (5).

por algo grande e nobre; embora (b) se eles o fazem da maneira oposta nós censuramos, pois submeteram-se ao que é vergonhoso por algo nada belo, pequeno ou desprezível. Em outros casos, (c) certas ações não são elogiadas, mas sim perdoadas, quando um homem faz o que não deve por medo de penas que a natureza humana não é capaz de suportar e que ninguém suportaria. Além disso, (d) parece haver atos que um homem não pode ser constrangido a realizar, e aos quais ele deve preferir a mais terrível morte: pois nós achamos ridículo que Alcmeon, na peça de Eurípides, se diga constrangido por certas ameaças a matar a sua própria mãe. No entanto, (e) é por vezes difícil decidir que atos devemos escolher realizar e a que penas devemos nos submeter, e (f) é ainda mais difícil nos atermos ao nosso juízo acerca dessas coisas, pois as penas ameaçadas são dolorosas e o ato ao qual somos forçados é vergonhoso, e é por isso que (g) o elogio e a censura se aplicam de acordo com a forma como nós cedemos ou não cedemos ao constrangimento. (NE 1110a20-1110b1).

Tal como nos mostra [T3], as ações mistas colocam dificuldades não só para os agentes, que se encontram num dilema do qual não podem sair sem aceitar alguma consequência negativa (DI NUCCI, 2014, p. 25), mas também para quem busca avaliar moralmente o agente que as executa, dificuldades essas que tem a ver com a avaliação não só dos critérios utilizados pelo agente em sua escolha mas também das opções que lhes estavam disponíveis no momento da ação e da maneira como o agente avaliou tais opções. Além disso, podemos afirmar ainda que as ações mistas trazem ainda um enigma para aqueles que buscam compreender as reações morais prescritas por Aristóteles para os diferentes casos de ação mista. Com efeito, se compararmos (a) e (b) concluiremos que neles Aristóteles distribui o elogio e a censura de acordo com o sucesso do agente em calcular adequadamente as respectivas magnitudes dos bens e dos males que estão em jogo na ação em questão. Ora, parece que um agente que opta por incorrer em penas que a natureza humana é capaz de suportar e evitar calculou adequadamente os bens e os males que estão em jogo na ação e escolheu da melhor forma possível, sendo digno de elogio e não de perdão. Como podemos então justificar a diferença entre a prescrição aristotélica para (a) e (c)?

De início, parece digno de nota que enquanto em (a) Aristóteles fale de ações dolorosas ou vergonhosas, em (c) ele fale de ações que não se deve fazer. Com a expressão *ha me dei*, estaria Aristóteles se referindo a atos que violam alguma expectativa social específica que pesa sobre o agente, a atos que são vergonhosos ou a atos que são viciosos? Embora toda ação viciosa

seja vergonhosa, nem toda ação vergonhosa é necessariamente viciosa. Dado que a reação moral prescrita é mais positiva em (a) do que em (c), e que as penas evitadas são maiores em (c) do que em (a), segue-se que o ato cometido em (c) deve ser mais grave do que o cometido em (a). Por isso, o mais seguro parece ser afirmar que a diferença entre (a) e (c) é que em (c), mas não em (a), o agente comete uma ação viciosa. Se aceitarmos essa hipótese, podemos dizer que as ações em (a) são dignas de elogio mas as ações em (c) não podem ser elogiadas, por serem viciosas e não meramente vergonhosas, mas devem ser perdoadas porque nestes casos o indivíduo calculou adequadamente os bens e os males que estão em jogo na ação e escolheu da melhor forma possível.

Poder-se-ia objetar, seguindo uma tradição bastante antiga, que não é evidente que Aristóteles admita que a escolha de uma ação viciosa possa ser justificada instrumentalmente do ponto de vista do prudente. Tal como nos lembra Zingano, Aspasios sustentou que para Aristóteles apenas *mikra aiskbra* – ações vergonhosas mas não viciosas – deveriam ser trocadas por bens maiores (ZINGANO, 2008, p. 148). O ponto ressaltado por Zingano é crucial e nos leva de volta a um dos principais ensinamentos da ética socrática, a saber, o Princípio da Virtude Soberana (PVS). A formulação mais perspicua e econômica deste princípio pode ser encontrada em Vlastos. Nas palavras do autor:

[T4]: Sempre que nós devemos escolher entre alternativas exclusivas e exaustivas que nós viemos a perceber como, respectivamente, justa e injusta ou, mais geralmente, como virtuosa (*kala*) e viciosa (*aiskbra*), essa percepção por si só deve decidir nossa escolha. Deliberar para além disso seria sem propósito, pois nenhum dos bens não-morais que nós podemos esperar ganhar, tomados singularmente ou em conjunto, nos compensaria pela perda de um bem moral. Sendo a virtude um bem soberano em nosso domínio de valores, sua demanda sobre nós é sempre final (VLASTOS, 1985, p. 6).

Que Sócrates sustentava o PVS é algo reconhecido pela maioria – senão pela totalidade – dos especialistas.³ Mas e quanto a Aristóteles? Será que ele também acreditava no PVS? Essa parece ser a opinião de Zingano, e ele com certeza não está sozinho.⁴ No entanto, quando se trata de traçar uma

³ Embora esta formulação do PVS seja geralmente aceita, ainda se discute se o Sócrates de Platão teve ou não teve sucesso em fundamentar adequadamente este princípio. A esse respeito, *cf.*, por exemplo, HEINEMANN (2004).

⁴ *Cf.*, por exemplo, MCINTYRE (1988, p. 113).

linha que separe os atos que não se deve jamais executar nem mesmo sob constrangimento, Aristóteles não afirma que não se deve jamais escolher matar ou executar qualquer ação viciosa mas sim que não se deve jamais matar “a própria mãe”. No caso das ações mistas, portanto o filósofo não exclui a realização de todo e qualquer assassinato, mas sim do assassinato da própria mãe. Ao fazê-lo, ele abre caminho para o reconhecimento de que existem condições nas quais deve-se preferir cometer um assassinato – e portanto qualquer outro ato vicioso de menor monta – a sofrer uma certa perda.

Creio ter dito o suficiente para mostrar que a discussão aristotélica das ações mistas na *EN* nos permite ao menos considerar que ele possa ter reconhecido que em certos casos um homem virtuoso possa optar pela performance de uma ação injusta por ser ela a ação que mais contribuirá para a felicidade deste mesmo indivíduo. Isso não significa, é claro, que Pakaluk não tenha razão quando ele nos adverte que não devemos concluir que Aristóteles pensava que no caso do tirano o agente em questão deve sempre escolher salvar a própria família seja lá qual for a ação que lhe é requerida.⁵

Além disso, creio que mesmo que aceitemos essa interpretação ainda seria prematuro concluir que a análise aristotélica das ações mistas implica na rejeição PVS. Nas páginas que seguem busco defender que a teoria aristotélica da amizade desenvolvida ao longo dos livros VIII e IX da *EN* nos permite interpretar os casos mais problemáticos de ação mista como casos nos quais a vida dos amigos mais importantes do agente está em risco, o agente em questão está submetido a demandas competitivas de justiça e onde ambas as escolhas que lhe são possíveis implicam em alguma injustiça. Se minha interpretação estiver correta, o PVS simplesmente não se aplica nestes casos porque eles não são casos onde o agente se encontra diante de opções exclusivas e exaustivas das quais uma é justa e a outra é injusta.

Sob esta ótica, um trecho do livro IX da *EN* que recebeu pouca atenção por parte dos comentadores, e que será por nós analisado, ganha uma importância especial: trata-se de uma passagem na qual o filósofo estagirita nos fornece recomendações práticas que têm por objetivo complementar o PVS nos dizendo como proceder de acordo com a prudência mesmo quando não estamos diante de uma escolha entre duas opções exclusivas e exaustivas dentre as quais uma é virtuosa e a outra viciosa.

Permanece uma questão em aberto se existem ou não casos problemáticos de ação mista que não envolvem nem os nossos amigos e nem

⁵ Cf. PAKALUK, pp. 15-16 e n. 10.

demandas competitivas de justiça. Tal como pretendo mostrar, no livro III da *EN* Aristóteles não menciona nenhum, e a interpretação desenvolvida a partir deste ponto visa produzir uma interpretação do tratamento aristotélico das ações mistas que tem apenas estes casos em vista.

4. Tal como já tive a oportunidade de assinalar (NASCIMENTO, 2016, pp. 272-273), segundo Aristóteles, em toda forma de comunidade existe alguma forma de justiça e de amizade. Dado que a comunidade política é uma comunidade que inclui dentro dela diversas outras comunidades, segue-se que a cada uma das comunidades que existem dentro da comunidade política corresponderá um laço de amizade, que estes laços são diferentes entre si e também diferentes do laço de amizade que corresponde à comunidade política. Além disso, toda forma de amizade e de comunidade é uma associação que tem por objetivo algum bem, e em toda forma de associação deste tipo os indivíduos que nelas tomam parte esperam uns dos outros que eles contribuam para o alcance do bem que a associação almeja (*EN* 1256a5-24, 1157a1-14). Quando as partes cumprem essas expectativas diz-se que se comportaram de forma justa, e quando não cumprem dizemos que elas se comportam de forma injusta.

Aristóteles, é claro, tem plena consciência não só de que tais demandas dão margem à diversos mal-entendidos e disputas entre amigos, mas também de que é perfeitamente possível que pesem sobre um mesmo indivíduo demandas concorrentes oriundas de diferentes laços de amizade que não podem ser cumpridas ao mesmo tempo. Trata-se de um problema que ele discute explicitamente no início do livro IX da *EN* e para o qual ele nos dá importantes recomendações (1164b23-1165a35). Como este trecho já foi analisado por mim anteriormente (art. cit., pp. 273-277), limitar-me-ei a resumir aqui os principais resultados lá expostos. Segundo a interpretação defendida por mim, Aristóteles defende que as demandas oriundas das comunidades formadas pelos amigos mais próximos do indivíduo tem prioridade sobre as demandas oriundas das comunidades formadas por seus amigos mais distantes. Isso significa, é claro, que as demandas da comunidade familiar têm prioridade sobre as demandas da comunidade política. Dado que Aristóteles reconhece explicitamente em *EN* 1159b25-29 que há um laço de amizade que une tanto os membros de uma família quanto a tripulação de um barco, e que os dois exemplos de ação mista fornecidos por Aristóteles são o homem que tem os pais e filhos ameaçados por um tirano e o homem que joga a carga ao mar numa tempestade para salvar a si mesmo e aos demais integrantes da

tripulação, parece que em ambos os casos a satisfação de demandas oriundas destes laços de amizade está em jogo.

No caso do tirano, importa notar ainda que, segundo Aristóteles, duas das comunidades que formam a família – a saber, a comunidade entre marido e mulher e a comunidade entre mestre e escravo – têm em vista respectivamente a perpetuação da espécie e a sobrevivência (*Pol.* 1252a26-1252b2), e o objetivo da família é a satisfação das necessidades diárias sem as quais os homens não podem sobreviver (*Pol.* 1252b7-8). Portanto, parece razoável inferir tanto que um dos principais objetivos da família é assegurar a sobrevivência de seus membros quanto que o laço de amizade familiar implica a exigência de que todos os membros contribuam apropriadamente para o alcance deste objetivo⁶. Se uma tal demanda deve ou não ser satisfeita, é claro, depende do custo que ela implica. Seja como for, o fato de que Aristóteles escolha construir seu exemplo mais problemático em torno da vida dos pais e dos filhos do agente – que são os indivíduos cujos laços de amizade com o agente são os mais fortes – só pode reforçar a importância da demanda de ajuda neste caso em particular.

Seja como for, resulta dessa interpretação que o caso do tirano é um caso onde o agente se encontra numa situação na qual o PVS simplesmente não se aplica. Ou bem ele atende a demanda de ajuda seus familiares por meio da ação viciosa ordenada, ou bem ele não comete a ação viciosa ordenada, mas não atende a demanda de ajuda seus familiares – o que, por si só, é um ato injusto. Além disso, ela sugere também que os critérios formulados por Aristóteles no livro IX da *EN* para que um agente decida entre demandas concorrentes oriundas de diferentes laços de amizade podem e devem ser utilizados pelos agentes que devem decidir entre fazer ou não fazer uma ação mista como a do caso do tirano.

5. Tendo explicado adequadamente o critério aristotélico do constrangimento (CC) e o tratamento dado pelo filósofo as ações mistas, passarei agora para o esclarecimento de minha interpretação do critério da ignorância (CI). Ao formular este critério Aristóteles propõe duas distinções de primeira importância: a primeira é a distinção entre os atos involuntários e os atos

⁶ Se aceitamos que o mesmo tipo de demanda pode ser feito por marinheiros que fazem parte da mesma tripulação podemos dizer ainda que essa mesma demanda está presente em ambos os exemplos de ação mista citados por Aristóteles. No entanto, esta afirmação não é feita por Aristóteles em lugar algum e não parece necessário postular a existência de tal demanda para que possamos compreender o tratamento aristotélico deste caso.

não-voluntários, e a segunda é a distinção entre agir por ignorância e agir em estado de ignorância. Tendo em vista alcançarmos a maior clareza possível em nossa exposição será prudente começar pela segunda distinção e deixar a primeira para o final de nossas considerações. Segundo Aristóteles:

[T5] Agir por ignorância é diferente de agir em estado de ignorância. Pois não dizemos que o homem que está bêbado ou com raiva age por ignorância, mas sim por causa dos estados citados, embora ele aja sem saber o que faz e em estado de ignorância. Todos os homens viciosos ignoram o que devem fazer e do que devem abster-se, e este tipo de ignorância é a causa da injustiça e do vício em geral. O termo involuntário, portanto, não se aplica quando o agente ignora o que lhe é mais vantajoso. (*EN* 1110b25-32).

Como sabemos, de acordo com Sócrates toda injustiça é involuntária porque todo agente que age de forma injusta está enganado acerca do que lhe é mais vantajoso. Segundo Aristóteles, no entanto, é a ignorância das circunstâncias particulares envolvidas na ação, e não a ignorância acerca do que é mais vantajoso, que é relevante para a determinação da voluntariedade de uma ação. Estas circunstâncias são cinco. Segundo o filósofo, nós agimos involuntariamente quando ignoramos o ato que executamos (p. ex., falar de coisas secretas sem saber que eram secretas), a coisa que é afetada pelo ato (p. ex., quando tomamos nosso filho por um inimigo), o instrumento através do qual agimos (p. ex., quando tomamos uma pedra de polimento por uma pedra de afiar), o efeito gerado pelo ato (p. ex., quando matamos um homem tentando salvar-lhe a vida) ou a maneira através da qual agimos (p. ex., se agimos de forma violenta quando pretendemos agir gentilmente). Algumas linhas após ter definido desta maneira as circunstâncias cuja ignorância é pertinente para a determinação da voluntariedade de uma ação, Aristóteles parece encerrar esta parte de sua discussão com a seguinte afirmação:

[T6] Sendo a ignorância destas circunstâncias envolvidas nas ações possível, pensamos que um agente que ignora qualquer uma delas agiu de forma involuntária, e especialmente se ele ignora as mais importantes dentre elas, sendo as mais importantes a ignorância do ato e do resultado. (*EN* 1111a15-21).

Dada a linguagem empregada pelo filósofo em [T6], não é nada espantoso constatar que segundo muitos intérpretes a teoria aristotélica do ato voluntário postula que o conhecimento das circunstâncias particulares envolvidas numa ação é necessário para o ato voluntário. Por conveniência, chamarei esta

hipótese de critério do conhecimento e os seus defensores de cognitivistas. No contexto de nossa discussão, a leitura cognitivista é a leitura que sustenta que o critério aristotélico da ignorância implica o critério do conhecimento formulado acima.⁷

Ora, tal como já mostrou HEINEMAN (1986) um dos problemas suscitados pela leitura cognitivista é a impossibilidade de compatibilizar o critério do conhecimento com a afirmação aristotélica segundo a qual os atos que são feitos por escolha não sempre voluntários (*EE* 1226a34-1226b2; *NE* 1112b1-7). De início, é importante ressaltar que mesmo Heineman ainda insiste em atribuir o critério do conhecimento a Aristóteles mesmo assim e, tendo feito isso, proceder à criação de exemplos de atos que são claramente voluntários e nos quais não se pode dizer que o agente conhecia o resultado da ação. Suponhamos, propõe Heineman, que um homem quer abrir um cofre mas não tem a menor ideia de como fazê-lo. Tudo de que ele dispõe é de uma dinamite. Embora não acredite que vá ter sucesso, como ele não possui nenhum outro meio à sua disposição o homem decide que não tem nada a perder e tenta abrir o cofre com a dinamite. Para seu espanto, o cofre se abre. Ora, este seria um caso claro de ação voluntária mesmo que o agente sequer acreditasse – e nem muito menos soubesse – que fosse ter sucesso (HEINEMAN, 1986, p. 141).

A interpretação defendida aqui busca responder à crítica de Heineman assinalando que segundo Aristóteles toda ação que é feita de acordo com uma escolha deliberada é voluntária e que nós não deliberamos acerca de coisas sobre as quais nós possuímos conhecimento mas somente acerca de coisas cujos resultados são incertos (*EN* 1112b1-7). Dado que o resultado é uma das circunstâncias particulares mais importantes para a determinação da voluntariedade de uma ação e que o processo deliberativo não produz conhecimento acerca desta circunstância, segue-se que haverá casos nos quais a ação será o resultado de uma escolha deliberada sem que o agente tenha conhecimento ou sequer a opinião verdadeira acerca do seu resultado antes que ele aconteça. Sendo isso verdadeiro para o resultado não parece um exagero afirmar que o será também pelo menos para as circunstâncias particulares que, segundo Aristóteles, são menos importantes.

Com efeito, embora a separação do ato e do resultado como as mais importantes dentre as circunstâncias particulares envolvidas em uma ação não

⁷ Alguns exemplos são Gauthier e Jolif (2002, p. 189), Heineman (1986, p. 131), Ross (1995, p. 206) e Zingano (2008, p. 18).

seja justificada por Aristóteles, parece inquestionável que estas circunstâncias têm uma importância na descrição de uma ação como voluntária ou involuntária que as outras circunstâncias simplesmente não têm. Tomemos por exemplo o instrumento. Claro está que caso um agente que pegue uma pedra de afiar pensando tratar-se de uma pedra de polir ele o terá feito involuntária ou não-voluntariamente. Caso ele tente polir o objeto e acabe afiando-o, nós diremos ainda que ele afiou-o de forma involuntária ou não-voluntária. Mas se um homem é atacado por alguém e, tentando se defender, ele busca a pedra de afiar para nocautear seu inimigo mas acaba pegando e utilizando com sucesso a pedra de polir para este mesmo fim, seria estranho dizer que ele nocauteou seu inimigo de forma involuntária ou não-voluntária.

Pode-se dizer, é claro, que um tal agente executou não somente uma mas duas ações, a saber, nocautear o inimigo e utilizar a pedra de polir para nocautear seu inimigo. Não obstante, se o que foi dito acima está correto, enganar-se a respeito do instrumento da ação só tornará a ação involuntária se essa ignorância afetar a ação ou o resultado da ação em questão de forma pertinente. Além disso vale a pena notar, em primeiro lugar, que de acordo com Aristóteles o que é escolhido na escolha deliberada são os meios que serão perseguidos tendo em vista a realização de um certo fim. Por isso, creio estarmos autorizados a afirmar que ser responsável por uma ação que é feita de acordo com uma escolha deliberada significa ser responsável tanto pelo fim alcançado quando pelos meios empregados.

Em segundo lugar, parece importante ressaltar também que o principal argumento aristotélico em favor da voluntariedade do caráter implica o reconhecimento de que os agentes também são responsáveis pelos resultados concomitantes ou posteriores que tenham sido considerados pelo agente no momento da ação como uma consequência inevitável da ação em questão. Com efeito, segundo o filósofo, se um homem age de forma a tornar-se um homem injusto tendo consciência desta consequência nós devemos dizer que ele é voluntariamente injusto (*EN* 1114a4-13). Ainda assim, permanece verdadeiro que ninguém se comporta de forma injusta com o objetivo de tornar-se injusto. Ao contrário do caráter justo, o caráter injusto jamais pode ser a sua própria recompensa. As pessoas se comportam de forma injusta tendo em vista algum ganho – este é o seu objetivo quando eles agem de forma injusta. Do ponto de vista de tais agentes a formação do caráter injusto é apenas um efeito colateral necessário de suas ações injustas.

Mas, e no que diz respeito às consequências incertas, embora possíveis e previamente consideradas, de uma escolha? Suponhamos que um agente

está vigiando uma casa onde um terrorista está escondido sem, no entanto, saber quantas pessoas estão dentro da casa. Ao considerar bombardear o prédio, os agentes deste governo estimam que a casa pode conter até 10 pessoas além do terrorista. Temendo não ter outra oportunidade, eles optam pelo bombardeio. Ao fazê-lo, eles matam o terrorista e mais dez pessoas. Embora seja forçoso reconhecer que não me é possível derivar do que nos é dito por Aristóteles uma resposta indubitável para esta pergunta, creio me ser permitido sugerir – seguindo a interpretação defendida aqui – como neste caso, o agente em questão decidiu bombardear o prédio estando consciente de sua própria ignorância, deveríamos dizer que ele é responsável pelas mortes adicionais que o bombardeio causa desde que elas estejam dentro das estimativas dos riscos previstas por tais agentes.

Em favor de tal classificação pode-se dizer, em primeiro lugar, que seria enganoso dizer que o bombardeio foi levado a cabo por causa da ignorância dos agentes em questão. O fato de que no caso em questão essa ignorância era conhecida previamente e foi levada em conta no momento em que eles decidiram agir faz dele um caso totalmente dissimilar aqueles que Aristóteles tem em mente quando formula o seu CI. Estes últimos parecem-se mais como o caso de Édipo, de quem nós dizemos que matou seu pai involuntariamente porque caso soubesse que o homem em questão era seu pai não o teria matado. No caso do bombardeio, os agentes teriam agido da forma como agiram mesmo que tivessem conhecimento prévio daquilo que ignoravam.

Em segundo lugar, pode-se dizer também que tais ações são casos de ações de acordo com uma escolha deliberada e que, no entanto, foram levadas a cabo sem que no momento da ação o agente em questão tivesse conhecimento acerca do seu resultado. Como mostramos acima, a teoria aristotélica do ato voluntário tal como é compreendida aqui pode perfeitamente acomodar estes casos entre as ações voluntárias. Creio ter dito o suficiente acerca das consequências da afirmação segundo a qual toda a ação que é de acordo com uma escolha deliberada é voluntária para a interpretação do CI defendida aqui. Como o leitor pode perceber, essa interpretação desenvolve as críticas de Heineman ressaltando, em primeiro lugar, que os exemplos apresentados pelo autor são exemplos de atos feitos por escolha e que Aristóteles afirma em ambas as Éticas que todos os atos deste tipo são voluntários, e, em segundo lugar, rejeitando o requerimento do conhecimento suposto por Heineman e por tantos outros comentadores. Ao fazê-lo, não pretendo absolutamente negar que existam passagens do texto aristotélico que dão suporte para a atribuição de tal requerimento a Aristóteles, mas sim

ressaltar que existem outras passagens, de primeira importância para a teoria aristotélica do ato voluntário, que não autorizam a hipótese cognitivista.

Com efeito, tal como pretendo mostrar em seguida, os atos que são feitos por escolha deliberada não são as únicas exceções a tal requerimento. Outra exceção são os atos feitos por negligência, atos estes cuja voluntariedade é explicitamente afirmada por Aristóteles nas duas éticas (*EE* 1225b11-17; *EN* 1113b23-1114a3). Tanto a cláusula aristotélica da negligência quanto a afirmação acerca da voluntariedade das ações que são fruto de nossas escolhas implicam que, de acordo com a teoria aristotélica, não é verdade que um agente precisa ter conhecimento ou sequer a opinião verdadeira acerca das circunstâncias particulares envolvidas numa ação para que a ação seja voluntária. Além disso, embora possa-se conjecturar que Aristóteles poderia não ter se dado conta de que sua afirmação acerca dos atos que são frutos de nossas escolhas contraria o requerimento do conhecimento e, portanto, que ele poderia ter tentado sustentar ambos ao mesmo tempo, no caso da negligência parece bem mais difícil supor que ele não percebeu que classificar tais atos como voluntários significava abandonar um tal requerimento.

Por último, talvez o leitor se pergunte qual a razão de minha preferência pelo abandono do critério do conhecimento em favor das afirmações acerca da voluntariedade dos atos feitos por escolha e da cláusula da negligência. Embora seja forçoso admitir que todo intérprete que se depare com esta escolha é livre para tomar o caminho oposto, me parece que abandonar o requerimento do conhecimento nos conduzirá a uma teoria que é mais capaz de dar espaço para uma intuição acerca do âmbito da responsabilidade humana que Aristóteles evidentemente tentou conservar, a saber, a afirmação segundo a qual todos os atos que são de acordo com uma escolha deliberada são voluntários. Dado que a teoria aristotélica do ato voluntário é, antes de mais nada, uma teoria acerca dos limites da responsabilidade e dado que ela nos fornece os recursos para explicar e conservar tais intuições, parece-me que o caminho tomado aqui é de fato o mais indicado. Parece o suficiente acerca de como compreendo o CI. Passarei agora para a análise da cláusula aristotélica da negligência tendo em vista esclarecer e reforçar o argumento até agora apresentado.

6. Como dito anteriormente, Aristóteles parece encerrar sua discussão do CI com [T4]. No entanto, essas linhas não são as últimas palavras de Aristóteles acerca do assunto no livro III da *EN*. Com efeito, um pouco mais adiante o filósofo reconhece que existem casos nos quais nem mesmo a ignorância

das circunstâncias particulares envolvidas na situação pode isentar o agente da responsabilidade por suas ações. Ao fazê-lo, ele introduz a cláusula da negligência em sua investigação. Nas palavras do filósofo:

[T7] A ignorância é em si mesma punida se pensamos que o agente é o responsável por ela. Por exemplo, a penalidade é duplicada se o agente estava bêbado, pois o princípio de sua ação reside nele na medida em que ele podia não embebedar-se e o embebedar-se foi a causa de sua ignorância. Da mesma forma, os homens são punidos por atos cometidos por ignorância da lei quando eles deviam conhecê-la e era fácil fazê-lo. Em tais casos, e em casos parecidos, os agentes são punidos porque pensamos que a ignorância é causada pela negligência, e que estava em seu poder ter cuidado e, da mesma forma, não ter cuidado. (EN1113b30-1114a4)

A cláusula aristotélica da negligência é uma parte da teoria aristotélica do ato voluntário que não recebeu a devida atenção por parte de muitos comentadores. ROSS (1995, p. 223) e GAUTHIER-JOLIF (2002, p. 214), IRWIN (1980) e CAMPOS (2013), por exemplo, não dizem nada a seu respeito. Além disso, embora a interpretação desta cláusula oferecida aqui já possa ser encontrada em HEINEMAN (1986, p.134), outra interpretação que hoje parece bastante influente – e que pode ser encontrada em CHARLES (1984, p. 256-258), ZINGANO (2008, p. 202) e ECHEÑIQUE (2012, p. 163) – sustenta uma tese contrária à nossa, a saber, que Aristóteles não pretende com esta cláusula sustentar que nós devemos ser responsabilizados pelas ações que são consequência da ignorância causada por nossa negligência.

A defesa mais recente e desenvolvida dessa posição pode ser encontrada em ECHEÑIQUE (2012, p. 168-169). Para o autor, quando Aristóteles afirma que aquele cuja ignorância é causada pela embriaguez deve ser duplamente penalizado, ele está propondo que ele seja penalizado pelo embriagar-se e pela ignorância causada pela embriaguez mas não deve receber nenhuma pena por qualquer ação causada por esta ignorância. Daí, ressalta Echeñique que em [T7] Aristóteles afirme que a ignorância é ela mesma punida. Segundo o autor, isto significa que é somente o ato que causou a ignorância que é punido e tratado através da reprovação. Em suporte de sua interpretação o autor cita um trecho do final do livro II da *Política* onde esta lei da dupla penalidade é atribuída a Pitacus, e um trecho de Diógenes Laércio onde é declarado o objetivo dessa lei, a saber, desencorajar a embriaguez. No entanto, nenhuma das duas passagens traz evidências conclusivas a favor da interpretação de Echeñique. Além disso, creio poder sustentar que tanto o conteúdo da lei tal como descrito na passagem da *Política* e na passagem

extraída de Diógenes Laércio quanto o objetivo da lei tal como articulado por Diógenes estão mais de acordo com a interpretação proposta aqui do que com a interpretação defendida por Echeñique.

Com efeito, na passagem da *Política* nos é dito que a lei de Pitacus ordenava que os bêbados deveriam ser penalizados de forma mais pesada que os homens sóbrios, e não mais leniente, quando cometessem alguma falha (1274b19-21). Da mesma forma, Diógenes afirma numa passagem de sua biografia de Pitacus que “dentre as leis que ele fez há uma que ordena que os bêbados, quando cometem uma ofensa (*ean bamartei*), devem ser duplamente punidos” e que a lei tinha por objetivo desencorajar a embriaguez (*Vitae*, I, 76). Portanto, segundo ambas as passagens a lei de Pitacus só previa qualquer punição quando um indivíduo se embebedava e cometia uma ofensa qualquer, ou seja, ela não era direcionada contra todo indivíduo que se embebeda pois não penalizava o embebedar-se em qualquer circunstância.

Ora, se nos casos cuja aplicação da pena era prevista pela lei que apenas a embriaguez fosse punida, seria mais proveitoso para um indivíduo estar embriagado do que não estar ao cometer qualquer crime cuja punição excedesse a punição prevista para a embriaguez. Uma tal lei, é claro, incentivaria a embriaguez em certos casos ao invés de penalizá-la em todos. Sendo assim, é forçoso reconhecer que a interpretação oferecida aqui é mais condizente tanto com o texto quanto com o objetivo da lei tal como este nos foram transmitidos. Parece suficiente para justificar minha discordância em relação a essa interpretação da cláusula aristotélica da negligência.

Segundo a interpretação defendida aqui, a cláusula postula que os indivíduos são responsáveis pela ignorância que é fruto da negligência e pelas ações causadas por ela. Além disso, uma vez que nós sustentamos que de acordo com Aristóteles nós somos responsáveis apenas por nossas ações voluntárias, torna-se forçoso reconhecer que segundo a teoria aristotélica, tal como ela é compreendida aqui, as ações feitas por negligência são exceções ao suposto critério do conhecimento. De acordo com essa interpretação, portanto, um médico que por ignorância administra um veneno ao invés de um antídoto terá agido de forma involuntária ou não-voluntária se e somente se ele não tiver sido negligente. Ora, se anteriormente os argumentos oferecidos por nós tinham estabelecido que uma ação poderia ser voluntária por ser de acordo com uma escolha, mesmo que o agente não tivesse conhecimento ou opinião verdadeira acerca de seu resultado ou das circunstâncias particulares menos importantes no momento da ação, a interpretação da cláusula da negligência oferecida aqui implica que é perfeitamente possível

que um agente aja de forma voluntária ignorando o ato que está executando. Tomados em conjunto, portanto, tais argumentos mostram que de acordo com a interpretação defendida aqui é possível que um agente aja de forma voluntária mesmo que ele ignore qualquer uma das circunstâncias particulares mencionadas por Aristóteles. Passarei, agora, para a discussão da distinção aristotélica entre os atos voluntários e os atos não-voluntários.

7. Aristóteles inicia sua discussão do CI fazendo a seguinte distinção:

[T8] Todo ato cometido por ignorância é não-voluntário, sendo involuntários apenas os atos que causam dor e arrependimento. Portanto, não se pode dizer de um homem que age por ignorância e não sente nenhum remorso que ele agiu voluntariamente, pois não sabia o que fazia, e nem involuntariamente. Pensamos que os atos que são feitos por ignorância e que acarretam arrependimento são involuntários, e quando não acarretam os chamamos de forma diferente, a saber de não-voluntários. Sendo os casos diferentes será melhor nomeá-los de forma distinta. (EN1110b18-24).

Neste trecho, Aristóteles nos oferece uma explicação para sua divisão das ações em voluntárias, involuntárias e não-voluntárias. Segundo o filósofo, as ações involuntárias são um subconjunto das ações não-voluntárias, e a única diferença entre os dois conjuntos é o fato de que nas primeiras o agente em questão experimenta alguma forma de arrependimento ou dor. Trata-se de uma distinção que foi alvo de duras críticas. De acordo com Ross, a divisão entre ações involuntárias e não-voluntárias não tem nenhuma justificação plausível. Nas palavras do autor, embora se pudesse sugerir que por *akousion* Aristóteles compreende os atos que são feitos de forma “relutante” (*unwilling*) e por *ouk hekousion* os atos “involuntários”, não é possível distinguir estes dois tipos de atos através de uma referência à atitude subsequente do agente (ROSS, 1995, p. 208). Ross, é claro, não é o único crítico desta distinção. Segundo CAMPOS (2013, p. 104-105), ela não somente contradiz uma afirmação feita previamente por Aristóteles, a saber, a afirmação segundo a qual a voluntariedade e a “involuntariedade” de uma ação deve ser determinada no momento da ação, mas também causa outros problemas. O primeiro problema apontado por Campos diz respeito à maneira como Aristóteles concebe o papel do arrependimento no ato involuntário. Segundo o autor, esta concepção o compromete com certa concepção da publicidade deste sentimento, pois ele afirma que, segundo Aristóteles, caso um agente não demonstre nenhum arrependimento em público, então a ação em questão não é nem voluntária e nem involuntária, mas sim não-voluntária. Além

disso, como a única maneira de tornar o arrependimento público é através de um ato que vai além da simples reação emocional, segue-se segundo a interpretação de Campos que a teoria aristotélica faz com que a “involuntariedade” de um ato dependa de um segundo ato voluntário e deliberado de retratação subsequente à ação.

O terceiro problema nasce da constatação de que no fim das contas – e ao contrário do que afirma Aristóteles –, segundo a teoria aristotélica tal como compreendida por Campos, todas as ações involuntárias e não-voluntárias seriam candidatas viáveis para a censura e a punição caso o agente não demonstre o devido arrependimento (CAMPOS, 2013, p. 109-110). Segundo o autor, não seria possível afirmar que o agente não seria passível de elogio ou censura em nenhum caso desse tipo porque Aristóteles separa as ações não-voluntárias das ações involuntárias justamente porque ele acredita que elas diferem no que diz respeito à responsabilidade (CAMPOS, 2003, p. 107-108).

A interpretação defendida aqui não precisa supor nada disso para esclarecer o texto aristotélico. De início, é importante ressaltar que, tanto na *EE* quanto na *EN*, Aristóteles afirma que o ato involuntário é sempre acompanhado de dor ou arrependimento, e que os atos que são sofridos por constrangimento sempre são acompanhados de dor (*EE* 1223a26-40; *EN* 1110b12-14), mas ele jamais diz em parte alguma que os atos feitos por ignorância sempre causam dor ou arrependimento. Sendo assim, a teoria aristotélica precisava dar conta do fato de que alguns dos atos feitos por ignorância não satisfizessem os requerimentos patológicos do ato involuntário. Distinguir entre atos involuntários e atos não-voluntários, no entanto, não compromete Aristóteles com a afirmação de que exista qualquer diferença entre estes dois tipos de ação no que diz respeito à responsabilidade do agente. Com efeito, não há nada no texto aristotélico que legitime essa suposição e o filósofo afirma explicitamente que nós só somos responsáveis por nossas ações voluntárias (*EN* 1109b30-32). Por isso, a interpretação defendida aqui da teoria aristotélica postula que nós não somos responsáveis nem por nossas ações involuntárias e nem por nossas ações não-voluntárias.

8. Antes de concluir, gostaria de dizer algumas palavras sobre a maneira como compreendo os critérios propostos por Aristóteles. Como vimos anteriormente (*cf.* § 2), Aristóteles nega que as ações que são feitas por raiva ou alguma outra emoção sejam involuntárias, porque para ele está claro que nestes casos o princípio que dá início à ação não é externo ao agente (*EN* 1111a24-1111b4). No entanto, tão pouco parece possível afirmar que a

ignorância de um agente reside fora dele. Mas, se este é o caso, como então podemos justificar a importância concedida por Aristóteles ao CI? Segundo IRWIN (1980, p. 122), por exemplo, essa importância deve ser buscada em outro lugar. De acordo com a interpretação de Irwin, decidir se a origem de uma ação reside no agente é decidir se o CC se aplica ou não, e o CI teria a ver com uma outra exigência, a saber, a exigência de que o agente em questão tivesse conhecimento das circunstâncias particulares envolvidas na situação. No entanto, dada a nossa rejeição do critério do conhecimento não nos é possível adotar a posição de Irwin, o que significa que devemos explicar de forma diferente a importância concedida por Aristóteles ao CI.

Para responder a esta dificuldade, deveremos retomar mais uma vez aos exemplos dados por Aristóteles desse tipo de ação. São eles: falar sobre coisas secretas sem saber que eram secretas, tomar nosso filho por um inimigo, tomar uma pedra de polir por uma pedra de amolar, matar alguém dando-lhe uma poção com a intenção de salvar a sua vida, fazer algo violentamente ao invés de gentilmente. Como podemos ver, todos os exemplos dados descrevem ações acidentais. Poderíamos supor, portanto, que as ações que são fruto desse tipo de ignorância resultam sempre em acidentes, e que uma ação acidental não pode, por definição, ser voluntária. Esta hipótese é confirmada quando constatamos, seguindo Rossi, a relação estrutural entre, por um lado, o que Aristóteles chama de “fortuna” (*tychê*) na *Física* (II 5-6), na *Retórica* (1368b33-35) e na *EE* (1223a10-15) e, por outro lado, sua descrição das ações que são o resultado da ignorância nos tratados éticos (ROSSI, 2011, p. 249).⁸

Na *Física*, Aristóteles nos diz que dentre as coisas que fazem parte do devir algumas acontecem em vista de algo e outras não, e que são em vista de algo todas as coisas que são realizadas pelo pensamento, incluindo aí todas as coisas que são feitas seja por escolha preferencial seja sem, e tudo que é feito pela natureza. Segundo Aristóteles, é devido à fortuna tudo aquilo que é do domínio da ação e que poderia ter sido feito tendo em vista o fim alcançado, mas que não foi feito tendo em vista tal fim. A fortuna (*tychê*) é definida então como uma “causa por acidente que acontece dentre as coisas que, sendo em vista de alguma finalidade, acontecem por escolha” (*Fís.* 197a6-7). O exemplo dado pelo filósofo é o de um homem que poderia ter ido para a Ágora tendo em vista recuperar um dinheiro que ele havia

⁸ Embora o *insight* de Rossi seja retido, é importante ressaltar que a interpretação da autora do CI difere da nossa em um sentido importante na medida em que ela não adota as restrições ao CI adotadas aqui.

emprestado, caso ele soubesse que seu devedor estaria lá, mas que apesar de não ter ido para a Ágora com este objetivo ainda assim encontrou o homem e recuperou seu dinheiro.

Na *Retórica*, Aristóteles nos diz que “(...) em todos os casos, o agente ou bem não é a causa ou bem é a causa da ação. No primeiro caso, os atos são cometidos seja por fortuna seja sob constrangimento”. Como vimos anteriormente, na *EN* Aristóteles nos diz que nós não somos responsáveis pelas ações feitas por constrangimento ou por ignorância. Já na *EE*, no entanto, o filósofo nos diz que nós elogiamos e reprovamos não aquilo que acontece por necessidade, fortuna ou natureza (*EE* 1223a10-15), mas somente aquilo que depende de nós. Tanto na *Retórica* quanto na *EE*, portanto, a fortuna aparece no lugar da ignorância sobre as particularidades da ação em passagens que tratam dos limites da responsabilidade.

Poder-se-ia objetar que para Aristóteles as causas de onde provêm os efeitos da fortuna são indeterminadas (*Física* 197a8) e que seria uma contradição dizer, ao mesmo tempo, que nesses casos a causa da ação é indeterminada e que ela é feita por ignorância. No entanto, quando dizemos que uma ação foi feita por ignorância estamos afirmando que a ignorância é a sua causa num sentido muito particular. Quando dizemos, por exemplo, que Édipo matou seu pai acidentalmente porque ignorava que o homem que matou era seu pai, estamos sim dizendo que, caso ele não o ignorasse, Édipo jamais teria feito o que fez. Mas a ignorância de Édipo não explica que motivos Édipo teve para agir como agiu e, portanto, não explica porque a ação foi executada por Édipo.

Se o que foi dito acima está correto, parece razoável sugerir não só que a razão pela qual a ignorância das circunstâncias particulares exclui uma ação do campo do voluntário está em que as ações feitas por causa deste tipo de ignorância sejam acidentes, mas também que Aristóteles precisa abrir uma exceção para os casos onde tal ignorância é consequência de nossa própria negligência. Com efeito, se dissermos que um médico levou seu paciente à morte por negligência, a negligência aparece aqui como a causa que explica porque o agente a agiu como agiu. Ou seja, casos de negligência são casos cuja causa é determinada e portanto não podem ser classificados como acidentais segundo a teoria aristotélica. Além disso, é importante ressaltar também que tanto o CC quanto o CI podem ser compreendidos a partir da teoria aristotélica das causas. Como sabemos, Aristóteles distingue quatro tipos de causa: material, formal, motora e final. Por isso, quando vemos Aristóteles afirmar que nós devemos dizer que somos o princípio de nossas

próprias ações sempre que não pudermos apontar algum princípio para tais ações que nos seja exterior (*EN 1113b17-22*), é preciso ter em mente que, segundo a teoria causal aristotélica, um homem pode ser causa de suas ações em mais de um sentido e que, segundo a interpretação da teoria aristotélica do ato voluntário defendida aqui, nós só podemos afirmar que agimos de forma involuntária ou não-voluntária quando somos constrangidos a sofrer uma determinada ação ou quando realizamos algo por acidente.

Como vimos, para que haja constrangimento é preciso somente que o agente não participe em nada no que diz respeito à sua causação eficiente. Um homem pode sofrer involuntariamente uma cirurgia que visa melhorar sua saúde, quando, por exemplo, ele tem objeções de cunho religioso à realização de tal procedimento. Dado que a finalidade da ação é a saúde do paciente, podemos afirmar que o agente é a causa final da ação. Não obstante, se ele não se submeter a ela voluntariamente então devemos dizer que ele a sofreu involuntariamente. No caso da ignorância dos particulares tal como ela é compreendida aqui, o indivíduo deixa de ser causa da sua própria ação em outro sentido. Como nos diz o filósofo, o fim também é chamado de causa no sentido de que ele é a razão pela qual algo é feito. Neste caso, o problema é que o resultado que foi realizado na ação não corresponde a um resultado que o agente tenha buscado em sua ação ou sequer previsto como uma consequência necessária ou possível da mesma. Segundo a interpretação defendida aqui, casos desse tipo, nos quais a ignorância não é causada pela negligência do agente, não são voluntários, porque segundo Aristóteles o efeito produzido é devido à fortuna.

9. Para concluir, gostaria de fazer algumas derradeiras observações acerca das consequências implicadas pela interpretação delineada aqui para nossa compreensão da teoria aristotélica do ato voluntário. Em primeiro lugar, no que diz respeito ao estatuto das crianças e dos animais é importante notar que quando Campos afirma que “(...) ele [Aristóteles] não parece acreditar (em consonância com nosso senso comum e nossas práticas penais) que eles [as crianças e os animais] são passíveis de elogio e censura da mesma forma que os humanos adultos” (CAMPOS, 2013, p. 104-105), nenhuma citação é oferecida como suporte para esta afirmação. O mesmo problema, a meu ver, pode ser constatado em IRWIN (1980, p. 124-131). Além disso, devemos ressaltar não somente que não parece razoável negar que faz parte de nossas mais antigas práticas cotidianas censurar e punir tanto os animais quanto as crianças – coisa que, segundo Aristóteles, só faz sentido

se admitirmos que eles agem de forma voluntária – mas também que na *EN* Aristóteles afirma que tanto os animais quanto as crianças executam ações voluntárias (*EN* 1111a25-35).

Em segundo lugar, a teoria aristotélica tal como ela é interpretada aqui simplesmente não admite a existência de diferentes graus de responsabilidade: ou bem o agente em questão agiu voluntariamente e é responsável pela ação, ou bem ele não agiu voluntariamente e não é responsável. Não obstante, se o que for dito acima estiver correto ainda nos é possível admitir que os animais, as crianças e os adultos devem ser punidos de forma diferente por suas ações voluntárias. Como reconhece Aristóteles, a censura e a punição tem por objetivo modificar o comportamento futuro e a maneira como é possível exercer tal influência varia dependendo da capacidade racional do agente a quem a censura ou a punição é administrada. Da mesma forma, nos é possível também admitir que um mesmo agente deve ser punido de diferentes maneiras pela mesma ofensa dependendo de como ele a cometeu. Por exemplo, dado um mesmo agente e uma mesma ofensa parece possível dizer que a censura ou a punição a ser administrada devem variar conforme a ofensa tenha sido cometida de acordo com uma escolha sem que o agente tenha sido constrangido, por meio de uma ‘ação-mista’ ou por uma ignorância causada pela negligência.

No que diz respeito ao papel do arrependimento na teoria aristotélica do ato voluntário, a interpretação defendida aqui segue a ortodoxia ao compreendê-lo como uma simples reação emocional e não um ato público, tal como propõe Campos. Não obstante, o autor tem razão quando afirma que, de acordo com a teoria aristotélica, em diversos casos só será possível determinar se uma ação é somente não-voluntária ou se é involuntária depois da ação, o que aparentemente contraria o que é dito em [T2]. Trata-se de uma conclusão que me parece ser inescapável e não uma fraqueza específica da interpretação adotada aqui. Seja como for, esta distinção tem um peso discreto na teoria aristotélica do ato voluntário tal como ela é compreendida aqui, uma vez que, de acordo com essa compreensão, a voluntariedade e a responsabilidade são determinadas no momento da ação, e a distinção entre o ato meramente não-voluntário e o ato involuntário é irrelevante para esta determinação. Por isso, embora não seja possível afirmar que a teoria defendida aqui elimina os problemas causados por esta distinção, é sem dúvida possível afirmar que ela os minimiza consideravelmente.

[Recebido em maio 2016; Aceito em fevereiro 2017]

- AQUINAS, St. Th. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Dumb: Ox Books, 1993.
- ARISTÓTELES. *Metafísica de Aristóteles*. Trad. Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998.
- ARISTOTLE. *The "Art" of Rhetoric*. Trad. John Henry Freese. London: Cambridge University Press, 1926.
- ARISTOTLE. *The Physics*, books 1-4. Trad. P. H. Wicksteed. London: Cambridge University Press, 1957.
- ARISTOTLE. *Athenian Constitution, Eudemean Ethics, Virtues and Vices*. Trad. H. Rackham. London: Cambridge University Press, 2004.
- ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Trad. H. Rackham. London: Cambridge University Press, 2003.
- ARISTOTLE. *Politics*. Trad. H. Rackham. London: Cambridge University Press, 2005.
- ARISTOTLE. *On Rhetoric: a theory of civic discourse*. Trad. George A. Kennedy. New York: Oxford University Press, 2007.
- CAMPOS, A. S. Responsibility and Justice in Aristotle's Non-Voluntary and Mixed Actions. *Journal of Ancient Philosophy*, 2013, Vol. 7, n. 2, p. 100-121.
- CHARLES, D. *Aristotle's Philosophy of Action*. Ithaca: Cornell University Press, 1984.
- DI NUCCI, E. Aristotle and double effect. *Journal of Ancient Philosophy*, 2014, Vol. 8, n. 1, p. 20-48.
- ECHENIQUE, J. *Aristotle's Ethics and Moral Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- GAUTHIER, R. A., JOLIF, J. Y. Le méchant l'est de son plein gré. In: *L'Éthique à Nicomaque*. Volume II.1. Paris: Louvain-la-Neuve, 2002.
- HEINEMAN, R. The "Eudemean Ethics" on knowledge and voluntary action. *Phronesis*, 1986, N. 31, p. 128-147.
- HEINEMAN, R. Why Justice Does Not Pay in Plato's "Republic". *The Classical Quarterly*, New Series, 2004, Vol. 54, n. 2, p. 379-393.
- IRWIN, T.. Reason and Responsibility in Aristotle. In: RORTY, A. (org.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Los Angeles: University of California Press, 1980.
- MCINTYRE, A. *Whose justice, which rationality?* Indiana: University of Notre Dame Press, 1988.
- NASCIMENTO, D. Entre a família e a comunidade política: amizade e conflito prático em Aristóteles. *Hypnos*, 2016, Vol. 37, p. 268-284.
- PAKALUK, M. 'Mixed Actions and Double Effect'. In: Pakaluk, M. & Pearson, G. (eds.). *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*. London: Oxford University Press, 2011.
- ROSS, D. *Aristotle*. London: Routledge, 1995.
- ROSSI, G. *El azar según Aristóteles, estructuras de la causalidad accidental en los procesos naturales y en la acción*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2011.
- VLASTOS, G. Happiness and virtue in Socrates moral theory. *Topoi*, 1985, Vol. 4, p. 3-22.
- ZINGANO, M. *Aristóteles: Ethica Nicomachea I 13-III 8*, tratado da virtude moral. São Paulo: Odysseus, 2008.