

ETHICA NICOMACHEA 1165B 13-14: ΦΙΛΙΑ E MUDANÇA DE CARÁTER*

João Hobuss
Universidade Federal de Pelotas

Resumo: Há uma tendência nos estudos atuais no sentido de considerar a ética aristotélica, de algum modo, determinista. O presente artigo busca analisar uma passagem específica do livro IX da *Ethica Nicomachea*, onde Aristóteles questiona se devemos continuar amigos de um homem bom que se tornou mau. Essa passagem é interpretada de modos distintos pelos comentadores, tais como, por exemplo, Bodéüs e Irwin, que tratam a passagem a partir de perspectivas distintas. Irwin a entende como tratando da mudança de caráter do agente, enquanto Bodéüs nega categoricamente esse tipo de leitura. A intenção precípua deste artigo é mostrar as possíveis nuances interpretativas, bem como propor, incipientemente, uma indicação de solução, embora não definitiva, dada a complexidade que advém de variadas passagens do *corpus aristotelicum* sobre o tema.

Palavras-chave: mudança de caráter, amizade, homem bom, determinismo, libertarianismo.

Abstract: There is a tendency in current studies to consider the Aristotelian ethics somehow determinist. This article aims to analyze a specific passage from book IX of *Ethica Nicomachea* where Aristotle asks whether we should remain friends of a man who has become bad. This passage has had different interpretations by commentators, such as Bodéüs and Irwin, who discuss it from different points of view. Irwin sees the passage as dealing with a change in the agent's character, whereas Bodéüs categorically denies this kind of reading. The main intent of this article is to show possible interpretation nuances, as well as to initially propose an indication of a solution, though not final, in view of the complexity that arises from the various passages of the *corpus aristotelicum* on this theme.

Keywords: character change, friendship, the good man, determinism, libertarianism.

* Parte da discussão aqui desenvolvida foi publicada em "Caráter e disposição em Aristóteles". Florianópolis: EDUFSC, 2011. Este texto é parte de uma pesquisa desenvolvida com o auxílio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Há um debate, na literatura acerca da ética aristotélica, sobre a possibilidade de alguém, que era bom, tornar-se mau. Determinadas interpretações apontam para o fato de que devido à ênfase aristotélica no caráter “rígido” de uma disposição adquirida, uma segunda natureza, a possibilidade de agir diferentemente desta disposição é, na prática, inconcebível, podendo ser pensada apenas teoricamente.

Uma passagem que sustentaria de modo peremptório esta interpretação poderia ser observada no livro V 1 (1129a14-16) da *Ethica Nicomachea*, onde Aristóteles afirma que uma disposição não pode gerar efeitos contrários. Carlo Natali (2004, p. 60-61), ao analisar esta passagem, procura nuança-la com a seguinte argumentação:

“Todavia, isto não torna a ação forçada, antes confirma que ela depende do sujeito agente como causa motora; é como se disséssemos que o nadar é a forma específica do deslocamento local no caso dos peixes: isto não determina necessariamente a ação singular, se não no sentido de uma condição necessária”.

Não creio ser possível aceitar este exemplo específico de Natali sem mais, ou seja, como algo que rebata os argumentos daqueles que veem V 1 como a palavra aristotélica sobre a impossibilidade do agente agir contrariamente à sua disposição de caráter, embora sua tese, a despeito do exemplo, seja bastante atraente. O problema é que o exemplo soa estranho. Poder-se-ia, é verdade, afirmar que ele é bastante ilustrativo, pois associa o “nadar” como algo que deve ser atribuído, em geral, ao peixe, o que não determinaria necessariamente a sua ação singular. Por exemplo, o salmão nada, e nada contra a correnteza.

Ora, o fato de nadar contra a correnteza do rio não expressa a ação singular do salmão, pois a “salmanidade” fará com que *todo* salmão nade contra a correnteza do rio. Isto faz parte da característica da espécie salmão, e não um exemplo da singularidade de um salmão *x*. A ação singular teria lugar se este salmão *x* resolvesse nadar a favor da corrente. Este contra-argumento valeria para toda espécie de peixe, que se caracteriza pela sua “cardumidade”, o que faz com que alguns vegetarianos, para justificarem o fato de comerem peixe, afirmem que o peixe tem alma coletiva (não individual ou singular): o fato de comer o peixe *y* não afetaria a alma coletiva de determinada espécie de peixe. Todos os peixes que passam pela barragem do Canal São Gonçalo necessariamente irão desembocar na Lagoa dos Patos.

Não há espaço para o peixe *z* decidir permanecer no Veleiro Saldanha da Gama porque a água é menos turva e mais cálida. Se houvesse espaço, aí sim teríamos uma ação singular.

A resposta a esta passagem talvez pudesse ser elaborada em outros termos, como, por exemplo, indagar qual o tipo de necessidade está em jogo na estrutura da argumentação aristotélica. Mas este não é o objetivo deste modesto texto, na medida em que ele buscará tratar de uma outra passagem, que vai de encontro à leitura assentada na rigidez da disposição, e que pressuporia um outro viés de leitura, viés que aliviaria a mencionada rigidez, e possibilitaria a possibilidade de agir contra a própria disposição de caráter, descortinando uma suposta ambiguidade no interior da ética aristotélica.

Esta “ambiguidade” pode ser observada no livro IX (1165b13-14), onde Aristóteles indaga, ao tratar da amizade, se alguém que aceita um amigo porque ele é bom (ἀγαθόν), mas que se torna perverso (μοχθηρὸς) deve ainda permanecer amigo deste último. O que importa aqui não é o prosseguimento da passagem que, evidentemente, negará a possibilidade da permanência desta amizade, mas a possibilidade de que o amigo bom possa tornar-se mau.

Bodéüs - na sua tradução da *Ethica Nicomachea* - faz a ressalva de que bom (ἀγαθόν) nesta passagem “não quer dizer, evidentemente, virtuoso no seu sentido pleno, pois a virtude adquirida não se transforma em vício” (2004, p. 460, n. 2), citando como passagem de apoio 1100b 33-35, onde é afirmado que o homem feliz não poderia tornar-se miserável. O problema é que Bodéüs não apresenta razões para sustentar que o bom em questão não é o plenamente virtuoso. A dificuldade maior para Bodéüs é que Aristóteles não parece realmente restringir o virtuoso ao σπουδαῖος, pois, por exemplo, em 1104b30-1105a1, o ἀγαθὸς é entendido em termos de virtuoso: “Como são três os objetos de busca - o belo, o proveitoso e o agradável - e três os contrários - o feio, o danoso e o penoso -, o homem bom é correto e o homem perverso é incorreto a respeito de todos eles, mas sobretudo a respeito do prazer, pois este é comum aos animais e acompanha a tudo o que cai na rubrica *busca*, pois o belo e o proveitoso são manifestamente prazerosos”. O contexto todo deste capítulo (II 2) indica que se está falando do virtuoso, e este é sinônimo de homem bom (ἀγαθὸς). Mas, é importante ressaltar, ele não está sozinho na compreensão de que, na passagem, Aristóteles não estaria falando em termos de mudança de caráter.

Gauthier-Jolif (2002, Tome II, deuxième partie, p. 723) afirmam:

“É inconcebível aos olhos de Aristóteles, nós o sabemos (...), que o virtuoso que é verdadeiramente virtuoso não se torna jamais um homem vil [mau]; não é uma similar desgraça de nosso amigo, que teria sido verdadeiramente virtuoso, que Aristóteles tem em mente aqui, mas um erro de nossa parte: nós crêramos virtuoso alguém que não possuía ainda a verdadeira virtude (...) É para evitar tais erros, o único obstáculo à permanência da amizade virtuosa, que Aristóteles insiste tanto sobre a duração da prova que deve preceder o estabelecimento de uma verdadeira amizade”.

Na passagem, os autores remetem, como Bodéüs, à impossibilidade do virtuoso tornar-se mau a 1100b33-35, que indica que o homem bom não sucumba diante das vicissitudes da vida. Evidentemente, há outras passagens que poderiam ser mencionadas para contraditar Gauthier-Jolif, mas o que gostaria de sublinhar neste contexto é que existe uma discrepância entre estes últimos e Bodéüs, mesmo que a tese de fundo seja a mesma (o bom não pode se tornar mau). Ela refere-se à passagem acima mencionada, já que Gauthier-Jolif aceitam que o virtuoso em Aristóteles não fique restrito terminologicamente à figura do σπουδαῖος. Todo o contexto da passagem citada por eles para desconstruir 1165b13-14 está fundada em ἀγαθὸν [homem bom], do mesmo modo que temos ἀγαθὸν em 1165b13-14, embora aqui eles remetam, estranhamente, a um erro de juízo do virtuoso acerca do caráter verdadeiramente virtuoso do amigo. Enquanto Bodéüs refuta a inteira possibilidade da mudança de caráter em Aristóteles (por restringir o virtuoso ao σπουδαῖος), Gauthier-Jolif não veem ali qualquer mudança deste gênero, pois o referido amigo não era ainda virtuoso. O primeiro apela para uma inflexibilidade terminológica, os outros para um erro de juízo: ambos não aceitam a mudança.

A posição de Bodéüs, e de Gauthier-Jolif, embora em outros termos, são passíveis de questionamento. Para tal, bastaria buscar uma passagem anterior a 1100b33-35, apresentada no mesmo contexto desta última, ou seja, mostrando que o virtuoso, no caso *o homem verdadeiramente bom*, suportará os golpes do destino com a maior dignidade, com o sentido perfeito de medida (1100b20-22). Neste contexto, o homem verdadeiramente bom não é outro que o virtuoso: *verdadeiramente bom* traduz

ἀληπῶς ἀγαθός. Logo, ao contrário do que supõe Bodéüs, e contrariamente à passagem na qual ele busca sustentar a sua afirmação, o amigo *bom* (ἀγαθόν) poderia ser entendido como sendo o virtuoso tomado na sua plenitude, a partir dos argumentos que surgem no prosseguimento do livro IX, e que serão analisados a seguir, mesmo que o “verdadeiramente” não apareça.

Outra leitura pode ser encontrada no comentário de Irwin, que aparece na tradução feita por ele da *Ethica Nicomachea* (1999, p. 290). Ao mencionar a referida passagem, Irwin, aludindo às dificuldades que podem ocorrer nas melhores formas de amizade, trata da questão em termos de *mudança de caráter*, mesmo levando em consideração o fato de que uma disposição de caráter é adquirida pela prática reiterada de hábitos bons. O hábito, como já foi visto, pressupõe fixidez e estabilidade, contrariamente a um simples estado (διάρθεσις), menos durável e menos estável. Irwin afirma: “desde que isto está concernido com o caráter do amigo, a amizade é ameaçada quando o caráter muda” (*idem*). Ora, se a questão diz respeito à mudança de caráter, o bom amigo da passagem, que sofre uma mudança no seu caráter, é o virtuoso em toda a sua força. Por esta razão, Irwin traduz por “virtuoso”, o que é significativo, pois permitiria mostrar que o homem bom não é outro que o virtuoso em sentido pleno, o homem verdadeiramente bom, contrariamente à interpretação de Bodéüs.

Em defesa de Bodéüs estaria sua opção em compreender que o virtuoso em sentido pleno é apresentado no texto aristotélico como o σπουδαῖος (homem de bem), como aparece nas passagens 1169a36, 1170a13-14, 1170a15, 1170b5, 1170b19, estabelecendo uma diferenciação em relação aos homens bons (τοῖς ἀγαθοῖς, 1170a1, 1170a12), [ações] virtuosas (ἐπιεικεῖς, 1170a3), e equânime (ἐπιεικεῖ, 1170a22).

Ora, o contexto destas últimas passagens não parece conflitar com aquelas listadas por Bodéüs, onde realmente encontramos σπουδαῖος. Na verdade, parece que mesmo não utilizando σπουδαῖος nas mesmas, o sentido de todas é único, ou seja, expressar o virtuoso, não havendo nelas uma preocupação em diferenciá-las dos outros termos utilizados:

[A] “as ações dos homens de bem (σπουδαίῳ) que são seus amigos são prazerosas para os homens bons (τοῖς ἀγαθοῖς) (desde que estes possuem, ambos, os atributos que são naturalmente prazerosos) -, se é assim, o homem honesto (μακάριος) necessitará de amigos deste tipo, desde que ele escolhe contemplar ações virtuosas

(ἐπιεικεῖς) e que lhes são próprias, e as ações dos amigos bons são deste tipo” (1169b36-1170a4);

[B] “pois do viver junto aos homens bons (τοῖς ἀγαθοῖς) poderia derivar, também, um cultivo da virtude” (1170a11-12);

[C] “o que é bom por natureza é bom por natureza é bom e prazeroso em si mesmo para um homem de bem (σπουδαίω)” (1170a15-16). Comparemos esta passagem com “o que é bom por natureza é também bom para o equânime (ἐπιεικεῖ)” (1170a21-22).

Estas passagens claramente podem ser lidas como tratando de um mesmo e único personagem, o virtuoso. [A] aponta para esta leitura, e [B] ainda mais firmemente, pois é no convívio com os homens bons é que virtude seria cultivada. O significado de τοῖς ἀγαθοῖς é aparentemente o mesmo que [ἀλητῶς] ἀγαθὸς em 1100b21 e [ἀλητῶς] ἀγαθὸν (1100b35-1101a1), do que não discordam Gauthier-Jolif, sendo, por conseguinte, perfeitamente possível entender os homens bons como os virtuosos, pois o convívio com eles poderia levar à aquisição da virtude. De que outro modo esta passagem deveria ser compreendida, se não a compreendemos como uma menção a um grupo de pessoas cuja companhia que levaria, possivelmente, à virtude?

No que tange a [C], a comparação das duas passagens permite que percebamos o estreito vínculo que a terminologia utilizada possui entre si, na medida em que nas mesmas encontramos *o que é bom por natureza* como estabelecendo o parentesco entre o homem de bem e o equânime (cf. o “naturalmente prazeroso” de [A]).

Poderíamos, para além das passagens mencionadas, citar outra, que também lança um desafio para as concepções de Bodéüs e Gauthier-Jolif, e que está presente - e isto é importante tendo em vista o que mencionamos no início deste texto - também na *ENV* 7:

“Não faz diferença se um homem bom tenha defraudado um homem mau ou que um homem mau tenha defraudado um homem bom (ἐπιεικεῖς), ou se o adultério foi cometido por um homem bom ou um homem mau. O que importa, ao contrário, é o dano cometido, e a única coisa que a lei considera, tratando as pessoas com igualdade, é se uma pessoa

cometeu uma injustiça da qual a outra foi vítima, se uma causou um dano do qual a outra foi vítima” (1132^a2-6)

Sem dúvida, a leitura desta passagem indica, inelutavelmente, se não uma tese forte no que concerne à mudança de caráter como em 1165b13-14, ao menos uma tese mais moderada, e não estranha a Aristóteles (cf. *Tópicos* 126a 34-36), de que o homem bom pode fazer o mau [embora este não seja o seu caráter].

No livro VIII, Aristóteles começa com uma afirmação que identifica a amizade com a virtude, recuando logo em seguida, e sublinhando que, se não é uma virtude, ao menos envolve virtude (1155a3-5: ἔστι γὰρ ἀρετὴ τις ἢ μετ’ ἀρετῆς). Na realidade, jamais Aristóteles indica que a amizade seja uma virtude, e se se observa o tratamento da virtude nos livros VIII e IX da *EN*, ele jamais dá a esta o mesmo tratamento que dá às virtudes morais, ou seja, ela nunca é tratada nesses livros como uma mediedade (μεσότης) entre o excesso e a falta. Nem nesses livros, nem no resto da *EN*, pois nas passagens onde aparece a φιλία como uma mediedade ente o excesso e a falta (1108b 26-30, 1126b 20-28), o contexto faz com que se traduza φιλία como “amabilidade”. Na primeira passagem, o que peca por excesso é um obsequioso ou um lisonjeador, e o que peca por falta é um importuno ou grosseiro; na segunda, a mediedade não tem um nome próprio, mas se parece de certo modo com a amizade.

Por que isto é importante? Porque mesmo não sendo virtude, ela envolve virtude, estando conectada de modo indissociável com esta, sobretudo no que concerne às melhores formas de amizade, o que poderia supor que a tese desenvolvida acima, e corroborada pelo comentário de Irwin, seria a leitura mais correta da passagem 1165b13-14: o bom amigo em questão é o virtuoso, e este pode sofrer uma mudança de caráter (Cf., também, *Categorias* 13a22-23).

Uma leitura como a proposta acima parece adequar-se melhor com passagens do *corpus* aristotélico em geral, como aquelas referentes às *Categorias* e os *Tópicos*, mas também do *corpus* especificamente ético, especialmente em passagens do livro II, III, VII e X da *Ethica Nicomachea*, bem como do livro II da *Ethica Eudemia* e em *Metafísica* Θ. Isto será objeto de análise em outro momento, porque agora temos uma breve preocupação, qual seja, mostrar que a passagem 1165b13-14 do livro IX da *EN* pode ser perfeitamente defendida, não sem fortes questionamentos, como sustentando

uma tese acerca da possibilidade de mudança de disposição de caráter em Aristóteles, no sentido de que o virtuoso pode decair. E esta é uma tese muito difícil de construir, pois pareceria mais factível sustentar tão somente a possibilidade da reforma moral do vicioso.

Porém, o reconhecimento da existência de indícios de uma suposta *débâcle* do virtuoso é algo que requer muito cuidado e “prudência”. Por quê?

A discussão sobre a inflexibilidade da disposição de caráter parece apontar para dois estratos de figuras morais: (i) de um lado o φρόνιμος e o ἀκόλαστος (intemperante), pois, no que concerne ao primeiro, há a ação sempre em conformidade com a reta razão, sem fricção ou conflito interno entre a razão e desejo. As evidências textuais no livro VI da *EN*, ou em qualquer outra parte da mesma, não apontam para qualquer possibilidade de uma ação contrária ao caráter do prudente. Por conseguinte - a menos que consideremos, o que não é provável, o prudente como uma ‘figura ideal’ que não encontra uma exequibilidade no mundo sub lunar -, sua ação estaria determinada, *a priori*, por sua disposição adquirida. No que tange ao intemperante, sua incurabilidade aparece textualmente em 1150a21-22 e 1150b29-35. Ora, esta incurabilidade aponta, no extremo oposto moral do *phronimos*, a mesma característica deste último, qual seja, a impossibilidade de agir contrariamente a sua disposição de caráter; (ii) de outro, teríamos o continente (enkrático) e o incontinente (acrático), figuras morais sempre às voltas com a batalha interna entre razão e desejo, mas que podem fraquejar (o continente), ou reformar-se (o incontinente). Neste caso, ambos não estariam determinados por sua disposição.

Se interpretássemos o texto aristotélico deste modo, Bodéus [e Gauthier-Jolif] teria razão, e não poderíamos entender a passagem do livro IX em termos de *débâcle* moral, pois não seria o homem verdadeiro virtuoso que estaria em questão, restringindo este último ao par σπουδαῖος/φρόνιμος, e eliminado qualquer sinonímia [proposta acima] com outros tipos de homens bons.

A vantagem desta interpretação é apresentar uma solução dupla no que se refere à discussão determinismo/indeterminismo do caráter em Aristóteles, pois matizaria, ao menos no que diz respeito ao continente e ao incontinente, o peso de uma disposição incontornável, a qual recairia nas figuras morais extremas, para o bem e para o mal moral, ou seja, no prudente e no intemperante.

Mas isto não é tão simples, pois encontramos, e já foi mencionado anteriormente, uma série de passagens e nuances interpretativas que oferecem

perspectivas distintas de leitura que permitem sustentar um viés menos rígido do que o proposto por Bodéus [e Gauthier-Jolif], apontado, eventualmente, até para um libertarianismo *tout court* na ética aristotélica. E são essas passagens que devem ser exploradas cuidadosamente antes de qualquer afirmação peremptória, pois a cautela, neste caso, se impõe.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* (I. Bywater, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1942.
- _____. *Ethica Nicomachea* (F. Susemihl, O. Apelt, eds.). Lipsiae: In Aedibus B.G. Teubneri, 1903.
- _____. *L'éthique a Nicomaque* (trad. R-A. Gauthier, et Y. Jolif). Louvain: Publications Universitaires de Louvain , 1970 . 4 Vol.
- _____. *Nicomachean Ethics* (trad. D. Ross). In: *ROT*. Princeton: Princeton University Press, 1984. 2 vols.
- _____. *Nicomachean Ethics* (translated with introduction, notes, and glossary, by Terence Irwin). 2^o ed. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1999.
- _____. *Ética Nicomachea* (traduzione, introduzione e note di C. Natali). Roma/Bari: Laterza, 1999.
- _____. *Nicomachean Ethics* (translation with historical introduction by C. Rowe; introduction and commentary by S. Broadie). Oxford: Oxford University Press, 2002.
- _____. *Éthique à Nicomaque* (traduction et présentation par R. Bodéüs). Paris: GF Flammarion, 2004.
- NATALI, C. “Por que Aristóteles escreveu o livro III da EN?”. *Analytica* 8 (2), 2004, p. 47-75.
- ZINGANO, M. *Aristóteles: Ethica Nichomachea I 13 - III 8. Tratado da virtude moral*. São Paulo: Odysseus, 2008.

E-MAIL: joao.hobuss@pq.cnpq.br

RECEBIDO: Junho/2012;
APROVADO: Novembro/2012