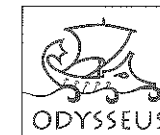


SOBRE A ÉTICA NICOMAQUEIA
DE ARISTÓTELES

TEXTOS SELECIONADOS

Coordenação de
Marco Zingano

2010



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados / coordenação de Marco Zingano — São Paulo : Odysseus Editora, 2010.

Vários autores.

1. Aristóteles — Ética 2. Ética I. Zingano, Marco.

10-03443

CDD-185

Índices para catálogo sistemático:

1. Ética: Filosofia aristotélica 185

Esta publicação teve apoio financeiro do CNPq

Todos os direitos desta edição reservados à:
© Odysseus Editora Ltda.

Editor responsável: Stylianos Tsirakis

Coordenação e prefácio: Marco Zingano
Tradução e *copyrights*: ver créditos (p. 16)

Projeto Gráfico: Lucas Dezotti / Odysseus Editora
Capa: Giulianna Nishiyama / Odysseus Editora

Revisão técnica: Marco Zingano
Diagramação: Giulianna Nishiyama

Odysseus Editora Ltda.
R. dos Macunís, 495 - CEP 05444-001 - Tel./fax: (11) 3816-0835
editora@odysseus.com.br - www.odysseus.com.br

ISBN: 978-85-7876-014-4

Edição:
Ano: 2010

SUMÁRIO

<i>Introdução</i>	9
<i>Créditos</i>	16
A filosofia moral moderna	19
G. E. M. Anscombe	—
O bem final na ética de Aristóteles	42
W. F. R. Hardie	✓
Sobre a Akrasia em Aristóteles	65
R. Robinson	
Prazeres Aristotélicos	84
G. E. L. Owen	
Sobre a <i>eudaimonia</i> em Aristóteles	103
J. Ackrill	
Deliberação e Razão Prática	126
D. Wiggins	✓
Aprender a ser bom segundo Aristóteles	155
M. Burnyeat	
Aristóteles e os Métodos da Ética	183
J. Barnes	

diz ele, que são causas não da involuntariedade nas ações, mas da vilania, pelo que um homem é censurado. Significa isso que há uma obrigação *moral* de não cometer certos erros intelectuais? Por que ele não discute a obrigação em geral e essa obrigação em particular? Se alguém pretende expor as teses de Aristóteles e fala, à maneira moderna, sobre isto e aquilo ser “moral”, deve se tratar de alguém muito obtuso se não se sentir constantemente como alguém cuja mandíbula está fora de alinhamento: os dentes não mordem como convém.

Não podemos, portanto, procurar em Aristóteles nenhuma elucidação do modo moderno de falar em obrigação, bem etc. “morais”. E todos os renomados escritores de ética dos tempos modernos, de Butler a Mill, parecem-me, enquanto pensadores que abordaram esse assunto, cometer erros que inviabilizam qualquer esperança de se obter deles alguma iluminação. Faço minhas objeções com a brevidade que o caráter deles possibilita.

Butler exalta a consciência, mas parece ignorar que a consciência de um homem pode ditar-lhe fazer as coisas mais vis.

Hume define a “verdade” de modo a que dela se excluam todos os juízos éticos e professa haver provado com isso que estão daí excluídos. Ele também implicitamente define a “paixão” de modo a que ter algo em mira seja ter uma paixão. Sua objeção à passagem de “é” (*is*) a “deve” (*ought*) aplicar-se-ia igualmente à passagem de “é” a “deve a” (*owes*) ou de “é” a “precisa de” (*needs*) (todavia, em razão da situação histórica, há um ponto aqui, ao qual retorno em breve).

Kant introduz a ideia de “legislar para si mesmo”, a qual é tão absurda como se hoje, quando votos majoritários impõem grande respeito, se chamasse toda decisão refletida tomada por um homem de um *voto* majoritário, o qual, em matéria de proporção, seria esmagador, pois é sempre 1 x 0. O conceito de legislação requer um poder superior da parte do legislador. As convicções que professa no que diz respeito à mentira são tão rígidas que jamais lhe ocorre que uma mentira poderia ser relevantemente descrita como algo além de uma mentira (poderia ser descrita, por exemplo, como “uma mentira em tais e tais circunstâncias”). Sua regra das máximas universalizáveis é inútil se não vier acompanhada de estipulações acerca do que conta como uma descrição relevante de uma ação com vistas a construir uma máxima a respeito.

Bentham e Mill não percebem a dificuldade do conceito de “prazer”. Geralmente se diz que erram ao cometer a falácia naturalista; essa acusação,

porém, não me impressiona, porque não julgo sejam coerentes as caracterizações dessa falácia. No entanto, o outro ponto – sobre o prazer – parece-me desde logo uma objeção fatal. Os antigos consideravam esse conceito bastante desconcertante. Ele reduziu Aristóteles a um mero balbúcio acerca do “primor nos jovens rostos” porque, por boas razões, queria compreendê-lo como se fosse a um só tempo idêntico e diferente da atividade prazerosa. Gerações de filósofos modernos tomaram o conceito como não sendo em nada desconcertante, o qual reaparece como problemático na literatura apenas há um ou dois anos, quando Ryle escreveu a respeito. A razão é simples: desde Locke, o prazer vem sendo tomado como certo tipo de impressão interna. É, contudo, superficial, se é que essa é a caracterização correta, fazer dele o propósito das ações. Pode-se adaptar algo que Wittgenstein afirmou acerca do “significado” e dizer: “o prazer não pode ser uma impressão interna, pois nenhuma impressão interna pode ter as consequências do prazer”.

Além disso, Mill, como Kant, não consegue reconhecer a necessidade de se estipularem descrições relevantes para que sua teoria tenha conteúdo. Não lhe ocorreu que assassinatos e roubos podiam ser descritos de outra maneira. Ele sustenta que, se uma ação proposta é de tal tipo que incida sob algum princípio estabelecido em termos de utilidade, deve-se praticá-la; se não incide sob nenhum ou incide sob diversos, esses diversos sugerindo ações contrárias, a coisa a ser feita é calcular as consequências particulares. Mas qualquer ação pode ser descrita de modo a que incida sob diversos princípios de utilidade (assim o digo por concisão), se é que incide sob algum.

Retorno agora a Hume. As características da filosofia de Hume que mencionei, como tantas outras, inclinam-me a pensar que Hume tenha sido apenas um – brilhante – sofista; seus procedimentos são certamente sofisticos. Sou, contudo, forçada não a reverter, mas a acrescentar algo a esse juízo em razão de uma peculiaridade da filosofia de Hume, a saber, o fato de que, muito embora chegue a suas conclusões – de que se apaixonou – por métodos sofisticos, suas considerações constantemente introduzem problemas profundos e importantes. Frequentemente ocorre que, ao exibir os procedimentos sofisticos alheios, notamos pontos que merecem exploração ulterior: como resultado dos pontos que Hume pretende ter notado, o óbvio precisa de investigação. Nisso ele difere, digamos, de Butler. Já se reconhecia que a consciência pode ditar

ações vis. Que Butler escreva sem o levar em consideração não nos introduz novos tópicos. Com Hume, porém, não é assim: daí que seja um grande e profundo filósofo, apesar de seus procedimentos sofisticados. Por exemplo:

Suponha-se que digo ao merceiro: "a verdade consiste *ou bem* em uma relação entre ideias, como 100 centavos = R\$1, *ou bem* em fatos, como: pedi batatas, tu as forneceste e cobraste o valor. Não se aplica, pois, a uma proposição como a que *devo* a você uma tal soma."

Ora, se se faz essa comparação, fica claro que a relação entre os fatos mencionados e a descrição "X deve a Y tanto" é uma relação interessante, a qual chamo de "valor bruto relativo a" essa descrição. Ademais, os próprios "fatos brutos" aqui mencionados possuem descrições relativamente às quais outros fatos são "brutos" – como, por exemplo, *ele transportou as batatas até minha casa e ele as deixou lá* são fatos brutos relativos a "ele me forneceu batatas". E, por sua vez, o fato que *X deve dinheiro a Y* é, por sua vez, "bruto" relativamente a outras descrições – por exemplo, "X pode pagar". Ora, a relação de "bruteza relativa" é complicada. Menciono alguns pontos: se *xyz* é um conjunto de fatos brutos relativos à descrição *A*, *xyz* é um conjunto contido em um conjunto maior de que uma parte é válida se *A* é válida; no entanto, o fato de que uma parte seja válida não acarreta necessariamente *A*, porque circunstâncias excepcionais podem sempre fazer diferença; e o que conta como circunstâncias excepcionais para *A* geralmente só pode ser explicado por meio de alguns exemplos, *nada* se podendo oferecer de teoricamente adequado no que diz respeito a elas, visto teoricamente se poder sempre imaginar um contexto especial ulterior que reinterprete qualquer contexto especial. Ademais, muito embora em circunstâncias normais *xyz* seja uma justificativa para *A*, isso não é o mesmo que dizer que *A* e '*xyz*' são o mesmo; pode haver um contexto institucional que forneça propósito à descrição *A*, não sendo *A* uma descrição dessa instituição (por exemplo, a declaração de que dou a alguém um centavo não é uma descrição da instituição do dinheiro ou da moeda deste país). Assim, muito embora seja ridículo imaginar que não possa haver uma transição, por exemplo, de "é" a "deve a", o caráter da transição é na verdade bastante interessante e vem à luz como resultado de uma reflexão sobre os argumentos de Hume¹.

1 Os dois parágrafos acima são um resumo do artigo "On Brute Facts" *Analysis* 18 (1958):

Que eu deva ao merceiro uma dada soma é um de um conjunto de fatos que é "bruto" em relação à descrição "sou uma caloteira". "Dar o calote" é evidentemente um tipo de "desonestidade" ou "injustiça" (naturalmente, essa consideração não terá efeito algum em minhas ações, a não ser que eu pretenda cometer ou evitar atos de injustiça).

Até o momento, apesar de suas fortes associações, concebo "dar o calote", "injustiça" e "desonestidade" de maneira meramente "factual". Que o possa fazer no caso de "dar o calote" é bem óbvio; "justiça" é algo que não tenho ideia de como definir, à exceção de dizer que sua esfera é aquela das ações que dizem respeito a outrem, mas "injustiça", como seu termo privativo, pode ser explicado por ora como um nome genérico que cobre diversas espécies, e.g. dar o calote, roubar (que diz respeito às instituições de propriedade existentes), caluniar, cometer adultério, punir inocentes.

Na filosofia atual requer-se uma explicação para como um homem injusto pode ser um homem mau ou uma ação injusta, uma ação má; oferecer tal explicação pertence à ética, mas não se poderá sequer começar a fazê-lo até que estejamos equipados com uma filosofia coerente da psicologia, pois a prova que um homem injusto é um homem mau requereria uma caracterização positiva da justiça como uma "virtude". Essa parte do objeto da ética, no entanto, nos estará vedada até que tenhamos uma caracterização de que *tipo de característica* é uma virtude – problema não da ética, mas da análise conceitual – e de como ela se relaciona com as ações em que é instanciada – problema, julgo, que Aristóteles não teve sucesso em realmente aclarar. Para tanto, precisamos de uma caracterização pelo menos do que é uma ação humana e de como sua descrição em termos de "fazer tal coisa" é afetada por sua motivação e pela intenção ou intenções nela, para o que se exige uma caracterização de tais conceitos.

Os termos "tem de" (*should*), "deve" (*ought*) ou "precisa de" (*needs*) têm relação com o que é bom ou mau: e.g. o maquinário precisa de óleo, ou tem de ou deve ser lubrificado no sentido de que funcionar sem lubrificação é ruim para ele, ou de que ele funciona mal sem lubrificação. Segundo essa concepção,

69-72, reimpresso em ANSCOMBE, G. E. M. *Collected Philosophical Papers*, vol. III: *Ethics, Religion and Politics* (Oxford: Blackwell, 1981), pp. 22-5.