



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

IAN SILVEIRA POMPEU

**A FORMAÇÃO DO RACIOCÍNIO PRÁTICO A PARTIR DA APREENSÃO
DOS FINS E DA DELIBERAÇÃO DOS MEIOS NA *ÉTICA NICOMAQUEIA***

BELÉM-PA
2024

IAN SILVEIRA POMPEU

**A FORMAÇÃO DO RACIOCÍNIO PRÁTICO A PARTIR DA APREENSÃO
DOS FINS E DA DELIBERAÇÃO DOS MEIOS NA *ÉTICA NICOMAQUEIA***

Dissertação a ser apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, vinculado ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, como requisito para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luca Jean Pitteloud.

BELÉM-PA
2024

FICHA CATALOGRÁFICA

IAN SILVEIRA POMPEU

**A PSICOLOGIA ARISTOTÉLICA NA *ÉTICA NICOMAQUEIA*:
A Formação Do Raciocínio Prático A Partir Da apreensão Dos Fins E Da
Deliberação Dos Meios**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, vinculado ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, como requisito para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Banca Examinadora

Prof. Dr. Luca Jean Pitteloud
Orientador - UFPA

Prof^a. Dr^a. Jovelina Maria Ramos de Souza
Membro Interno - UFPA

Prof. Dr. Celso Vieira
Membro Externo - Ruhr-Universität Bochum

Prof. Dr. Evan Robert Keeling
Suplente - USP

05 de Abril de 2024.

BELÉM-PA
2024

À minha mãe.

AGRADECIMENTOS

A Deus, por tudo.

Ao meu pai, *in memoriam*, e à minha mãe, os quais, pelos trabalhos incansáveis, possibilitaram-me os estudos.

À minha noiva pelo apoio essencial e pela paciência amorosa.

Ao meu orientador, professor Luca Jean Pitteloud pelo auxílio e oportunidade da pesquisa.

Aos professores da banca Jovelina de Souza e Celso Vieira pelo aceite e pelas considerações.

Aos professores e amigos Victor Sales, Marcus Boeira, William Bottazzini, André Fonseca, Lucas Fonseca, Douglas Neto e Matheus Oliveira, de quem recebi conselhos primorosos em minha formação até o momento.

εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς
ἀεὶ, θαυμαστόν: εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι
θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ὧδε ζωὴ δέ γε
ὑπάρχει: **ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή**, ἐκεῖνος
δὲ ἡ ἐνέργεια: ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὐτὴν
ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδῖος (*Metaph.*
1072b25-29).

RESUMO

A presente dissertação visa investigar a formação do raciocínio prático na psicologia aristotélica tomando como base a *Ética Nicomaqueia*, sem deixar de considerar referências a outras obras, as quais, e função da relação entre as ciências em Aristóteles, servem como fundamento para o desenvolvimento de uma resposta ao problema central. Para isso no capítulo I, são apresentadas as condições de possibilidade de uma ciência sobre a alma humana, o que exige (1.1) entender a definição aristotélica de ciência; (1.2) o fundamento sobre o qual todas as ciências teóricas estão baseadas; e (1.3) os fundamentos específicos da psicologia. Nessa exposição, recorreu-se à explicação do Princípio de Contradição presente no livro IV da *Metafísica*, à noção polissêmica de *ousia* e como os seus princípios – forma e matéria – relacionam-se com o estudo da alma humana. No capítulo II, aprofundou-se no estudo da alma humana entendida como forma segundo (2.1) a metodologia apresentada no *De Anima*; (2.2) a investigação das operações anímicas; e (2.3) a conexão com as virtudes ao modo exposto na *Ética Nicomaqueia*. No capítulo III, adentrou-se no raciocínio prático como conjugação do conhecimento acerca dos fins e da deliberação quanto aos meios através (3.1) da situação do problema no âmbito acadêmico com a contribuição de Elizabeth Anscombe; (3.2) da avaliação crítica da resposta de Jessica Moss ao problema do modo de apreensão e da natureza dos primeiros princípios práticos e da defesa da apreensão noética-experiencial em função de sua abrangência; e (3.3) do cotejamento de leituras a respeito do objeto da *phronesis* e da apresentação da especificação dos fins gerais enquanto interpretação proposta.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia Antiga; Aristóteles; *Ética Nicomaqueia*; Raciocínio Prático; Virtudes.

ABSTRACT

This dissertation investigates the formation of practical reasoning in Aristotelian psychology, using the *Nicomachean Ethics* as its main basis. References to other works are also considered, as they serve as a necessary condition for developing an answer to that central problem. Chapter I presents the conditions necessary for a science about the human soul. This requires understanding the Aristotelian definition of science (1.1), the foundation on which all theoretical sciences are based (1.2), and the specific foundations of psychology (1.3). This exposition employs the explanation of the Principle of Contradiction found in Book IV of the *Metaphysics*, explores the polysemic notion of *ousia*, and examines how its principles, form and matter, relate to the study of the human soul. Chapter II delves into the study of the human soul as form, using the methodology presented in *De Anima*, investigating soul operations, and exploring the connection with virtues as set out in the *Nicomachean Ethics*. In Chapter III, it is discussed the practical syllogism as a combination of knowledge about ends and deliberation about means, through (3.1) the situation of the problem in the academic sphere with the contribution of Elizabeth Anscombe; (3.2) the critical evaluation of Jessica Moss's response to the problem of the mode of apprehension and the nature of the first practical principles and the defense of the noetic-experiential apprehension according to its scope; and (3.3) the comparison of readings regarding the object of *phronesis* and the presentation of the specification of the general ends as a proposed interpretation.

KEYWORDS: Ancient Philosophy; Aristotle; Nicomachean Ethics; Practical Reasoning; Virtues.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I – POSSIBILIDADE DE INVESTIGAÇÃO DO PROBLEMA DOS PRIMEIROS PRINCÍPIOS PRÁTICOS	14
1.1 DEFINIÇÃO ARISTOTÉLICA DE CIÊNCIA	16
1.2 SOLUÇÃO ARISTOTÉLICA AO PROBLEMA DA OBJETIVIDADE DO CONHECIMENTO	23
1.2.1 Exposição do Princípio de Contradição	23
1.2.2 Ousia, substância, essência e seus princípios	29
1.3 A POSSIBILIDADE DE UMA CIÊNCIA PSICOLÓGICA	36
CAPÍTULO II – ALMA HUMANA COMO FORMA	38
2.1 METODOLOGIA AO ESTUDO DAS POTÊNCIAS E OPERAÇÕES DA ALMA	38
2.2 OPERAÇÕES INTELLECTUAIS	42
2.3 VIRTUDES	48
2.3.1 Virtudes éticas/do caráter/morais	50
2.3.2 Virtudes dianoéticas/da inteligência/intelectuais	51
CAPÍTULO III – RACIOÍNIO PRÁTICO	54
3.1 RETOMADA DAS PESQUISAS COM E. ANSCOMBE	57
3.2 MODO DE APREENSÃO E NATUREZA DOS PRIMEIROS PRINCÍPIOS DA RAZÃO PRÁTICA	61
3.2.1 Empirismo prático	64
3.2.2 Apreensão noética-experiencial.....	70
3.3 PHRONESIS E PREMISA MENOR DO RACIOCÍNIO PRÁTICO	80
3.3.1 Duas interpretações da atividade deliberativa	82
3.3.2 Deliberação enquanto especificação de fins gerais	84
CONSIDERAÇÕES FINAIS	86
REFERÊNCIAS	88

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa busca esclarecer o modo pelo qual os fins buscados nas ações são identificados e os meios deliberados na psicologia aristotélica, considerando, especialmente textos da *Ética Nicomaqueia (EN)*. Aquela articulação é intitulada de raciocínio prático e está baseada na consideração do ser humano enquanto substância composta. Considerando que o autor não trata de modo claro e cabal o assunto, seus comentadores postularam interpretações conflitantes. Portanto, é necessário o cotejamento das exegeses principais a respeito do problema, comparando os pontos fortes e fracos das soluções dadas.

Diante disso, como objetivo geral, a presente dissertação visa apresentar a reconstituição da resposta aristotélica ao problema do raciocínio prático, o qual abarca o modo e a natureza da apreensão dos primeiros princípios e da deliberação dos meios pela razão prática. Nesse contexto, pressupõe-se que as ações humanas são articuladas por um tipo de raciocínio que se assemelha ao silogismo demonstrativo, partindo do conhecimento de princípios primeiros, os quais, em seguida, ocuparão o lugar de ponto de partida do raciocínio, pelo qual chegar-se-á em uma conclusão – a ação humana. Ademais, como objetivos específicos, visa-se: (i) mostrar que os argumentos aristotélicos só são bem compreendidos por meio da articulação das diversas ciências sobre a qual o autor pesquisou considerando a hierarquia entre elas; (ii) expor os pressupostos metafísicos e físicos relevantes ao problema central, de acordo com as explicações presentes na *EN* de modo superficial, mas que são aprofundados em outras obras de Aristóteles; e (iii) apresentar o contexto da *EN* necessário para resolver o problema.

Para tanto, adota-se o seguinte percurso: no capítulo I, são apresentadas as condições de possibilidade de uma ciência sobre a alma humana, o que exige entender (1.1) a definição aristotélica de ciência; (1.2) o fundamento sobre o qual todas as ciências teóricas estão baseadas; e (1.3) as bases específicas da psicologia. Nessa exposição, recorreu-se à explicação do Princípio de Contradição presente no livro IV da *Metafísica*, à noção polissêmica de *ousia* e como os seus princípios – forma e matéria – relacionam-se com o estudo da alma humana. Em seguida, no capítulo II, aprofundou-se no estudo da alma humana entendida como forma segundo (2.1) a metodologia apresentada no *De Anima*; (2.2) a investigação das operações anímicas; e (2.3) a conexão com as virtudes ao modo exposto na *EN*. Por fim, no capítulo III, adentrou-se no raciocínio prático como conjugação do conhecimento acerca dos fins e da deliberação quanto aos meios por

intermédio (3.1) da situação do problema no âmbito acadêmico com a contribuição de Elizabeth Anscombe; (3.2) da avaliação crítica da resposta de Jessica Moss ao problema do modo de apreensão e da natureza dos primeiros princípios práticos e da defesa da apreensão noética-experiencial em função de sua abrangência; e (3.3) do cotejamento de leituras a respeito do objeto da *phronesis* e da apresentação da especificação dos fins gerais enquanto interpretação proposta. Tal divisão é conveniente, primeiramente, em função do modo de constituição das ciências adotado por Aristóteles, de acordo com a exposição feita no capítulo seguinte.

Essa dissertação se insere nas contribuições aristotélicas ao debate sobre a racionalidade humana, o qual foi influenciado pelas obras de Aristóteles em períodos diversos da história da filosofia. Isso pode ser visto com os árabes e com a escolástica nos séculos XII e XIII; com as escolas ibéricas entre o século XVII e o XVIII; e, mais recentemente, com a retomada de discussões no início do século XX na Europa e nos Estados Unidos da América. Junto a isso, é inegável a influência do autor Aristóteles ao longo de todo o desenvolvimento filosófico ocidental, pelo que se constata a relevância do debate feito à academia brasileira. Isso é impulsionado ao se deparar com o enfrentamento de uma questão não pacífica entre seus estudiosos e com poucas pesquisas no Brasil, como a aqui proposta¹.

Entretanto, para evitar a acusação de pouca relevância, atribui-se a paucidade de pesquisas à dificuldade de acesso às obras de comentadores de Aristóteles, que não encontram tradução ao português do Brasil, bem como ao próprio autor, cujos escritos originais estão em grego antigo. Apesar disso, além dos internacionais, recorreu-se a trabalhos escritos por pesquisadores nacionais, principalmente os do Prof. Dr. Lucas Angioni e de seus orientandos.

Além das justificativas quanto ao cenário acadêmico do Brasil, são acrescentadas as seguintes de natureza teórica para a pesquisa aqui desenvolvida são as seguintes: (1) contribuição para o movimento de confiança nas capacidades racionais do homem²; (2) retorno ao caráter prático da ética pela consideração dos bens enquanto razões para a ação a serem consideradas pelo agente (conhecimento prático e da primeira pessoa), e não uma abordagem teórica da ação como algo extrínseco ao agente (conhecimento teórico e da terceira pessoa), o que se dá pela redução da capacidade

¹ Ver mais em *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (1923, p. 393 - 434), Werner Jaeger e *Filosofia Prática* (2004), Enrico Berti .

² Ver mais em *As Razões de Aristóteles* (2002, p. VII - XVI) de Enrico Berti.

racional de conhecimento reduzir-se a uma das suas operações³; e (3) contribuição ao desenvolvimento de uma teoria da ação⁴.

Ao longo da apresentação em direção ao objetivo central desta dissertação, alguns problemas quedaram-se sem o aprofundamento devido, seja em função da delimitação feita, seja pela falta de pesquisa a respeito de tais temas. Por isso, nas considerações finais é avaliado o alcance e o limite das conclusões alcançadas e são apontados problemas ainda persistentes.

Em relação às citações estrangeiras, todas foram traduzidas, sendo as das línguas modernas e do latim por nós e as de Aristóteles a partir da consulta às traduções de Gama Koury e António Caeiro, da *Ética Nicomaqueia*, com exceção do livro VI, em que foi adotada a de Lucas Angioni, de quem também se utilizou da tradução da *Metafísica*. Considerando a relevância na comparação da tradução com o texto original, bem como a incapacidade de manter toda a gama de significado de algumas palavras gregas, junto à tradução há os textos em grego das obras de Aristóteles, os quais foram retirados das edições *Loeb Classical Tradition* publicadas pela *Harvard University Press*. As palavras e os trechos em grego mais recorrentes no meio acadêmico são citados de modo transliterado e, as demais, no alfabeto grego com a tradução em seguida.

³ Ver mais em *Intention* (1957, p. 57 - 67) de Elizabeth Anscombe.

⁴ Ver mais em *Anscombe on practical knowledge and the good* (2019, p. 1121 - 1151) de Jennifer Frey.

CAPÍTULO I – POSSIBILIDADE DE INVESTIGAÇÃO DO PROBLEMA DOS PRIMEIROS PRINCÍPIOS PRÁTICOS

Uma das contribuições fundamentais de Aristóteles à pesquisa filosófica foi o estabelecimento da ordem de perguntar pela qual é possível alcançar o conhecimento científico, bem como o estabelecimento dos critérios para a qualificação do que seja uma ciência. A partir dessa elucidação, no presente capítulo, apresenta-se a sequência de questionamentos mencionada e se postula as bases para a possibilidade de uma ciência acerca da alma, dentro da qual é investigado o problema que envolve os fins e os meios da ação humana, os quais são referidos como raciocínio e raciocínio prático ao longo do trabalho. Nos *Analíticos Posteriores*, Aristóteles afirma que o ser humano pode conhecer um objeto de modo seguro desde que alcance os primeiros princípios quanto ao assunto e, a partir deles, desenvolva uma teia de raciocínios ao modo dedutivo, partindo de juízos gerais para alcançar conclusões particulares. Portanto, falar de primeiros princípios é se referir ao que dá firmeza e objetividade ao conhecimento⁵.

De modo análogo, o filósofo grego trata de primeiros princípios práticos, os quais são o conjunto de fins buscados pelo ser humano e que são interpretados quanto à maneira pelo qual são conhecidos distintamente, o que é tratado no capítulo III. Tomá-los enquanto objeto de estudo é tarefa tanto da Ética quanto da Psicologia⁶, sendo a primeira dependente da segunda na ordem do ser. Essa dependência decorre da hierarquia relativa às ciências⁷. Para que isso seja esclarecido e a pergunta central deste trabalho respondida, é preciso questionar a possibilidade de se investigar científica e filosoficamente⁸ as questões que envolvem a alma humana e suas potências e, em seguida, adentrar no âmbito da investigação em si. Esses pontos estão intrinsecamente

⁵ Do ponto de vista do conhecimento, Aristóteles ressalta o papel da percepção sensível quanto aos particulares e do pensamento quanto aos universais, bem como que é nesse nível em se dá o conhecimento científico (*DA* 417b23, *Post. An* 87b37–88a7).

⁶ Para um aprofundamento a respeito da demarcação do termo, ver *Aristotle's Philosophy of Mind* (1991) de Terence Irwin. Quanto à relação com questões contemporâneas, ver o debate entre *Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? (A Draft)* (1992) de Myles Burnyeat e *Material Alteration and Cognitive Activity in Aristotle's De Anima* (1995) de John Sisko.

⁷ As obras *Aristotle's First Principles* (1988) de Irwin e *Aristotle* (2007) de Christopher Shields apresentam as ciências e os problemas de forma contínua, possibilitando que o leitor percorra um caminho semelhante ao aqui sugerindo, conquanto mais extenso.

⁸ Tal especificação do modo de pesquisa por meio dos advérbios “cientificamente” e “filosoficamente” será esclarecida nos tópicos seguintes, de onde poder-se-á entender a sinonímia existente entre tais termos em Aristóteles.

correlacionados de modo que de uma explicação que desconsidere os fundamentos da psicologia aristotélica conclusões distintas são retiradas.

A justificativa para tal procedimento é a seguinte: apesar de o livro tomado como principal para este trabalho ser um tratado de ética, por causa de sua dependência da psicologia aristotélica⁹, é possível extrair teses que pertencem ao desenvolvimento da teoria da alma. A sua presença na *EN* se dá em função de se tratar de uma operação que pode ser aperfeiçoada por uma virtude, compondo um dos aspectos do florescimento¹⁰ humano. Junto a isso, considerando que Aristóteles não desenvolveu um tratado específico para todas as operações da alma, mas as mencionou em diversas obras; e que tais pesquisas são relevantes para alguns argumentos aristotélicos, busca-se investigar de modo mais detido os argumentos apresentados na *EN* acerca da estruturação dos raciocínios práticos e da operação que os possibilita.

É conveniente pontuar que, em função de certo receio entre os pesquisadores contemporâneos da obra de Aristóteles quanto à sistematização¹¹ das ciências que parece

⁹ Deve-se ressaltar aqui que se tem conhecimento dos debates concernentes às menções de Aristóteles tanto no sentido de uma demarcação rígida dos princípios de uma ciência quanto da existência de princípios comuns, o que não pode ser explorado aqui pelas limitações do trabalho. Nesse sentido, afirma Angioni (2009, p. 77 - 78): “A expressão “*pasôn koinês [epistêmês]*” é bem vaga e não permite discernir se Aristóteles se refere a uma *eventual* ciência que fosse comum a todas, ou àquela ciência que ele, positivamente, julga ser comum a todas. Algumas passagens (*Segundos analíticos* 77a29-30, *Tópicos* 101a 36-b4, *Metafísica* IV 3) permitem presumir que Aristóteles remete a uma disciplina que, sem ter a capacidade de deduzir os princípios próprios de cada ciência, até mesmo sem ter conhecimento desses princípios próprios, se responsabiliza por discutir os princípios comuns dos quais todas as ciências dependem. Conforme a doutrina dos *Segundos analíticos*, ratificada por diversas declarações na *Metafísica* (996b27-31, 1005a19 ss.), os princípios comuns, em vez de informar sobre características de “primeira ordem” de cada assunto particular, dizem respeito a características de “segunda ordem”, comuns a todos os assuntos (ou a certo gênero de assuntos). Eles não são premissas presentes nos silogismos de cada ciência particular (cf. 77a10-2; 92a11-9), mas *regras* com as quais esses silogismos necessariamente devem concordar” (*grifos do autor*). Para Irwin (1980, p. 36), há na *EN* problemas de ordem metafísica envolvendo a noção de bem ao homem (*EN* 1097b20) e psicológica quanto à função específica (*EN* 1097b25).

¹⁰ Ao longo deste trabalho tal termo é utilizado no mesmo sentido em que fora pela cultura greco-romana: ápice (ἡ ἀκμή) da vida de certa pessoa, podendo ser encontrado no latim como *floruit*, ele floresceu.

¹¹ Expõe-se aqui a observação de Irwin, estando de acordo com os seus objetivos de reconstrução do entendimento aristotélico não reducionista: “Essa abordagem da obra aristotélica nem sempre é bem-vinda. Alguns leitores encontram nela uma série de discussões bastante agudas acerca de vários tópicos filosóficos, em vez de uma teoria abrangente; e o próprio Aristóteles insiste fortemente na autonomia de diferentes disciplinas, com seus próprios métodos, suposições e padrões de prova. Ela resiste aos esforços de subordinar essas disciplinas a alguma visão geral do conhecimento e da realidade, rejeitando tal abordagem como platonismo equivocado. A concentração nos tratados e discussões individuais, em vez de no *corpus* aristotélico como um todo, tem benefícios óbvios; não precisamos engolir o sistema inteiro e evitamos as tendências de codificação escolástica, que forçam as tentativas de investigação de diferentes pontos de vista sobre diferentes tópicos em algum sistema elaborado que pode apenas ocultar o que há de valioso em Aristóteles. Essas tendências antissistemáticas são especialmente atraentes na ética, onde muitos duvidam da legitimidade das tentativas de derivação de conclusões éticas a partir de premissas metafísicas - e o próprio Aristóteles parece ser um desses duvidosos. No entanto, não penso que a tentativa de encontrar uma base metafísica para essas doutrinas éticas em Aristóteles seja anacrônica ou filosoficamente infrutífera; e espero que ela exponha algumas questões de interesse sobre seus pontos de vista. A partir de suas doutrinas

ter sido recorrente em manuais de inspiração escolástica, no tópico seguinte explica-se a concepção aristotélica de ciência e possíveis modos de relação entre suas espécies¹², pavimentando a estrada pela qual a presente pesquisa é desenvolvida.

Considerando o exposto inicialmente, divide-se em três partes a discussão do presente capítulo: (1) a fim de desenvolver uma pesquisa que parte do âmbito científico¹³, explica-se a definição aristotélica de ciência; (2) a solução de Aristóteles ao problema da objetividade do conhecimento; e (3) a aplicação da solução ao desenvolvimento de bases da psicologia aristotélica, cujo objeto de estudo é a alma humana, como proposto na obra *De Anima*.

1.1 DEFINIÇÃO ARISTOTÉLICA DE CIÊNCIA

A seguir, aborda-se as condições do conhecimento científico e o seu método. Ao contrário do sentido atualmente mais difundido de ciência, Aristóteles utilizava tal termo de modo homônimo¹⁴, referindo-se, em seu significado focal, a uma realidade mais abrangente que as ciências empíricas e chegando até a afirmar que “ὀρθῶς δ’ ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας. θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια πρακτικῆς δ’ ἔργον [...]. οὐκ ἴσμεν δὲ τὸ ἀληθὲς ἄνευ τῆς αἰτίας [também é correto denominar a filosofia como “ciência da verdade”. O fim da ciência teórica é a verdade, e,

metafísicas, tentarei construir um argumento para a visão de Aristóteles sobre a alma e para suas afirmações éticas básicas. Preciso construir, não apenas descrever e expor; o próprio Aristóteles não apresenta o argumento contínuo que apresentarei. Mas espero que possamos ver por que razão se trata de um argumento aristotélico. Ele sugere as conexões entre suas doutrinas metafísicas, psicológicas e éticas, mas deixa que nós as elaboremos em detalhes. À medida em que tentamos elaborá-las, podemos ver os pontos fortes da posição de Aristóteles e algumas dificuldades que ele deveria responder” (Irwin, 1980, p. 36 - 37).

¹² Sobre a possibilidade de tal procedimento, toma-se como exemplo o que busca fazer Terence Irwin em seu artigo *The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics* (1980, p. 36) e em seu livro *Aristotle's First Principles* (1988, p. 279 – 486); bem como o entendimento de Lucas Angioni em seu livro *As Noções Aristotélicas de Substância e Essência* (2008, p. 391), o qual conclui com a ponderação de que Aristóteles inicia o desenvolvimento de certos problemas no que chama de filosofia primeira (Metafísica) e os continua ao modo de especificação na disciplina intitulada filosofia segunda.

¹³ As conclusões desse trabalho, pelos motivos expostos no capítulo III, não podem seguir todos os requisitos que são exigidos para o conhecimento científico em Aristóteles, o que não significa que os seus fundamentos não estejam nesse nível.

¹⁴ A homonímia é um dos pré-predicamentos exposto nas *Categorias*, mas desenvolvido em diversas obras de Aristóteles. A função dos pré-predicamentos é classificar os modos de se referir a algo pela utilização de um termo: se utiliza-se um termo com um único significado, aquele é sinônimo ou unívoco; se utiliza-se um termo com muitos significados, aquele é homônimo ou equívoco. Dentro do gênero dos termos homônimos, há diversas espécies, considerando que a polissemia pode ser para coisas completa ou parcialmente diferentes. Nesse caso, há os termos análogos, os quais apresentam um significado geral semelhante (significado focal), mas dão-se na realidade de inúmeras formas, especificando de tal ou qual maneira aquela significação. Ver mais no artigo *Unidade do gênero e outras unidades em Aristóteles: significação focal, relação de consecução, semelhança, analogia* (2013) de Marco Zingano.

da ciência prática, é a ação. [...] Não conhecemos o verdadeiro sem sua causa]” (*Metaph.* 993b19-23). Ademais, em função da utilização recorrente ao longo deste trabalho e da caracterização da pesquisa enquanto científica, faz-se necessário o esclarecimento quanto à extensão e à intensão¹⁵ dos termos ciência ou filosofia, bem como de suas espécies e seus modos de relação.

O conhecimento científico é “τήν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἐστίν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστί, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν [conhecer a respeito da causa pela qual a coisa é, que ela é causa disso, e que não é possível ser de outro modo]” (*APo.* 71b10-12), visando explicar quais os aspectos constituintes de algo. O termo causa, contudo, condensa quatro aspectos de um objeto, quais sejam:

ἓνα μὲν οὖν τρόπον αἴτιον λέγεται τὸ ἐξ οὗ γίγνεται τι ἐνυπάρχοντος, οἷον ὁ χαλκὸς τοῦ ἀνδριάντος καὶ ὁ ἄργυρος τῆς φιάλης καὶ τὰ τούτων γένη· ἄλλον δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα, τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τὰ τούτου γένη (οἷον τοῦ διὰ πασῶν τὰ δύο πρὸς ἓν, καὶ ὅλως ὁ ἀριθμὸς) καὶ τὰ μέρη τὰ ἐν τῷ λόγῳ. ἔτι ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη ἢ τῆς ἡρεμῆσεως, οἷον ὁ βουλευσας αἴτιος, καὶ ὁ πατήρ τοῦ τέκνου, καὶ ὅλως τὸ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου καὶ τὸ μεταβάλλον τοῦ μεταβαλλομένου. ἔτι ὡς τὸ τέλος· τοῦτο δ' ἐστὶν τὸ οὗ ἕνεκα, οἷον τοῦ περιπατεῖν ἡ ὑγίεια· διὰ τί γὰρ περιπατεῖ; φημέν “ἵνα ὑγιαίνῃ,” καὶ εἰπόντες οὕτως οἰώμεθα ἀποδεδοκέναι τὸ αἴτιον. καὶ ὅσα δὴ κινήσαντος ἄλλου μεταξὺ γίγνεται τοῦ τέλους, οἷον τῆς ὑγείας ἡ ἰσχυρὰ ἢ ἡ κάθαρσις ἢ τὰ φάρμακα ἢ τὰ ὄργανα [devemos examinar, sobre as causas, quais e quantas são. Dado que o estudo é em vista do conhecer, e dado que não julgamos conhecer cada coisa antes de apreendermos o porquê de cada uma (eis o que é apreender a causa primeira), é evidente que devemos fazer isso também no que concerne a geração e corrupção e toda mudança natural, de tal modo que, conhecendo seus princípios, tentemos reportar a eles cada um dos itens que se investigam. Assim, de um modo, denomina-se "causa" o item imanente de que algo provém, por exemplo, o bronze da estátua e a prata da taça, bem como os gêneros dessas coisas; de outro modo, denomina-se "causa" a forma e o modelo, e isso é a definição do "aquilo que o ser é" e seus gêneros (por exemplo: da oitava, o "dois para um" e, em geral, a relação numérica), bem como as partes contidas na definição. Além disso, denomina-se "causa" aquilo de onde provém o começo primeiro da mudança ou do repouso, por exemplo, é causa aquele que deliberou, assim como o pai é causa da criança e, em geral, o produtor é causa do produzido e aquilo que efetua a mudança é causa daquilo que se muda. Além disso, denomina-se "causa" como o fim, ou seja, aquilo em vista de quê, por exemplo, do caminhar, a saúde; de fato, por que caminha? Dizemos "a fim de que tenha saúde" e, assim dizendo, julgamos ter dado a causa] (*Phys.* 194b25-195a1).

Inicialmente, Aristóteles, justifica o seu empreendimento teórico pressupondo que o conhecimento em sentido mais próprio é o das causas, ou seja, o “porquê” de cada objeto investigado respondido em toda a sua extensão. Ao entendê-las, está-se no âmbito dos “princípios”, que devem servir como ponto de partida para qualquer

¹⁵ Em lógica, intensão se refere à significado de um termo e a extensão dos exemplares abarcados.

conclusão alcançada. Esse ponto é fulcral para a clareza do procedimento pelo qual se chegou aos resultados da presente pesquisa. Em seguida, o autor trata de quatro modos pelo qual se fala em causa: (a) a matéria de que algo é feito – causa material; (b) a forma enquanto essência de algo – causa formal; (c) aquilo ou quem plasma a matéria na forma – causa eficiente; e (d) a finalidade de algo – causa final. Esse ponto é retomado em 1.2.2 para explicação dos princípios da substância – forma e matéria – e em 3.2 pelo estudo da apreensão dos fins. Importa aqui tomá-la enquanto objetivo a ser alcançado em uma explicação completa.

Contudo, para se chegar no questionamento a respeito das causas, Aristóteles elenca uma ordem de perguntas preliminares a partir das quais é possível a explicação científica: (1) “se é/existe” a certas coisas que não são evidentes ao homem – existência; (2) “o que é” para chegar a algum tipo de definição – essência; (3) “que” visando a veracidade (correspondência entre a proposição e ser o caso na realidade) de alguma atribuição que deriva da essência de um predicado a um sujeito – propriedades; e (4) “por que”, que é o questionamento sobre as causas. Nesse sentido, o conhecimento científico depende de conhecer a essência, as propriedades e as causas do objeto investigado (*APo.* 89b23-90a35).

Para responder aos quatro questionamentos apresentados, deve-se proceder segundo prescrições feitas ao longo do segundo livro dos *Segundos Analíticos* e o meio pelo qual esse conhecimento é utilizado enquanto premissas para se aprofundar em uma pesquisa científica é o silogismo científico, o qual é formado a partir de premissas provenientes “ἀνάγκη καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τ' εἶναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος· [{necessariamente} de itens verdadeiros, primeiros, imediatos, mais cognoscíveis que a conclusão, anteriores a ela e que sejam causas dela]” (*APo.* 71b20-22)¹⁶. Diz-se verdadeiros pois a união dos termos deve ter correspondência com a realidade; primeiros e imediatos em função de não existir algo que seja anterior e que seja capaz de explicar mais acuradamente sobre o objeto; mais cognoscíveis e anteriores à conclusão, para que seja possível a conclusão se seguir disso, dado que o raciocínio parte do que é conhecido para o desconhecido (*APo.* 71b25 – 72a7).

Tal estrutura de pesquisa, é utilizada por todas as ciências qualificadas como teóricas, como a metafísica, a física e as matemáticas, conquanto não signifique que

¹⁶ Para um aprofundamento no debate, ver os artigos *Aristotle's Definition of Scientific Knowledge (APo 71b 9-12)* (2016) e *Aristóteles e a necessidade do conhecimento científico* (2020) ambos de Lucas Angioni.

apenas se proceda dessa forma em cada uma delas. Além dessa estrutura, existem princípios que são comuns àquelas ciências e que são objetos próprios da primeira entre aquelas, a qual é intitulada para estagirita de filosofia primeira¹⁷. Nesse sentido, no livro IV ou Γ [Gama] da *Metafísica*, Aristóteles faz uma distinção entre dois possíveis desenvolvimentos teóricos sobre certo assunto: a dialética e a filosofia. Ambas tratam a respeito do mesmo conjunto de coisas, os princípios comuns (*Metaph.* 1004b17-26), mas distinguem-se pelo modo como os utilizam (*Metaph.* 1004b24): por um lado, a dialética “usa esses princípios para efetuar *testes*, sempre a respeito de um objeto específico”, por outro, a filosofia “tem por interesse *conhecê-los cientificamente*, ou seja, conhecer *por que eles são necessários*. [Sendo] encarregada de justificar a necessidade dos princípios comuns, dos quais a dialética se serve em sua tarefa crítica” (Angioni, 2009, p. 85, *grifos do autor*).

Os princípios comuns são aplicados a diversos assuntos, mas dependem do modo pelo qual são considerados para levar ou a testes a respeito da procedência e concisão de um argumento ou a um conhecimento das causas que justificam aqueles princípios ao modo de redução ao absurdo da tese contrária, como é feito no tópico 1.2.1 a respeito do Princípio de Contradição. Em outras palavras, só se pode responder à questão da objetividade do conhecimento se se adentra no âmbito filosófico, o qual visa o desenvolvimento científico (adquirir a capacidade de explicar as causas do objeto). A dialética não alcança necessariamente uma resposta verdadeira aos seus questionamentos, mas pode indicar o caminho ao conhecimento dos primeiros princípios, já que

Πρὸς δὲ τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας, ὅτι δυνάμενοι πρὸς ἀμφοτέρα διαπορῆσαι ῥᾶον ἐν ἐκάστοις κατοψόμεθα τὰληθές τε καὶ τὸ ψεῦδος. ἔτι δὲ πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἐκάστην ἐπιστήμην [ἀρχῶν], ἐκ μὲν γὰρ τῶν οἰκείων τῶν κατὰ τὴν προτεθειῶσαν ἐπιστήμην ἀρχῶν ἀδύνατον εἰπεῖν τι περὶ αὐτῶν, ἐπειδὴ πρῶται αἱ ἀρχαὶ ἀπάντων εἰσὶ, διὰ δὲ τῶν περὶ ἕκαστα ἐνδόξων ἀνάγκη περὶ αὐτῶν διελθεῖν. Τοῦτο δ' ἴδιον ἢ μάλιστα οἰκεῖον τῆς διαλεκτικῆς ἐστίν, ἐξεταστικὴ γὰρ οὕσα πρὸς τὰς ἀπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει [Quanto ao estudo das ciências filosóficas, a possibilidade de trazer os argumentos pró e contra às diaporias levar-nos-á a descobrir com maior facilidade a verdade e o erro em cada caso. Outra utilidade ainda, quanto aos princípios primeiros de cada ciência: é impossível sujeitá-los a discussão a partir dos mesmos princípios da ciência particular em causa, posto que os princípios são os elementos anteriores a tudo o mais; estes devem discutir-se à luz e em virtude das opiniões prováveis relativas a cada um deles, e esta tarefa é própria, ou mais apropriada, à dialética porque, em virtude da sua natureza indagatriz, ela nos abre o caminho aos princípios de todo o método] (*Top.* 101a35-b4).

¹⁷ Ver nota 8.

Essa pesquisa inicial não conclui sobre os princípios, mas leva o investigador para mais perto deles, o que é explicado a seguir. A importância disso se dá em função de o trabalho filosófico ou científico para Aristóteles ser a busca dos primeiros princípios (ἀρχαί), os quais são capazes de explicar a existência de certo objeto (*Metaph.* 996b33-997a11). A partir de tais pontos de partida é possível elaborar raciocínios – dentre os quais está o silogismo demonstrativo –, que, partindo do conhecimento de ser o caso, da sua essência, das suas propriedades e das suas causas, formam uma ciência específica (cf. *Phys.* 184a10-15; 188a26-29).

Tendo sido explicado o conhecimento científico segundo os fins dessa pesquisa, passa-se ao método utilizado para alcançá-lo, cuja estrutura geral é partir do que é mais conhecido por nós, isto é, sensivelmente mais aparente (φαινόμενο) ao que é mais conhecido por natureza ou incondicionalmente (*Phys.* 184a10-21; *EN* 1095a2-4). O instrumento escolhido por Aristóteles para tanto é o silogismo em função da sua capacidade de expressar relações causais do tipo “B é a causa de A em função de C” (Angioni, 2014, p. 61, 69)¹⁸. A passagem do mais conhecido ao homem ao mais conhecido em si pode ser chamado de ordem do conhecer e a passagem inversa, ordem do ser¹⁹ (*APo.* 89b26-37). Isso significa que é conhecido em primeiro lugar pelo homem não a sua essência (τὸ τί ἦν εἶναι), e sim aspectos secundários. Contudo, do ponto de vista de como tal objeto é, a essência é primeira (*Metaph.* 1029b3-5).

¹⁸ Para a discussão detalhada acerca da escolha de Aristóteles do silogismo como ferramenta para formular demonstrações, ver mais no artigo *Demonstração, silogismo e causalidade* (2014) de Lucas Angioni.

¹⁹ É importante destacar que há disciplinas em que a ordem do ser e a do conhecer se tratam da mesma, como as matemáticas: o conhecimento de seus primeiros princípios se iguala à possibilidade de seu desenvolvimento. Por exemplo, Os *Elementos* de Euclides começam com a apresentação de definições, postulados e axiomas a partir dos quais as proposições devem ser feitas. Ver mais em *Aristotle's Hypotheses and the Euclidean Postulates* (1977) de Alfonso Gómez-Lobo.

Nesse sentido, antes da afirmação de que o homem é um animal político (v. *Pol.* 1253a1-9), conhece-se um certo homem no qual há acidentes²⁰ ou concomitante²¹ – de certa cor, com ou sem cabelo, em certo lugar, vestido de tal ou qual modo etc. – e, a partir disso, é possível afirmar o que é o ser humano – animal racional –, quais são as suas propriedades – como o ser político/a sociabilidade – e as suas causas – corpo, alma, *eudaimonia* (*Metaph.* 1026b25-35). Isso se dá em função de por tal método, ser possível alcançar os primeiros princípios, os quais são mais evidentes por natureza e o seu conteúdo abrange diversos objetos. A depender da ciência, adquirir tal conhecimento significa poder investigar diversos objetos correlatos, como faz-se a seguir com a metafísica, física e psicologia.

A partir da aplicação do caminho proposto, Aristóteles chegou em uma dupla divisão das ciências. Em primeiro lugar, com as ciências teóricas/teoréticas/especulativas, por um lado, e as práticas, por outro. O que as difere é a finalidade visada com o conhecimento de certo objeto por suas causas. Enquanto pelas primeiras visa-se conhecer para superar certa ignorância ou conhecer como um fim em si mesmo, pelas segundas busca-se conhecer para agir²² (*Metaph.* 993b19-23). Em segundo lugar, Aristóteles distingue, entre as ciências teóricas, a Física, incluindo a Psicologia²³, as Matemáticas e

²⁰ Utiliza-se acidente (< *ad cadere*; aquilo que cai sobre a substância) aqui no sentido dado por Aristóteles em suas *Categorias*: o que não existe por si mesmo, mas existe em algo que existe por si mesmo (substância < *sub stare*; aquilo que está sob os acidentes), sendo, portanto, contingentes. Os acidentes listados são: quantidade, qualidade, relação, ação, paixão, onde/ubiquação, quando, postura e hábito. Tais acidentes podem ser também chamados de acidentes puros, distinguindo-se dos acidentes próprios/propriedades, os quais derivam necessariamente da essência de algo, como ser o homem sociável/animal político/animal social segue-se da racionalidade humana. Em *Phys.* 186b19-23, afirma Aristóteles: “συμβεβηκός τε γὰρ λέγεται τοῦτο, ἢ ὃ ἐνδέχεται ὑπάρχειν καὶ μὴ ὑπάρχειν, ἢ οὐ ἐν τῷ λόγῳ ὑπάρχει τὸ ᾧ συμβεβηκεν [ἢ ἐν ᾧ ὁ λόγος ὑπάρχει ᾧ συμβεβηκεν] (οἷον τὸ μὲν καθῆσθαι ὡς χωριζόμενον, ἐν δὲ τῷ σιμῶ ὑπάρχει ὁ λόγος ὁ τῆς ῥίνος ἢ φαμὲν συμβεβηκέναι τὸ σιμόν) [pois eis o que se afirma como concomitante {ou acidente}: ou o item que pode ser atribuído como também não ser atribuído, ou o item em cuja definição se encontra aquilo a que se atribui como concomitante, ou o item em que se encontra a definição daquilo a que se atribui como concomitante (por exemplo: o estar sentado é concomitante enquanto separável, mas no adunco encontra-se a definição do nariz, ao qual dizemos atribuir-se como concomitante o adunco)]”.

²¹ “συμβεβηκός” em grego.

²² Em seu *Comentário à Ética Nicomaqueia*, Tomás de Aquino distingue a ordem prática em duas: (a) moral, que concerne ao agir autodeterminado e autodeterminante do homem, e (b) técnica, cuidando do fazer certo objeto pela modulação de uma matéria prima externa (artes mecânicas) ou interna (artes liberais) de acordo com uma finalidade pré-existente na mente do artista.

²³ Aristóteles justifica tal metodologia a partir do seguinte argumento: “ἔοικε δὲ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς πάθη πάντα εἶναι μετὰ σώματος, θυμός, πραότης, φόβος, ἔλεος, θάρσος, ἔτι χαρὰ καὶ τὸ φιλεῖν τε καὶ μισεῖν: ἅμα γὰρ τούτοις πάσχει τι τὸ σῶμα. σημεῖον δὲ τὸ ποτὲ μὲν ἰσχυρῶν καὶ ἐνάργων παθημάτων συμβαινόντων μηδὲν παροξύνεσθαι ἢ φοβεῖσθαι, ἐνίοτε δ’ ὑπὸ μικρῶν καὶ ἀμαυρῶν κινεῖσθαι, ὅταν ὀργᾶ τὸ σῶμα καὶ οὕτως ἔχη ὥσπερ ὅταν ὀργίζηται. ἔτι δὲ τοῦτο μᾶλλον φανερόν, μηθενὸς γὰρ φοβεροῦ συμβαινόντος ἐν τοῖς πάθεσι γίνονται τοῖς τοῦ φοβουμένου. εἰ δ’ οὕτως ἔχει, δῆλον ὅτι τὰ πάθη λόγοι ἐνυλοὶ εἰσιν. ὥστε οἱ ὄροι τοιοῦτοι οἷον τὸ ὀργίζεσθαι κίνησις τις τοῦ τοιοῦδι σώματος ἢ μέρος ἢ δυνάμεως ὑπὸ τοῦδε ἔνεκα τοῦδε. καὶ διὰ ταῦτα ἤδη, φυσικοῦ τὸ θεωρήσεια περὶ ψυχῆς, ἢ πάσης ἢ τῆς τοιαύτης [Parece também que

a Teologia/Filosofia Primeira/Metafísica (*Metaph.* 1026a22-27). Dentre as ciências práticas há a Ética em sentido estrito, a Econômica/Doméstica e a Política em sentido estrito. O critério diferenciador das espécies de ciência teórica e prática é o objeto investigado por cada uma. Isso não significa que diferentes ciências não possam investigar o mesmo objeto, mas isso se dá sob pontos de vista distintos. Tal afirmação pode ser exemplificada a partir da resposta que Aristóteles dirige à Platão em *EN* 1096a5-1096b30 quanto à natureza do bem ao homem: enquanto o segundo autor parecia defender que seria o bem separado/univocamente predicado, o primeiro afirma que isso não tem o que ver com uma ciência que trata da ação humana, dado que o bem separado não pode ser alcançado pelo homem por meio de seu agir.

Da síntese exposta, é possível afirmar o seguinte: se todas as ciências dependem de um conhecimento objetivo da realidade para que sejam constituídas, então é pressuposto que o homem é capaz de conhecê-la objetivamente, o que, no campo teórico, é a posição metafísica realista²⁴ de Aristóteles. Entretanto, Aristóteles não para a sua investigação em uma suposição, mas enfrenta argumentos de Heráclito²⁵, Protágoras e outros céticos para justificar a possibilidade de primeiros princípios indemonstráveis nos livros IV, VII, VIII e IX de sua *Metafísica*. Tal resposta parece ser a condição sem a qual não é possível desenvolver as ciências ao modo aristotélico, logo, uma condição ao desenrolar do presente trabalho. Em função disso, apresenta-se a seguir uma possível solução aristotélica aos problemas acima pontuados.

todas as afecções da alma ocorrem com um corpo: ânimo, mansidão, medo, comiseração, ousadia, bem como a alegria, o amar e o odiar — pois o corpo é afetado de algum modo e simultaneamente a elas. Isto é indicado pelo fato de que algumas vezes mesmo emoções fortes e violentas não produzem em nós excitação ou temor; outras vezes, contudo, somos movidos por emoções pequenas e imperceptíveis (por exemplo, no caso em que o corpo irritado já está como encolerizado). Isto se torna ainda mais evidente quando, não havendo ocorrido nada de temível, experimentamos o sentimento de temor. Sendo assim, é evidente que as afecções são determinações na matéria. De maneira que as definições serão tais como "o encolerizar-se é um certo movimento de um corpo deste ou daquele tipo, ou de uma parte ou potência dele, devido a isto e em vista daquilo". *Por isso, é a quem estuda a natureza que cabe enfim o inquirir a respeito da alma (seja toda e qualquer alma, seja a que é deste modo)]*" (*DA* 403a16-28, *grifos nossos*). E amplia tal âmbito ao afirmar que "δῆλον πῶς δεῖ ἐν τοῖς φυσικοῖς τὸ τί ἐστι ζητεῖν καὶ ὀρίζεσθαι, καὶ διότι καὶ περὶ ψυχῆς ἐνίας θεωρῆσαι τοῦ φυσικοῦ, ὅση μὴ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστίν. ὅτι μὲν οὖν ἡ φυσικὴ θεωρητικὴ ἐστὶ, φανερὸν ἐκ τούτων [é evidente de que modo é preciso procurar e definir o "o que é" nos entes naturais, e por que compete ao estudioso da natureza estudar também certo tipo de alma - aquela que não é sem matéria. Assim, por essas considerações, é evidente que a ciência da natureza é teórica]" (*Metaph.* 1026a4-6).

²⁴ Ver mais em *Aristotle's First Principles* (1988, p. 5) de Irwin.

²⁵ Sobre a posição de Heráclito, ver mais no artigo *Heraclytus, Change and Objective Contradictions in Aristotle's Metaphysics Γ* (2022) de Celso Vieira.

1.2 SOLUÇÃO ARISTOTÉLICA AO PROBLEMA DA OBJETIVIDADE DO CONHECIMENTO

No presente tópico, expõe-se a solução aristotélica ao problema da objetividade do conhecimento, considerando, em primeiro lugar, o princípio de contradição; e, em segundo lugar, como o conhecimento se funda na realidade. De modo resumido, a argumentação aristotélica é a seguinte: mostra-se que é necessário admitir o Princípio de Contradição (PC); evidencia-se que o primeiro objeto na ordem do ser é a substância entendida tanto como sujeito básico/indivíduo (substância primeira) quanto como essência (substância segunda) de algo; e deduz-se os seus princípios: forma ($\mu\omicron\rho\phi\acute{\eta}$) e matéria ($\upsilon\lambda\eta$).

1.2.1 Exposição do Princípio de Contradição

O conhecimento científico, como exposto, precisa seguir uma ordem para ser construído. Tal modo de proceder se dá em função da correlação entre a realidade e o processo cognoscitivo do homem²⁶. Com base nisso, Aristóteles constatou a possibilidade do desenvolvimento de duas ciências que esclareciam às demais o que essas deveriam considerar como aspectos sem os quais não seria possível a existência do objeto buscado e como o caminho mais fácil para tal desenvolvimento: a Filosofia Primeira e a Analítica, o que depois intitulou-se de Metafísica e Lógica²⁷.

²⁶ Em sua *Introdução à Teoria da Predicação em Aristóteles* (2006), Angioni defende que essa relação deve ser sempre considerada nas obras de Aristóteles.

²⁷ A lógica é tanto ciência quanto arte segundo a distinção que se fará posteriormente. Nesse sentido, comenta Tomás de Aquino: “como diz o Filósofo em *Metafísica* 1.980b26: a raça humana vive da arte e do raciocínio. Nessa afirmação, o Filósofo parece tocar na propriedade pela qual o homem difere dos outros animais. Pois os outros animais são levados a seus atos por um impulso natural, mas o homem é dirigido em suas ações por um julgamento da razão. E essa é a razão pela qual existem várias artes dedicadas à execução fácil e ordenada dos atos humanos. Pois uma arte parece ser nada mais do que um procedimento definido e fixo estabelecido pela razão, pelo qual os atos humanos atingem seu devido fim por meios apropriados. Ora, a razão não só é capaz de dirigir os atos dos poderes inferiores, mas também é diretora de seu próprio ato, pois o que é peculiar à parte intelectual do homem é sua capacidade de refletir sobre si mesma; pois o intelecto conhece a si mesmo. Da mesma forma, a razão é capaz de raciocinar sobre seu próprio ato. Portanto, assim como a arte da construção ou carpintaria, por meio da qual o homem é capaz de realizar atos manuais de maneira fácil e ordenada, surgiu do fato de que a razão raciocinava sobre os atos manuais, da mesma forma é necessária uma arte para direcionar o ato de raciocinar, de modo que, por meio dela, o homem possa proceder de maneira ordenada e fácil e sem erros ao realizar o ato de raciocinar. E essa arte é a lógica, ou a ciência da razão. E ela diz respeito à razão não apenas porque está de acordo com a razão, pois isso é comum a todas as artes, mas também porque se preocupa com o próprio ato de raciocinar como sua matéria própria. Portanto, ela parece ser a arte das artes, porque nos orienta no ato de raciocinar, do qual todas as artes procedem. Consequentemente, deve-se ver as partes da lógica de acordo com a diversidade entre os atos da razão” (*In Post. An.* 1.1).

Nesses âmbitos, são considerados princípios arquitetônicos ou comuns para diversos raciocínios. Tais qualificações advêm de não tratarem da matéria das ciências, mas do formato de seu desenvolvimento. Assim como um animal que voa precisa de uma estrutura corpórea que possibilite o voo, o conhecimento científico necessita observar a estrutura da realidade para se desenvolver enquanto tal²⁸. Uma dessas condições é a utilização de silogismos demonstrativos, como já exposto. Contudo, não se pode esperar demonstração acerca de tudo o que compõe um silogismo, tanto do ponto de vista interno (suas premissas), quanto externo (afirmações comuns). Isso se dá em função da própria natureza das demonstrações: partir de princípios básicos e desenvolvê-los por meio de premissas para alcançar novas conclusões (*APo.* 83a1-20). Caso se reduzisse o modo de conhecer algo ao método demonstrativo, os seus princípios precisariam ser demonstrados, de onde decorreria a necessidade de princípios ainda mais básicos e assim sucessivamente *ad infinitum*. Desse modo, o ato de demonstrar algo seria impossível, pois não haveria princípios primeiros, mas apenas buscas infinitas para alcançá-los (*Metaph.* 1006a1-14). Assim, questiona-se o seguinte: como se pode alcançar o princípio mais básico das demonstrações científicas? E qual seria o seu conteúdo especificamente? Ou seja, o princípio primeiro para que se desenvolva conhecimento científico sobre algo é aquele pressuposto em todas as afirmações de tal natureza.

²⁸ Isso se aplica a outros níveis de conhecimento, que, embora busquem a verdade, não a alcançam no sentido próprio. Por isso, Aquino comenta o seguinte: “Per huiusmodi enim processum quandoque quidem, etsi non fiat scientia, fit tamen fides vel opinio, propter probabilitatem propositionum ex quibus proceditur, quia ratio totaliter declinat in unam partem contradictionis, licet cum formidine alterius; et ad hoc ordinatur *Topica* sive dialectica, nam syllogismus dialecticus ex probabilibus est, de quo agit Aristotiles in libro *Topicorum*.—Quandoque vero non fit completae fides vel opinio, sed suspicio quaedam, quia non totaliter declinatur ad unam partem contradictionis, licet magis inclinetur in hanc quam in illam; et ad hoc ordinatur *Rhetorica*.—Quandoque vero sola estimatio declinat in aliquam partem contradictionis propter aliquam representationem, ad modum quo fit homini abhominatio alicuius cibi si representetur ei sub similitudine alicuius abhominabilis; et ad hoc ordinatur *Poetica*, nam poetae est inducere ad aliquid virtuosum per aliquam virtuosum per aliquam decentem representationem. Omnia autem haec ad rationalem philosophiam pertinent: inducere enim ex uno in aliud rationis est [Com efeito, por esse tipo de processo, às vezes, realmente, ainda que não se atinja a ciência, chega-se, contudo, à fé ou suspeita à opinião, por causa da probabilidade das proposições das quais procede, pois a razão se inclina totalmente a uma das partes da contradição, ainda que com receio em relação à outra parte, e a isso se ordena a *Tópica* ou *Dialética*; com efeito, o silogismo dialético é sobre o que é provável; disso Aristóteles trata no livro dos *Tópicos*. - Mas, às vezes, não se chega completamente à fé ou à opinião, e sim apenas a certa suspeita, pois a razão não se inclina totalmente a uma das partes da contradição, ainda que se incline mais a esta do que àquela; e a isso se ordena a *Retórica*. - Às vezes, ainda, somente uma estimativa inclina a uma das partes da contradição por causa de uma representação, assim como se dá a abominação de alguma comida para o homem se se representa sob a semelhança de algo abominável; e a isso se ordena a *Poética*, pois o poeta deve induzir a algo virtuoso por meio de uma representação decente. - Ora, todas essas partes pertencem à filosofia racional: com efeito, conduzir de uma à outra é próprio da razão]” (*In Post. An* 1.1).

Com efeito, para alcançá-lo²⁹ é preciso reconhecer o que há como pressuposto em uma afirmação sobre algo que se queira coerente. Considerando que afirmar ou negar são possíveis em uma proposição, bem como que essa é a composição ou divisão entre sujeito e predicado, então o que possibilita tal ato e que um predicado Y seja dito do sujeito X sob certo aspecto e isso se contrapunha a não-Y atribuído a X. O princípio que permite isso é o Princípio de Contradição³⁰, o qual, segundo a formulação de Aristóteles, tem o seguinte conteúdo: τό γάρ αυτό άμα ύπάρχειν τε και μή ύπάρχειν άδύνατον τό αύτῶ και κατά τό αύτό (και όσα άλλα προσδιορισάιμεθ' άν, έστω προσδιορισμένα προς τάς λογικάς δυσχερείας) [É impossível que o mesmo atributo, ao mesmo tempo, pertença e não pertença a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto (e acrescentem-se também todas as outras determinações que se possam acrescentar para evitar dificuldades lógicas)] (*Metaph.* 1005b19-22).

Para alcançar tal formulação, Aristóteles utiliza o método da demonstração elentica (έλεγκτικώς άποδειξάι), o qual consiste na refutação de uma afirmação por meio da exposição de contradição entre o afirmado e a estrutura da afirmação. Ou seja, a proposição que consista na seguinte atribuição: é possível afirmar e negar ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto a atribuição de certo predicado X a um sujeito Y, está, em sua própria estrutura, atribuindo certo predicado a um sujeito e não o seu contrário em certo tempo e sob certo aspecto, refutando-se. Desse modo, negar o princípio de contradição é impossível pelo fato de que tal proposição o pressupõe para que seja uma proposição. Tal recurso, contudo, não é propriamente uma demonstração – tão somente por homonímia – o que possibilita o alcance de um primeiro princípio que sirva às demonstrações, não levando *ad infinitum* o argumento. Aristóteles afirma que se está diante da ação de mostrar (έδειξω), e não demonstrar (άποδείχνω) algo (*Metaph.* 1006a4-11).

Após a exposição geral do PC, Aristóteles se dirige, na primeira parte do capítulo 4 do livro IV da *Metafísica*, para um argumento que contém três teses, os quais conjugam aspectos lógico-semânticos – tipos de operações proposicionais e de proposições – com metafísicos – distinção entre substância e acidentes³¹. A exposição das

²⁹ A explicação seguinte não abarca todos os pormenores psicológicos, os quais são tratados com mais detalhes quanto se fala do âmbito prático em 3.2.2.

³⁰ Ou de não-contradição. Adotou-se a nomenclatura de Jan Łukasiewicz (1910).

³¹ Essa divisão é sistematizada no artigo *Princípio da Não-Contradição e Semântica da Predicação em Aristóteles* (1999) de Lucas Angioni, o qual afirma: “poder-se-ia pensar que Aristóteles defende o PC apenas a partir do senso comum, ou então apenas a partir de um apelo a regras pragmáticas mínimas que

três teses possui uma relação para a procedência da necessidade em admitir o PC: da falsidade ou veracidade de uma se segue a das outras e vice-versa, pois se trata de proposições hipotéticas condicionais³². Nesse sentido, a sequência textual é a seguinte: são considerados os antecedentes argumentativos de natureza semântica (1006a28-1007a7); expõe-se um argumento de natureza pragmática (1007a7-20); e distingue-se substância e acidente de modo próprio, arrematando a exposição (1007a20-b18).

Essa apresentação do argumento poderia levar a uma difícil forma de correlação do ponto de vista lógico, ao que Angioni (1999, p. 121) propõe uma alteração na exposição para que seja possível a verificação da conexão entre as teses e consistência da conclusão. Embora o termo do argumento diga respeito ao PC, o seu desenvolvimento o refere na medida em que se está diante de proposições condicionais. Assim, é preciso expor as teses subjacentes ao PC para poder concluir pela sua necessidade sob pena de redução ao absurdo, i.e. a demonstração elenctica. Em primeiro lugar, expõe-se o argumento pragmático, cujo título advém de uma interpretação da passagem com referência apenas às condições mínimas de uma discussão, o que parece se tratar de uma leitura parcial. Para esclarecimento, considera-se o seguinte:

εἰ δὲ μὴ ἐνδέχεται τοῦτο, συμβαίνει τὸ λεχθέν, ἂν ἀποκρίνηται τὸ ἐρωτώμενον. ἐὰν δὲ προστιθῆ ἑρωτῶντος ἀπλῶς καὶ τὰς ἀποφάσεις, οὐκ ἀποκρίνεται τὸ ἐρωτώμενον. οὐθὲν γὰρ κωλύει εἶναι τὸ αὐτὸ καὶ ἄνθρωπον καὶ λευκὸν καὶ ἄλλα μυρία τὸ πλῆθος: ὁμοίως τοίνυν εἰ καὶ μυριάκις ἐστὶ τὸ αὐτὸ ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἄνθρωπος, οὐ προσαποκριτέον τῷ ἐρομένῳ εἰ ἔστιν ἄνθρωπος, ὅτι ἔστιν ἅμα καὶ οὐκ ἄνθρωπος, εἰ μὴ καὶ τὰλλα ὅσα συμβέβηκε προσαποκριτέον, ὅσα ἐστὶν ἢ μὴ ἔστιν: ἐὰν δὲ τοῦτο ποιῆ, οὐ διαλέγεται [Mas se isso é impossível, segue-se o que dissemos, desde que o adversário responda ao que se lhe pergunta. Mas se a uma pergunta simples ele responde acrescentando também as negações, então não responde de modo pertinente ao que se lhe pergunta. Nada impede que o mesmo ente seja homem e branco e mil outras

devessem ser respeitadas por todo e qualquer interlocutor que aceite entrar numa discussão. Aristóteles certamente não contraria o senso comum, nem tais regras pragmáticas, ao defender a validade universal do PNC. Mas o seu argumento vai além. Certamente não há nenhum princípio anterior a partir do qual o PNC pudesse ser demonstrado. Não obstante, na sutil rede de argumentos que Aristóteles elabora em sua defesa, o PNC aparece articulado de maneira necessária com uma importante teoria lógico-semântica e com a crucial distinção entre *ousia* e concomitante. Entre essas três teses - o PNC, a teoria lógico-semântica e a distinção entre *ousia* e concomitante -, Aristóteles parece estabelecer uma relação de implicação recíproca, que poderíamos exprimir sob a forma de bicondicionais: se uma delas é falsa (ou verdadeira), as outras duas necessariamente o são. Assim, Aristóteles parece assumir o seguinte: se for provado que a distinção entre *ousia* e concomitante não pode ser eliminada, sob pena de resultados absurdos que impediriam qualquer discurso consistente a respeito dos entes, ou se for provado que certas regras e princípios semânticos envolvidos no funcionamento de nossa linguagem tampouco podem ser desrespeitados, caso se queira manter a possibilidade de um discurso articulado sobre o mundo - se uma dessas duas teses for provada, estará provada igualmente a necessidade do PNC” (p. 122).

³² As proposições hipotéticas são mais complexas que as categorias, cuja estrutura é “S é P”. As primeiras podem ser ou conjuntivas “S é P1 e P2”, disjuntivas “S é ou P1 ou P2” e hipotéticas “Se S então P”. Conquanto Aristóteles não tenha apresentado tal sistematização, parece se utilizar desses recursos. Ver mais em *Why are there non Conditionals in Aristotle’s Logic?* (2015) de David Ebrey.

coisas. Todavia, se lhe perguntamos se é verdade dizer que essa coisa é homem ou não, deve dar uma resposta que signifique uma única coisa, e não deve acrescentar, por exemplo, que o homem é também branco e grande. De fato, é impossível enumerar todos os acidentes, porque eles são infinitos. Então, ou se enumeram todos ou nenhum. De modo semelhante, portanto, se a mesma coisa é homem e mil outras coisas diferentes de homem, aquele a quem se pergunta se algo determinado é homem, não deve responder que o homem e também não-homem; a menos que, respondendo desse modo, acrescente todos os outros acidentes: todos os que possui e todos os que não possui. Mas se faz isso, não pode mais discutir] (*Metaph.* 1007a7-20).

A passagem citada pode ser lida como a indicação de uma limitação de conhecimento a respeito dos acidentes, e, principalmente no que diz respeito ao PC, quanto à incapacidade de o interlocutor distinguir dois modos de significação que levam a duas considerações distintas do correto a ser respondido nesse caso. Ou seja, responde diferentemente quem acentua os acidentes de algo, por um lado, e quem trata da natureza do objeto, por outro. A partir disso, a resposta ao que é o homem pode ser variada, havendo, aqui, uma distinção de âmbitos referidos para evitar a contradição: “o homem é branco” pode ser uma proposição simultânea à “o homem é um animal racional”, pois cada uma está em um campo distinto: a primeira se refere aos acidentes e a segunda à essência.

Nesse sentido, argumenta Angioni (2014, p. 126), é preciso ler a passagem citada em conjunto com o seguinte trecho de acordo com a sua tradução: “ἀνάγκη τοίνυν, εἴ τί ἐστιν ἀληθὲς εἰπεῖν ὅτι ἄνθρωπος, ζῶον εἶναι δίπουν (τοῦτο γὰρ ἦν ὃ ἐσήμαινε τὸ ἄνθρωπος) [além do mais, se o homem significa algo uno, seja isso o animal bípede. E entendo por significar algo uno isto: se homem é G e se algo é homem, este algo será o ser homem]” (*Metaph.* 1006b29-30). Junto à operação lógica significar algo uno, há aquela pela qual significa-se *de* algo uno, as quais são capazes de explicar a relação de predicados em uma proposição e esclarecer a resposta aristotélica a respeito da estratégia adotada pelo adversário acima mencionado. Aqui, “um predicado F significa algo uno se e somente se o predicado G que se lhe atribui essencialmente puder se transitivamente atribuído ao sujeito x do qual F foi inicialmente predicado. Ou seja, se for válido o silogismo: (i) F é G; (ii) x é F; (iii) x é G” (Angioni, 1999, p. 127 - 128).

A atribuição essencial diz respeito àquela proposição que trata da substância segunda de certo ente, como na sentença “Sócrates é ser humano”. E há transitividade³³ quando outro predicado é atribuído a Sócrates significa de modo específico o que é “ser humano”, como na sentença “Sócrates é animal racional”, onde ser humano é ser um

³³ Na lógica, trata-se de uma equivalência entre termos cujo referente é o mesmo.

animal racional. Essa operação proposicional só é possível com predicados essenciais, o que a distingue da operação significar *de* algo uno. Nesse caso, tanto os predicados essenciais quanto os acidentais podem ser utilizados, pois o que se visa não é a transitividade plena, e sim o cumprimento da regra mais geral da denominação predicativa, por meio da qual, “ao ser atribuído [um predicado] verdadeiramente a um sujeito qualquer, ele indica que o sujeito apresenta as propriedades necessárias para ser designado pelo termo predicado” (Angioni, 1999, p. 130). Em outras palavras, considerando que predicar é a atribuição de um predicado Y a um sujeito X, a significação de algo uno é o operar geral das proposições, não considerando a natureza dos predicados, mas apenas a sua veracidade. Com tais distinções, pode-se perceber quais são os pressupostos lógico-semânticos enunciados por Aristóteles em *Metaph.* 1006b13-18 para o esclarecimento do argumento pragmático já citado:

οὐ δὴ ἐνδέχεται τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι σημαίνειν ὅπερ ἀνθρώπῳ μὴ εἶναι, εἰ τὸ ἄνθρωπος σημαίνει μὴ μόνον καθ' ἑνὸς ἀλλὰ καὶ ἐν (οὐ γὰρ τοῦτο ἀξιούμεν τὸ ἐν σημαίνειν, τὸ καθ' ἑνός, ἐπεὶ οὕτω γε κἄν τὸ μουσικὸν καὶ τὸ λευκὸν καὶ τὸ ἄνθρωπος ἐν ἐσήμαινεν, ὥστε ἐν ἅπαντα ἔσται: συνώνυμα γάρ) [ora, então, não é possível que o ser homem *signifique* aquilo que precisamente *o* não ser homem *é*, uma vez que o “homem” significa não apenas de algo uno *mas também* algo uno, *pois não julgamos que o* significar algo uno *seja isto* – significar de algo uno –, visto que, *se assim fosse, significariam uma mesma e única coisa tanto o culto como o branco e o homem, de modo que todas as coisas seriam uma única, pois todas seriam sinônimas*] (grifos do tradutor).

Aristóteles, portanto, entende que apenas na significação de algo uno é possível utilizar predicados que não apresentem transitividade essencial e até mesmo substituir o sujeito conotativamente, como quando se diz que “o branco é culto” referindo-se a “um homem, que é branco, também é culto”. Com tais considerações, a estratégia do adversário em 1007a7-20 para a negação do PC é refutada para além do nível pragmático das discussões, pois a resposta de que ao ente sobre o qual se questiona podem ser atribuídos os predicados “homem”, “branco” e “culto” de igual modo, do que seguir-se-ia a possibilidade de dizer que algo é e não é certo predicado, desconsidera a distinção operacional entre significar algo uno em que há transitividade de predicados essenciais e significar de algo uno, que se trata da explicitação mais geral da predicação, o que pode ser feito com predicados essenciais e acidentais.

Em segundo lugar, Aristóteles parte para o arremate da sua exposição: a fundamentação ontológica da delimitação feita. Ou seja, as operações predicativas não são apenas modos de construir argumentos pela criação arbitrária do homem, mas

ancoram-se na estrutura da realidade, em especial nas características dos acidentes. Um acidente – como “branco” –, pela sua definição, não existe por si mesmo, mas sempre em uma substância – como “homem” –, de onde pode-se afirmar que “nenhum item de uma categoria accidental é capaz de funcionar como autêntico sujeito de uma proposição na qual se efetue simultaneamente as operações de especificar sentidos (dizer ‘o que é’) e se referir ao mundo (dizer ‘se é’ ou ‘que é’)” (Angioni, 1999, p. 147). Ainda que “homem” não se refira a algo que exista na realidade, pois nela apenas existem *certos* homens, ou homem individualmente considerado, há uma distinção entre o modo de ser das substâncias e o dos acidentes.

No primeiro caso, os “indivíduos não precisam apresentar nenhuma outra propriedade senão aquela de ser homem” e no segundo, como no caso de branco, “não basta que tais objetos apresentem apenas a propriedade de serem brancos. [pois] o branco só se apresenta no mundo na medida em que [...] algum subjacente, dotado de uma especificação própria [...] apresenta também a propriedade de ser branco” (Angioni, 1999, p. 149 - 150). A partir de tais considerações lógicas e ontológicas, o adversário do PC não tem razão em argumentar que além de homem, o ente referido na passagem do argumento pragmático poderia ser, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, branco e mil outras coisas. Isso é possível se e somente se se atribui a tal sujeito os referidos predicados de modos distintos, considerando a estrutura da realidade em que o acidente só existe em uma substância, do que se segue que as proposições precisam respeitar essa estrutura em suas operações quanto ao modo de significar – algo uno e de algo uno – e quanto à predicação – essencial e accidental.

Considerando a relação condicional entre o PC, o argumento pragmático e a distinção entre modos de ser da categoria da substância e das dos acidentes, percebe-se insustentável sob pena de redução ao absurdo o ataque ao PC enquanto universalmente válido. Portanto, além da demonstração elenctica, Aristóteles utiliza-se de um argumento triádico, envolvendo aspectos lógicos e ontológicos, de onde pode-se chegar na possibilidade do conhecimento objetivo.

1.2.2 *Ousia*, substância, essência e seus princípios

Em seguida, investiga-se como proceder na resposta à pergunta “o que é algo” para esclarecer o fundamento específico da psicologia aristotélica, âmbito principal no qual está inserida a presente pesquisa. Inicialmente, considerando que se estabeleceu a

possibilidade do procedimento científico, aplica-se suas exigências para que a investigação aqui proposta tenha sólidos fundamentos, o que parece ser uma preocupação também de Aristóteles³⁴. A primeira resposta esboçada por Aristóteles à pergunta posta é que a realidade mais fundamental é simbolizada pelo termo substância (οὐσία [*ousia*]), sem o que não se pode desenvolver conhecimentos específicos sobre tal ou qual sujeito. Ou seja, considerando uma coisa ter que ser X e não não-X (PC) para ser analisada, é preciso que seja uma certa coisa e tal especificação dá-se, em primeiro lugar, por ser uma substância, da qual podem ser predicados acidentes próprios e puros³⁵. Afirmar que algo é uma substância, portanto, é tratar de um aspecto essencial, sem o qual retira-se a capacidade de atribuir àquilo algum outro acidente/concomitante, já que só se atribui alguma coisa ao que é capaz de recebê-la, i.e., a substância (*Metaph.* 1007a25–6)³⁶.

Ao longo dos livros VII e VIII da *Metafísica*, Aristóteles se refere a sentidos distintos de *ousia*, os quais correspondem às respostas de problemas distintos: (a) a intensão e a extensão de *ousia* entendida como entidade auto-subsistente ou substância; e (b) a intensão e a extensão de *ousia* entendida como essência de algo. Tal explicação visa ao debate com as noções platônicas a respeito da defesa das Formas separadas e das consequências para um enunciado *definiens*³⁷ a respeito de certo *definiendum*³⁸, especialmente quanto à extensão do primeiro ser menor que a do segundo em função da eliminação da matéria e redução às Formas (cf. *Metaph* 1037a21-b7). Para tanto, o estagirita adota uma estratégia expositiva que considera *ousia* tanto como substância – ente auto subsistente; indivíduos e classes de indivíduos; composto [σύνολον] – quanto como essência de algo – causa pela qual um ente possui as propriedades que determinam o que ele é; definição [λόγος]. Junto a isso, para cada um dos sentidos, uma exposição acerca da intensão ou compreensão de cada um dos significados – critérios para definição; e outra quanto à extensão – identificação de quais seriam os exemplares que estariam abarcados na definição dada (Angioni, 2008, p. 25).

A partir de tal leitura dos livros VII e VIII da *Metafísica*, para a contraposição às teses platônicas, tratar-se-ia das questões que envolvem a intensão e a extensão de *ousia* enquanto substância e enquanto essência e, em certo ponto, enfrenta-se a questão

³⁴ Não somente nas pesquisas acerca da ética, mas também quanto à lógica Aristóteles a respeito da qual Aristóteles fundamenta em sua *Metafísica*. Para mais explicações, ver *Introdução à Teoria da Predicação em Aristóteles* (2006) de Lucas Angioni.

³⁵ Ver nota de rodapé 19.

³⁶ Ver mais em Angioni, 2006, p. 26.

³⁷ Termos que definem algo.

³⁸ Algo que é definido por certos termos.

da geração das substâncias, adentrando na doutrina da teleologia e do hilemorfismo³⁹, de onde são retiradas consequências para a definição de um ente. Esse breve resumo é capaz de evidenciar a limitação expositiva acerca da substância composta e seus princípios (hilemorfismo)⁴⁰ na *Metafísica*, na qual Aristóteles afirma que “ἐπεὶ τρόπον τινὰ τῆς φυσικῆς καὶ δευτέρας φιλοσοφίας ἔργον ἢ περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας θεωρία [de certo modo, o estudo das essências sensíveis é tarefa da ciência da natureza e da filosofia segunda]” (1037a13-15). Por isso, continua na *Física* explicando que, por um lado, que “περὶ δὲ τῆς κατὰ τὸ εἶδος ἀρχῆς, πότερον μία ἢ πολλαὶ καὶ τίς ἢ τίνες εἰσὶν, δι’ ἀκριβείας τῆς πρώτης φιλοσοφίας [...] περὶ δὲ τῶν φυσικῶν καὶ φθαρτῶν εἰδῶν ἐν τοῖς ὕστερον δεικνυμένοις ἐροῦμεν [a respeito do princípio formal, delimitar com precisão se ele é um só ou muitos, e qual ou quais são eles, é tarefa da filosofia primeira [...]. A respeito das formas naturais e corruptíveis, falaremos no que se expõe a seguir]” (192a34-b2).

A psicologia aristotélica não pode se desenvolver sem o estudo da natureza presente na *Física*, pois, a partir de tais considerações, o estudo sobre a natureza humana e a sua alma pode se desenvolver. Desse modo e considerando que o nosso interesse está em entender de modo geral o que especifica algo bem como seus princípios, os quais determinam os modos de operar do intelecto, esclarece-se a seguir os sentidos de *ousia*, a sua espécie sensível composta e os seus princípios de acordo com as bases da filosofia primeira e a especificidade da filosofia segunda. Do ponto de vista do conhecimento humano/ordem do conhecer, parte-se do que é mais evidente ao ser humano àquilo que é mais obscuro. Para o conhecimento da alma, dos objetos buscados às atividades e ações às capacidades às potências constituintes da alma, a qual pode ser tomada como parte da natureza humana, como se verá. Do ponto de vista de como tais aspectos se dão na realidade/ordem do ser o caminho é inverso⁴¹.

³⁹ Hilemorfismo é um termo composto a partir das palavras “ὕλη” [*hule*; matéria] e “μορφή” [*morphe*; forma].

⁴⁰ Nesse sentido, afirma Angioni (2008, p. 43): “na *Metafísica*, a discussão do hilemorfismo restringe-se ao propósito de mostrar que os platônicos estavam errados em propor a redução às Formas e a eliminação da matéria [consequência ao enunciado *definiens* é a sua não coextensividade com o *definiendum*, mas correlação, dado que o primeiro seria mais extenso em relação ao segundo pela eliminação da matéria]; em suma, estavam errados em propor que as Formas universais seriam, como sobreviventes da *synanairesis* [teste utilizado para conhecer qual aspecto do que é tem anterioridade explanatória e ontológica a partir da subsistência à destruição], essências das coisas de que se predicam e, pela mesma razão, substâncias separadas das coisas de que se predicam”.

⁴¹ Quanto à metodologia, esclarece Aristóteles no início da *Física*: “Ἐπειδὴ τὸ εἰδέναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι συμβαίνει περὶ πάσας τὰς μεθόδους, ὧν εἰσὶν ἀρχαὶ ἢ αἰτία ἢ στοιχεῖα, ἐκ τοῦ ταῦτα γνωρίζειν (τότε γὰρ οἰόμεθα γινώσκειν ἕκαστον, ὅταν τὰ αἰτία γνωρίσωμεν τὰ πρῶτα καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς πρώτας καὶ μέχρι τῶν στοιχείων), δῆλον ὅτι καὶ τῆς περὶ φύσεως ἐπιστήμης πειρατέον διορίσασθαι πρῶτον τὰ περὶ τὰς ἀρχάς. πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἢ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα”.

A primeira via é adotada àqueles objetos ainda desconhecidos pelo estudioso e nas explicações a alguém que busca entender como certas conclusões são alcançadas. A segunda via, quando se trata da apresentação de algo a partir do que já é conhecido, uma espécie de esclarecimento maior daquilo sobre o que já se tem alguma noção. A estratégia expositiva do presente trabalho se utiliza mais da segunda via, partindo das condições gerais ao conhecimento filosófico e adentrando em um problema da psicologia aristotélica – o modo de operar pelo qual são conhecidos os primeiros princípios da razão prática. Pelo exposto, é necessário adentrar em certas distinções aristotélicas a respeito do termo, sem, contudo, enfrentar o mesmo problema que Aristóteles estava preocupado na *Metafísica*, que diz respeito às teses platônicas.

Os dois sentidos de *ousia* advém da tentativa de responder ao que é primeiro de acordo com três sentidos de prioridade: (1) a prioridade lógica – a definição de *ousia* é a condição sem a qual não se pode formular outras definições dentro das categorias mais gerais do ser (cf. 1028a34-36); (2) a prioridade ontológica ou na ordem do ser – os demais entes dependem da *ousia* para existir; e (3) a prioridade epistemológica ou na ordem do conhecer – o conhecimento da *ousia* de algo trata do modo de ser específico do ente, possibilitando um conhecimento maior (cf. 1028a36-b2) (Angioni, 2008, p. 386). A partir da prioridade (1) e (2), nota-se que a intensão de *ousia* diz respeito à capacidade de subsistir por si mesma de um ente, de onde distingue-se *ousia* como substância dos acidentes, os quais existem em alguma coisa. O tipo de sentença que é capaz de distinguir tais noções podem ser exemplificado pela seguinte: “o ser humano é uma *ousia*, em oposição à propriedade de estar sentado” (Angioni, 2008, p. 387). A prioridade (3) refere-se à *ousia* enquanto capacidade de explicar o porquê de certo ente ter as propriedades que

οὐ γὰρ ταῦτ' ἡμῖν τε γνῶριμα καὶ ἀπλῶς, διόπερ ἀνάγκη τὸν τρόπον τοῦτον προάγειν ἐκ τῶν ἀσαφεστέρων μὲν τῆ φύσει ἡμῖν δὲ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῆ φύσει καὶ γνωριμώτερα. ἔστι δ' ἡμῖν τὸ πρῶτον δῆλα καὶ σαφὴ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον· ὕστερον δ' ἐκ τούτων γίγνεται γνῶριμα τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαὶ διαιροῦσι ταῦτα. διὸ ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ' ἕκαστα δεῖ προϊέναι τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον, τὸ δὲ καθόλου ὅλον τί ἐστι· πολλὰ γὰρ περιλαμβάνει ὡς μέρη τὸ καθόλου [Dado que em todos os estudos nos quais há princípios (ou causas, ou elementos), sabemos (isto é, conhecemos cientificamente) quando reconhecemos estes últimos (pois julgamos compreender cada coisa quando reconhecemos suas causas primeiras e seus primeiros princípios, bem como seus elementos), evidentemente devemos, de início, tentar delimitar também o que concerne aos princípios da ciência da natureza. Tal percurso naturalmente vai desde o mais cognoscível e mais claro para nós em direção ao mais claro e mais cognoscível por natureza, pois não são as mesmas coisas que são cognoscíveis para nós e cognoscíveis sem mais. Por isso, é necessário, desse modo, proceder das coisas que, apesar de serem menos claras por natureza, são mais claras para nós, em direção às mais claras e mais cognoscíveis por natureza. Inicialmente, são-nos evidentes e claras sobretudo coisas confusas: depois, a partir delas, para aqueles que as discernem, tornam-se conhecidos os elementos e os princípios. Por isso, é necessário progredir desde os universais até os particulares; de fato, o todo é mais cognoscível pela sensação, e o universal é um certo todo, pois o universal compreende muitas coisas como partes]” (*Phyisc.* 184a10-25).

constituem o seu modo específico de ser, distinguindo-se *ousia* como essência ou forma da matéria, o que exposto por sentenças como “é a alma que é a *ousia* do ser vivo, não os elementos materiais de que se constitui” (Angioni, 2008, p. 387).

Os dois sentidos são homônimos ao serem capaz de se referir igualmente às características de algo subjacente, certo isto e algo separado, mas diferenciam-se pela separação do segundo sentido ser dita apenas de razão e a primeira na realidade. Nas palavras de Aristóteles: “ἄλλως δ’ ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, ὃ τόδε τι ὄν τῷ λόγῳ χωριστόν ἐστιν [de outro modo, a definição {de substância} é a forma (a qual, sendo *um certo isto*, é logicamente separável)]” (*Metaph.* 1042a28-31). Desse modo, *ousia* como substância é a resposta para a prioridade lógica e ontológica e como essência à prioridade epistemológica. Para essa última prioridade ser atribuída à essência ou forma, exige-se a capacidade de que a essência seja a “causa do ser” (*Metaph.* 1017b14-15; 1041b27-28).

Aos nossos objetivos, essa distinção é importante para o esclarecimento de noções aristotélicas gerais e para lançar as bases teóricas ao problema do modo e natureza de apreensão dos primeiros princípios prático, considerando a correlação existente entre natureza e operação⁴². *Ousia* enquanto substância cumpre esse papel ao abarcar entes, como o ser humano. Este seria uma substância por ter a capacidade de existir “[...] sem pressupor como condições externas outras entidades que lhe fossem mais básicas, e [...] de modo contínuo e autônomo graças a propriedades aptas a configurar uma entidade dotada de certa coesão e perfeição intrínseca” (Angioni, 2008, p. 390). Por tais critérios intencionais ou de definição, pode-se delimitar a extensão do termo e perceber que ser

⁴² Na *Metafísica*, a importância da distinção se dá por outro motivo, como explica Angioni (2008, p. 388 - 389): “a importância dessa insistência [quanto à diferença dos sentidos de *ousia*] reside no fato de que os adversários platônicos teriam confundido os dois usos, bem como os dois sentidos de prioridade que lhes servem de critério. Eles julgaram haver um mesmo critério pelo qual se poderiam reconhecer as substâncias, isto é, as entidades dotadas de primazia ontológica, e as essências, isto é, as *causas* e os *princípios* das coisas, que permitiriam explicar por que as coisas existem do modo como existem. Os platônicos propuseram as Formas universais como substâncias separadas das coisas sensíveis, e o interesse inicial de Aristóteles consiste em saber se essa proposta pode ser aceita como verdadeira (Z-2). O horizonte de Aristóteles, anunciado no limiar de sua investigação sobre a *ousia*, consiste em decidir se há substâncias separadas das coisas sensíveis e, se há, discernir quais são elas. E esse problema parece estar em plena concordância com o argumento geral da *Metafísica*, que procura, como filosofia primeira, determinar quais são os primeiros princípios e as primeiras causas de todos os entes. No entanto, em virtude da peculiaridade das teses platônicas, o horizonte de Aristóteles torna-se mais complicado. Seus adversários propuseram os universais não apenas como substâncias separadas das coisas de que se predicam, mas também como essências das coisas de que se predicam. Para discutir se a primeira parte da teoria platônica é verdadeira, Aristóteles escolhe como estratégia discutir também a segunda parte, e é por isso que, de Z-3 em diante, ele assume como *objeto imediato* de sua investigação o conceito de “*ousia*” no segundo uso que há pouco distinguimos, isto é, a “*ousia*” como essência de algo ou causa do ser pela qual se explica por que algo tem as propriedades que o fazem ser aquilo que ele é.”

humano é uma espécie de substância. A diferenciação específica da espécie de substância a que ser humano participa é ser composta de matéria e de forma.

Ousia enquanto essência, em função de explicar o modo de ser de um ente, precisa satisfazer, entre outros, “o requisito de explicar a unidade do *definiendum*, e esse requisito se cumpre na medida em que a essência, como *definiens*, é constituída por elementos que não sejam heterogêneos entre si” (Angioni, 2008, p. 390). Essência, nesse sentido, é um termo homônimo ao termo forma: aquilo segundo o que alguma coisa é gerada do ponto de vista de seus aspectos principais (*Metaph.* 1029b13-30; 1032a23). Contudo, a forma depende, nas substâncias compostas, de uma matéria própria, i.e. que tenha em potência o que é necessário de acordo com as exigências formalmente delimitadas. Nesse sentido, afirma Aristóteles: “ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφή ταὐτὸ καὶ ἔν, δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργείᾳ [...] καὶ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ ἔν πῶς ἐστὶν [a matéria última e a forma são uma só e mesma coisa, a primeira, em potência, a segunda, efetivamente. [...] e, de certo modo, aquilo que é em potência e aquilo que é efetivamente são algo uno] (*Metaph.* 1045b17-21).

Por exigências formalmente delimitadas refere-se ao modo de ser específico de uma substância, incluindo suas operações, ações e objetos buscados. Para que isso seja alcançado, faz-se necessário, então, uma matéria própria cuja constituição se dê com propriedades exigidas para o cumprimento dos objetivos da forma. Há, então, uma relação de implicação recíproca entre propriedades exigidas ao modo de fim/teleologicamente pela forma e a condição de realização concretizada na matéria⁴³. Disso se segue a inseparabilidade entre forma e matéria, entendida a última enquanto matéria

⁴³ Nesse sentido, ver Angioni, 2008, p. 352 – 353.

potencialmente⁴⁴ apropriada à forma ou matéria última (ἐσχάτη ὕλη)⁴⁵ (cf. *Metaph.* 1045b17-19). A espécie substância composta de *ousia* é constituída por uma forma enquanto delimitadora do modo de ser ou função específica (ἔργον) de certa substância, o que também é visto como objetivo (τέλος) a ser alcançado para o seu desenvolvimento ótimo por meio da matéria última ou própria. Ainda que a forma seja homônima à essência, a substância composta só pode ser compreendida em conjunto com a matéria, dado que a primeira é considerada de modo abstrato, dependendo da segunda enquanto meio material para ser realizada.

A partir do duplo entendimento de *ousia* – substância e acidente – e o aprofundamento na espécie substância composta, cuja constituição se dá por meio da forma e matéria última, tem-se o quadro geral a partir do qual Aristóteles avança as suas considerações psicológicas.

⁴⁴ A matéria última estar em potência não significa que não tenha algum grau de determinação. Com efeito, “Aristóteles parece querer dizer que a casa “em potência” é o conjunto de materiais aos quais falta apenas uma única mudança diacrônica para que venham a constituir uma casa. No entanto, se tomamos *gignesthai* em sentido menos estrito, podemos sugerir que o item que é “em potência” uma casa é o conjunto de materiais que, a qualquer momento (sem que seja necessária uma transformação em suas propriedades), pode vir a desempenhar a função de uma casa. Nesse caso, entre aquilo que é em potência uma casa e aquilo que é efetivamente uma casa, parece não haver nenhuma diferença que exigisse mudança diacrônica em tal ou tal propriedade: parece haver apenas uma diferença de aspecto. Se olhamos para algo que pode receber a denominação de “casa”, mas o consideramos como uma agregação de materiais em tais e tais proporções, tais e tais concatenações recíprocas, temos a casa “em potência”. Mas, se olhamos para esses mesmos materiais e consideramos a função em vista da qual foram combinados e concatenados dessa maneira, temos a casa “em efetividade”. Assim, como meros aspectos, matéria e forma não teriam nenhum poder de explicar a estrutura constitutiva da substância natural: ambas seriam meras abstrações, isto é, artifícios subjetivamente eficazes para descrever um mesmo e único item. A matéria última seria a matéria já animada, o corpo orgânico já na plenitude de suas disposições, sem que lhe fosse necessário sofrer ainda nova transformação que o habilitasse a se tornar animado.” (Angioni, 2008, p. 359)

⁴⁵ Uma explicação mais detalhada acerca dos diversos sentidos que o termo “matéria” pode assumir é dada no artigo *A noção aristotélica da matéria* (2007) de Angioni e na obra *Substance, Form and Psyche* (1988) de Montgomery Furth.

1.3 A POSSIBILIDADE DE UMA CIÊNCIA PSICOLÓGICA

Como visto, o desenvolvimento das ciências em Aristóteles depende da capacidade intelectual humana de conhecer o ser em suas diversas especificações: em si mesmo na Metafísica; enquanto movimento na Física; como quantidade nas Matemáticas; e na medida em que é forma do homem entendido como substância composta na Psicologia. Em função disso, acima foi exposta a estrutura científica sobre a qual desenvolvem-se as noções metafísicas do princípio de contradição, substância, forma e matéria. Para concluir esse capítulo, aplicam-se tais noções à especificação do estudo da alma humana, i.e. a psicologia aristotélica, delimitando, diante do que aqui é exigido, a base ao enfrentamento do problema central deste trabalho.

Ao iniciar o tratado *De Anima*, Aristóteles afirma que a alma “ἔστι γὰρ οἷον ἀρχὴ τῶν ζῴων [é como um princípio dos animais]” (DA 402a6-7) e que o estudo sobre ela se relaciona com “τοῦ περὶ τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἐστὶ [a investigação que concerne à substância e ao que é algo]” (DA 402a12). Em seguida, ao desvelar a implicação de tais afirmações, o filósofo conclui que a alma é a “εἷη ἂν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ [primeira atualidade do corpo natural orgânico]” (DA 412b5-6), e “ἐντελέχεια τίς ἐστὶ καὶ λόγος τοῦ δύνανται ἔχοντος εἶναι τοιούτου [uma certa atualidade e determinação daquele que tem a potência de ser tal]” (DA 414a24-27)⁴⁶. Ora, acima foi explicado que a forma de uma substância composta é o princípio que especifica o modo de ser de um ente. Desse entendimento, segue-se a necessidade da investigação física quanto ao que isso significa no ser humano. Ou seja, de que forma a natureza humana é composta. Isso, por sua vez, é perscrutado em termos de capacidades ou potencialidades constituintes de um ente. Nesse desenho argumentativo, busca-se, em seguida, entender quais as operações humanas e os seus objetos correlatos. E nesse ponto se situa a problemática da apreensão dos primeiros princípios práticos, já que se trata de um modo de operar de uma substância especificada pela sua forma e as capacidades que são por ela possibilitadas⁴⁷. Assim, não somente a ciência psicológica é possível, mas também o problema central deste trabalho. No próximo capítulo é especificada a correlação entre

⁴⁶ As definições de alma são analisadas novamente no tópico seguinte. Para um entendimento mais profundo sobre a construção da definição dada, ver os artigos: *Aristotle's Definitions of "Psyche"* (1972 - 1973) de J. Ackrill e *Aristotle's Concept of Mind* (1971 - 1972) de Jonathan Barnes.

⁴⁷ Irwin, 1998, p. 284 esclarece que a questão decisiva para a possibilidade de uma ciência psicológica em Aristóteles é o entendimento de que os problemas relacionados à alma fazem parte da “explicação e do entendimento de atividades vitais de seres vivos. [E, por isso] tanto as respostas materialistas quanto as imaterialistas parecem ser insatisfatórias”.

natureza humana, capacidades, operações e atos enquanto contexto da forma de apreensão mencionada.

No presente capítulo, buscou-se apresentar as condições de possibilidade de uma ciência sobre a alma humana, esclarecendo (a) o que é ciência no sentido aristotélico; (b) o fundamento sobre o qual todas as suas espécies estão baseadas; e (c) a base teórica necessária ao desenvolvimento da psicologia aristotélica. Desse modo, entende-se de onde é retirada a objetividade das ciências para Aristóteles e como as ciências se relacionam⁴⁸. Diante de tais considerações preliminares, as seguintes conclusões podem ser extraídas⁴⁹: (1) as ciências para Aristóteles dependem de primeiros princípios objetivos para o seu desenvolvimento; (2) a objetividade de todas elas está relacionada ao Princípio de Contradição; (3) as ciências teóricas e práticas possuem graus de objetividade distintos relacionados ao modo de existência de seus sujeitos; (4) as ciências práticas dependem das teóricas para explicar e justificar a investigação na ação humana, pois (4.1) consideram o homem enquanto uma substância composta, cuja matéria e forma são seus princípios, e, no caso do homem, identificáveis ao seu corpo e à sua alma.

⁴⁸ Nesse sentido expositivo também entende Maria Cecília dos Reis, tradutora da edição do *De Anima* da Editora 34 em sua introdução: “as análises e os conceitos metafísicos que contém são fruto da exigência de se compreender racionalmente os princípios que regem a simultânea complexidade e a unidade dos seres biológicos, tarefa que parece estar ainda por ser concluída” e continua, concordando com o modo de exposição adotado neste trabalho, cujo princípio está no campo metafísico, passando pelo movimento da substância e adentrando ao estudo da alma humana, “*De Anima* é, de fato, um exemplar magistral da articulação dos dois mais fortes aparatos conceituais de Aristóteles: aqueles desenvolvidos para a teoria do movimento na *Física* e para a teoria da substância sensível na *Metafísica*”. Por fim, afirma a sua relevância para a *Ética*: “no que concerne ao exame da alma como princípio dos desejos, pensamentos e ações do homem, *De Anima* é também relevante para a *ética*. No tratado, além de apresentar parâmetros gerais da complexa relação entre a razão e a vontade na conduta, [...] suplementa, enfim, com um vasto estudo das capacidades naturais, a doutrina da virtude como *hexis*, ou disposição adquirida, amplamente conhecida por um de seus mais estudados tratados, a *Ética a Nicômaco* (2006, p. 17).

⁴⁹ Outros problemas levantados não foram cabalmente resolvidos tanto em função da limitação espacial do presente trabalho como da limitação da pesquisa. Dentre esses está a identificação do primeiro princípio teórico se não for o de contradição.

CAPÍTULO II – ALMA HUMANA COMO FORMA

Após a exposição das bases metafísicas e da possibilidade da psicologia aristotélica no entendimento aristotélico, passa-se às nuances do entendimento da alma humana pelo filósofo. A continuidade no presente capítulo ao que fora exposto dá-se com a identificação entre a alma humana e a forma de uma substância composta, bem como o que decorre disso quanto às suas capacidades, operações, virtudes e objetos. Para isso, percorre-se o seguinte caminho: (1) expõe-se a metodologia utilizada por Aristóteles ao estudo da alma humana e suas potências; (2) apresenta-se a operação intelectual da razão e a persecução de seus objetos próprios, dividindo-a em espécies; e (3) relaciona-se as operações da alma às virtudes correspondentes.

2.1 METODOLOGIA AO ESTUDO DAS POTÊNCIAS E OPERAÇÕES DA ALMA

Em seu tratado *De Anima*, Aristóteles detalha a metodologia pela qual conhecemos as potências e as operações da alma, o que, em última instância é explicado pelo princípio de causalidade: todo efeito possui uma causa que lhe é anterior. Nesse sentido, o estagirita afirma:

Ἀναγκαῖον δὲ τὸν μέλλοντα περὶ τούτων σκέψιν ποιεῖσθαι λαβεῖν ἕκαστον αὐτῶν τί ἐστίν, εἴθ' οὕτως περὶ τῶν ἐχομένων καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἐπιζητεῖν. εἰ δὲ χρὴ λέγειν τί ἕκαστον αὐτῶν, οἷον τί τὸ νοητικὸν ἢ τὸ αἰσθητικὸν ἢ τὸ θρεπτικόν, πρότερον ἔτι λεκτέον τί τὸ νοεῖν καὶ τί τὸ αἰσθάνεσθαι· πρότεροι γὰρ εἰσι τῶν δυνάμεων αἱ ἐνέργειαι καὶ αἱ πράξεις κατὰ τὸν λόγον. εἰ δ' οὕτως, τούτων δ' ἔτι πρότερα τὰ ἀντικείμενα δεῖ θεωρηκέναι, περὶ ἐκείνων πρῶτον ἂν δεοὶ διορίσαι διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν, οἷον περὶ τροφῆς καὶ αἰσθητοῦ καὶ νοητοῦ [É necessário a quem pretende fazer um exame dessas coisas [as potências da alma e a hierarquia entre elas], compreender o que é cada uma das capacidades e, em seguida, proceder de maneira a investigar o que disse se segue e todo o restante. Mas se é necessário dizer algo sobre cada uma delas – por exemplo, o que é a capacidade de pensar, ou de perceber, ou de nutrir-se –, é preciso primeiro dizer o que é o pensar e o que é o perceber; pois as atividades e as ações segundo a determinação são anteriores às potências. Sendo assim, antes ainda é preciso ter inquirido sobre seus objetos correlatos, e pela mesma razão ter definido primeira o que é o alimento, o perceptível e o inteligível] (DA 415a14-21).

A estrutura pela qual parte-se dos efeitos e se chega à causa, quando aplicada à forma do ser humano tomado como substância, considera os objetos das operações da alma; as operações; as atividades/capacidades constituintes de uma natureza; e a forma, tomada enquanto especificação do modo de ser humano. Esse esquema de conhecimento expõe panoramicamente a argumentação traçada a seguir. Contudo, considerando as

bases metafísicas e físicas já expostas, adota-se a ordem do ser, isto é, iniciando pela alma e chegando até seus objetos. Ao falar-se em primeiros princípios da razão prática, diz-se primeiros objetos da operação da alma humana pela qual o homem considera a ação. Em acréscimo à sequência investigativa de Aristóteles, também são expostas as virtudes, as quais aperfeiçoam as operações da alma, ordenando-as aos seus devidos objetivos (*EN* 1139a15). Desse modo, a psicologia aristotélica é exposta de modo a garantir a sistematização da investigação e a justificativa ao problema posto.

Aristóteles define a alma (*ψυχή*) como o funcionamento pleno ou a atualidade do que tem a vida em potência de uma substância sensível (*D.A.*, 414a24-27). Tal espécie de substância é material e o modo de relação entre forma e matéria dá-se por meio da individuação da primeira pela segunda. Em outros termos, diz-se que a primeira é um princípio atual e, a segunda, um princípio potencial, ao qual se chama de corpo⁵⁰. Nesse sentido, Aristóteles afirma: “ὡς μὲν οὖν ἡ τμησις καὶ ἡ ὄρασις, οὕτω καὶ ἡ ἐργήγορσις ἐντελέχεια, ὡς δ' ἡ ὄψις καὶ ἡ δύναμις τοῦ ὀργάνου, ἡ ψυχή· τὸ δὲ σῶμα τὸ δυνάμει ὄν· ἀλλ' ὡσπερ ὀφθαλμὸς ἡ κόρη καὶ ἡ ὄψις, κάκει ἡ ψυχή καὶ τὸ σῶμα ζῶον [Assim como a ação de cortar e a ação de ver, também a vigília é atualidade. A alma, por sua vez, é como a potência do instrumento e como a visão; e o corpo é o ser em potência. Mas, assim como a pupila e a visão constituem o olho, também neste caso, o corpo e a alma constituem o animal]” (*DA*, 412b27-30).

Uma das propriedades da forma de uma substância composta é possuir uma função⁵¹ ou capacidades específicas como mencionado em 1.2.2. Considerando que tais entes são diferenciados por serem constituídos pelo que os permite ser o princípio de suas ações e que a forma é o que identifica quais são as capacidades (*δυνάμεις*) para agir, pode-se compreender a função específica de um ser vivo a partir do entendimento de sua forma. Assim, tal função é tomada como uma operação em direção ao bem supremo/fim último de uma substância específica. Nas palavras de Aristóteles:

εἰ δ' ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου, τὸ δ' αὐτὸ φαμεν ἔργον εἶναι τῷ γένει τοῦδε καὶ τοῦδε σπουδαίου, ὡσπερ καθαριστοῦ καὶ σπουδαίου καθαριστοῦ, καὶ ἀπλῶς δὴ τοῦτ' ἐπὶ πάντων, προστιθεμένης τῆς κατὰ τὴν ἀρετὴν ὑπεροχῆς πρὸς τὸ ἔργον· καθαριστοῦ μὲν γὰρ καθαρίζειν, σπουδαίου δὲ τὸ εὖ· εἰ δ' οὕτως, [ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον

⁵⁰ Sobre os problemas concernentes à relação entre corpo e alma em *De Anima III*, ver os artigos *Noûs and Nature in De Anima III* (1996) de Sarah Broadie e, como comentário ao anterior, *Aristotle's Argument For Why The Understanding Is Not Compounded With The Body* (2000) de Victor Caston.

⁵¹ O termo função na obra aristotélica pode ser entendido como o que define algo/sua essência (*estin orismena to ergo*) a partir dos atos que podem ser realizados (*Met.* 390a10-12) ou como o fim de algo (*telos hekastou to ergon*) considerando o resultado de uma ação (*EE*. 1219a8).

ζωὴν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου, σπουδαίου δ' ἀνδρὸς εὖ ταῦτα καὶ καλῶς, ἕκαστον δ' εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται· εἰ δ' οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην [Então, se a função do homem é uma atividade da alma por via da razão e conforme a ela, e se dizemos que “uma pessoa” e “uma pessoa boa” têm uma função do mesmo gênero — por exemplo, um citarista e um bom citarista e assim por diante em todos os casos —, sendo a qualificação a res peito da excelência acrescentada ao nome da função (a função de um citarista é tocar a cítara, e a de um bom citarista é tocá-la bem), se este é o caso (e afirmamos que a função própria do homem é um certo modo de vida, e este é constituído de uma atividade ou de ações da alma que pressupõem o uso da razão, e a função própria de um homem bom é o bom e nobilitante exercício desta atividade ou a prática destas ações, se qualquer ação é bem executada de acordo com a forma de excelência adequada) — se este é o caso, repetimos, o bem para o homem vem a ser o exercício ativo das faculdades da alma de conformidade com a excelência, e se há mais de uma excelência, de conformidade com a melhor e mais completa entre elas] (EN 1098a7-18).

Na passagem citada, conquanto com várias premissas, nota-se a conclusão central, a qual relaciona o argumento da função específica, a identificação entre alma e forma e entre operações e virtudes. Tal argumento, embora esteja no grande tratado ético de Aristóteles, explicitamente leva em conta as noções da psicologia aristotélica expostas na *Metafísica*, *Física* e *De Anima* para retirar a conclusão posta. Sem isso, a argumentação carece de objetividade e coerência, reforçando o procedimento explicativo adotado nessa pesquisa. Na *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles investiga o bem supremo do homem e alcança a resposta acerca de seu conteúdo por meio da função específica. Ou seja, o fim último é considerado a partir do aspecto mais distintivo da substância sob análise, o que foi intitulado como a concepção teleológica⁵² pela qual Aristóteles desenvolveu sua abordagem dos diversos seres vivos, em especial do homem. Assim, em tais pesquisas, dever-se-ia buscar a explicação causalmente relevante para certo acontecimento ou operação de um organismo natural e, desse modo, alcançar-se-ia a natureza – a origem interna⁵³ de mudança e estabilidade – do objeto da pesquisa. Diante disso, tem-se a moldura e um esboço do desenho a ser transformado em uma pintura expondo a teoria aristotélica. Após tratar brevemente do centro da argumentação de Aristóteles acerca da

⁵² Ver mais em *Phys.* 192b8-33 e 198b16-23 e em Angioni, 2008, p. 351 – 384.

⁵³ Prefere-se referir como origem interna a causa para evitar confusão com a referência a uma das quatro causas de algo. Comentando *Phys.* 192b8-9, Angioni (2009, p. 199) afirma o seguinte: “de fato, a natureza pode ser tomada, sob aspectos respectivamente diversos, como qualquer uma das quatro causas: Aristóteles reconhece que a natureza é causa formal (193b3-4; 194a12-3; 640b28), causa material (193a28-30; 194a12-3; 640b29), causa eficiente (192b20-3) e causa final (198b10-1). No entanto, a questão principal consiste em estabelecer quais são as correlações, sobreposições e articulações de causas que estão envolvidas na operação causal da natureza. Se damos o nome de “causalidade” ao modo de correlação e articulação entre causas dos quatro tipos, é justo dizer que a natureza é, propriamente, um tipo de causalidade, não um tipo de causa”.

alma como forma da natureza humana, passa-se às suas capacidades ou partes e aos tipos de alma.

Considerando que pelo argumento *ergon*, conhece-se o que há de distintivo em uma substância sensível, Aristóteles distingue espécies de alma ou, pode-se intitular, espécies de formas especificadas pelo modo de ser. Nesse cenário, o termo alma é tomado analogamente e atribuído de maneiras distintas a diversas realidades. Ou seja, o seu significado focal trata daquele princípio que tem a vida em ato e suas especificações são dadas a partir dos tipos de atos presentes em cada um dos seres. Seguindo o argumento da correlação entre efeito e causa aplicado à psicologia aristotélica, pode-se afirmar que a alma humana possui o diferencial em relação às demais quanto à imaterialidade, dado que o objeto a ser conhecido pela potência intelectual é imaterial. Como também se sabe que pelo argumento *ergon* a capacidade que especifica uma substância é a própria de tal substância, tratando-se do intelecto, no caso do homem. Nesse sentido, se se quer desenvolver uma pesquisa acerca de uma operação específica do homem, como o pretendido no presente trabalho, é preciso delimitar a constituição da capacidade intelectual, o que é feito pela distinção de suas operações e virtudes.

2.2 OPERAÇÕES INTELLECTUAIS

Para o aprofundamento nas operações da alma, expõe-se a seguir a abordagem presente em *DA* 414a29-416b20 e *EN* 1097b33-1098a8, adentrando, ao fim, nas operações do intelecto, o que posteriormente a Aristóteles recebeu o título de *razões*⁵⁴.

Τῶν δὲ δυνάμεων τῆς ψυχῆς αἱ λεχθεῖσαν τοῖς μὲν ὑπάρχουσι πᾶσαι, καθάπερ εἶπομεν, τοῖς δὲ τινες εὐτῶν, ἐνίοις δὲ μία μόνη. δυνάμεις δ' εἶπομεν θρεπτικόν ὀρεκτικόν, αἰσθητικόν, κινητικόν κατὰ τόπον, διανοητικόν. [...] διὰ τίνα δ' αἰτίαν τῷ ἐφεξῆς οὕτως ἔχουσι, σκεπτέον. ἄνευ μὲν γὰρ τοῦ θρεπτικοῦ τὸ αἰσθητικόν οὐκ ἔστιν, τοῦ δ' αἰσθητικοῦ χωρίζεται τὸ θρεπτικόν ἐν τοῖς φυτοῖς. πάλιν δ' ἄνευ μὲν τοῦ ἀπτικοῦ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων οὐδεμία ὑπάρχει, ἀφῆ δ' ἄνευ τῶν ἄλλων ὑπάρχει: πολλὰ γὰρ τῶν ζώων οὐτ' ὄψιν οὐτ' ἀκοὴν ἔχουσιν οὐτ' ὄσμησιν αἰσθησίν. καὶ τῶν αἰσθητικῶν δὲ τὰ μὲν ἔχει τὸ κατὰ τόπον κινητικόν, τὰ δ' οὐκ ἔχει. τελευταῖον δὲ καὶ ἐλάχιστα λογισμὸν καὶ διάνοιαν [Dentre as potências da alma, como dissemos, todas as mencionadas subsistem em alguns seres; em outros, só algumas delas e, em alguns, apenas uma. E mencionamos como potências a nutritiva, a perceptiva, a desiderativa, a locomotiva e a raciocinativa. [...] E deve ser examinada a causa de serem dispostas assim, em sucessão. Pois, sem a nutritiva, não existe a capacidade perceptiva, embora nas plantas a nutritiva exista separada da perceptiva. E, novamente, sem o tato, nenhum dos outros sentidos subsiste, embora o tato subsista sem os outros, pois diversos animais não têm nem visão, nem audição, nem percepção de odor. E, dentre os que têm a capacidade perceptiva, uns têm a locomotiva e outros não. Por fim, pouquíssimos têm cálculo e raciocínio.] (*DA* 414a29 – 415a9).

Em primeiro lugar, dentre os seres vivos há aqueles que não têm sentidos e os sensíveis. O que os difere é ser ou não dotado de um conjunto de capacidades que possibilitam a percepção do mundo exterior de modo mais rico, englobando a capacidade de relacionar-se com objeto externo sem sua presença por meio da memória. Nesse contexto, pode-se apontar, respectivamente, as plantas e os animais como os seres daqueles gêneros. A partir da privação ou presença das capacidades sensíveis, pode-se classificar o tipo de vida de cada ser vivo: a vida das plantas é apenas de nutrição e

⁵⁴ Em latim, *ratio* é a tradução para os modos próprios de operar do intelecto: a partir do conhecido, alcançar o que era desconhecido.

crescimento, enquanto a dos animais inclui a sensibilidade, a reprodução sexuada e a criação da prole.

Em segundo lugar, são distinguidas as almas das duas espécies contidas no gênero animal: a irracional e a racional. Pelo nome dado para tal especificação entende-se o que é próprio de cada espécie, sendo que na segunda há apenas uma espécie: a espécie especialíssima referida pelo termo homem/ser-humano. Pode-se especificar as capacidades intelectuais do seguinte modo: (1) ter memória e apreender⁵⁵ os universais; (2) ser capaz de deliberar entre opções e decidir-se por uma delas agindo (*prohairesis*); (3) possuir o desejo racional (*boulesis*) de um fim; e (4) imprimir na matéria bruta um formato e uma finalidade que estão na mente do artista (*techne*).

Em suma, os animais racionais são capazes de refletir acerca de causas e motivações, considerando todos os aspectos essenciais de algo. Ao pensar sobre o que seja certa coisa, pode-se alcançar todas as suas causas, e ao deliberar sobre uma ação, toma-se certos fins e delibera-se pelos meios mais convenientes dadas as circunstâncias. Tal *modus operandi* não se aplica aos animais irracionais, os quais agem mais por necessidade dadas as suas constituições. Por isso, pode-se dizer que o homem é o único animal capaz de compreender o seu fim último de modo completo. Com efeito, esse é um dos motivos pelos quais a presente pesquisa é justificada, dado que se quer aprofundar na operação específica que possibilita o conhecimento do bem humano supremo e é o que será aprofundado nos tópicos seguintes.

Entretanto, para esclarecimento maior do que seja a razão, é preciso enfrentar o seguinte questionamento: qual a extensão do que a racionalidade humana pode conhecer? O problema acima suscitado foi esclarecido indiretamente por Aristóteles. Percebe-se em suas obras e trechos as formas de conhecimento humano. Contudo, a partir do comentário à *Ética Nicomaqueia* por Tomás de Aquino isso foi trazido à tona. Ao comentar os primeiros parágrafos da *EN*, o aquinate qual distinguiu as espécies de razão segundo o tipo de conhecimento desenvolvido pelo homem ao se deparar com determinados objetos.

Inicialmente, afirma Aristóteles: “πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφισθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τὰγαθὸν οὐδὲ πάντ’ ἐφίεται” [Toda arte, todo processo de investigação e, do mesmo modo, toda ação

⁵⁵ O verbo “apreender” pode ser, no âmbito da ação, distinguido de “adquirir” ao se tratar de fins. Tal distinção dar-se-ia em função do primeiro se referir exclusivamente ao nível teórico e o segundo ao prático. Contudo, essa distinção não é adotada nesse trabalho. Ver mais em Dahl, 1984, p. 45 – 47.

e decisão, parecem tender a um certo bem. Assim, corretamente foi dito que o bem é aquilo a que tudo anseia] (EN. 1094a1-4, *tradução nossa*). Os quatro substantivos que se relacionam com o bem designam as três operações racionais do homem como entendido por Aristóteles: a razão produtiva/técnica (*techne*); razão teórica (*methodos*); e a razão prática (*praxis* e *proairesis*)⁵⁶. Tomás de Aquino, em seu *Comentário à Ética Nicomaqueia*, afirma que a atividade própria de quem almeja o cume da operação intelectual é a ordenação dos objetos exteriores a si. Contudo, isso pode ser considerado tanto do ponto de vista dos fins aos quais cada coisa tende, quanto do ponto de vista das mais amplas divisões que o homem pode fazer da realidade. Nesse sentido, o aquinate tece os seguintes comentários que podem ser relacionados ao posto acima:

Com efeito, a ordem está relacionada com a razão de uma maneira quádrupla. Há uma ordem na qual a razão não faz, mas apenas contempla; tal é a ordem das coisas da natureza. Há uma segunda ordem em que a razão estabelece em seu ato próprio de consideração, como quando ela dispõe seus conceitos entre si, bem como os signos dos conceitos, porque as palavras expressam os significados desses. Há uma terceira ordem em que a razão, ao deliberar, estabelece nas operações da vontade. Há uma quarta ordem em que a razão, ao planejar, estabelece nas coisas externas que ela faz, como um baú e uma casa. Considerando que a operação da razão é aperfeiçoada pelo hábito, surge uma diferenciação das ciências de acordo com os diversos modos de ordem que a razão considera em particular. A função da filosofia natural é considerar a ordem das coisas que a razão humana considera, mas não estabelece - entendendo que a metafísica está incluída aqui com a filosofia natural. A ordem que a razão faz em seu próprio ato de consideração pertence à filosofia racional [lógica], que considera propriamente a ordem das partes da expressão verbal umas com as outras e a ordem dos princípios entre si e com suas conclusões. A ordem das ações voluntárias pertence à consideração da filosofia moral. A ordem que a razão, no planejamento, estabelece nas coisas externas dispostas pela razão humana pertence às artes mecânicas⁵⁷ (*In Ethic. L. 1, 1. 1, 1-2, tradução nossa*).

Segundo a leitura de Aquino, as distinções se dão a depender da finalidade a qual se destina a razão: se o conhecimento para a produção (razão técnica), como o estudo

⁵⁶ Sobre a possibilidade de se atribuir à ética aristotélica a razão prática como fundamento, ver mais em Dahl, 1984, p. 20 e ss.

⁵⁷ No original: “Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur: [1] est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium; [2] alius autem est ordo quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos ad invicem et signa conceptuum, quae sunt voces significativae; [3] tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis; [4] quartus autem est ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo. 2. Et quia consideratio rationis per habitum scientiae perficitur, secundum hos diversos ordines quos proprie ratio considerat sunt diversae scientiae: nam ad philosophiam naturalem pertinet considerare ordinem rerum quem ratio humana considerat sed non facit, ita quod sub naturali philosophia comprehendamus et mathematicam et metaphysicam; ordo autem quem ratio considerando facit in proprio actu pertinet ad rationalem philosophiam, cuius est considerare ordinem partium orationis ad invicem et ordinem principiorum in conclusiones; ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem moralis philosophiae; ordo autem quem ratio considerando facit in rebus exterioribus constitutis per rationem humanam pertinet ad artes mechanicas”.

da gramática para escrever a presente dissertação e o seguimento de regras lógicas [*rationalis philosophia*] presente nas argumentações aqui traçadas; se o conhecimento se der para superar certa ignorância (razão teórica), a exemplo do conhecimento das bases metafísicas e psicológicas expostas acima; ou se o conhecimento à ação (razão prática), como o que cabe ao estudo feito pela Ética. O alcance da finalidade própria de cada operação é o bem referido no parágrafo inicial da *EN*. Ou seja, é o bem considerado com razão de fim de acordo com as capacidades do homem e as suas destinações específicas, as quais podem ser referidas pela conjugação de um verbo qualificador com o verbo conhecer: conhecer para fazer algo; conhecer por conhecer; conhecer para agir.

Tal explicação das operações racionais e do bem humano é a metodologia de estudo da psicologia e uma condição sem a qual a Ética não pode se desenvolver, dado que esta ciência estuda o fim próprio de uma substância, cuja natureza é composta por faculdades (*δυνάμεις*), as quais possibilitam a operação/ação (*πρᾶξις*) em vistas a um certo objeto (*ἀντικείμενον*), o qual é alcançado com maior facilidade havendo uma virtude envolvida, ao que se referiu acima Aquino com “a operação da razão é aperfeiçoada pelo hábito”. A partir disso, Aristóteles conclui que “φανερὸν δ’ὅς καὶ οὗ ἔνεχεν ἡ ψυχὴ αἰτία· ὥστερ γὰρ δ’νοῦς ἔνεχά του ποιεῖ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ φύσις, καὶ τοῦτ’ἔστιν αὐτῇ τέλος” [É evidente que a alma é causa também como a causa final; pois assim como o intelecto produz em vista de algo, da mesma maneira também a natureza o faz, e este algo é seu fim] (*DA 415b15-17, adaptação nossa na tradução*).

Contudo, a ação humana não é constituída apenas pelo aspecto racional. Com efeito, esse depende de condições que são compartilhadas com todos os animais, permitindo-os o movimento. Essa explicação está disposta, majoritariamente, no *De Anima*. O movimento do animal advém, inicialmente, do fato de que dispõe de percepção sensível do que o rodeia, mas essa é a apenas uma condição necessária e não suficiente (*DA 432b18-20*). Diante da captação de tais dados, o sentido da imaginação opera criando imagens, que, por sua vez, geram a emoção, pelo que se pode atribuir ao objeto ser prazeroso ou não (*DA 427b15-23; 433b27-31*). A partir desse julgamento sensível, a faculdade do desejo inicia move o animal para que busque ou evite aquele objeto considerado já um bem ou um mal (*DA 433a22; 433b28*). Entretanto, esse juízo pode estar errado segundo o verdadeiro bem à natureza do animal que o faz (*DA 433a26-28*). Essa estrutura é aprofundada quando Aristóteles relaciona o desejo com o intelecto, dizendo:

Φαίνεται δὲ γε δύο ταῦτα «τὰ» κινουῦντα, ἡ ὄρεξις ἢ νοῦς, εἴ τις τὴν φαντασίαν τιθείη ὡς νόησιν τινα, πολλὰ γὰρ παρὰ τὴν ἐπιστήμην ἀκολουθοῦσι ταῖς φαντασίαις, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις οὐ νόησις οὐδὲ λογισμὸς ἐστίν, ἀλλὰ φαντασία. ἄμφω ἄρα ταῦτα κινητικὰ κατὰ τόπον, νοῦς καὶ ὄρεξις, νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός; διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει. καὶ ἡ ὄρεξις ἕνεκά του πᾶσα, οὗ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ, τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως [Mostra-se, então, que há dois fatores que fazem mover: o desejo ou o intelecto, contanto que se considere a imaginação um certo pensamento. Pois muitos seguem as suas imaginações em vez da ciência, mas nos outros animais não há nem pensamento, nem raciocínio, e sim imaginação. Logo, são estes os dois capazes de fazer mover segundo o lugar: o intelecto e o desejo, mas o intelecto que raciocina em vista de algo e que é prático, o qual difere do intelecto contemplativo quanto ao fim. E todo desejo, por sua vez, é em vista de algo; pois aquilo de que há desejo é o princípio do intelecto prático, ao passo que o último item pensado é o princípio da ação] (DA 4339-16).

O desejo entendido como *orexis* é um gênero no qual há espécies não racionais, mas capazes de obedecê-la, appetite concupiscível e irascível – *epithumia* e *thumos* – e racionais – *boulesis* (DA 414b2-3), o que é mencionado apenas para que se possa entender melhor a relação entre desejo e intelecto – *nous*. Quanto ao último, vê-se a distinção entre âmbito teórico e prático, sendo que em ambos os princípios apreendidos não podem ser tomados como incorretos, mas “νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὀρθός ἐστιν [a apreensão indutiva, então, é sempre correta]” (DA 433a25), o que há de ser justificado no último capítulo, bem como de que modo os fins são apreendidos e julgados e como o homem especificamente os busca⁵⁸.

Pelo exposto, percebe-se que partir do conhecimento da natureza de algo é possível entender a finalidade a que tende suas capacidades. Por isso, o aprofundamento na consideração do homem enquanto uma substância composta, cuja essência é dada pela forma prioritariamente, e a exposição de suas capacidades no presente tópico servem de esteio para o próximo. No presente tópico foi exposto o desenvolvimento dos

⁵⁸ Para fins de exemplificação, Dahl, 1984, p. 26 diz o seguinte: “tomando emprestado e ampliando um exemplo de Aristóteles, o que parece estar envolvido na ação de um desejo que se baseia na imaginação calculadora é algo como o seguinte. Suponhamos que eu veja as folhas girando e calcule que o inverno está chegando, trazendo o clima frio. Também sopeso que, dado o estado atual de meu guarda-roupa, passarei frio, um estado que imagino ser doloroso. Então, reconheço que preciso de uma cobertura para me manter aquecido no inverno. Sei que um casaco é uma cobertura e reconheço que, em minhas circunstâncias atuais, a maneira mais fácil de conseguir um casaco é fazendo um. Vejo que há material para um casaco, então começo a fazer um para evitar o frio do inverno”.

fundamentos metafísicos em direção ao esclarecimento das faculdades da alma humana objetivamente considerada, i.e. com fundamento na realidade. Em seguida, passa-se à continuidade do argumento das bases psicológicas a partir do tema das virtudes.

2.3 VIRTUDES

Embora isso não esteja tão claro no argumento sobre o conhecimento da alma humana exposto no *De Anima*, o estudo das virtudes é parte integrante desse desenvolvimento. Isso pode ser entendido tanto com Aristóteles na *Física* e na *Ética Nicomaqueia* quanto por meio de seus comentadores. No primeiro caso, deve-se considerar que as virtudes aperfeiçoam as operações da alma humana em direção aos seus objetos correlatos (*Phys* 246b27-29). A partir disso é que Aristóteles afirma que tal investigação se dá de acordo com as potências da alma e, por isso, as dividiria em dianoéticas e éticas (*EN* 1103a4-5). Na abordagem ética, as virtudes fazem parte da responsabilidade do agente. Ou seja, é o critério para julgar o grau de desenvolvimento de uma pessoa (IRWIN, 1988, p. 374). Do ponto de vista psicológico, as virtudes mais dizem sobre os objetos devidos das operações da alma⁵⁹. Considerando isso, nesse tópico busca-se responder às questões quanto à natureza das virtudes e ao papel que ocupam na argumentação aristotélica que é exposta ao longo do presente trabalho. Para tanto, adota-se o seguinte caminho: (1) define-se logicamente⁶⁰ virtude e explica-se cada um dos termos da definição; e (2) apresenta-se as espécies de virtudes. Tanto a abordagem a respeito do *nous* quanto a sobre a *phronesis*, serão aprofundadas no capítulo III.

A noção de virtude é apresentada por Aristóteles no decorrer do livro II ao VI da *EN*, o que se dá em função da definição hipotética de *eudaimonia*, que a relaciona com uma atividade da alma aperfeiçoada por uma virtude completa (*EN* 1102a5-7). O aspecto inicial a ser considerado, portanto, é a relação entre virtude e as atividades da alma. Pode-se dizer que primeiras estão para as segundas assim como uma dieta saudável está para o bom funcionamento dos órgãos do corpo humano. Aristóteles (*EN* 1098b31; 1174b31) aborda as virtudes enquanto o que os homens adquirem para enobrecer as suas atividades. Mais claramente, é um certo hábito, cujo termo grego é ἕξις, advindo do verbo ἔχω, ter em grego⁶¹, assim como *habitus* em latim advém verbo *habere*. Contudo, não se trata de

⁵⁹ Ver mais em Irwin, 1980, p. 45 – 48.

⁶⁰ A partir dos estudos medievais de lógica, a explicação da abrangência semântica de um termo (definição) foi subdividida em espécies, dentro das quais há a lógica, a qual pode ser identificada do diálogo platônico *Sofista* 218e-20b, em que se busca uma definição por meio da união do gênero próximo com a diferença específica da arte da pesca.

⁶¹ Ao tratar dos significados de hábito, em *Metafísica* 1022b10-14, Aristóteles afirma: “[...] noutra sentido significa a disposição em virtude da qual a coisa disposta é disposta bem ou mal, seja por si, seja em relação a outra; por exemplo, a saúde é um hábito ou estado ou posse nesse sentido; de fato, ela é um tipo de disposição’. Enfim, hábito <ou posse ou estado> se diz também do que é parte de uma disposição tal como

qualquer hábito, e sim os que são honráveis, os quais são chamados de ἀρεταί [excelências/virtudes] (EN 1103a3). Além disso, trata-se de hábitos adquiridos e operativos, já que, por um lado, o homem não nasce com eles e, por outro, tratam de aperfeiçoar a atividade humana (EN 1143b20). A partir dessas colocações, define-se logicamente virtude como um hábito operativo em direção ao fim próprio das atividades humanas e seus opostos, os vícios, como hábitos operativos que desviam as atividades de seus objetos devidos⁶²⁶³. Tendo sido feita tal definição, passa-se ao modo de relação entre as virtudes e as partes da alma.

As virtudes distinguem-se entre as éticas/do caráter/morais (ἠθικαί ἀρεταί) e as dianoéticas/do pensamento/intelectuais (διανοητικαί ἀρεταί)⁶⁴ (v. EN 1103a3-10), o que se dá de acordo com as potencialidades (δυνάμεις) da alma humana. Com isso, é traçada a seguinte divisão da alma: entre uma parte em que a razão não está presente (τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι) e outra em que está (τὸ δὲ λόγον ἔχον) (EN 1102a27-28). Assim, especificando as operações da alma já apresentadas, subdivide-se cada parte da seguinte maneira: (i) na parte não-racional, (i.1) há a potência responsável pela alimentação e pelo crescimento – vegetativa e nutritiva –, e (i.2) a potência que é capaz de obedecer à parte racional – apetitiva e desiderativa –; e (ii) na parte racional, há a capacidade que se dirige a conhecer por conhecer ou exercer o pensamento de acordo com as diversas operações intelectuais – a razão (EN 1102b1-1103a10).

Das três potencialidades da alma humana, duas são relevantes às considerações do presente trabalho: i.2 e a ii. Isso porque a potencialidade vegetativa e a nutritiva não são relevantes ao âmbito das ações humanas, já que não está sob o controle do homem como as ações estão (EN 1102b11-12).

dissemos acima. Por isso, também a virtude própria das partes é um hábito ou posse ou estado de toda a coisa”. Onde disposição significa: “[...] o ordenamento das partes de uma coisa: ordenamento (a) segundo o lugar, (b) ou segundo a potência’, (c) ou segundo a forma. Impõe-se, com efeito, que exista uma certa posição, como sugere a própria palavra disposição” (Metaph 1022a1-4).

⁶² Aristóteles reconhece duas posições que responderiam qual o objeto do que é devido em EN 1114b16-25: a primeira se refere a uma espécie de indeterminismo pelo qual o homem escolheria os seus fins e, assim, os critérios para tal qualificação; e a segunda a partir de uma dependência da natureza. A partir do ponto 3.2.2 e considerando o argumento *ergon*, parece que a resposta esposada pelo autor é uma mescla entre ambas as posições. Essa proposição, porém, somente é justificada se Aristóteles fornece alguma explicação acerca de como se dá essa operação cognitiva, o que é exposto no capítulo 3, evidenciando maximamente a metodologia empregada neste trabalho de correlacionar os argumentos aristotélicos.

⁶³ Ver também *Phys* 246b27.

⁶⁴ Ao longo do presente trabalho, adota-se as possibilidades de tradução como termos intercambiáveis. Para uma discussão terminológica mais aprofundada, ver a dissertação de mestrado de Angelo de Oliveira, *Virtude do Caráter e Phronesis na Ética Nicomachea* (2017, n. 3).

A potência apresentada em i.2 tem relação com a razão semelhante à do filho que obedece ao pai em uma determinada ordem. Não se trata de uma obediência absoluta, pois há possibilidade de desobediência (*EN* 1102b28-33). A potencialidade ii, é principalmente e em si mesma racional, ou como os comentadores latinos a qualificavam, *simpliciter*, dado que a desiderativa é sob certo aspecto enquanto obedece à racional ou *secundum quid*. A essa, as distinções feitas por Aquino em seu *Comentário à Ética* são esclarecedoras: a parte racional pode ser subdividida na razão teórica, a razão prática e a razão produtiva. Assim, considerando a divisão da alma com sua delimitação na *EN*, pode-se afirmar que à potência apetitiva correspondem as virtudes éticas/do caráter/morais e à racional as dianoéticas/da inteligência/intelectuais (*EN* 1103a3-10). Para fins de clareza, apresenta-se a seguir as virtudes éticas de modo geral, e, depois, as dianoéticas com mais detalhes, pelo que é possível analisar o raciocínio prático.

2.3.1 Virtudes éticas/do caráter/morais

Pelas virtudes éticas, os prazeres e as dores, as paixões e os apetites são ordenados de duplo modo: em sentido geral, os objetos aperfeiçoados pelas virtudes éticas o são segundo à medida que dirige a ação a objetivos racionalmente desejados; e, em sentido específico, pela contribuição àquilo na ação humana que se dirige aos fins pela ação da virtude dianoética da prudência, a que é própria da razão prática e que é intitulada arquetônica em função de seu papel (*EN* 1144a22-b1). Para a obtenção das virtudes éticas, é preciso da habituação, a qual consiste na transformação das disposições do agente de acordo com o seguinte processo: conhecer [*εἰδώς*] que agir de certa forma é virtuoso; escolher tal curso de ação por deliberação do agente pelo valor do próprio modo de agir [*προαιρούμενος δι'αυτά*], e não por influências externas, como medo da punição ou desejo de agradar outras pessoas; e agir assim firme [*βεβαίως*] e inalteravelmente [*ἀμετακινήτως*], sendo as duas últimas as condições mais importantes (*EN* 1105a17-1105b4).

Quanto ao conhecimento acerca da qualificação virtuosa de uma ação, Aristóteles diz não ser o mais relevante para adquirir tais hábitos em função da distinção entre o âmbito do agir e o do conhecer. Ainda que um agente saiba que realizar certa atividade de um modo específico é virtuosa, aquele pode não ter as disposições para tanto quando está em circunstâncias propícias. Apesar disso, o conhecimento teórico à habituação tem relevância, o que se dá em dois níveis: quanto à consciência do que se faz

e quanto ao conhecimento dos princípios que fundamentam a ação. No primeiro nível, trata-se de o agente ter ou não consciência do que faz. Em relação ao segundo nível, retoma-se a discussão em 3.2.

Por último e considerando o exposto, apresenta-se de modo introdutório a distinção entre bem real e bem aparente. Essa explicação será completada em 3.3. O que deve ser aqui pontuado é que somente o prazer experienciado pelo homem virtuoso é valoroso. Com efeito, o que se dá para todos os outros homens se trata de uma aparência de valor. O estagirita exemplifica isso com a analogia seguinte: assim como ao homem doente o gosto dos alimentos pode ser alterado, não correspondendo com o que seria sentido por alguém saudável, ao vicioso – doente de alma –, o prazer está na posse de bens não valorosos (*EN* 1113a25-34).

Diante do exposto, tem-se uma visão geral acerca do papel das virtudes éticas no aperfeiçoamento da capacidade desiderativa da alma, bem como a sua relação com as emoções, prazeres e dores, e o respectivo modo de obtenção. Em seguida, passa-se à explicação da outra espécie de virtude.

2.3.2 Virtudes dianoéticas/da inteligência/intelectuais

Por meio das virtudes dianoéticas, a operação propriamente intelectual da razão é aperfeiçoada em todos os seus âmbitos pelo direcionamento aos seus objetos próprios. Ou seja, a razão produtiva ao bom fazer; a razão prática à boa ação; e a razão teórica ao conhecimento dos princípios e ao desenvolvimento de raciocínios a partir daqueles. Essa explicação é feita ao longo do livro VI da *EN*, em que Aristóteles também distingue a razão teórica das outras em função do seu objeto não poder ser de outra maneira: apenas apreende-se o que é. Enquanto na razão prática e na produtiva se está diante do que admite alguma variabilidade. Entretanto, o estagirita apresenta a maioria das virtudes correlatas de modo superficial, gerando dificuldades no entendimento. Por isso, neste tópico apresenta-se de modo geral as virtudes para, nos seguintes, abordar interpretações a respeito do raciocínio prático e da sua construção.

Correspondentemente à razão produtiva, a *techne* é apresentada como respectiva excelência. Essa virtude diz respeito a como o homem aperfeiçoa o ato de trazer algo (novo) à realidade a partir do que já existe (*EN* 1140a11). Ou seja, a manipulação de objetos imateriais – do pensamento – e materiais – exteriores a si – em vistas a alcançar um fim preexistente na mente do artista (*EN* 1140a15). Enquanto no

primeiro grupo de objetos estão aqueles da Lógica e a da Estratégia (EN 1094a14), no segundo, o do tocador de flauta (EN 1097b25) e da construção civil (EN 1140a5).

Quanto à razão prática, a virtude da *phronesis* é a correspondente e é exposta com maior completude e detalhamento em relação às outras na EN, o que parece indicar a sua prioridade no argumento ético. Para este trabalho o estudo dessa virtude também é relevante, de modo que será retomado sob vários aspectos nos próximos tópicos. Aristóteles apresenta a *phronesis* como o hábito que aperfeiçoa a deliberação para alcançar as coisas boas ao agente (EN 1140a25). Ou seja, tem como objeto “as coisas que são direcionadas aos fins” [τὰ πρὸς τὰ τέλη] (EN 1145a6, tradução nossa). Isso se dá em função da *phronesis* estar relacionada com uma potência calculadora da parte racional da alma, ao contrário das virtudes da razão teórica, as quais se relacionam com a parte conhecedora (EN 1139a14-17). Contudo, o objeto da deliberação é somente aquilo que pode ser de outra forma e que está intrinsecamente unido ao fim, já que “{τῆς πράξεως} ἔστι γὰρ αὐτὴ ἢ εὐπραξία τέλος” [o fim {das ações} não é outro que o agir bem em si mesmo] (EN 1140b5, tradução nossa). A deliberação, porém, não trata do fim, mas do que está relacionado a ele. Portanto, o mais importante para adquirir a *phronesis*, que é a perfeição da deliberação, é o conhecimento de diversas situações particulares do que de universais, embora ambas estejam conectadas para a construção do raciocínio prático (EN 1141b15-22).

Desse modo nota-se que, para que uma ação seja levada a cabo, há uma dupla necessidade: o desejo de concretizar um objetivo e a deliberação de tudo o que levará àquele. Nesse ponto surgem quatro perguntas: (1) a quais fins Aristóteles se refere? (2) Se a fins elevados ou últimos, como os conhecemos enquanto tais? (3) O que seria exatamente o conteúdo do objeto da deliberação que é aperfeiçoada pela *phronesis*? (4) Qual o papel da *phronesis* em relação aos fins? O enfrentamento detalhado de tais questionamentos é feito nos tópicos 3.2 e 3.3 a seguir.

Em relação à razão teórica, três virtudes intelectuais são apresentadas: (1) *nous*; (2) *episteme*; e (3) *sophia*. Todas as três tratam de diferentes direcionamentos do conhecimento humano, sendo uma mais geral e as outras mais específicas quanto aos seus objetos. A virtude *nous*⁶⁵ é a relacionada com o conhecimento dos primeiros princípios

⁶⁵ O termo *nous* em Aristóteles é, certas vezes, equívoco puro e, em outras, análogo. Em primeiro lugar, refere-se a uma capacidade da alma – o intelecto, a sua operação própria (*De Anima* 429a9–10; 428a5; 432b26; 434b3) e à virtude que a aperfeiçoa. Em segundo lugar, a uma especificação dentro da mencionada operação, que, ora se dirige aos princípios teóricos, ora aos práticos (EN 1143a35-b5), como explicado em 3.2.2.

de tudo, o que é pressuposto para a realização de demonstrações (EN 1141a9). Com efeito, Aristóteles trata de tal virtude no capítulo VI do livro VI da EN ao modo de exclusão, gerando diversos debates. Entretanto, ao se abordar o objeto e o funcionamento do *nous*, nota-se uma referência tanto ao âmbito teórico quanto ao prático (DA 433a15; EN 1143a35). A interferência em ambos os campos é tomada como o que esclarece parte da resposta à pergunta central desta pesquisa, pelo que se retomará esse assunto nos seguintes tópicos de modo mais aprofundado. A virtude *episteme* torna excelente o ato de aplicar princípios primeiros em direção à explicação de acontecimentos concretos. Ou seja, é o aperfeiçoamento da capacidade de desenvolver o conhecimento demonstrativo [ἀποδεικτικός]: parte de um lugar para chegar em outro (EN 1139b19-35). Por último, a virtude *sophia* é a mais excelente de todas do ponto de vista da capacidade humana do conhecimento teórico e, por isso, a mais elevada em absoluto, envolvendo tanto o conhecimento dos primeiros princípios como suas aplicações para chegar ao conhecimento científico, sendo o seu aspecto diferencial o objeto de investigação⁶⁶.

A síntese apresentada relaciona as faculdades da alma humana, as suas operações e os seus objetos, pelo que se tem uma imagem clara para o desenvolvimento do capítulo seguinte. Conquanto não seja uma apresentação total da psicologia aristotélica, abarca o necessário para entender o pano de fundo do raciocínio prático.

⁶⁶ Para Aristóteles, a *sophia* diz respeito à importância das questões perscrutadas e conhecidas pelo detentor de tal virtude (EN 1141a10-20), as quais estão para além dos animais em geral, bem como da natureza humana, sendo, portanto divinas (EN 1141b1). A título de esclarecimento, pontua-se aqui que, além da *sophia*, aquele que participa da Eudaimonia e é dito realizado, precisa do desenvolvimento das virtudes éticas em maior nível. Aristóteles argumenta que há sábios que não são prudentes, como Anaxágoras de Clazômenas e Tales de Mileto, os quais desconheciam o bem próprio ao homem, embora tratassem de diversos temas elevados (EN 1141b5). Com efeito, ao próprio desenvolvimento da vida contemplativa são exigidas outras virtudes além das dianoéticas, já que uma vida viciosa nesse âmbito impossibilita a atividade da parte racional da alma.

CAPÍTULO III – RACIOÍNIO PRÁTICO

Ao iniciar a exposição acerca das virtudes intelectuais, Aristóteles retoma algumas considerações sobre a alma humana, dentre as quais a distinção das duas potências da parte racional, o que aqui intitulou-se razão prática e razão teórica, as quais, por sua vez, relacionam-se com a verdade aos seus modos⁶⁷. A partir de tal distinção, o estagirita⁶⁸ volta-se à ação humana, a qual é explicada como tendo três aspectos constitutivos: o conhecimento acerca de fins a serem buscados, o desejo de direcionar-se a eles e a deliberação quanto aos meios para isso⁶⁹. Em outras palavras, o direcionamento a certo objetivo se dá a partir de um fim previamente considerado e que se torna desejado, bem como pela execução dos meios alcançados através do sopesamento quanto à eficácia para alcançar aquele fim (*EN* 1040a25-1040b10).

Alguns comentadores, conjuntamente com textos do *De Anima* e do *De Motu Animalium* leem esse conjunto de passos à concretização da ação ao modo de um raciocínio silogístico cuja natureza seria prática. Para esclarecer tal utilização, é preciso retomar o apresentado no capítulo II da presente dissertação acerca dos silogismos teóricos, os quais são fundamentais ao desenvolvimento das ciências. Aqueles modos de raciocinar são constituídos de uma premissa maior (PM), uma premissa menor (PN) e uma conclusão (C), como o seguinte: todo ser humano é capaz da linguagem (PM); ora, X é um ser humano (PN); logo, X é capaz da linguagem (C). Percebe-se que ser humano é o termo capaz de conectar as premissas, o qual é intitulado de termo médio. Tal função só é possível se se tratar de correlações que sejam causalmente possíveis (*APo.* 71b8-75a37).

Embora não se trate de uma relação de gênero e espécie, o silogismo teórico, como o apresentado, e o prático têm relação entre si ao modo de homonímia. Isso pode ser visto na distinção feita ao longo do livro VI da *EN*, como em 1040b15-20, no qual o

⁶⁷ Aristóteles elenca o que é necessário para buscar a verdade “τρία δ’ ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, αἴσθησις νοῦς ὄρεξις. τούτων δ’ ἡ αἴσθησις οὐδεμιᾶς ἀρχῆς πράξεως· δῆλον δὲ τῷ τὰ θηρία αἴσθησιν μὲν ἔχειν, πράξεως δὲ μὴ κοινωνεῖν [São três os elementos da alma que governam a ação refletida e a percepção da verdade: a sensação, o pensamento e o desejo. Destes, a sensação não origina qualquer ação refletida; isto se evidencia pelo fato de os animais irracionais terem sensações, mas não agirem refletidamente]” (*EN* 1139a18-20).

⁶⁸ Aristóteles nasceu em Estagira.

⁶⁹ A isso, nomeou-se silogismo ou raciocínio prático. Considerando as dificuldades a respeito da utilização do termo silogismo para designar a estrutura da ação humana, prefere-se tomar o segundo termo como designador. Conquanto se fale de premissas e conclusão, utiliza-se apenas de modo analógico e de acordo com os comentadores de Aristóteles referenciados a seguir.

estagirita afirma “αἱ μὲν γὰρ ἀρχαὶ τῶν πρακτῶν τὸ οὗ ἕνεκα τὰ πρακτά” [os princípios das ações humanas são os fins em vista dos quais essas ações são praticadas].

O raciocínio prático é construído a partir de duas premissas e uma conclusão⁷⁰. “ὅτι μὲν οὖν ἡ πρᾶξις τὸ συμπέπασμα, φανερόν, αἱ δὲ προτάσεις αἱ ποιητικαὶ διὰ δύο εἰδῶν γίνονται, διὰ τε τοῦ ἀγαθοῦ καὶ διὰ τοῦ δυνατοῦ [Ora, é evidente que a ação [é] a conclusão {do raciocínio prático}, ao que que as proposições que levam a um ato se fazem de dois tipos, a saber, tanto por meio do bem quanto por meio do possível]” (MA 701a23-25, *tradução nossa*). Quanto à qualificação da conclusão, é preciso fazer uma distinção: a ação pode se tratar do que é para ser feito estando expresso em uma proposição, quanto acerca de uma ação que, necessariamente, concretizar-se-á. A segunda alternativa, como se verá, não se sustenta em Aristóteles. Em relação às premissas ou proposições, nota-se que foram qualificadas como “ποιητικαί”, especificando o âmbito do raciocínio pelo que foram postos os colchetes; e, segundo o conteúdo, indicam fins e meios, como explicado a seguir.

Antes, porém, cita-se um trecho que trata das premissas do raciocínio prático na *Ética Nicomaqueia*, o qual está no livro VII, pelo qual Aristóteles apresenta a existência de uma premissa universal e outra particular para que uma ação seja concretizada, complementando MA 701a23-25:

ἔτι ἐπεὶ δύο τρόποι τῶν προτάσεων, ἔχοντα μὲν ἀμφοτέρας οὐδὲν κωλύει πράττειν παρὰ τὴν ἐπιστήμην, χρώμενον μέντοι τῇ καθόλου ἀλλὰ μὴ τῇ κατὰ μέρος· πρακτὰ γὰρ τὰ καθ' ἕκαστα. διαφέρει δὲ καὶ τὸ καθόλου· τὸ μὲν γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ τὸ δ' ἐπὶ τοῦ πράγματός ἐστιν· οἷον ὅτι παντὶ ἀνθρώπῳ συμφέρει τὰ ξηρά, καὶ ὅτι αὐτὸς ἄνθρωπος, ἢ ὅτι ξηρὸν τὸ τοιόνδε· ἀλλ' εἰ τότε τοιόνδε, ἢ οὐκ ἔχει ἢ οὐκ ἐνεργεῖ· κατὰ τε δὴ τούτους διοίσει τοὺς τρόπους ἀμήχανον ὅσον, ὥστε δοκεῖν οὕτω μὲν εἰδέναι μηδὲν ἄτοπον, ἄλλως δὲ θαυμαστόν [Ademais, já que há duas espécies de premissas quando se trata da conduta, nada impede uma pessoa de agir contra o conhecimento quando ela conhece ambas as premissas, mas está exercitando seu conhecimento da premissa universal e não da particular, pois a ação se relaciona com fatos particulares. Além disso, há uma distinção a respeito da premissa universal: um dos

⁷⁰ Há um conjunto de questionamentos decorrentes do raciocínio prático a respeito do quais não se detém nessa pesquisa, pois a análise se concentra na explicação de como as ações são constituídas em termos gerais e da relação entre fins e meios. Tal leitura segue a interpretação Dahl, 1984, o qual lista as seguintes perguntas como possíveis, mas não necessárias para a leitura mencionada: “O que é que significa um silogismo com estas partes? Faz parte de uma teoria sobre a validade da inferência prática? É uma descrição estilizada do que se passa quando uma pessoa age ou toma uma decisão? Ou é um modelo para explicar as ações? A resposta a estas questões é complicada por outras questões que surgem em relação ao silogismo prático, como: será que a presença de ambos os tipos de premissas em um silogismo prático obriga à conclusão, ou à elaboração da conclusão? Em caso afirmativo, como? E que tipo de necessidade é esta? Quando um silogismo prático é operativo, deve aquele em quem ele é operativo estar plenamente consciente de todas as premissas, ou algumas delas podem estar implícitas? A conclusão de um silogismo prático é realmente uma ação, ou é um juízo que exprime uma decisão, resolução ou intenção de agir?” (Dahl, 1984, p. 27). Conquanto o termo silogismo prático não seja o mais claro em função das questões elencadas, mantém-se nessa pesquisa por causa do uso de comentadores de Aristóteles.

universais é predicado do próprio agente e o outro é predicado da coisa (por exemplo, a pessoa pode conhecer e estar cônica do conhecimento de que certo alimento seco é bom para todos os homens e de que ela mesma é um homem, ou até de que um alimento de certa espécie é seco, mas ou a pessoa não possui ou não está exercitando o conhecimento da circunstância de aquele alimento que está diante dela ser um alimento daquela espécie)⁷¹] (*EN* 1147a1-10).

A premissa maior, portanto, diz respeito ao fim buscado na ação, o qual é tomado como um bem, retomando a afirmação de que “τὰγαθόν οὗ πάντ' ἐφίεται” [o bem é aquilo por que tudo anseia] (*EN* 1094a2). Entretanto, tal premissa pode ser considerada em relação à coisa ou em relação ao agente. Ou seja, quanto ao fim em geral – referido por quem não necessariamente é capaz de enxergar como algo a ser buscado na própria vida – e quanto ao fim no plano de vida do agente – exemplificado pela pessoa que é capaz de fazer a relação entre o bem e a busca na situação específica. O segundo modo não descaracteriza a objetividade do primeiro, apenas parece se referir à arquitetura dos fins em uma vida concreta.

A leitura de que a premissa maior trata do fim é reforçada por diversos trechos, como *EN* 1144a30: “οἱ γὰρ συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν ἀρχὴν ἔχοντές εἰσιν, ἐπειδὴ τοιόνδε τὸ τέλος καὶ τὸ ἄριστον” [de fato, os raciocínios silogísticos que detêm o princípio fundamental em matérias de ação humana têm uma forma que pode ser assim enunciada: «uma vez que o objetivo final, o fim supremamente bom, é tal que...»]. E em *EN* 1151a15: “ἐν δὲ ταῖς πράξεσι τὸ οὗ ἔνεκα ἀρχή, ὥσπερ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς αἰ ὑποθέσεις” [no horizonte em que têm lugar as ações humanas, o princípio é o fim em vista do qual {elas são realizadas}, do mesmo modo que, no horizonte das matemáticas, o princípio são as hipóteses teóricas].

A premissa menor, por outro lado, concerne ao modo pelo qual os bens são buscados em uma determinada ação. Contudo, isso pode ser dito de duas formas, sendo importante distingui-las. Em primeiro lugar, refere-se à análise dos meios utilizados em si; e, em segundo lugar, à especificação do modo pelo qual eles são utilizados. Com efeito, a premissa menor não se enquadra no primeiro caso, e sim no segundo, pois considera quem é o agente e quais são as suas circunstâncias, e não os meios em abstrato (*EN* 1142b22-6).

⁷¹ A ignorância quanto ao raciocínio prático é retomada por Aristóteles para tratar do problema da *akrasia*. Essa leitura gera diversas interpretações acerca dos efeitos que se seguem das premissas, buscando uma relação entre silogismo teórico e prático. Considerando a especificação da abordagem aqui proposta, não se adentra nesse tema, deixando-se apenas uma indicação para aprofundamento: *The Practical Syllogism and Incontinence* (1966) de Anthony Kenny.

Considerando a apresentação inicial feita acima, pode-se resumir o raciocínio prático na seguinte constituição: (a) uma premissa maior, que diz respeito aos fins da ação, (a.1) os quais podem ser o fim próprio do ser humano ou outros fins em si mesmos que não sejam a plena realização humana, (a.2) sendo que os fins podem referir-se tanto aos seres humanos em geral, quanto a um especificamente; e (b) de uma premissa menor, a qual é constituída pelo modo de buscar o fim da premissa maior. A partir disso, chega-se a uma conclusão, a qual pode ser tanto a descrição de uma ação a ser feita no momento da construção do raciocínio, quanto de uma já realizada⁷². Em 3.2 e 3.3, discute-se a natureza de cada uma das premissas e como são formadas.

Do exposto, ressalta-se que, assim como há problemas de demarcação quanto ao silogismo teórico, o prático não é totalmente esclarecido pelas palavras de Aristóteles, o que gerou diversos comentários na tentativa de elucidá-lo. Antes de enfrentar as questões relacionadas aos fins e aos meios da ação, passa-se à exposição do comentário de Elizabeth Anscombe acerca da estrutura da ação, em função de sua retomada enfática do assunto ao debate filosófico.

3.1 RETOMADA DAS PESQUISAS COM E. ANSCOMBE

O tópico do raciocínio prático parece ter sido retomado no debate acadêmico que circunscreve a obra do estagirita pela contribuição de Anscombe em seu livro *Intention* (1957). Em certo momento da obra, a autora especifica o que entende por conhecimento prático, o qual distingue-se do conhecimento teórico e que é formado pelo raciocínio prático. Com efeito, Anscombe busca se contrapor à atitude contemporânea que, em seu entendimento, não é capaz de compreender o que seja o âmbito prático da razão humana, gerando a impossibilidade de distinguir os dois modos de conhecimento e, assim, considerando equivocadamente os fundamentos da ética. Por isso, filósofa afirma:

Certamente, na filosofia moderna, temos uma concepção incorrigivelmente contemplativa do conhecimento. O conhecimento deve ser algo que se julga como tal por estar de acordo com os fatos⁷³. Os fatos, a realidade, são anteriores e ditam o que deve ser dito, se for conhecimento. E esta é a explicação da

⁷² Alguns afirmam que a conclusão do raciocínio prático deve ser uma ação. Entretanto, concordando com Kenny (1996, p. 182), isso parece desconsiderar a relação entre intelecto e vontade como motores para a ação, bem como a possibilidade da *akrasia*. Esse ponto é retomado com Anscombe a seguir.

⁷³ A isso, referiu-se *en passant* em 1.1 ao se distinguir a concepção moderna e a aristotélica de ciência. Com efeito, em função das perguntas necessárias ao conhecimento científico e das quatro causas buscadas, tem-se, em Aristóteles, uma investigação mais abrangente sobre qualquer objeto.

escuridão total em que nos encontramos. Pois se há dois conhecimentos - um por observação, o outro por intenção - então parece que deve haver dois objetos de conhecimento; mas se alguém diz que os objetos são os mesmos, procura desesperadamente pelo modo diferente de conhecimento contemplativo na atuação, como se houvesse um tipo muito estranho e especial de olho que vê no meio da atuação. A noção de “conhecimento prático” só pode ser entendida se primeiro entendermos o “raciocínio prático”. ‘Raciocínio prático’, ou ‘silogismo prático’, que significam a mesma coisa, foi uma das melhores descobertas de Aristóteles. Mas seu verdadeiro caráter foi obscurecido. Supõe-se comumente que seja um raciocínio comum [...]: raciocínio em direção à verdade de uma proposição, que supostamente é demonstrada como verdadeira pelas premissas. Assim: ‘Todo aquele que tem dinheiro deve dar a um mendigo que lhe pede; este homem que me pede dinheiro é um mendigo; Eu tenho dinheiro; então eu deveria dar a este homem um pouco’. [...] Todo mundo toma o silogismo prático como uma prova garantida das premissas e salvando sua inevitável incerteza ou dúvida na aplicação de uma conclusão. [...] mas a desvantagem, no que diz respeito à prática, é que, embora a conclusão seja necessária, nada parece resultar [obrigando] a fazer alguma coisa⁷⁴ (Anscombe, 1957, p. 57 – 58).

Diante do trecho citado, percebe-se que Anscombe louva a descoberta de Aristóteles, mas, antes de apresentar o seu significado, a autora levanta uma objeção pela qual é questionado o papel do raciocínio prático na ética, dado que uma conclusão não é necessária para a ação. Por esse entendimento, por mais que exista relação entre o que foi concluído e o agir, disso não se seguirá sempre a tomada de certa ação pelo agente. Em função dessa correlação entre deliberação e fim, parece que a tensão entre âmbito teórico de natureza necessária e âmbito prático de natureza contingente não seria resolvido, pois o raciocínio prático, parece atribuir um caráter necessário as suas conclusões. Entretanto, em sentido contrário, a autora faz uma distinção acerca da finalidade do raciocínio prático. Para isso, afirma que compreendê-lo como o único modo de fazer tal ou qual ação é claramente improcedente, dado que há um número potencialmente infinito de modos para persecução de uma finalidade. A partir disso, dá o sentido pelo qual deve ser entendido o raciocínio prático em Aristóteles: trata-se da operação racional que explica o fim buscado

⁷⁴ No original: Certainly in modern philosophy we have an incorrigibly contemplative conception of knowledge. Knowledge must be something that is judged as such by being in accordance with the facts. The facts, reality, are prior, and dictate what is to be said, if it is knowledge. And this is the explanation of the utter darkness in which we found ourselves. For if there are two knowledges-one by observation, the other in intention-then it looks as if there must be two objects of knowledge; but if one says the objects are the same, one looks hopelessly for the different mode of contemplative knowledge in acting, as if there were a very queer and special sort of seeing eye in the middle of the acting. The notion of ‘practical knowledge’ can only be understood if we first understand ‘practical reasoning’. ‘Practical reasoning’, or ‘practical syllogism’, which means the same thing, was one of Aristotle’s best discoveries. But its true character has been obscured. It is commonly supposed to be ordinary reasoning [...]: reasoning towards the truth of a proposition, which is supposedly shewn to be true by the premises. Thus: ‘Everyone with money ought to give to a beggar who asks him; this man asking me for money is a beggar; I have money; so I ought to give this man some’. [...] Everyone takes the practical syllogism to be a proof-granted the premises and saving their inevitable uncertainty or doubtfulness in application of a conclusion. [...] but the disadvantage, so far as its being practical is concerned, that though the conclusion is necessitated, nothing seems to follow about doing anything.

no agir e o meio adotado para isso, o que é capaz de ser instanciado de diversas maneiras sem esgotar tudo o que contribui para a ação (Anscombe, 1957, p. 59-60).

Ou seja, tal silogismo é capaz de distinguir a operação teórica e prática do intelecto, pontuando que na segunda há variadas maneiras de alcançar uma finalidade que é intencionada por um agente, garantindo tanto o aspecto geral do âmbito das ações, quanto a existência de princípios fundamentais que são capazes de explicá-las. Nesse caso, não mais se refere a fatos determinados aos quais o agente se dirige para conhecê-los, como a autor pontua em relação à filosofia contemporânea, e sim o que ainda virá a existir na realidade a partir do que está na mente do agente. Portanto, o conhecimento prático está relacionado com “o que é capaz de acontecer de várias maneiras, sem pensar que esse assunto é suficiente para tornar [totalmente] prático o raciocínio acerca dele⁷⁵” (Anscombe, 1957, p. 60), dado que o contingente (concretização da ação) nada mais é do que uma das possíveis manifestações do que é necessário (fins da ação). Diante disso, a premissa maior ou universal ou “ἡ ἀρχή (ponto de partida) é τὸ ὀρεκτόν (a coisa desejada)⁷⁶” e que é capaz de responder à pergunta “o que tu desejas? [...] [que] no contexto, é o mesmo que a questão ‘com vistas ao que estás a fazer X, Y e Z?’⁷⁷” (Anscombe, 1957, p. 63).

Embora não sejam aprofundadas nessa pesquisa, duas relevantes consequências de tal conclusão podem ser retiradas: a primeira é que não há dever no sentido moral inerente ao início do silogismo – quanto aos fins buscados – e, embora sejam utilizados verbos modais como “X deve ser buscado”, tal uso se dá apenas por ênfase na importância dos fins que podem ser postos em tal lugar e no papel da constituição das ações, pois essas não são possíveis sem que, primeiramente, os agentes visem algo (Anscombe, 1957, p. 65 - 66). A segunda, pela leitura de Anscombe acerca do raciocínio prático, pode-se distinguir e correlacionar dois ramos frequentemente diferenciados nos estudos contemporâneos de filosofia prática: a teoria da ação humana – destinada a descrever como as ações são constituídas – e a ética propriamente – visa compreender o por que certos bens são buscados (Frey, 2019, p. 1121 - 1148).

A partir de tal apresentação, percebe-se que há uma concordância entre a leitura de Anscombe e os trechos apresentados de Aristóteles. Portanto, considerando a

⁷⁵ No original: what is capable of turning out variously, without thinking that this subject matter is enough to make reasoning about it practical.

⁷⁶ No original: the ἀρχή (starting point) is τὸ ὀρεκτόν (the thing wanted).

⁷⁷ No original: ‘What do you want?’ [...] In context, it is the question ‘With a view to what are you doing X, Y and Z?’.

delimitação de quais sejam as premissas do raciocínio prático, passa-se ao debate acerca da natureza das premissas e os respectivos modos de apreensão para formação do raciocínio prático.

3.2 MODO DE APREENSÃO E NATUREZA DOS PRIMEIROS PRINCÍPIOS DA RAZÃO PRÁTICA

A premissa maior do raciocínio prático é uma finalidade visada pelo agente. Com efeito, a condição estrutural para uma ação é ter um fim em mente, o qual é intitulado por Aristóteles como um bem. Portanto, o estudo acerca dos primeiros princípios do raciocínio prático visa ao esclarecimento dos objetivos buscados pelo agir próprio do ser humano. Contudo, essa investigação não pode se desenvolver independentemente das considerações metafísicas e físicas. Como já argumentado, a psicologia aristotélica depende das considerações acerca da substância e de seus princípios, o que está fundamentado em uma metodologia a respeito da objetividade da pesquisa filosófica.

Conquanto todas as respostas à questão do bem em Aristóteles considerem as teses a respeito da alma humana, há algumas que desconsideram os fundamentos metafísicos. Isso tem como consequência a perda da hierarquia tanto entre forma e matéria da substância quanto das potências da alma humana. Porém, é preciso esclarecer desde já que mesmo com o esforço exegético e explicativo, há diversas passagens nas obras aristotélicas que comportam mais de uma interpretação, pelo que parece não ser possível solucionar todas as dificuldades. Quanto ao que é claro a partir dos textos em relação ao fim buscado por meio de um raciocínio prático, considera-se a sistematização de C. W. Taylor em seu artigo revisional de uma obra anterior *Aristotle on Practical Reason* (2016, p. 3 - 5), seguidas das palavras de Aristóteles.

(1) Toda ação pressupõe o desejo (*boulesis*) de um bem tomado como objetivo, bem como a deliberação (*prohairesis*) em relação aos meios, sendo que a segunda pressupõe o primeiro: “ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας, ὑποσημαίνειν δ' ἔοικε καὶ τοῦνομα ὡς ὄν πρὸ ἐτέρων αἰρετόν [com efeito, a escolha requer o uso da razão e do pensamento. Seu próprio nome, aliás, parece sugerir que ela é aquilo que é escolhido de preferência a outras coisas]” (EN 1112a15-16, tradução adaptada de Gama Koury). Nessa passagem, Aristóteles explica a etimologia do termo *prohairesis* como a junção da preposição “προ [pro]”, significando “antes”, com o substantivo “αἴρεσις [hairesis]”, que indica uma escolha ou resolução. O ato de deliberar, considerando esses pontos, seleciona um caminho a ser seguido ao invés de outros possíveis. Porém, isso só pode ser feito se, anteriormente, existir um fim desejado.

(2) Quanto a certas classes de bens, os quais são fins em si mesmos, mais importantes ao ser humano e primeiros na intenção, não há deliberação, pois fazem parte da natureza da atividade em consideração:

βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη. οὔτε γὰρ ἰατρὸς βουλευέται εἰ ὑγιάσει, οὔτε ῥήτωρ εἰ πείσει, οὔτε πολιτικὸς εἰ εὐνομίαν ποιήσει, οὐδὲ τῶν λοιπῶν οὐδεὶς περὶ τοῦ τέλους· ἀλλὰ θέμενοι τὸ τέλος τὸ πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται σκοποῦσι· καὶ διὰ πλειόνων μὲν φαινομένου γίνεσθαι διὰ τίνος ῥᾶστα καὶ κάλλιστα ἐπισκοποῦσι, δι' ἐνὸς δ' ἐπιτελουμένου πῶς διὰ τούτου ἔσται κάκεῖνο διὰ τίνος, ἕως ἂν ἔλθωσιν ἐπὶ τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ ἐν τῇ εὐρέσει ἔσχατόν ἐστιν [Deliberamos, assim, não sobre os fins, mas sobre os meios de os atingirmos. Ou seja, nem o médico delibera sobre se quer curar, nem o orador sobre se quer persuadir, nem o político sobre se quer fazer uma boa legislação, nem nenhum dos outros peritos deliberará sobre quais são os fins. Antes, propondo-se um fim, examinam o modo como e através de que meios será possível atingi-lo. E, se houver opinião formada sobre muitos meios para se atingir o fim, procuram ver aquele através do qual lá se chega mais facilmente e da melhor maneira possível; se, contudo, o fim for realizado através de um só meio, examinam como poderá ser atingido através desse único meio. Procuram ver, portanto, em ambos os casos, de que modo chegam até ao princípio, o qual, na ordem da descoberta, é o último a ser atingido] (*EN* 1112b12–20).

Os fins citados – cura, persuasão, legislar bem etc. – são constituintes das ações referidas. Pode-se criar hipóteses sobre quais seriam os objetivos mais importantes a todos os seres humanos, porém Aristóteles parece tratar diretamente apenas sobre a *eudaimonia* acerca da qual se chega a uma resposta definitiva no livro X da *EN*, pois, conquanto isso se dê, não são dadas mais diretrizes para que sejam analisados outros. Duas considerações decorrem disso: só é possível investigar a estrutura do raciocínio prático, a natureza das premissas e como são formadas dentro de um contexto que considere passagens para além do texto citado da *Ética Nicomaqueia*; e não há como concluir sobre os objetivos específicos a respeito dos quais o filósofo se refere⁷⁸.

⁷⁸ Em relação à segunda decorrência, sabe-se que há mais de um fim em si mesmo pelo que é afirmado a seguir: αἱ μὲν γὰρ ἀρχαὶ τῶν πρακτῶν τὸ οὐ ἕνεκα τὰ πρακτά· τῶ δὲ διεφθαρμένῳ δι' ἡδονῆν ἢ λύπην εὐθὺς οὐ φαίνεται ἀρχή, οὐδὲ δεῖν τούτου ἕνεκεν οὐδὲ διὰ τοῦθ' αἰρεῖσθαι πάντα καὶ πράττειν· ἔστι γὰρ ἡ κακία φθαρτικὴ ἀρχή. ὥστ' ἀνάγκη τὴν φρόνησιν ἔξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῆ περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικῆν [Os primeiros princípios das ações humanas são os fins em vista dos quais essas ações são praticadas. Mas a quem tem a lucidez distorcida, pela presença aguda do prazer ou do sofrimento, não

(3) Em função da extensão a respeito do que é deliberável – meios – e o que não é – fins –, pode-se concluir que não há qualquer restrição, *a priori*, à possibilidade de que a concepção sobre um fim seja alcançada a partir de um processo intelectual. Com efeito, exige-se que a cadeia de raciocínios práticos seja iniciada a partir de um objetivo superior a vários outros, os quais se direcionam àquele. Tal concepção parecer guardar semelhanças com a exigência de o raciocínio teórico iniciar com um primeiro princípio alcançado por um meio não demonstrativo, como é afirmado em *APo* 71a1-2: “*πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως* [todo ensinamento e todo aprendizado intelectual se dá a partir de um conhecimento preexistente]”. Isso é reforçado quando Aristóteles afirma que “*ἐν δὲ ταῖς πράξεσι τὸ οὐ ἔνεκα ἀρχή, ὥσπερ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς αἱ ὑποθέσεις· οὔτε δὴ ἐκεῖ ὁ λόγος διδασκαλικὸς τῶν ἀρχῶν οὔτε ἐνταῦθα* [em matéria de conduta o objetivo final é o ponto de partida das ações, da mesma forma que as hipóteses em matemática; mas nem no caso da ética nem no da matemática a razão nos ensina o ponto de partida]” (*EN* 1151a18-19). Portanto, nem no âmbito teórico, como já havia sido dito, nem no prático, os primeiros princípios são alcançados por meio de cadeias de raciocínios, os quais concluirão, ao cabo, acerca do conteúdo deles.

A partir desse ponto, algumas correntes teóricas tentam estabelecer como os fins do raciocínio prático são apreendidos e qual a sua natureza, sendo o maior contraste relacionado, por um lado, com a influência do filósofo David Hume na explicação do papel da razão enquanto operação que racionaliza planos de ação para os movimentos passionais, e, por outro, em uma leitura que identifica a razão como potência que visa apreender bens a serem buscados. De cada uma das correntes, consequências distintas se seguem quanto à relação entre raciocínio prático e objetividade: da primeira, decorre um forte apelo ao subjetivismo concernente aos fins e, da segunda, existe uma delimitação do que é apreendido objetivamente e do que depende apenas do sujeito tomado como agente.

aparecerá nenhum primeiro princípio de ação, em vista do qual devesse agir ou escolher todos os meios possíveis para o alcançar. Na verdade, a perversão é intrinsecamente destruidora do princípio da ação, de tal sorte que é necessário que a prudência seja uma disposição prática que se conforma a um sentido orientador e capaz de pôr a descoberto o bem humano] (*EN* 1140b15-21). Os primeiros princípios do raciocínio prático são mencionados três vezes nos trechos acima e, ao final, retomados enquanto aquilo que guia serve de esteio à operação deliberativa aperfeiçoada pela virtude *phronesis*. Isso reforça a noção aristotélica de que um raciocínio prático é construído por objetivos universalmente queridos e meios que variam a depender da circunstância.

Para esclarecer tais pontos, em seguida, são apresentadas contrastadas duas correntes a respeito do modo de apreensão e da natureza do bem em Aristóteles, sendo, a segunda, a interpretação proposta como mais adequada nesse trabalho. Para fins de clareza, intitulou-se a primeira visão de Empirismo Prático, cuja principal proponente é Jessica Moss; e segunda de apreensão noética-experiencial. Após essa exposição, passa-se às explicações a respeito da *phronesis* no raciocínio prático.

Por fim, ressalta-se que a obra de Aristóteles é variegadíssima e com passagens-chave obscuras, pelo que os julgamentos de razoabilidade a seguir se devem à metodologia de interpretação sistemática e justificada. Ainda assim, não foi possível alcançar conclusões certíssimas quanto ao que o autor defendeu.

3.2.1 Empirismo prático

O empirismo prático é a posição defendida por Jessica Moss tanto no artigo *Virtue Makes the Goal Right* (2011) quanto no livro *Aristotle on the Apparent Good* (2012). A autora desenvolve a sua tese a partir da correlação entre obras da psicologia aristotélica com a *Ética Nicomaqueia*, considerando que o autor pressupõe noções a respeito da alma nas investigações sobre a ação humana. Por isso, o objetivo de suas pesquisas é evidenciar as consequências de tais pressupostos na filosofia moral de Aristóteles, o que aproxima o modo de explorar o pensamento do autor adotado no presente trabalho. Entretanto, Moss parece não dar tanta relevância às considerações metafísicas e físicas, o que parece contribuir grandemente com a sua exegese e suas conclusões, distanciando-se da abordagem aqui proposta.

Para o desenvolvimento da tese, expõe-se um quadro de referências anterior à autora do que ficou conhecido como interpretação humeana de Aristóteles. Embora não seja feita uma comparação recorrendo detidamente à obra de Hume, a aproximação entre os autores dar-se-ia em função do papel da razão de identificar bens naturalmente desejados e deliberar quanto aos meios para buscá-los. Desse modo, não haveria qualquer atividade racional pela qual fins seriam apreendidos enquanto bens a serem buscados, o que é parece ser claro no texto do grego quando afirma: βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη [Deliberamos, assim, não sobre os fins, mas sobre os meios de os atingirmos] (EN 1112b12). Considerando que o autor moderno defende que as paixões humanas são responsáveis por indicar objetivos desejados e que a razão apenas

sopresa caminhos pelos quais os alcançarão, ambas as teses teriam correlação (Dahl, 1984, p. 30).

Jessica Moss não adota essa linha interpretativa pura e simplesmente, buscando justificar o seu distanciamento de uma leitura humeana como atribuiriam seus críticos (v. 2012, p. 158). Com efeito, em sua tese central, postula que os fins da ação são alcançados por meio do desenvolvimento da potência apetitiva da alma, e não por uma operação intelectual aperfeiçoada por alguma virtude dianoética correspondente. Aquilo se daria pela conjugação da capacidade cognoscitiva da *phantasia*, o julgamento quanto aos seus objetos enquanto prazerosos ou dolorosos, e a habituação.

A autora toma três trechos da *Ética Nicomaqueia* como fundamento geral. Em primeiro lugar: “διὸ δεῖ τοῖς ἔθεσιν ἦχθαι καλῶς τὸν περὶ καλῶν καὶ δικαίων καὶ ὅλων τῶν πολιτικῶν ἀκουσόμενον ἱκανῶς. ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι, καὶ εἰ τοῦτο φαίνοιτο ἀρκούντως, οὐδὲν προσδεήσει τοῦ διότι· ὁ δὲ τοιοῦτος ἔχει ἢ λάβοι ἂν ἀρχὰς ῥαδίως [por isto, quem quiser ouvir proveitosamente exposições acerca do nobilitante e do justo e sobre a ciência política em geral, deverá ter adquirido bons hábitos em sua formação. O princípio é o que é, e se isto for suficientemente claro para o ouvinte, ele não necessitará também do porquê é, e quem foi bem educado já conhece ou pode vir a conhecer facilmente o princípio]” (EN 1095b4-7). A partir dessa passagem, nota-se o movimento pelo qual tem-se uma formação moral chamado de habituação – ter adquirido bons hábitos na formação –, que seria a condição para tirar proveito de certas discussões éticas – exposições acerca do nobilitante e do justo.

Ademais, em segundo lugar: “τῶν ἀρχῶν δ' αἱ μὲν ἐπαγωγῇ θεωροῦνται, αἱ δ' αἰσθήσει, αἱ δ' ἐθισμῶ τινί, καὶ ἄλλαι δ' ἄλλως [quanto aos primeiros princípios, discernimos alguns por indução, outros por via da percepção, outros pela habituação, e outros de outras maneiras]” (EN 1098b3-4, tradução adaptada de Gama Koury). Cada um dos modos pelos quais são considerados - θεωροῦνται [*theorountai*] – os primeiros princípios, concerne a uma capacidade cognoscitiva, já que são operações de conhecimento: a indução - ἐπαγωγῇ [*epagoge*]⁷⁹ -, ao *nous*; a percepção sensível - αἰσθησις [*aisthesis*], aos sentidos; e a habituação - ἐθισμός [*ethismos*] -, aos apetites. Por meio da união das duas passagens acima citadas, poder-se-ia pensar que Aristóteles atribui à última atividade, a habituação, o papel de adquirir os fins. Contudo, ambos os

⁷⁹ Os substantivos correlatos foram referenciados no caso nominativo propositalmente.

textos não são definitivos. Com efeito, no próximo tópico argumenta-se afirmando que esses pontos são melhor compreendidos em um esquema explicativo mais abrangente.

Em terceiro lugar, o papel da habituação, segundo Moss, é reforçado quando Aristóteles afirma que o agente delibera somente a respeito dos meios e não sobre os fins (EN 1112b13, 1112b34-35), pois os últimos adviriam do desenvolvimento da *arete*: “ ἔτι τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν· ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον [além do mais, essa função se perfaz pela prudência e pela virtude do caráter: a virtude faz o alvo ser correto, ao passo que a prudência faz ser correto aquilo que leva ao alvo]” (EN 1144a7-9, tradução adaptada de Angioni). Após a disposição dos fins, a deliberação prudente dá os meios. Nesse sentido, embora a potência intelectual da alma humana não esteja presente, Moss defende que há um aspecto cognitivo presente no desejo dos fins. Ou seja, há uma distinção entre intelectualidade e cognitividade, sendo a primeira espécie da segunda (Moss, 2011). A outra operação cognitiva seria a *phantasia*, a qual não procede pelo meio proposicional, e sim pela identificação das coisas como lhes aparentam independentemente dos conceitos prévios do agente. Trata-se de uma preservação e reprodução de experiências sensíveis.

A justificativa para isso é que, assim como o desejo, a cognição [κρίσις] é um gênero sobre o qual estão as espécies racionais e não racionais, sendo ambas as causas de o homem buscar algo se locomovendo. Moss (2012, p. 49), defende que Aristóteles não deixa tão claro quais espécies dos dois gêneros citados são mais importantes para cada modo de locomoção, conquanto pareça, implicitamente, ser a *phantasia* quando se trata da busca de um fim pelo homem, pois afirma: “τὰ μὲν γὰρ ὀργανικὰ μέρη παρασκευάζει ἐπιτηδεῖως τὰ πάθη, ἡ δ' ὄρεξις τὰ πάθη, τὴν δ' ὄρεξιν ἡ φαντασία, αὕτη δὲ γίνεται ἢ διὰ νοήσεως ἢ δι' αἰσθήσεως [pois as afecções preparam adequadamente as partes orgânicas, e o desejo prepara os afetos e a *phantasia*⁸⁰ prepara o desejo, enquanto a *phantasia* é devida ou ao pensamento ou à sensação]” (MA 702a17-19, tradução nossa) e “ἀεὶ τε γὰρ ἔνεκά του ἡ κίνησις αὕτη, καὶ ἡ μετὰ φαντασίας ἢ ὀρέξεώς ἐστιν: [o movimento em questão é sempre em vista de algo e acompanhado da *phantasia* e⁸¹ do desejo]” (DA 432b15-16, tradução nossa). Isso se dá por meio da captação dos objetos por um processo indutivo mediado pela *phantasia* pelo qual se conclui o que as experiências têm em

⁸⁰ Transliterou-se assim como Moss faz ao se referir ao termo “φαντασία”.

⁸¹ Aqui, pode-se traduzir tanto por “e” quanto por “ou”, sendo a segunda opção defendida por Moss de acordo com a defesa que quer fazer (2012, p. 49, n. 2).

comum. A explicação completa que relaciona *phantasia* com a indução tem como termo médio a memória, a qual parece fazer parte da primeira e é necessária à segunda por fornecer o conjunto de experiências do qual se procede ao conhecimento. Isso, contudo, não possui referência textual, sendo um raciocínio feito pela autora a partir das referências citadas (Moss 2012, p. 153 – 154).

Em seguida, julga-se de acordo com a capacidade de causar prazer ou dor (MA 700b15-29), pelo que se tem a determinação de um fim enquanto digno de ser buscado ou a ser evitado pelo agente: “καὶ διὰ τὸ ἐμμένειν καὶ ὁμοίας εἶναι ταῖς αἰσθήσεσι, πολλὰ κατ’ αὐτὰς πράτει τὰ ζῶα [porque perduram {as *phantasiai*} e são semelhantes às percepções sensíveis, os animais fazem muitas coisas de acordo com elas]” (DA 429a4-6). Ora, considerando que “τὸ ὅλον τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν ἐν ἡδοναῖς καὶ λύπαις εἶναι συμβέβηκεν [a virtude ética está dependente de certos prazeres e de certos sofrimentos]” (Phys. 247a7)⁸², uma decorrência dessa explicação é que uma pessoa bem educada precisa ter passado pelos bons prazeres, sendo, por isso, capaz de identificar com mais aptidão os objetivos a serem buscados. Nesse sentido, a identificação dos fins mais elevados à vida humana se dá por meio da habituação cuja natureza da operação responsável é não racional (Moss, 2011, p. 205).

A habituação é o correlato prático da indução no âmbito teórico. Nesse quadro explicativo, a tarefa do intelecto é de identificação do que, no campo teórico é o caso e no das ações é para ser buscado, sendo, portanto, instrumental em relação ao que já foi percebido pela *phantasia* (Moss, 2012, p. 155). Além da interferência no conhecimento dos fins, o julgamento como aprazível determina os meios, influenciando a *phronesis*. Nesse sentido, conclui Moss (2012, p. 234 - 235):

Por isso que a habituação é tão importante: as percepções que ela envolve determinam a concepção final do bem. É assim que devemos entender a ideia de Aristóteles de que a habituação molda o caráter, que, por sua vez, determina uma *phantasia* do fim, o qual, por sua vez, forma a base do desejo. Enquanto isso, a deliberação, o processo racional que gera a(s) premissa(s) do que é possível, faz uso da *phantasmata* à medida em que opera: evocamos imagens das várias opções e escolhemos uma na medida em que a imaginamos como agradável. Assim como não se pode fazer cálculos sobre a natureza de um triângulo sem imaginar um, o que, por sua vez, requer ter percebido triângulos no passado, não se pode deliberar sobre uma determinada ação a qual deve ser realizada sem imaginá-la agradavelmente, o que, por sua vez, requer que isso tenha sido feito no passado. Essa é uma segunda razão pela qual a habituação é tão importante: sem a percepção prazerosa passada da própria atividade virtuosa, não se pode imaginar prazerosamente a opção virtuosa em um determinado episódio de deliberação e, portanto, não se pode contar com ela para decidir. Assim, Aristóteles é um empirista completo tanto no âmbito

⁸² Ver também EN 1105a10-12.

prático quanto no teórico: o pensamento prático depende da *phantasia* prática e, portanto, em última instância, da percepção prática. [...] Portanto, devemos tomar isso como o que ele diz precisamente⁸³.

Assim, Moss rejeita uma leitura da psicologia aristotélica como tendo operações racionais em grande relevância. Isso não significa que a autora as desconsidere, mas que pontua que o papel do intelecto é apenas de reconhecer o que já foi captado pela *phantasia* e julgado como um bem.

Depois da apresentação dessas duas interpretações de Aristóteles, passa-se às distinções pelas quais são levantadas objeções ao exposto. Quanto à interpretação humeana *simpliciter*, deve-se considerar as espécies de desejo apresentadas em 2.2 dentre as quais há uma racional, a vontade (v. DA 414b2-3). É verdade que tal operar intelectual não se confunde com a razão, mas dela é dependente. Dentro da psicologia aristotélica, só é buscado enquanto um bem aquilo que é percebido enquanto tal. Usa-se o verbo perceber em função de os motores da ação não se reduzirem à vontade, mas também abrangerem as outras espécies de desejo. Por causa disso, nem sempre o agente persegue um bem verdadeiro, mas pode confundir-se com um que seja aparente. Isso reforça o papel da razão enquanto contribuinte para a identificação de finalidades. Pois apenas por ela é que se julga o que é um bem aparente e um bem real (DA 433a17-29).

Por tais afirmações, conclui-se que não há desejo racional sem a participação prévia do intelecto julgando o que é um bem aparente e um bem real. Sem isso, não faria sentido elencar a razão como fonte do movimento. Os desejos não racionais como causas principais da ação só entram em cena ao modo de usurpadores⁸⁴, do papel da operação racional. Assim, a aproximação entre Hume e Aristóteles não parece ser possível, especialmente pela divergência psicológica que subjaz a teoria de ambos. Dessa constatação, porém, não se segue automaticamente que os fins da ação tomados como

⁸³ No original: “that is why habituation is so important: the perceptions it involves determine one’s eventual conception of the good. This is how we should understand Aristotle’s idea that habituation shapes character, which in turn determines one’s *phantasia* of the end, which in turn forms the basis of wish. Deliberation, meanwhile, the rational process that generates the premise(s) of the possible, makes use of *phantasmata* as it proceeds: we conjure up images of the various options and choose one we imagine pleasurably. Thus just as one cannot make calculations about triangularity without imagining a triangle, which in turn requires having perceived triangles in the past, one cannot make calculations that a certain action is to be done without pleasurably imagining that type of action, which in turn requires having pleasurably perceived that type of action in the past. This is a second reason why habituation is so important: without past pleasurable perception of one’s own virtuous activity, one cannot pleasurably imagine the virtuous option in a given episode of deliberation, and therefore cannot be counted on to decide upon it. Thus Aristotle is a thoroughgoing empiricist in the practical realm as well as in the theoretical: practical thought depends on practical *phantasia*, and thereby ultimately on practical perception. [...] Therefore we should take it that this is precisely what he means”.

⁸⁴ Eles podem contribuir para que o agente se atente a certo bem, mas tal papel requer o julgamento da razão, e não a substituição dela.

bens são apreendidos de modo objetivo. Deu-se um papel à razão na ação que está para além de calculadora de desejos passionais, mas aquele passo só pode ser dado se se investigam quais as bases capazes de justificar como isso se daria, o que se pretende fazer no tópico seguinte.

Em segundo lugar, direcionando-se à tese de Moss são levantadas algumas objeções nesse tópico e, principalmente, no seguinte. Aristóteles caracteriza a potência apetitiva como capaz de obediência à razão, e não como irracional pura e simplesmente, qualificação devida apenas às potências vegetativa e nutritiva, quando se afirma que “τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου [a função vital meramente vegetativa é absolutamente incapaz de razão]” (EN 1102a27). Essa correlação com a razão, como exposto no capítulo II, deriva da incapacidade de buscar fins próprios ao homem, cuja função (*ergon*) se relaciona com o intelecto. Ademais, sobre aquela potencialidade da alma e a virtude do caráter, o autor diz:

τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πῶς, ἢ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν· οὕτω δὴ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν φίλων φαμὲν ἔχειν λόγον, καὶ οὐχ ὥσπερ τῶν μαθηματικῶν. ὅτι δὲ πείθεται πῶς ὑπὸ λόγου τὸ ἄλογον, μὴνύει καὶ ἡ νοουθέντις καὶ πᾶσα ἐπιτίμησις τε καὶ παράκλησις. εἰ δὲ χρῆ καὶ τοῦτο φάναι λόγον ἔχειν, διττὸν ἔσται καὶ τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ, τὸ δ' ὥσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι. διορίζεται δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην [os apetites e em geral o desejo participam {da razão} em certo sentido, até o ponto em que a ouvem e lhe obedecem; é neste sentido que falamos na “racionalidade” de um pai ou de um amigo, em contraste com a “racionalidade” matemática. O fato de advertirmos alguém, e de reprovarmos e exortarmos de um modo geral, indica que a razão pode de certo modo persuadir o elemento irracional. E se também deve ser dito que este elemento participa da razão, aquilo que é dotado de razão (tanto quanto o que não é) será dúplice, e uma de suas subdivisões participa da razão no sentido próprio e em si, enquanto a outra terá uma tendência para obedecer no sentido em que se obedece a um pai] (EN 1102b30-1103a-6).

Assim, reforça-se a hierarquia existente entre os apetites de acordo com o nível de racionalidade: potência vegetativo – irracional; apetite concupiscível – capaz de obedecer à razão; potência intelectual – racional. Focando na relação entre apetite e intelecto, pode-se constatar que ser obediente às ordenações intelectuais não significa identificar experiências prazerosas por meio da habituação, e sim reconhecer justificativas pelas quais se percebe que certo fim é para ser buscado (Taylor, 2016, p. 7).

A discordância central da explicação de Moss diz respeito ao modo e à natureza da identificação dos bens. Conquanto a autora se utilize de trechos que se refiram à leitura aqui proposta, o faz com o pressuposto de que a razão não tem papel apreensivo, mas identificativo, sendo o primeiro cabível ao nível sensível. Isso, com efeito, parece criar uma dualidade entre a racionalidade humana e os bens buscados. No próximo tópico, defende-se que, embora o conhecimento dos fins dependa de dados sensíveis, a natureza do que é conhecido é intelectual, sendo essas informações pontes para a apreensão do que é universal em função do homem ser uma substância composta de matéria e forma. Nesse sentido, repete-se a fórmula medieval baseada na psicologia aristotélica: *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* [não há nada no intelecto que não tenha passado primeiramente pelos sentidos].

Com efeito, Aristóteles parece tender mais a uma apreensão dos fins a serem buscados que o mero reconhecimento. Caso se leve isso em consideração, a justificativa de que os primeiros princípios da ação estariam baseados na habituação adquire outro significado: as virtudes morais no agente são um meio para facilitar a sua obediência às ordens racionais (v. *EN* 1178a9-15). Isto é, adquirir hábitos morais é o mesmo que aderir às ordenações intelectuais em função dos motivos dados para tanto. Assim, a orientação não parte dos apetites ao intelecto, e sim segundo a ordem inversa, conquanto as operações apetitivas tenham o papel de percepção de dados sensíveis, os quais são necessários à ação humana por causa da correlação entre matéria – corpo – e forma – alma humana – na substância sensível que é o homem. Para sustentar tal procedência argumentativa, em seguida apresenta-se a leitura defendida nessa dissertação como uma que parece ser mais coerente com os pressupostos metafísicos e físicos da teoria aristotélica.

3.2.2 Apreensão noética-experiencial

A partir da base formada nos capítulos I e II, o modo e a natureza da apreensão dos primeiros princípios do raciocínio prático podem ser esclarecidos pela conjugação de uma operação do intelecto aperfeiçoada pela virtude *nous* e uma certificação considerando dados experienciais. Desse modo, considera-se o paralelismo existente entre razão teórica e razão prática, bem como o que é próprio da segunda. Ao longo da explicação, são ressaltadas as dificuldades interpretativas em função de obscuridades em passagens das obras aristotélicas.

Inicialmente, são analisados três textos pelos quais a razão, na psicologia aristotélica, é habilitada à operar em direção aos objetivos gerais da ação, e não somente quanto aos meios. Para isso, segue-se a interpretação de N. Dahl em sua obra *Practical Reason, Aristotle and the Weakness of the Will* (1984). No primeiro trecho, Aristóteles afirma o seguinte:

ἔστι δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ' ἐν ὀρέξει δίωξις καὶ φυγή· ὥστ' ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἔξις προαιρετικὴ, ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτικὴ, δεῖ διὰ ταῦτα μὲν τὸν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν [Aquila que, no pensamento, é afirmação ou negação, no desejo, é procurar ou evitar. Conseqüentemente, dado que a virtude do caráter é uma habilitação relativa ao propósito, e dado que o propósito é um desejo deliberado, é preciso, por isso, que o raciocínio seja verdadeiro e que o desejo seja correto – se o propósito for virtuoso –, e que o raciocínio afirme as mesmas coisas que o desejo procura] (EN 1139a21-26).

Ao expor analogamente o objeto da razão prática com o da teórica, Aristóteles relaciona o desejo com o propósito da ação, de modo que o primeiro depende do segundo dado pelo intelecto. A “virtude do caráter” permite, refreando as paixões desordenadas, que a razão apreenda os fins retos e, assim, o desejo busque-os devidamente. Essa tríade existente entre as virtudes morais, a razão prática e o desejo, deve ser construída devidamente sob pena de redução explicativa a alguma parte como se o todo fosse. Ou seja, considerando, em sentido principal, a habituação, e não a razão, como Aristóteles parece indicar. Retomando a explicação do tópico anterior, nota-se que o argumento de Moss se detém na habituação sem a relacionar com os outros dois, criando dificuldades na leitura da obra aristotélica. Parece que o texto do estagirita acima citado evidencia a necessidade de uma exegese que leve em consideração mais elementos, os quais serão detalhados a seguir.

Ademais, no segundo trecho, afirma-se “εἰ δὴ τῶν φρονίμων τὸ εἶ βεβουλευῆσθαι, ἡ εὐβουλία εἶη ἂν ὀρθότης ἢ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὗ ἢ φρόνησις ἀληθῆς ὑπόληψις ἔστιν [Se compete aos prudentes⁸⁵ deliberar bem, a boa deliberação é a correção relativa àquilo que é conveniente para o fim do qual a prudência

⁸⁵ Angioni adota a tradução de “φρόνησις” [*phronesis*] como “sensatez” e os termos correlatos. Prefere-se verter por “prudência”, seguindo a tradição latina.

é uma concepção verdadeira]” (EN 1142b31-33, *tradução adaptada de L. Angioni*). Nessa passagem há menção à razão prática em sua função deliberativa enquanto dependente de fins já postos⁸⁶, em direção aos quais a *phronesis* tem o papel de deliberar. O terceiro trecho é, ao contrário dos dois outros, retirado da *Metafísica*, mas conclui complementando a leitura desenvolvida até aqui:

ἐπει δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινῶν [καὶ] μέσον, τοίνυν ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, αἴδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα. κινεῖ δὲ ὅδε τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητόν: κινεῖ οὐ κινούμενα. τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά. ἐπιθυμητὸν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλητὸν δὲ πρῶτον τὸ ὄν καλόν: ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα: ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις, νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται [Dado que aquilo que é movido e propicia movimento é intermediário, há algo que propicia movimento sem ser movido, sendo uma essência e uma atividade eterna. Propiciam movimento desse modo aquilo que é desejável e aquilo que é suscetível de ser pensado: propiciam movimento sem serem movidos. As primeiras entre essas coisas são as mesmas. De fato, aquilo que aparece como belo [bom] é apetecível [pela potência concupiscível], mas o objeto do querer, primeiramente, é aquilo que é realmente belo. Desejamo-lo porque parece-nos ser belo, em vez de parecer ser belo porque desejamo-lo, pois, de fato, é o entendimento que é princípio. O entendimento é movido pelo que é pensável] (*Metaph* 1072a24-30, *tradução adaptada de L. Angioni*).

A partir da argumentação acerca da existência de um motor imóvel – aquilo que move sem ser movido –, Aristóteles atribui propriedades semelhantes àquele aos objetos da razão teórica– aquilo que é suscetível de ser pensado – e da prática– aquilo que é desejável. Em seguida, adentra no campo dos primeiros princípios de cada âmbito, os quais são os mesmos diferindo apenas quanto ao modo de consideração. Assim, conclui que, no campo das ações, o que é apreendido racionalmente antecede e fundamenta o desejo racional. Com efeito, desejar retamente depende de conhecer bens tomados como fins de ação, o que é feito pelo *nous* – entendimento na tradução utilizada. Diante do exposto, nota-se que a razão também opera em direção aos fins, os quais não se reduzem aos particulares, mas sim são universais, referindo-se a todos os homens.

Em seguida, passa-se à investigação da operação que concerne especificamente aos fins. Para isso, enfrenta-se duas dificuldades que podem ser levantadas: inicialmente, parece que a operação racional não é apreensiva, mas

⁸⁶ Isso é reforçado no tópico seguinte com a análise de EN 1112b12.

identificativa de opiniões mais prováveis, pelo que conclui acerca de quais fins devem ser buscados. Em seguida, levanta-se a dúvida acerca da possível anulação quanto à deliberação dos meios se se lê Aristóteles esposando a apreensão noética-existencial, o que é respondido em 3.3.2.

A primeira tensão que surge nesse ponto diz respeito às passagens que parecem indicar que os *endoxa* ou opiniões mais reputadas são suficientes para solucionar as dúvidas relativas à bondade dos fins. Ou seja, questionamentos como “seria a preservação da vida e o conhecimento bens próprios a todos os seres humanos” responder-se-iam perquirindo dentre as opiniões mais reputadas (v. *EN* 1095a14-23). Contudo, essa contraposição é aparente. Ao invés de existir uma disjunção exclusiva entre raciocínio certo e opiniões, percebe-se que a apreensão noética se utiliza dos *endoxa* e do procedimento dialético de, ao menos, duas formas: para iniciar um procedimento investigativo com opiniões credíveis; e para desenvolver a demonstração elenctica, como explicado em 1.1 (v. *Top* 101a35-b4). Quanto ao primeiro, é o que Aristóteles faz em grande parte das obras aqui referenciadas, pois inicia a pesquisa com o que foi afirmado por outros filósofos ou pelo povo (v. *Phys* 184b15-189a10; *DA* 403b24-411b30; *EN* 1095a14-1096a10; *Metaph* 983a24-988b21). Em relação ao segundo, a contribuição dos *endoxa* pode ser percebido teórica e praticamente. De modo teórico na demonstração elenctica; de modo prático, como contribuição ao conjunto de experiências a partir do qual opera a apreensão.

A correlação entre as operações intelectuais não se trata de uma homonímia imprópria⁸⁷, e sim da constatação de que a razão prática tem o funcionamento correlato ao da razão teórica, sendo a distinção em função dos objetos conhecidos por cada uma e da finalidade do conhecimento, como apresentado nos tópicos 2.2 e 2.3. Com efeito, o modo de funcionamento do intelecto em direção à ação necessita de princípios para a sua estruturação. A passagem central para isso é a 1143a35-b5 da *Ética Nicomaqueia*, que reforça a indicação da *Metaph* 1072a24-30, em que Aristóteles distingue os âmbitos de apreensão, e especifica como, no caso das ações, os primeiros princípios são conhecidos. Para isso, aprofunda-se a exposição geral quanto ao *nous* feita em 2.3.2 pela consideração da passagem referenciada.

καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφοτέρα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὄρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων

⁸⁷ Ver mais em *DA* 433a17-29.

ὄρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἐτέρας προτάσεως· ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὗται· ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὰ καθόλου· τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἰσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς [E a inteligência {*nous*} compete aos itens últimos, dos dois lados. De fato, há inteligência (mas não raciocínio) {*apodeixeis*} das primeiras definições e dos itens últimos. Por um lado, nas demonstrações, a inteligência compete às definições imutáveis e primeiras; por outro, no domínio da ação {*tais praktikais*}, a inteligência compete ao item último, ao possível e à outra premissa {*tou eschatou kai endechomenou kai tes heteras protaseos*}, pois são esses os princípios do “em vista de que”. De fato, os universais procedem dos particulares, dos quais é preciso ter percepção, a qual é inteligência] (EN 1143a35-b5, tradução adaptada de L. Angioni).

Aristóteles indica que o objeto do *nous* ou inteligência ou entendimento quanto ao âmbito prático [*tais praktikais*] (EN 1143b2) é apreendido sem a intermediação de demonstrações [*apodeixeis*] e depende do que é último, possível e da outra premissa [*tou eschatou kai endechomenou kai tes heteras protaseos*]. Focando no segundo ponto, nota-se que Aristóteles designa uma relação de dependência entre fatos contingentes e particulares e a apreensão dos fins, os quais são necessários e universais. Em outras palavras, a partir de um conjunto de ações resumidos em experiências, o *nous* concernente à razão prática opera para apreender não dedutiva, mas indutivamente os fins. Diz-se de modo indutivo, pois a razão assim opera quando conclui universalmente a partir de um conhecimento prévio particular. Nas palavras de Aristóteles, “οἱ δὲ δεικνύντες τὸ καθόλου διὰ τοῦ δηλον εἶναι τὸ καθ' ἕκαστον [os argumentos que se dão por indução exibem o universal por meio do que é manifesto nos singulares]” (*Post. An 71a8, tradução adaptada de Anselmo Tadeu Ferreira*), o que é necessário aos raciocínios que trabalham com primeiros princípios universais⁸⁸.

Para esclarecer a tradução e interpretação dada à passagem 1143b2-3, é preciso explicitar que ela parece não se referir ao raciocínio prático, como a tradução de António Caeiro parece apontar. Nesse passo, adotou-se a tradução de Lucas Angioni, que, ao invés de traduzir “ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἐτέρας προτάσεως” por “a compreensão intuitiva que intervém nas situações de ação abre para o limite extremo de cada uma em particular, o qual pode ser [sempre] de maneira diferente,

⁸⁸ Ver também EN 1139b27-30.

abre, assim também, para o teor da premissa menor”, verte como “a inteligência compete ao item último, ao possível e à outra premissa”.

Ao tratar do *nous* operando praticamente, não se está no campo do raciocínio prático, e sim do modo de apreensão dos bens⁸⁹. Assim, o termo “τῆς ἐτέρας προτάσεως”, “da outra premissa/proposição”, é considerado equivalentemente a “τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου”, que, por sua vez, são as qualificações dadas por Aristóteles quanto à conclusão em um raciocínio prático, i.e. o que é para ser feito em certa situação (v. *EN* 1142a26).

A partir desse esclarecimento, a experiência necessária para a operação do *nous* se qualifica como se referindo a boas ações. Não são vários fatos aleatoriamente experienciados a partir dos quais se apreenderá que a conclusão de um raciocínio prático é procedente, e sim um ato tomado como conclusão de um silogismo que foi devidamente construído, o que deve levar em consideração a função própria do homem e as virtudes do caráter. Isso reforça o já dito quanto à necessidade de, considerando o particular - uma participação ou tomada de parte (*partem + capere*) (v. *EN* 1109b20-23) de um universal -, alcançar-se um conhecimento universal⁹⁰. Similarmente afirma Dahl, 1984, p. 45:

O que o *nous* capta são as ações específicas, as quais são boas ou devem ser realizadas. Tal captação dessas ações é baseada na experiência e, portanto, em um tipo de indução. Nessa apreensão, estão implícitos os fins universais que essas ações promovem. Uma pessoa enxerga os fins universais que deve buscar ao vê-los [instanciados] nas ações que reconhece que deve realizar. Aquela pessoa os vê nessas ações porque, ao reconhecer que deve realizá-las, reconhece que ações como essas devem ser realizadas. Independentemente de podermos ou não articular o conteúdo do que apreendemos, adquirimos indutivamente um fim universal. Assim, Aristóteles parece estar dizendo em

⁸⁹ Nesse sentido, H. Rackham (1926, p. 360 – 361, n. “e”) comenta que as inferências práticas dizem respeito aos princípios éticos, os quais seriam apreendidos por um ato indutivo e que pode ser representado por um silogismo. Esse diz respeito ao conjunto de experiências do qual se conclui pelo bem.

⁹⁰ Acerca dessa interpretação, afirma Dahl, 1984, p. 235: “O contraste que Aristóteles faz na passagem é entre o *nous* em seu emprego teórico e o *nous* em seu emprego prático. Em seu emprego teórico, o *nous* apreende os primeiros princípios universais. Em seu emprego prático, ele apreende proposições últimas em outra direção. Essas não são as premissas menores dos silogismos práticos; são proposições que indicam que ações específicas devem ser realizadas. Essas proposições fornecem todos os pontos de partida necessários para a apreensão de um fim universal. Não apenas os princípios universais podem ser inferidos indutivamente a partir delas, mas há um sentido em que a compreensão desses princípios está implícita na apreensão daquelas proposições. Diferentemente dos primeiros princípios teóricos, os princípios práticos universais só podem receber conteúdo por meio da experiência de uma ampla variedade de particularidades. Essa experiência permite que se veja como deve ser uma ação para constituir esse fim. É por isso que se diz que a percepção dessas particularidades é o trabalho do *nous*. Diferentemente dos primeiros princípios teóricos, os princípios práticos universais só podem ser compreendidos por meio da compreensão de ações específicas”.

1143a35-b5 que os fins universais são adquiridos por meio de um uso indutivo da razão⁹¹.

Além da sistematização do argumento desenvolvido até aqui, Dahl pontua que o conteúdo dos “fins universais” não é abordado. Isso deve ser destacado como o limite da abordagem aristotélica e dessa pesquisa: não se encontrou um rol listando bens que são dignos de perseguição por qualquer ser humano, mas tão somente que eles existem e são conhecidos por uma apreensão noética-experencial.

A partir daqui, duas leituras⁹² não mutuamente excludentes são possíveis. A primeira seria que Aristóteles indica um duplo movimento do *nous*: inicialmente, toma-se conhecimento acerca de experiências diversas, as quais, posteriormente, são utilizadas como matéria para uma apreensão indutiva a respeito dos fins. A segunda, abarca o raciocínio prático inteiro ao invés de focar apenas no modo de apreensão das finalidades: os objetivos gerais que um agente tem em mente só podem ser alcançados se houver deliberação acerca dos meios para alcançá-los. Em outras palavras, Aristóteles não se refere, naquela passagem, a que o conhecimento das finalidades universalmente consideradas se dá por experiências contingentes, e sim que ele só pode ser concretizado na vida de cada agente a partir de fatos particulares tomados como meios. Essa leitura decorre de uma tradução distinta da adotada. Em ambas as interpretações, indica-se a natureza intelectual e universal do objeto apreendido, que serve como ponto de partida para a deliberação posterior, o que é uma especificação da distinção entre *nous* e *phronesis*, a qual Aristóteles faz ao falar que “ὄτι δ' ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστίν, ὥσπερ εἴρηται· τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον [É evidente que a prudência não é conhecimento científico, pois como já dissemos ela se relaciona com o fato particular fundamental, já que a ação a ser praticada é desta natureza]” (EN 1242a22-23) e que “ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὄρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος [a inteligência, com efeito, apreende definições para as quais não há uma razão ao modo de prova]” (EN 1242a24).

A primeira leitura, porém, evidencia mais o caráter experimental desse processo epistemológico. Tal conservação ressalta a relação entre matéria e forma,

⁹¹ No original: What *nous* grasps are particular actions that are good or to be done. Its grasp of these is based on experience and hence on a kind of induction. Implicit in this grasp are universal ends that these actions promote. One sees the universal ends that one should be aiming at by seeing them in the actions that one recognizes one should perform. One sees them in these actions because, in recognizing that one should perform them, one recognizes that actions *like* them should be performed. Whether or not one can articulate the content of what one has grasped, one has inductively acquired a universal end. Thus, Aristotle does seem to be saying in 1143a35-b5 that universal ends are acquired through an inductive use of reason.

⁹² Para a comparação entre as duas interpretações e suas críticas, ver mais em Dahl, 1984, p. 229.

segundo a qual todo conhecimento humano passa pela percepção corpórea - os sentidos - mas tem termo nas operações anímicas. A importância desse aspecto experiencial é reforçada em outras passagens: “τῶν δ' αἰ ἀρχαὶ ἐξ ἐμπειρίας⁹³ [mas os princípios [da natureza] são aprendidos pela experiência]” (EN 1142a19). O desenvolvimento dessa função se dá a partir de experiências ao longo da vida. “διὸ καὶ φυσικὰ δοκεῖ εἶναι ταῦτα, καὶ φύσει σοφὸς μὲν οὐδεὶς, γνώμην δ' ἔχειν καὶ σύνεσιν καὶ νοῦν. σημεῖον δ' ὅτι καὶ ταῖς ἡλικίαις οἰόμεθα ἀκολουθεῖν, καὶ ἦδε ἡ ἡλικία νοῦν ἔχει καὶ γνώμην, ὡς τῆς φύσεως αἰτίας οὔσης [Por isso, essas coisas parecem ser naturais: ninguém é sábio por natureza, mas por natureza têm compreensão, entendimento e inteligência. Sinal disso é que julgamos que essas coisas acompanham a idade, isto é, que tal e tal idade envolve inteligência e compreensão, como se a causa fosse a natureza]” (EN 1143b6-9), as quais precisam ter sido vividas virtuosamente, do que se segue o desenvolvimento de virtudes do caráter, como explicado detalhadamente no ponto 2.3.1. Assim, continua o filósofo:

ἔστι δ' ἡ φρόνησις οὐχ ἡ δύναμις, ἀλλ' οὐκ ἄνευ τῆς δυνάμεως ταύτης ἡ δ' ἔξις τῶ ὄμματι τούτῳ γίνεται τῆς ψυχῆς οὐκ ἄνευ ἀρετῆς, ὡς εἴρηται τε καὶ ἔστι δῆλον· οἱ γὰρ συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν ἀρχὴν ἔχοντές εἰσιν, ἐπειδὴ τοιόνδε τὸ τέλος καὶ τὸ ἄριστον, ὅτιδήποτε ὄν ἔστω γὰρ λόγου χάριν τὸ τυχόν· τοῦτο δ' εἰ μὴ τῶ ἀγαθῷ, οὐ φαίνεται [Ora, a *phronesis* não é essa capacidade, mas não se dá sem essa capacidade. Essa habilitação desse olho da alma não se engendra sem a virtude, como já foi dito e é evidente. De fato, os silogismos a respeito das ações são dotados de princípio – “dado que o fim e o melhor é algo de tal e tal tipo”, qualquer que seja (seja qualquer um, em vista do argumento). E esse fim não se evidencia senão ao homem bom. De fato, a maldade corrompe e faz errar a respeito dos princípios da ação. Por conseguinte, é claro que é impossível ser prudente sem ser bom] (EN 1144a29-36, tradução adaptada de L. Angioni).

Ou seja, Aristóteles distingue, em primeiro lugar, uma virtude de uma operação, a qual é aperfeiçoada por aquela. No caso da *phronesis*, há uma dependência das virtudes morais, as quais possibilitam a devida operação do intelecto, considerando que tal hábito se refere à razão prática. Por isso, conclui o autor com a afirmação de que o desenvolvimento devido do ato de deliberar depende de o agente já ter outras virtudes nas potências não intelectuais. Caso não seja assim, a apreensão dos princípios poderá falhar, já que haverá alguma interferência das potências apetitivas da alma. Mais uma vez,

⁹³ Em grego, a citação só faz sentido de conjugada com as proposições antecedentes, quais sejam: “ἐπεὶ καὶ τοῦτ' ἂν τις σκέψαιτο, διὰ τί δὴ μαθηματικὸς μὲν παῖς γένοιτ' ἂν, σοφὸς δ' ἢ φυσικὸς οὔ. ἢ ὅτι τὰ μὲν δι' ἀφαιρέσεώς ἐστιν, τῶν δ' αἰ ἀρχαὶ ἐξ ἐμπειρίας [dado que se poderia perguntar também por que é plausível que um menino seja matemático, mas não é plausível que seja sábio ou cientista natural. Ou é claro que é porque os objetos da matemática são por abstração, ao passo que os princípios da ciência natural provêm da experiência? E algumas coisas, os jovens apenas pronunciam, mas não dão seu assentimento a elas, ao passo que, daquelas outras, o “o que é” não é obscuro]” (EN 1142a16-19).

Aristóteles defende a função racional da alma como meio de conhecer os fins, dependendo das demais potência enquanto instrumentos.

Portanto, Aristóteles defende que a apreensão dos primeiros princípios da razão prática exige um intermédio quanto às experiências tomadas como conclusões acerca do que é para ser feito. Ou seja, a partir de ações concretas – o que é para ser feito – formam-se experiências, as quais são o conjunto de particulares para o conhecimento – indutivo – daqueles princípios. Essa leitura reforça a metodologia exposta ao longo desta pesquisa de que as ciências práticas dependem de fundamentos teóricos sólidos para se desenvolver.

Isso não significa a determinação prévia desse desenvolvimento, e sim da garantia de, ao mesmo tempo, objetividade e relatividade sob aspectos distintos. O caráter objetivo reside nos princípios universais⁹⁴, os quais são considerados como os fins no âmbito prático. O aspecto relativo decorre de o objeto investigado se tratar das ações humanas, as quais ocorrem em circunstâncias potencialmente infinitas. Nessa chave interpretativa, fica evidente que a ética aristotélica não está baseada em suposições arbitrárias, mas uma estruturação que pressupõe conclusões alcançadas em nível físico (e psicológico) e metafísico. Para que isso fique mais claro, explora-se, a seguir, como responder à segunda tensão mencionada, que diz respeito ao aspecto objetivo e subjetivo.

⁹⁴ A relação entre universal e particular existente entre os fins e meios permite um desenvolvimento da investigação ética de modo geral, i.e. sem esperar a mesma objetividade das ciências teóricas. Nesse sentido, afirma: “Λέγοιτο δ’ ἂν ἰκανῶς εἰ κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὕλην διασαφηθεῖη τὸ γὰρ ἀκριβὲς οὐχ ὁμοίως ἐν ἅπασιν τοῖς λόγοις ἐπιζητητέον, ὥστερ οὐδ’ ἐν τοῖς δημιουργουμένοις. τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια, περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται, πολλὴν ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην, ὥστε δοκεῖν νόμον μόνον εἶναι, φύσει δὲ μή. τοιαύτην δὲ τινὰ πλάνην ἔχει καὶ τὰ γαθα, διὰ τὸ πολλοῖς συμβαίνειν βλάβας ἀπ’ αὐτῶν· ἤδη γάρ τινες ἀπώλοντο διὰ πλοῦτον, ἕτεροι δὲ δι’ ἀνδρείαν. ἀγαπητὸν οὖν περὶ τοιούτων καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας παχυλῶς καὶ τύφῳ τάληθές ἐνδείκνυσθαι, καὶ περὶ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐκ τοιαῦτα καὶ συμπεραίνεσθαι. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἀποδέχεσθαι χρεῶν ἕκαστον τῶν λεγομένων· πεπαιδευμένου γάρ ἐστιν ἐπὶ τοσοῦτον τῶν λεγομένων· πεπαιδευμένου γάρ ἐστιν ἐπὶ τοσοῦτον τὰκριβὲς ἐπιζητεῖν καθ’ ἕκαστον γένος ἐφ’ ὅδον ἢ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται [Nossa discussão será adequada se tiver a clareza compatível com o assunto, pois não se pode aspirar à mesma precisão em todas as discussões, da mesma forma que não se pode atingi-la em todas as profissões. As ações boas e justas que a ciência política investiga parecem muito variadas e vagas, a ponto de se poder considerar a sua existência apenas convencional, e não natural. Os bens parecem igualmente vagos, pois para muitas pessoas eles podem ser até prejudiciais; com efeito, algumas pessoas no passado foram levadas à perdição por sua riqueza, e outras por sua coragem. Falando de tais assuntos e partindo de tais premissas, devemos contentar-nos, então, com a apresentação da verdade sob forma rudimentar e sumária; quando falamos de coisas que são verdadeiras apenas em linhas gerais, partindo de premissas do mesmo gênero, não devemos aspirar a conclusões mais precisas. Cada tipo de afirmação, portanto, deve ser aceito dentro dos mesmos pressupostos; os homens instruídos se caracterizam por buscar a precisão em cada classe de coisas somente até onde a natureza do assunto permite, da mesma forma que é insensato aceitar raciocínios apenas prováveis de um matemático e exigir de um orador demonstrações rigorosas]” (EN 1094b12-26). Sobre isso, ver o artigo *Aristotle and the Problems of Method in Ethics* (2007) de Marco Zingano.

A resolução se dá considerando o modo de deliberação acerca dos meios e o objeto da virtude dianoética da *phronesis*.

3.3 PHRONESIS E PREMISSE MENOR DO RACIOCÍNIO PRÁTICO

Após o enfrentamento das questões que permeiam os fins no raciocínio prático, passa-se às relativas aos meios em sua relação com a formação da premissa menor. O conteúdo do que serve à concretização dos fins é alcançado por meio da deliberação, a qual, por sua vez, é um ato racional cuja virtude que o aperfeiçoa, qualificando-o como *euboulia*, é a *phronesis* (v. 2.3.2). Porém, a associação entre o objeto da *phronesis* e a premissa maior do raciocínio prático ainda não foi feita. Isso é importante em função da exemplificação na *EN* abarcar apenas fins instrumentais, como o necessário à saúde (*EN* 1140a25-28). Embora Aristóteles não faça um rol sobre os fins apreendidos pelo *nous*, a natureza desses indica que não se reduzem às operações da potência vegetativa, mas também tratam da potência intelectual. Diante disso, passa-se ao aprofundamento do conteúdo formado após a deliberação.

O objeto da *phronesis* reside na expressão polissêmica “τὰ πρὸς τὰ τέλη” (*EN* 1113b3-4)⁹⁵, cuja tradução literal pode ser: aquelas coisas (τά; artigo neutro plural sem substantivo) que se direcionam (πρὸς; preposição com acusativo, dando sentido de movimento) aos fins (τὰ τέλη). Inicialmente, nota-se que Aristóteles não utiliza o termo “meios”, como foi referido em outras passagens desse trabalho. Cabe aqui um esclarecimento a respeito disso: a depender da interpretação adotada dentre as que serão expostas, traduzir “o que se direciona/está para o fim” como “meios” pode reduzir o escopo do que o autor quer tratar, pelo que se esclarece que a adoção do termo é para fins de clareza argumentativa⁹⁶. Ademais, a expressão tem como referente um objeto que, por um lado, precisa de complemento pela ação humana – distinguindo-se dos atos da razão teórica⁹⁷ –, mas que, por outro, não é totalmente arbitrário, pois depende dos fins postos – aproximando-se dos atos da razão teórica – (*EN* 1112b8).

⁹⁵ Essa expressão aparece também em outras ocasiões v. 1111b26, 1112b11-12, 1113a14-15 e 1145a6.

⁹⁶ Para isso, segue-se o entendimento de Oliveira (2017, p. 63), o qual afirma: “De partida, é preciso observar, entretanto, que tal opção de tradução [por meios] reduz inconvenientemente o alcance da expressão grega, pois induz o leitor a interpretá-la como introduzindo exclusivamente uma noção de meios instrumentais. [...] Embora eu utilize a expressão “meios” em algumas ocasiões (em especial, no quarto capítulo), ela é utilizada por mera economia de referência, o que não implica, de minha parte, a adoção de interpretação segundo a qual a expressão deva ser interpretada como se referindo única e exclusivamente a meios instrumentais”.

⁹⁷ Nesse caso, os atos não dependem de circunstâncias do agente, mas somente do conhecimento sobre um objeto. Em outras palavras, é integralmente objetivo, conquanto possa ser expresso por termos variados. Como afirma Aristóteles: “Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταὶ ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτά. περὶ μὲν

A partir disso, diversos comentadores tratam de qual seria seu significado, não alcançando, porém, um consenso. Dentre as possíveis interpretações, a distinção entre cada uma diz respeito ao papel da *phronesis* em relação aos fins das ações. Ou seja, se há ou não alguma relevância no ato por ela aperfeiçoado para o direcionamento à premissa maior do raciocínio prático e, caso haja, qual seria essa. Isso se dá em especial pela obscura afirmação de Aristóteles de que não se delibera acerca dos fins, mas tão somente dos meios, que foi tratada apenas de modo geral anteriormente:

βουλευόμεθα⁹⁸ δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη. οὔτε γὰρ ἰατρὸς βουλευέται εἰ ὑγιάσει, οὔτε ῥήτωρ εἰ πείσει, οὔτε πολιτικὸς εἰ εὐνομίαν ποιήσει, οὐδὲ τῶν λοιπῶν οὐδεὶς περὶ τοῦ τέλους ἀλλὰ θέμενοι τὸ τέλος τὸ πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται σκοποῦσι· καὶ διὰ πλειόνων μὲν φαινομένου γίνεσθαι διὰ τίνος ῥᾶστα καὶ κάλλιστα ἐπισκοποῦσι, δι' ἐνὸς δ' ἐπιτελουμένου πῶς διὰ τούτου ἔσται κάκεινο διὰ τίνος, ἕως ἂν ἔλθωσιν ἐπὶ τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ ἐν τῇ εὐρέσει ἔσχατόν ἐστιν [Deliberamos, assim, não sobre os fins, mas sobre os meios de os atingirmos. Ou seja, nem o médico delibera sobre se quer curar, nem o orador sobre se quer persuadir, nem o político sobre se quer fazer uma boa legislação, nem nenhum dos outros peritos deliberará sobre quais são os fins. Antes, propondo-se um fim, examinam o modo como e através de que meios será possível atingi-lo. E, se houver opinião formada sobre muitos meios para se atingir o fim, procuram ver aquele através do qual lá se chega mais facilmente e da melhor maneira possível; se, contudo, o fim for realizado através de um só meio, examinam como poderá ser atingido através desse único meio. Procuram ver, portanto, em ambos os casos, de que modo chegam até ao princípio, o qual, na ordem da descoberta, é o último a ser atingido] (EN 1112b12–20).

οὖν τούτων εἴρηται ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς, — ἄλλης γὰρ πραγματείας ἔστι δέ, ὥσπερ ἐν τῇ ψυχῇ ὅτε μὲν νόημα ἄνευ τοῦ ἀληθεύειν ἢ ψεῦδεσθαι ὅτε δὲ ἤδη ᾧ ἀνάγκη τούτων ὑπάρχειν θάτερον, οὕτω καὶ ἐν τῇ φωνῇ περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν ἐστὶ τὸ ψεῦδός τε καὶ τὸ ἀληθές. τὰ μὲν οὖν ὀνόματα αὐτὰ καὶ τὰ ῥήματα ἔοικε τῶ ἄνευ συνθέσεως καὶ διαίρεσεως νοήματι, οἷον τὸ ἄνθρωπος ἢ λευκόν, ὅταν μὴ προστεθῇ τι οὔτε γὰρ ψεῦδος οὔτε ἀληθές πω. σημεῖον δ' ἐστὶ τοῦδε καὶ γὰρ ὁ τραγέλαφος σημαίνει μὲν τι, οὕπω δὲ ἀληθές ἢ ψεῦδος, ἐὰν μὴ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι προστεθῇ ἢ ἀπλῶς ἢ κατὰ χρόνον [Tal como as palavras faladas são símbolos de percepções recebidas na alma, também as palavras escritas são símbolos de palavras faladas. E assim como as palavras escritas não são as mesmas para todos os seres humanos, também as palavras faladas não são as mesmas para todos. Mas as percepções na alma, das quais as palavras faladas são os primeiros sinais, são as mesmas para todos, e da mesma forma as coisas reais, das quais as percepções na alma são semelhanças, também são as mesmas para todos. E assim como as percepções recebidas na alma às vezes não são nem verdadeiras nem falsas, mas outras vezes devem ser uma ou outra, a mesma coisa é verdade sobre as palavras faladas. Pois falso e verdadeiro requerem composição e divisão. Assim, os substantivos e os verbos, por si mesmos, assemelham-se a pensamentos sem composição ou divisão; por exemplo, “homem” ou “branco”, sem nada acrescentar, não são nem verdadeiros nem falsos. Aqui está um sinal disso: “Cabra-galinha” significa algo, mas nada verdadeiro ou falso, a menos que se acrescente “é” ou “não é”, no presente ou noutro tempo]” (De Interpretatione, 16a1–18).

⁹⁸ O verbo “βουλευέω” [bouleuo] na voz ativa pode significar “receber conselho; deliberar; determinar o que fazer depois de deliberação”, conquanto o substantivo “ἡ βούλησις” [boulesis] seja uma espécie de “ὄρεξις” [orexis; ato de desejar] (v. Motu Animalium, 700b).

Aristóteles parece apontar que a deliberação se dá após a existência de uma finalidade. Com a explicação do tópico anterior, percebe-se uma continuidade argumentativa: tendo sido apreendido o fim, passa-se ao modo de alcançá-lo, o que pode se dar tanto pela disposição de meios – como no caso do médio e do político acima citados – quanto pela especificação do objetivo – como no caso de alguém querer o conhecimento tomado em sentido amplo (v. *Metaph.* 980a21). Ainda que tal leitura pareça se seguir do esclarecimento a respeito da premissa maior, alguns comentadores adotaram outras vias, que serão tratadas a seguir. Para isso, utiliza-se a divisão sistematizada⁹⁹ por Angelo de Oliveira na dissertação *Virtude do Caráter e Phronesis na Ethica Nicomachea* (2017 p. 65 - 73): (1) a leitura de meios instrumentais; (2) a leitura de meios constituintes; e (3) uma versão da leitura de instanciação de fins gerais, que é proposta neste trabalho e intitulada especificação dos fins gerais.

3.3.1 Duas interpretações da atividade deliberativa

Em primeiro lugar, de acordo com a leitura dos meios instrumentais¹⁰⁰, a deliberação virtuosa teria a menor participação na esfera moral. Isso se dá em função de atribuir-se à *phronesis* a função calculadora no sentido de maior custo-benefício ou uma eficiência quase econômica¹⁰¹. Desse modo, exclui-se do âmbito da *phronesis* a consideração das circunstâncias que envolvem o agente em busca da participação na *eudaimonia*. Contudo, nas palavras de Aristóteles, isso é apenas esperteza ou destreza (*δεινότης*), podendo levar ou a um resultado ótimo na ação ou a um péssimo, o qual é pura malícia, e não possui nada que ver com a *phronesis* (*EN* 1144a23-28), cujo papel é modelar os atos humanos a ponto de eles tenderem ao florescimento, considerando tanto as circunstâncias particulares quanto o bem geral ao ser humano. Diante disso e

⁹⁹ É provável que a primeira estruturação nesse sentido advenha da tradução de L. Greenwood do livro *seis da Ética Nicomaqueia* (1909, p. 58 - 59), na qual o tradutor distingue meios externos – instrumentais – e internos ou constituintes – ou partes constituintes ou especificadores do fim a ser buscado.

¹⁰⁰ A respeito dessa leitura, comenta De Oliveira (2017, p. 65, n. 40): “Geralmente, a leitura de meios instrumentais é apresentada pelos intérpretes da EN ou para contrastar com as suas próprias leituras, a fim de mostrar as vantagens e virtudes da leitura que propõem, ou para contrastar com leituras não-instrumentalistas defendidas por outros intérpretes a fim de ressaltar as desvantagens da leitura instrumentalista. Isto ocorre porque a leitura de meios instrumentais é bastante problemática para a compreensão do importante papel da deliberação”.

¹⁰¹ Pode-se comparar tal leitura a uma confusão entre a razão prática e a razão produtiva, quando a segunda trata de artes que visam o aumento do lucro, como parte da economia no sentido contemporâneo. Desse modo, abole-se a esfera da moralidade da análise, o que é integralmente contrário às distinções de Aristóteles, como ressaltado por Aquino em seu *Comentário* citado e por Anscombe em seu intuito de retomar a razão prática com o que há de próprio em si ao debate das formas de racionalidade humana.

considerando que é papel de toda virtude ser hábito operativo que tende ao aperfeiçoamento devido de certas faculdades da alma, se *phronesis* fosse a mesma coisa que destreza, a sua localização como espécie de virtude não seria possível.

Em segundo lugar, pela leitura de meios constituintes, utiliza-se a divisão que se tornou comum na lógica medieval¹⁰² entre as espécies de todos de alguma coisa. Ou seja, diz-se que um todo pode ser constituído por partes de diversas naturezas, sendo uma delas as integrais ou constituintes. Nesse sentido, apenas se tem um todo se são somadas todas as suas partes, assim como uma casa só existe se todos os seus componentes estão presentes – fundação, paredes, telhado, cômodos – e, a partir da união, estar-se-á diante de uma casa, e não partes isoladas.

Dentre outros autores¹⁰³ com seus respectivos contornos, Irwin (1975) correlaciona aquela noção de todo com a *phronesis* do seguinte modo: por meio de tal virtude, delibera-se acerca de quais fins constituem, na vida de certo agente, o todo integral que se denomina *eudaimonia*. Ou seja, faz-se uma distinção entre fim último em sentido próprio, o qual engloba fins últimos em certo sentido, pois são últimos na medida em que são importantes, mas não enquanto são critérios para todas as ações. A *phronesis* deliberaria sobre essa segunda classe, a qual, correlacionando com a primeira, pode ser intitulada como meios. Por essa argumentação, explica-se a afirmação de que não se libera quanto ao fim (EN 1112b12), pois esse referir-se-ia à *eudaimonia*. Dessa forma, sobre o todo – o florescimento humano¹⁰⁴ – não há deliberação, mas sim quanto às partes integrantes – o conjunto de fins que constituiriam a atividade contemplativa. Disso se segue que a distinção que possibilita o julgamento de uma deliberação boa ou má é a qualidade dos fins constituintes do bem supremo, os quais devem ser bens desejáveis por si mesmos.

Após tal apresentação, passa-se a um questionamento das leituras de acordo com suas deficiências, o que é aprofundado no tópico seguinte. A leitura instrumentalista visa resguardar a relação entre meios eficazes para alcançar os fins que são perseguidos pelo agente. Entretanto, não se preocupa com a qualidade dos bens visados, confundindo, assim, *phronesis* com destreza. Em seguida, a leitura constitutiva garante a particularidade do plano de vida pessoal e a natureza intelectual dos bens que constituem

¹⁰² Ver S.T. II-II, q. 48, a. 1, r.

¹⁰³ Ver também em Wiggins, 1980, p. 221 – 240.

¹⁰⁴ Sinônimo de *eudaimonia* aqui, bem como realização e felicidade.

a *eudaimonia*, mas não se atém às passagens acerca da correlação entre habituação e conhecimento dos fins morais, como exposto em 3.2.2.

3.3.2 Deliberação enquanto especificação de fins gerais

Inicialmente, esclarece-se que, conquanto se aceita a explicação de De Oliveira (2017) acerca das leituras dos meios e que tratar dos fins exige cautela em função da obscuridade de Aristóteles, pontua-se a dificuldade em analisar cada uma em função do autor tratar somente de uma posição – a que pode ser associada com o empirismo prático – sobre o modo de adquirir os fins. A justificativa para isso seria a de que Aristóteles não mencionaria nem na investigação sobre as virtudes do caráter nem na sobre as intelectuais a responsabilidade racional pela seleção dos fins morais (De Oliveira, 2017, p. 74). Contudo, isso parece ter sido respondido no presente trabalho em 3.2. Considerando o exposto, faz-se a presente ressalva em função das implicações a depender de como os objetivos são conhecidos ao estudo dos meios. Por isso, a explicação seguinte é adaptada ao que fora defendido no tópico anterior, o que será retomado ao final.

A leitura de especificação de fins gerais busca, por um lado, ressaltar o papel das virtudes éticas de permitir que o agente se dirige aos fins devidos por meio da habituação, e, por outro, pontuar que a *phronesis* especifica racionalmente o que, em cada circunstância, é devido. Portanto, há relevância moral na atuação da referida virtude dianoética, a qual não possui o papel nem de mera destreza nem de escolha propriamente dos fins que constituem o fim último. Nesse sentido, defende Angioni (2009, p. 197-201) o papel especificador da *phronesis* diante de cada uma das virtudes éticas, as quais apontam ao objetivo de uma ação a ser buscado de modo geral. A título de exemplo, ser temperante seria o fim – fornecido pela virtude do caráter da temperança – e o meio de sê-lo seria uma determinação em certas circunstâncias feita pela *phronesis*. Nesse sentido, tantos os fins quanto os meios teriam valor moral, ao contrário da leitura dos meios instrumentais; e os fins, delimitados pela habituação, não estariam desassociados das virtudes éticas, opondo-se à leitura dos meios constitutivos. O papel da *phronesis* enquanto especificadora do fim se relaciona com a necessidade dos meios para que exista alguma ação.

Percebe-se, até aqui, que essa interpretação é capaz de articular o papel das virtudes éticas e o aspecto arquitetônico da *phronesis*, deixando, porém, de se ater à apreensão de fins morais por uma operação aperfeiçoada por uma virtude dianoética.

Diante disso, pode-se fazer uma síntese da tríade apresentada a partir de suas vantagens interpretativas do seguinte modo: a *phronesis* é a virtude intelectual que aperfeiçoa a operação da parte calculadora da alma humana, cuja função é a deliberação em relação aos meios para alcançar bens reais ao homem. Ademais, considerando ser condição à existência da referida virtude dianoética a presença das virtudes éticas, o processo de habituação não é excluído da boa deliberação, e sim é tomado como condição para que exista, o que é afirmado diversas vezes por Aristóteles, em especial na sua famosa exclusão de homens imaturos de potenciais alunos da *Ética*, dado que são facilmente influenciados pelas paixões (v. *EN* 1095a1-15).

Por meio de tal síntese das leituras expostas, algumas vantagens interpretativas são garantidas: preserva-se a relação entre meios e fins morais presente no objeto da *phronesis* por se tratar de uma virtude da razão prática; toma-se a expressão “τὰ πρὸς τὰ τέλη” com referência aos meios que especificam os fins gerais; e, por último, correlaciona-se parcialmente a habituação performada pelas virtudes éticas com o papel da *phronesis*. Desse modo, são conservados diversos elementos apontados por Aristóteles em *EN* 1112b12–20, bem como a arquitetura da psicologia apresenta no capítulo II é ressaltada, distinguindo e relacionando os papéis da razão técnica, prática e teórica, bem como as respectivas virtudes, no que é devido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conquanto o raciocínio prático seja referido em obras de Aristóteles repetidas vezes, a explicação detalhada acerca de sua composição não é feita de modo claro. Considerando a importância na elucidação para o entendimento do *corpus aristotelicum*, investigou-se como melhor enfrentar a questão das suas premissas. Inicialmente, concluiu-se que uma pesquisa sólida exigiria a correlação com outras áreas que servem de esteio para o estudo da alma humana apresentado na *Ética Nicomaqueia*.

Assim, perscrutou-se, em primeiro lugar, as bases metafísicas e físicas da psicologia aristotélica, pelo que se apresentou o que o autor entende por ciência – conhecimento certo a partir das causas de um objeto, o qual é conhecido por sua essência, propriedades e causas; o fundamento a partir do qual é possível garantir a objetividade das investigações – princípio de contradição, pelo que sabe-se que tanto um juízo, como a coisa referida na realidade, não pode ser e não ser sob o mesmo tempo e aspecto; e a demonstração da condição de possibilidade da psicologia aristotélica entendida como o estudo da alma humana enquanto forma de uma substância – modo de ser indispensável para a existência de um objeto – composta – de forma e matéria.

Em segundo lugar, apresentou-se, segundo a metodologia proposta no *De Anima* – sequência cognoscitiva que parte dos objetos, passa pelas operações e virtudes, chegando às capacidades da alma – e na *Ética Nicomaqueia*, as noções aristotélicas de capacidades, operações, objetos e virtudes da alma humana a fim de possibilitar a comparação das interpretações analisadas seguidamente.

Em terceiro lugar, expôs-se, após cotejamento crítico, a defesa da apreensão noético-experimental como interpretação com maior coerência aos fundamentos metafísicos e físicos presentes nas obras analisadas em relação à apreensão dos fins do raciocínio prático, e a leitura de especificação de fins gerais como elucidação do que é a deliberação dos meios.

Ressalta-se que os resultados alcançados não o foram de modo cabal, e sim quanto ao que é mais provável. Ou seja, ainda que as obras aristotélicas forneçam argumentos científicos e, assim, necessários de acordo com a realidade, nem sempre em uma investigação é possível atingir o mesmo grau de objetividade. A partir das conclusões alcançadas nos pontos 3.2 e 3.3 do presente trabalho, reconhece-se que a pesquisa pode continuar para atingir níveis ainda maiores de clareza, embora, pelo exposto, tome-se como mais razoável para conhecer a obra aristotélica a interpretação noética-experiencial,

pela qual o *nous* opera de acordo com a virtude homônima, considerando as experiências do agente enquanto dados a partir dos quais adentrará no âmbito intelectual para conhecer os primeiros princípios da razão prática; e a leitura da especificação de fins gerais quanto ao operar próprio da deliberação aperfeiçoada pela *phronesis*.

Por fim, além de alcançar o objetivo central proposto na presente dissertação, realizou-se os específicos, considerando a proposta de leitura sistemática e fundamentada da obra aristotélica; a correlação dos pressupostos de outras ciências além da psicologia; e o esclarecimento quanto ao papel da *Ética Nicomaqueia* nessa investigação. É interessante notar que, embora essa pesquisa tenha focado nas consequências da cadeia entre as ciências no âmbito do raciocínio prático, um percurso similar pode ser feito para cada um dos problemas inseridos na *EN* e que são obscurecidos pela aparente falta de fundamentos em assunções que Aristóteles faz, como o debate sobre a distinção dos modos pelos quais um objeto é considerado a partir da noção de bem atribuída a Platão; o argumento *ergon* ou relativo à função específica, o qual foi parcialmente desenvolvido aqui; a questão da *akrasia* etc. Por isso, espera-se que a contribuição à academia brasileira também seja metodológica.

REFERÊNCIAS

- ACKRILL, J. Aristotle's Definitions of "Psyche". *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 73, 1972 – 1973, p. 119-133.
- ANGIONI, L. A Noção Aristotélica de Matéria. *Cadernos de História E Filosofia da Ciência*, v. 17, n. 1, 2007, p. 47-90.
- ANGIONI, L. Aristóteles e a necessidade do conhecimento científico. *Discurso*, v. 50, n. 2, p. 193-238, 2020. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/181249>. Acesso em: 27 fev. 2024.
- ANGIONI, L. Aristotle's Definition of Scientific Knowledge (APo 71b 9–12), *History of Philosophy & Logical Analysis*, 2016, p. 140 – 166.
- ANGIONI, L. *As Noções de Substância e Essência: o livro VII da Metafísica de Aristóteles*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008.
- ANGIONI, L. As Relações entre “Fins” e “Meios” e a Relevância Moral da Phronesis na Ética de Aristóteles. *Revista Filosófica de Coimbra*, No. 35, 2009, p. 185-204.
- ANGIONI, L. Demonstração, silogismo e causalidade. *Lógica e Ciência em Aristóteles*, 2014, p. 61-120.
- ANGIONI, L. *Introdução à Teoria da Predicação em Aristóteles*. Campinas: Editora UNICAMP, 2006.
- ANGIONI, L. Princípio da Não-Contradição e Semântica da Predicação em Aristóteles. *Analytica*, v. 4, n. 2, 1999, p. 121 – 158.
- ANSCOMBE, G.E.M. *Intention*. Cambridge: Harvard University Press, 1957.
- AQUINAS, Thomas. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Leonine Edition, transcribed and revised by The Aquinas Institute, 1969. Disponível em: <https://aquinas.cc/el/en/~Eth>.
- AQUINO, Tomás de. *Comentário à Ética a Nicômaco de Aristóteles (I-III)*. Rio de Janeiro: Mutuus, 2015.
- AQUINO, Tomás de. *Comentário aos Segundos Analíticos*. Campinas: Editora UNICAMP, edição bilíngue, tradução de Anselmo Tadeu Ferreira e Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, 2021.
- ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*. Trad.: Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 1978.
- ARISTÓTELES, *Da Interpretação*. São Paulo: Editora Unesp, tradução e comentários de José Veríssimo Teixeira da Mata, 2013.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*. Trad.: Julio Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

ARISTÓTELES, *Física*. Tradução, introdução e notas: Carlos Humberto Gomes, Coimbra: Edições 70, 2023.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Trad.: Maria Cecília Gomes dos Reis, São Paulo: Editora 34, 2012.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. São Paulo: Editora Madamu, tradução e notas de Mário da Gama Kury, 2019.

ARISTÓTELES. *Física I-II*. Tradução e comentários: Lucas Angioni, Campinas: Editora da UNICAMP, 2009.

ARISTOTELES. *Metafísica*. Edición Trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução e comentários: Giovanni Reale, São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ARISTOTLE, *Parts of Animals, Movement of Animals, Progression of Animals*. Loeb Classical Library, translation by A.L. Peck, Massachusetts: Harvard University Press, 1961.

ARISTOTLE. *Meteorologica*. Loeb Classical Library. Translated by H.D.P. Lee. Massachusetts: Harvard University Press, 1952.

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Loeb Classical Library. Translated by H. Rackham. Massachusetts: Harvard University Press, 1934.

ARISTOTLE. *Posterior Analytics, Topica*. Loeb Classical Library. Translated by Hugh Tredennick, E.S. Forster. Massachusetts: Harvard University Press, 1960.

ARISTOTLE. *The Complete Works of Aristotle*. Vol. I. Edited by Jonathan Barnes. New Jersey: Princeton University Press, 1984.

ARISTOTLE. *The Complete Works of Aristotle*. Vol. II. Edited by Jonathan Barnes. New Jersey: Princeton University Press, 1984.

BARNES, J. VI—Aristotle's Concept of Mind. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 72, 1971 - 1972, p. 101–114.

BARNES, Jonathan. Aristotle and the Methods of Ethics. In: *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 34, n. 133/134, p. 490-511, 1980.

BERTI, Enrico. *As Razões de Aristóteles*. São Paulo: Editora Loyola, 2002.

BERTI, Enrico. *Filosofia pratica*. Napoli: Alfredo Guida Editore. 2004.

BROADIE, S. Noûs and Nature in De Anima III. *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*, v. 12, n. 1, 1996, p. 163-176.

BURNYEAT, Myles. Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? (A Draft). *Essays on Aristotle's de Anima*. Clarendon Press, 1992, p. 15-26.

CASTON, V. Aristotle's Argument for Why the Understanding is not Compounded with the Body. *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*, v. 16, 2000, p. 135-175.

DAHL, N. *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of the Will*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

EBREY, David. Why Are There No Conditionals in Aristotle's Logic? *Journal of the History of Philosophy*, v. 53, n. 2, 2015, p. 185–205

FREY, Jennifer. Anscombe on Practical Knowledge and the Good. *Ergo*, vol. 6, n° 39, 2019, p. 1121 – 1151.

FURTH, M. *Substance, form, and psyche: an Aristotelean metaphysics*. New York: Cambridge University Press, 1988.

GÓMEZ-LOBO, A. Aristotle's Hypotheses and the Euclidean Postulates. *Review of Metaphysics*, 1977, p. 430 – 439.

IRWIN, T. Aristotle on Reason, Desire, and Virtue. *The Journal of Philosophy*, v. 72, n. 17, 1975, p. 567-578.

IRWIN, Terence. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

IRWIN, Terence. Aristotle's Method of Ethics. In: *Studies in Aristotle*, edited by Dominic J. O'Meara. Washington: The Catholic University of America Press, p. 193 – 224, 1981.

IRWIN, Terence. Aristotle's Philosophy of Mind. *Psychology*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991, p. 56–83.

IRWIN, Terence. The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics. In: RORTY, A. O. *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980, p. 35 - 54.

KENNY, A. The Practical Syllogism and Incontinence. *Phronesis*, v. 11, n. 2, 1966, p. 163-184.

ŁUKASIEWICZ, J. *Über den Satz des Widerspruchs bei Aristoteles*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1993 (1910).

MOSS, J. Virtue Makes the Goal Right. *Phronesis*, v. 56, 2011, 204-261.

MOSS, J. *Aristotle on the Apparent Good: perception, phantasia, thought & desire*. Oxford Aristotle Studie. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 1 – 22; 137 – 200.

OLIVEIRA, Angelo de. *Virtude do caráter e phronesis na ethica nicomachea*. Dissertação (mestrado), Universidade Estadual da Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Orientador: Lucas Angioni, 2017.

PLATO. *Sophist*. *Great Books of the Western World*, vol. 7, 1952, p. 551 – 579.

SHIELDS, C. *Aristotle*. Austin: Routledge, 2007.

SISKO, J. Material Alteration and Cognitive Activity in Aristotle's "De Anima". *Phronesis*. Brill. 1995, p. 138 – 157.

TAYLOR, C. C. W. Aristotle On Practical Reason. In: *Oxford Handbooks Online*. 2016. Disponível em: <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935314.001.0001/oxfordhb-9780199935314-e-52>. Acesso em: 10 jan. 2022.
University of California Press, 1980.

VIEIRA, Celso. Heraclitus, Change and Objective Contradictions in Aristotle's Metaphysics Γ. *Rhizomata*, vol. 10, n° 2, 2022, p. 183–214.

JAEGER, Werner. *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1923, p. 393 - 434.

WIGGINS, D. Deliberation and Practical Reason. *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1980, p. 221-240.

ZINGANO, Marco. Aristotle and the Problems of Method in Ethics. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2007, p. 297 – 330.

ZINGANO, Marco. Unidade do gênero e outras unidades em Aristóteles: significação focal, relação de consecução, semelhança, analogia. *ANALYTICA*, Rio de Janeiro, v. 17 n° 2, 2013, p. 395-432.