

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DANIEL DO VALLE PRETTI

O FIM COMO PRINCÍPIO DO HOMEM –
UMA INTERPRETAÇÃO SOBRE A INFLUÊNCIA DA NOÇÃO DE
MOVIMENTO NOS PRIMEIROS LIVROS DA ÉTICA NICOMAQUÉIA DE
ARISTÓTELES

VITÓRIA
2012

DANIEL DO VALLE PRETTI

**O FIM COMO PRINCÍPIO DO HOMEM –
UMA INTERPRETAÇÃO SOBRE A INFLUÊNCIA DA NOÇÃO DE
MOVIMENTO NOS PRIMEIROS LIVROS DA ÉTICA NICOMAQUÉIA DE
ARISTÓTELES**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia, na área de concentração Metafísica.
Orientadora: Profa. Dra. Carla Costa Pinto Francalanci.

VITÓRIA
2012

Dedico este trabalho a minha mãe, meu maior exemplo de virtude.

AGRADECIMENTOS

As palavras sempre nos faltam nos momentos em que queremos expressar aquilo que não cabe nelas. Gratidão talvez seja uma palavra pouco significativa para indicar a emoção que sinto ao lembrar da importância de minha mãe para a realização deste trabalho. Obrigado Mãe, a força de ser quem você é sempre me inspirou a fazer o meu melhor frente às adversidades.

Começo meus agradecimentos aos professores com minha amiga e orientadora Carla Francalanci. Sempre atenciosa, posso dizer que desenvolvi muito de minha maneira de pensar graças a sua compreensão. Só tenho a agradecer a confiança depositada em mim e os incentivos recebidos ao longo dos últimos anos. Carla, obrigado por me mostrar a responsabilidade que acompanha a tarefa de pensar livremente.

Despertei meu interesse para o estudo do pensamento de Aristóteles em uma palestra apresentada pela profa. Márcia Schuback. Desde então, Márcia sempre se mostrou extremamente generosa em atender meus pedidos para conversarmos sobre meu texto. Expresso aqui meus sinceros agradecimentos a ela, assim como minha admiração por seu trabalho.

Gostaria de agradecer a Leonardo Machado, meu grande amigo de caráter e pensamento. Obrigado Léo, suas críticas sempre engrandeceram meus trabalhos.

Não tenho palavras para descrever meus agradecimentos a Carolina M. Torres. Só consegui seguir em frente graças a suas palavras de afeto e compreensão. Carol, os méritos deste trabalho são tanto seus quanto meus.

Agradeço ao prof. Marco Zingano por ter se mostrado solícito comigo nas vezes em que pedi suas sugestões. Além dele, quero também agradecer ao prof. José Pedro Luchi pela compreensão em momentos de dificuldade, e ao prof. Bernardo Coelho pelas suas contribuições na qualificação.

Meus sinceros agradecimentos ao prof. Fernando Santoro e aos amigos do laboratório *Ousia* por terem me recebido no período em que morei no Rio de Janeiro, assim como em minhas posteriores visitas à cidade. Quero ainda agradecer ao meu tio José Marcelino e minha tia Ilza por terem me acolhido em sua casa como um filho.

Estendo meus agradecimentos aos amigos que descobri compartilhando um café, dividindo alegrias e aflições, na Sala de Estudos do Mestrado: Joana, Maycon, Elaine, Filicio, Adolfo... Assim como aos meus velhos amigos Tiago, Stefan, Vítor e ao meu irmão Victor que sempre me apoiaram.

Este trabalho também é dedicado à memória de Krishnamurti Jareski e Carlos Augusto do Valle que nos deixaram a pouco tempo.

Por fim, agradeço à CAPES por ter financiado a realização desta pesquisa.

RESUMO

Apresentaremos nesta dissertação algumas maneiras de compreender o homem por meio da relação entre ser e movimento no pensamento de Aristóteles. Para o filósofo, a natureza é o âmbito próprio para se pensar os entes passíveis de mudança. Assim, analisaremos, em primeiro lugar, a importância do humano na formulação da definição de movimento. Para tanto, utilizaremos do contraste entre arte e natureza. Em seguida, estaremos aptos para investigar a compreensão aristotélica sobre a melhor realização possível para uma vida humana, a saber, a felicidade. Veremos como a noção de felicidade está onto-cosmologicamente fundamentada pela imbricação entre a noção de movimento e pelo princípio primeiro que abre a *Ética Nicomaquéia*. Por fim, analisaremos o que significa orientar-se pela razão, tendo em vista a busca pela plena realização de si. Ou seja, investigaremos como o homem forma uma virtude moral a partir e para a lida com a realidade em mudança.

PALAVRAS-CHAVE: Movimento, ser, felicidade, Aristóteles.

ABSTRACT

In this dissertation we aim to present different ways of understanding men using the relationship between being and movement in the thought of Aristotle. According to the philosopher, nature is the proper scope to investigate beings that can change. Therefore, first of all we will analyze the importance of men in the formulation of the definition of movement. With that purpose in mind, we will contrast art and nature. Consequently, we will be able to investigate the Aristotelian understanding about the best possible realization for men's life, or rather, happiness. We sustain that the notion of happiness is onto-cosmologically grounded on the close relationship between the notion of movement and the first principle that opens the *Nicomachean Ethics*. At last, we will analyze what it means to guide itself by reason, since we have in view the search for self-fulfillment. In other words, we will investigate how men form a moral virtue by and for a reality in change.

KEYWORDS: Movement, being, happiness, Aristotle

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

P942f Pretti, Daniel do Valle, 1985-
O fim como princípio do homem : uma interpretação sobre a influência da noção de movimento nos primeiros livros da Ética Nicomaquéia de Aristóteles / Daniel do Valle Pretti. – 2012.
105 f.

Orientador: Carla Costa Pinto Francalanci.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Aristóteles. 2. Movimento. 3. Ontologia. 4. Felicidade. 5. Ética. I. Francalanci, Carla Costa Pinto. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 101

DE QUE NADA SE SABE

A lua ignora que é tranquila e clara
E nem ao menos sabe que é a lua;
A areia, que é a areia. Não há uma
Coisa que saiba que sua forma é rara.
Tão alheias são as peças de marfim
Ao abstrato xadrez como a mão
Que as rege. Talvez o fado humano
De breves sortes e penas sem fim
Seja instrumento de Outro. Nós o ignoramos;
Vãos também são o temor, a incerteza
E a truncada oração que iniciamos.
Que arco terá lançado esta seta
Que sou? Que cume pode ser a meta?

(BORGES, J. L. *Rosa Profunda*)

ABREVIACÃO DAS OBRAS MAIS CONSULTADAS

Obras de Aristóteles

<i>An.</i>	De Anima
<i>An. Post.</i>	Analíticos Posteriores
<i>Cat.</i>	Categorias
<i>EN</i>	Ética Nicomaquéia
<i>DC</i>	Do Céu
<i>Fís.</i>	Física
<i>GC</i>	Geração e Corrupção
<i>HA</i>	História dos Animais
<i>PA</i>	Partes dos Animais
<i>Pol.</i>	Política
<i>Ret.</i>	Retórica
<i>Tóp.</i>	Tópicos

Obras de Platão

<i>Fed.</i>	Fédon
<i>Sof.</i>	Sofista
<i>Tim.</i>	Timeu
<i>Prot.</i>	Protágoras

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	4
RESUMO	6
ABSTRACT	7
ABREVIACÃO DAS OBRAS MAIS CONSULTADAS	10
INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1 – Natureza e Arte – A compreensão aristotélica da realidade em mudança	16
CAPÍTULO 2 – A Natureza no Homem e o Homem na Natureza - O lugar e a especificidade da humanidade na realidade em mudança	38
CAPÍTULO 3 – A Natureza do Homem - A formação moral da humanidade a partir e para a realidade em mudança	61
CONSIDERAÇÕES FINAIS	99
BIBLIOGRAFIA	101

INTRODUÇÃO

Iniciamos nosso trabalho com a citação de um belíssimo poema de Jorge Luís Borges chamado “De que nada se sabe”. Em nosso entender, o poema aponta para a intrigante relação entre ser, movimento e conhecimento de si. O autor começa dizendo que a lua é indiferente a seu modo de ser tranquilo e sereno, o mesmo acontecendo com a areia, e talvez com tudo mais que exista. Apesar dessa indiferença consigo mesmos, os entes não parecem vagar desordenados no universo. As mudanças pelas quais passa cada um dos entes têm íntima relação com o que eles são. Um grande xadrez harmoniza o movimento das peças, bem lapidadas na sua rara forma feita de marfim. Nenhum movimento parece escapar à dinâmica do jogo natural. Sejam movimentos violentos, como grandes tempestades ou erupções, ou suaves, como o desabrochar de uma flor, nada é privado de acolhida pelas mãos invisíveis da natureza. Assim, em meio a essa ordenação, que guia silenciosamente os entes inconscientes de si mesmos para o seu mais belo resplandecer, surge nada menos que o homem.

Nós, assim como a lua ou a areia, tantas vezes nos desconhecemos em meio ao mundo. Na maior parte das vezes, vivemos e ignoramos quem realmente somos. No entanto, diferentemente da lua, nossa condição de entes mundanos, não cientes de si, não reluz tranquilidade. A condição humana de ente único e finito, lançado no mundo, não se sabe de onde, não se sabe para onde, provoca temor e desespero. Por um lado, pergunta-se o homem: de que serve a súplica frente a uma condição inexorável dada por Outro? E por sua vez, com não menos angústia: que alento há em reagir frente a esse jogo de cartas marcadas chamado de natureza? Assim, sua própria condição é apresentada aos olhos perplexos do humano pela realidade mutável que o envolve.

Nenhum povo acolheu a perplexidade da relação entre ser, movimento e conhecimento de si como o grego. Entre eles, tal perplexidade ganhou a forma de questionamento filosófico. Quão simpática à filosofia grega não são as palavras finais do poema de Borges: “Que arco terá lançado esta seta / Que sou? / Que cume pode ser a meta?” Certamente não cabe ao homem arbitrar sobre sua própria condição no mundo, muito menos almejar tornar-se totalmente indiferente a si mesmo, assim como a lua ou a areia. Em razão de sua condição, abre-se para o humano a tão grandiosa e angustiante tarefa do conhecimento de si. Para acolhermos tal tarefa, não seria fundamental a investigação sobre nossas possibilidades de ser em meio ao que nos

envolve? Não faria diferença para nossa própria vida conhecer e reconhecer beleza no mais pleno desenvolvimento de um ser humano? Em nosso entender, o que Borges diz em seu poema encontra eco no pensamento filosófico de Aristóteles como em nenhum outro.

Aristóteles entende que a natureza é o âmbito mais apropriado para se falar dos processos de mudança. Na natureza, todo ente se move em busca da plena realização de si, mesmo que não seja ciente de tal processo. Assim, no primeiro momento desta dissertação, investigaremos a possibilidade de se falar da relação entre ser e movimento a partir do pensamento de Aristóteles. Em nosso entender, a definição aristotélica de movimento almeja, por um lado, resguardar o caráter raro do movimento de cada espécie de ente, mas também, por outro lado, possibilitar as bases para a compreensão de um ordenamento dinâmico, que acontece para além da busca pela plena realização de si. Em outras palavras, a noção de movimento também fundamenta a possibilidade de compreensão de uma estrutura total e dinâmica, que chamamos de natureza. Todavia, como principiar uma investigação sobre o que incessantemente muda? Como definir a mudança sem perder seu caráter próprio de mudança? Veremos que o humano tem papel decisivo na cunhagem desta definição, em linhas gerais, porque ele é capaz de realizar uma atividade análoga à natural, a saber, a produção artística. É somente depois de um contraste fundamental entre arte e natureza que Aristóteles pode oferecer-nos sua definição de movimento, a saber, “a atualidade de uma potência enquanto potência”.

Além da explicitação desta definição de movimento apresentaremos, no primeiro capítulo, como a plena realização de si pode se harmonizar com novas possibilidades de realização para além de si. No caso da natureza, elas se harmonizam pela sucessão ou recorrência de fenômenos naturais. No caso do movimento produtivo humano, o bem para além da realização de um produto particular acontece pelo seu uso ou pela configuração de uma disposição produtiva no artista. Ou seja, ao aprender uma arte, o artista estabiliza a possibilidade de realizar novos movimentos semelhantes ao pertinente ao seu *métier*. De modo geral, apresentaremos neste capítulo o alicerce de nosso trabalho: a imbricação entre a definição de movimento e o princípio de que todas as coisas tendem para seu próprio bem.

Apresentado o alicerce que nos permite pensar em uma ordenação dinâmica de movimentos, poderemos levantar a questão central de nossa investigação: seria possível compreender a vida humana em sua totalidade por esse mesmo raciocínio? Poderíamos pensar a vida do homem como uma ampla busca pela plena realização de si? Neste ponto, as palavras de Borges novamente ressoam no pensamento de Aristóteles. Logo no segundo capítulo do primeiro livro da *EN*, o Estagirita nos diz: assim como arqueiros que visam uma meta, não fará toda diferença para o modo como viveremos conhecer nosso próprio alvo como seres humanos? Ou seja, existiria investigação mais importante para nossa vida do que a que busca compreender sobre nosso próprio bem (ARISTÓTELES, *EN*, I, 2, 1094a 23 – 25)? Assim, o segundo capítulo de nossa dissertação investigará a possibilidade de se pensar a vida humana tomada em sua totalidade. Mas não apenas isso, questionaremos também as bases para se falar da mais plena realização dessa totalidade, a saber, a felicidade. Em nosso entender, a sucessão e hierarquia de diferentes movimentos permite a Aristóteles apresentar a felicidade tanto como o que é logicamente o melhor quanto o que é o mais desejável para um ser humano.

A plena realização de si, entretanto, só pode acontecer resguardada por certas possibilidades de inserção no mundo natural. Ou seja, as possibilidades de realização do humano não estão completamente à parte da ordenação genérica da natureza. Segundo Aristóteles os elementos são alterados pela afecção de uns sobre os outros, no entanto, existem também outros princípios que regem os movimentos naturais, a saber, o princípio vital, presente em todos os viventes, e o princípio que busca o prazer, presente em todos os animais. Isso nos leva a marcar o que chamamos de fundamento onto-cosmológico da noção de felicidade em Aristóteles. O homem não apenas tem de se relacionar com os entes naturais que possuem tais princípios, mas também tem de lidar com a existência de tais princípios em si mesmo, ou seja, com a própria natureza que vive nele. Defenderemos, então, que a ordenação genérica da natureza está geneticamente presente na simples definição aristotélica do homem como um animal. Ser um animal já implica ter de se relacionar com uma série de possibilidades e impossibilidades de realizar atividades no mundo natural.

Todavia, para Aristóteles, afirmar o homem como um animal é algo insuficiente para compreendê-lo enquanto tal. Ou seja, mesmo apresentando o homem como um animal completo / perfeito, detentor de todos os sentidos existentes na

natureza, isso ainda não é o bastante para compreender o modo de ser propriamente humano. Aristóteles encontra a especificidade do humano introduzindo um novo princípio de movimento, a razão. Delineia-se, assim, uma nova investigação que será empreendida no terceiro capítulo da dissertação: o que quer dizer realizar-se plenamente como homem? O que significa guiar a própria vida pelo melhor emprego possível da razão?

No capítulo final de nossa dissertação, apresentaremos como a introdução da razão, como princípio diretor da “natureza humana”, ressignifica os princípios de movimento naturais anteriormente apresentados e presentes em sua alma. A plena realização de si para o humano, a felicidade, não pode ser reduzida à busca por uma vida apenas prazerosa, como em certa medida é possível falar com respeito aos outros animais. É preciso analisar o emprego da razão que marca o humano enquanto tal, a saber, o uso da razão no âmbito prático.

Como salientaremos ao longo do trabalho, para que o homem aja bem é fundamental não apenas que ele saiba racionalmente o que deve fazer, mas também que queira assim fazê-lo. Dessa maneira, para Aristóteles, o homem não nasce nem bom nem mal, é pelo modo como age habitualmente e pelas experiências que adquire ao longo da vida que ele se torna quem ele é. O homem moralmente virtuoso é bom tanto porque quer o bem, da maneira certa, no tempo certo... quanto porque compreende o que é o melhor a ser feito. Desejo e razão se coadunam no bem agir do homem virtuoso. Apresentaremos, assim, a importância dos hábitos disseminados na comunidade, no entanto, sem sobrevalorizá-los a ponto de retirar a responsabilidade do homem pela formação moral de si mesmo.

Veremos que a constituição da virtude moral estabiliza no homem uma disposição para bem agir, na medida do possível. Para o Estagirita, o homem virtuoso não necessariamente será feliz, mas é aquele que estabiliza o bem direcionar de sua alma da melhor maneira possível para um ser humano, a partir e para a realidade em mudança.

Capítulo 1 – Natureza e Arte – A compreensão aristotélica da realidade em mudança.

I –

O que há de mais característico e excitante no pensamento filosófico é seu poder de nos deixar ao mesmo tempo espantados e admirados com o que há de mais singelo na realidade. E, até mais do que isso, fazer-nos ver perplexos esse espanto e admiração contagiar todos os âmbitos de nossas relações com o mundo.

Aristóteles reuniu alguns dos pensadores, conhecidos por nós pelo nome de pré-socráticos¹, chamando-os de *φυσικοί* ou de *φυσιολογικός*. Tais nomes, no entanto, somente expõem a reunião de uma série de diferenças em um mesmo elemento comum: o pensamento sobre a natureza. À primeira vista, podemos ver muito pouco com isso. Para bem compreendermos a expressão é preciso dar-lhe conteúdo. No nosso entender, Aristóteles compreende o conteúdo reunidor desses pensamentos sobre a natureza como a perplexidade com respeito à relação entre ser e movimento. Como seria possível afirmar, ao mesmo tempo, a existência da multiplicidade dos entes, e seu ininterrupto devir, conjuntamente com uma constância incorruptível de ser que os unificasse²?

A perplexidade de Aristóteles sobre a relação entre ser e movimento, entretanto, é diferente da destes sábios. Para ele, a existência do movimento e da multiplicidade é suficientemente afirmada pela sua recorrência³. O pensador Estagirita

¹ A classificação de inúmeros pensadores da antiguidade clássica pelo nome de pré-socráticos é extrínseca à cultura grega. O termo ganhou o uso corrente que contemporaneamente tem graças à renomada edição crítica de fragmentos e testemunhos de pensadores da antiguidade feita por Hermann Diels e Werner Kranz denominada de *Fragmente der Vorsokratiker*.

² Tal perplexidade é visível na linguagem paradoxal como os pensadores da natureza se propõem a apresentar o “puro devir da multiplicidade” ou a “unidade estática de ser”.

³ Na *Física*, Aristóteles propõe que partamos do que é mais evidente para nós em direção ao que é mais evidente por 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.” (ARISTÓTELES, *Fis.*, I, 1, 184a 16 – 21).

πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἢ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα· οὐ γὰρ ταύτ' ἡμῖν τε γνῶριμα καὶ ἀπλῶς. διόπερ ἀνάγκη τὸν τρόπον τοῦτον προάγειν ἐκ τῶν ἀσαφεστέρων μὲν τῇ φύσει ἡμῖν δὲ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα

nos diz: atestamos a existência do movimento por indução⁴, ou seja, extraímos sua realidade e universalidade graças à recorrência de fenômenos individuais similares⁵.

O espanto de Aristóteles é tão singelo quanto o pré-socrático, e para nós, ainda mais contagiante. **Ele consiste em perceber que a relação entre ser e movimento na natureza – assim como entre unidade e multiplicidade - pode ser compreendida desde que se explicita a relação entre o princípio (ἀρχή) e o fim (τέλος) do movimento, ao longo do movimento –** ou seja, enquanto ele “se faz movimento”. O que é o movimento fica claro na medida em que ele acontece enquanto movimento. Antes de ser o movimento não é; assim como, também não podemos dizer que o movimento é depois de ser. Para caracterizar o movimento é necessário afirmar sua provisoriedade de ser um entre. Em outros termos, podemos compreender os processos de mudança na natureza se bem entendermos o princípio que rege o ente até seu fim, e por outro lado, como o fim, desde o princípio, se faz presente ao longo dos mesmos processos.

Neste momento, parece-nos necessário pontuar que um outro modo de dizer o ser tem influência sobre os rumos da investigação aristotélica sobre o movimento, o modo categorial. Diferentemente de outros pensadores, em especial de Platão (PLATÃO, *Sof.*), **para Aristóteles perguntar-se sobre o ser é perguntar-se sobre o ser de algo.** Em um exemplo, talvez até um tanto simplório, quando nos perguntamos “o que é?”, apontando para uma árvore, daremos uma resposta melhor se respondermos com que espécie de “árvore” estamos lidando do que se respondermos seu gênero, “vegetal”⁶. A pergunta sobre o ser se endereça primeiramente a um

No caso do movimento, faz-se então necessário que partamos da evidência de que nos deparamos recorrentemente com a existência de uma multiplicidade de entes em mudança para em seguida buscarmos compreender os seus princípios de movimento.

⁴ “Mas, para nós, considere-se estabelecido que as coisas que são por natureza, ou todas elas ou algumas, são suscetíveis de movimento: isso é evidente pela indução.” (ARISTÓTELES, *Fís.*, I, 2, 185a 12)

ἡμῖν δ' ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἔνια κινούμενα εἶναι· δῆλον δ' ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς

⁵ “... [os argumentos indutivos apresentam] o universal a partir da natureza auto-evidente do particular.” (ARISTÓTELES, *An. Post.*, I, 1, 71a 8, *grifo nosso*).

οἱ δὲ δεικνύντες τὸ καθόλου διὰ τοῦ δῆλον εἶναι τὸ καθ' ἕκαστον.

⁶ Tal exemplo é utilizado tanto nas *Categorias* (ARISTÓTELES, *Cat.*, 5, 2b 8-13) quanto nos *Tópicos* (ARISTÓTELES, *Top.*, I, 5, 102a 31 – 102b 4) com o intuito de mostrar que a espécie classifica melhor o ente do que o gênero.

indivíduo⁷, ou em um vocabulário aristotélico mais refinado, a “um certo isto” (*τόδε τι*). Tendo tal cautela em conta, podemos esclarecer porque dissemos que a forma categorial de dizer o ser influencia nos rumos da investigação sobre a natureza, mais especificamente, sobre a relação entre ser e movimento aqui posta em análise. Pois, para Aristóteles, falar de mudança é sempre referir-se a um certo processo de mudança. Assim, qualquer investigação que busque entender os processo de mudança em geral tem de resguardar as especificações próprias de cada âmbito da realidade⁸.

Apesar da ressalva feita, todavia, ainda não nos qualificamos para falar qualquer coisa sobre uma possível unidade dos processos de mudança na natureza. Ao tomarmos a existência do movimento como dada, estamos autorizados apenas a afirmar que **todo ente natural é passível de mudança**. Com isso, porém, continuamos imersos na indiferença absoluta da multiplicidade e inconstância dos entes, da qual nada se pode dizer, ou só se pode falar em uma linguagem paradoxal, como a dos poetas⁹.

⁷ “Substância em sua acepção mais própria e mais estrita, na acepção fundamental do termo, é aquilo que não é nem dito de um sujeito nem em um sujeito. A título de exemplos podemos tomar *este* homem em particular ou *este* cavalo em particular. Entretanto, realmente nos referimos a substâncias *secundárias*, aquelas dentro das quais – sendo elas espécies – estão incluídas as substâncias primárias ou primeiras e aquelas dentro das quais – sendo gêneros – estão contidas as próprias espécies. Por exemplo, incluímos um homem particular na espécie denominada *humana* e a própria espécie, por sua vez, é incluída no gênero denominado *animal*. Este, a saber, ser humano e animal, de outro modo espécie e gênero, são, por conseguinte, substâncias secundárias.” (ARISTÓTELES, *Cat.*, 5, 2a 11-18).

Οὐσία δὲ ἐστὶν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρότως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστὶν, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος. δευτέραι δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἶδεναι αἱ πρότως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γέννη· οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἐν εἶδει μὲν ὑπάρχει τῷ ἀνθρώπῳ, γένος δὲ τοῦ εἶδους ἐστὶ τὸ ζῶον· δευτέραι οὖν αὐταὶ λέγονται οὐσίαι, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῶον.

⁸ A pergunta “como é possível propor uma ciência sobre o ser enquanto tal coerente com essa compreensão de ser voltada para o particular?” talvez seja a mais forte marca da metafísica aristotélica.

⁹ É importante dizer que não defendemos a interpretação de que tenha havido progresso com respeito a relação entre pensamento e linguagem quando comparamos os filósofos predecessores e Aristóteles. Importa-nos simplesmente a constatação de uma diferença. O pensamento poético dos predecessores merece ser tratada a partir de seus próprios termos e riqueza, como nos diz Fernando Santoro em sua apresentação dos fragmentos de Xenófanes e Parmênides:

“De fato, a filosofia dos primeiros filósofos faz parte de uma grande transformação criativa da linguagem, da cultura, das instituições que se interpenetram e influenciam. A filosofia não supera a poesia, mas concorre entre as diversas formas de pensamento e expressão para o diverso desempenho criador do conhecimento, da cultura e da civilização.

A relação da filosofia com a poesia, na Magna Grécia dos séc. VI e V a. C., não é somente uma relação exterior, de recíproca influência e de empréstimos de recursos expressivos ou formatos discursivos. Com efeito, a filosofia surge originalmente, como um gênero de poesia sapiencial, e merece ser pensada neste limiar em que confluem literatura, retórica, pensamento e conhecimento.” (SANTORO, F. In. PARMÊNIDES, XENÓFANES, 2011, p. 1- 2).

Acreditamos que a estratégia de Aristóteles para lidar com esta embaraçosa tarefa de principiar uma investigação sobre a natureza foi procurar um tipo de movimento que pudesse estabelecer um contraste com o movimento propriamente natural, mas que igualmente se mantivesse dentro do âmbito da contingência, e que o permitisse dar um primeiro passo além da perplexidade inicial pré-socrática. O movimento encontrado por Aristóteles para estabelecer esse contraste foi a produção artística¹⁰.

Em um primeiro momento, poderíamos classificar o movimento produtivo realizado pela arte como apenas mais um entre os movimentos naturais. Por que teríamos de assumir, de saída, que o homem realiza movimentos radicalmente diferentes dos outros entes naturais pela arte, uma vez que ela também se encontra dentro da realidade em mudança? Não devemos cometer o erro de pressupor a diferença do movimento humano, em comparação com o movimento dos outros entes, para posteriormente nos espantarmos ao encontrá-la. Temos de ganhar com Aristóteles legitimamente a possibilidade de nos espantarmos com o movimento humano.

O que faz com que a arte permita a Aristóteles estabelecer um contraste com o movimento natural não é sua especificidade enquanto uma característica propriamente humana. Mas sim, que a arte realiza um movimento semelhante ao da natureza - ambas encontram-se em um elemento comum. **Assim como a natureza, a arte também é princípio de movimento, e é capaz de efetuar a mais drástica mudança passível a um ente natural - sua passagem do não-ser ao ser**, ou nos termos adotados por Aristóteles, realizar um movimento de geração¹¹. Qual, então, a diferença possibilitadora do contraste entre arte e natureza?

Aristóteles afirma que “a natureza é um princípio e causa de movimento ou de repouso na coisa a que pertence primariamente ou por si mesmo, não por acidente”

¹⁰ O uso da arte como movimento paradigmático que contrasta com o movimento natural não é exclusividade de Aristóteles, Platão já o fizera, a seu modo, por exemplo por meio da figura do demiurgo no *Timeu* (PLATÃO, *Tim.*).

¹¹ Há debate entre os comentadores sobre se devemos ou não considerar a geração e a corrupção como um movimento. Corroboro com aqueles que dizem que sim. De fato, a geração é um movimento extremo e é diferente de mudanças que não afetam essencialmente um determinado ente. No entanto, ainda assim se está lidando com um processo de mudança, mesmo que em uma perspectiva mais abrangente.

(ARISTÓTELES, *Fis.*, II, 1, 192b 20 – 23)¹². Por essa definição ainda poderíamos englobar todos os entes passíveis de mudança, sem circunscrever qual o princípio e o fim de cada processo, nem a especificidade de qualquer movimento. Entretanto, ao contrastarmos tal definição com o movimento de produção realizado pela arte, faz-se visível uma diferença dentro do plano da contingência. Qual seja, para bem explicar o movimento artístico, temos de qualificá-lo. E para tanto, “natural” não parece ser o predicado mais adequado.

Não é razoável esperarmos que uma casa ou um vaso se constituam graças a um movimento natural - sem que se exerça um princípio exterior aos seus elementos constitutivos¹³. Por sua vez, a arte também não é um processo produtivo absolutamente anti-natural; qualquer processo produtivo tem de se haver com as possibilidades de mudança intrínsecas à natureza do material com que lida, mais precisamente, com as possibilidades formativas que a própria matéria apresenta. Vários tipos de madeira, pedra ou barro podem se mostrar materiais adequados para a construção de uma casa, porém, até que se prove o contrário, parece pouco razoável esperar o mesmo do fogo ou do ar. Assim, pelo contraste com a arte, a matéria mostra suas possibilidades

¹² ὡς οὐσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός

¹³ “É próprio da matéria ser afetada e ser movida, ao passo que mover e exercer ação pertencem a outra capacidade — e isto é evidente tanto em relação aos entes gerados pela técnica como em relação aos entes gerados pela natureza, pois a partir de si própria a água não produz um animal, nem é a madeira que produz uma cama, mas a técnica. Assim sendo, é por este motivo que não são corretas as afirmações destes filósofos, mas também porque deixam de parte a causa principal, uma vez que excluem a essência e a forma. Além disso, ao suprimirem a causa formal, os poderes que eles atribuem aos corpos, por meio dos quais estes geram, tornam-se demasiado instrumentais. Dado que, como eles afirmam, por natureza o quente separa e o frio reúne, e que cada uma das outras qualidades atua ou padece, defendem que é a partir destas coisas e por causa delas que todas as outras se geram e corrompem. No entanto, é evidente que o fogo é ele próprio movido e é passivo. Além disso, eles procedem quase como alguém que atribuisse à serra e a cada um dos instrumentos a causa das coisas geradas. É necessário serrar para dividir e polir para alisar, o mesmo ocorrendo nos outros casos. Assim, por muito que o fogo exerça ação e mova, eles não consideram o modo como move, o qual é inferior ao dos instrumentos.” (ARISTÓTELES, *GC*, II, 9, 335b 30 - 336a 13)

τῆς μὲν γὰρ ὕλης τὸ πάσχειν ἐστὶ καὶ τὸ κινεῖσθαι, τὸ δὲ κινεῖν καὶ ποιεῖν ἐτέρας δυνάμεως. Δῆλον δὲ καὶ ἐπὶ τῶν τέχνη καὶ ἐπὶ τῶν φύσει γινομένων· οὐ γὰρ αὐτὸ ποιεῖ τὸ ὕδωρ ζῶον ἐξ αὐτοῦ, οὐδὲ τὸ ξύλον κλίην, ἀλλ' ἡ τέχνη. Ὡστε καὶ οὗτοι διὰ τοῦτο λέγουσιν οὐκ ὀρθῶς, καὶ ὅτι παραλείπουσι τὴν κυριωτέραν αἰτίαν· ἐξαιροῦσι γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὴν μορφήν. Ἔτι δὲ καὶ τὰς δυνάμεις ἀποδιδόασιν τοῖς σώμασι, δι' ἃς γεννῶσι, λίαν ὀργανικῶς, ἀφαιροῦντες τὴν κατὰ τὸ εἶδος αἰτίαν. Ἐπειδὴ γὰρ πέφυκεν, ὡς φασί, τὸ μὲν θερμὸν διακρίνειν τὸ δὲ ψυχρὸν συνιστάναι, καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον τὸ μὲν ποιεῖν τὸ δὲ πάσχειν, ἐκ τούτων λέγουσι καὶ διὰ τούτων ἅπαντα τὰλλα γίνεσθαι καὶ φθείρεσθαι· φαίνεται δὲ καὶ τὸ πῦρ αὐτὸ κινούμενον καὶ πάσχον. Ἔτι δὲ παραπλήσιον ποιοῦσιν ὡσπερ εἴ τις τῷ πρίονι καὶ ἐκάστῳ τῶν ὀργάνων ἀπονέμοι τὴν αἰτίαν τῶν γινομένων· ἀνάγκη γὰρ πρίονος ὄντος διαρεῖσθαι καὶ ξέοντος λαίνεσθαι, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως. Ὡστ' εἰ ὅτι μάλιστα ποιεῖ καὶ κινεῖ τὸ πῦρ, ἀλλὰ πῶς κινεῖ οὐχ ὀρθῶς, ὅτι χειρὸν ἢ τὰ ὄργανα.

Para mais, ver também (ARISTÓTELES, *Met.*, Z, 9, 1034a 9 - 21).

naturais de ser formada dado um certo processo, direcionado de um princípio para um fim. Desse modo, podemos concluir um duplo benefício no contraste entre arte e natureza: **a arte é melhor compreendida quando qualificada como um movimento realizado segundo as possibilidades de mudança dadas pela natureza, e a natureza torna-se um processo de mudança, intrínseco e ordenado dos entes, com seus limites circunscritos pelos nexos entre princípio e fim, e especificada pelo par matéria e forma.** Por exemplo, as possibilidades naturais de mudança inerentes à matéria de uma semente ficam, com isso, restritas a seu processo de formação enquanto árvore. Como veremos, essa simples dissociação entre ser “natural” (*φύσει*) e ser “segundo a natureza” (*κατὰ φύσιν*) abre espaço para a formulação da definição de movimento, e sua posterior imbricação com o princípio aristotélico de que todas as coisas tendem para um bem (ARISTÓTELES, *EN*, I, 1, 1094a 1-3).

Esta primeira apresentação genérica da natureza funciona como um fundo negro que abarca todos os entes passíveis de mudança; a arte, então, como um ponto luminoso, faz aparecer a definição de movimento em meio à indeterminação absoluta da contingência, assim como, retrospectivamente, também ressignifica a própria imensidão do escuro natural. A arte apresenta uma ordenação hierárquica entre unidade e multiplicidade, entre ser e devir na forma de um movimento paradigmático para todo tipo de movimento. Ou seja, a arte dá a Aristóteles a possibilidade de cunhar uma definição geral de movimento, que inclusive lança luz sobre sua definição de natureza, até então igualmente paradoxal, pois absolutamente abrangente.

A partir da definição de movimento, podemos retomar, de maneira qualificada, o que o pensador quer dizer ao afirmar que a natureza é princípio de movimento em si e por si mesmo. **Uma vez estabelecida a arte como paradigma de contraste, a própria compreensão de natureza se transfigura: a natureza deixa de ser “somente” o âmbito abarcador de toda possibilidade de mudança, para ser também positivada como um princípio intrínseco ordenador de toda mudança direcionada para um fim, uma certa matéria buscando sua forma.**

O contraste entre natureza e arte permite a apresentação da relação entre princípio e fim do movimento ao longo de sua realização. Isso é feito por meio da definição de movimento: “a atualidade¹⁴ de uma potência enquanto potência”¹⁵

¹⁴ “O primeiro ponto importante a observar nessa formulação inicial é que o termo *entelecheia* não pode

(ARISTÓTELES, *Fís.*, III, 1, 201a 10). Destinaremos a seção seguinte a elucidar essa definição, mais especificamente, para esclarecer o papel do princípio e do fim ao longo do movimento. Veremos em tal seção que a noção de movimento aponta para sua realização em uma alteridade, devido a um de seus constituintes, a potência (δύναμις). No caso da produção artística, a alteridade é a realização completa (τέλειας) do movimento na obra. Em seguida, apontaremos também que, apesar da obra ser o fim do movimento produtivo, toda obra é a constituição de um horizonte aberto para novas realizações. A obra aponta para a possibilidade de um outro movimento, configurado por sua definição. Esse novo movimento é a maneira de conservar em um outro “patamar” o movimento realizado na obra, e na medida em que esse novo movimento se torna a perspectiva ordenadora dos movimentos que o antecederam, pode ser dito também como seu melhor, ou ainda, sua superação.

Neste ponto a imbricação entre a definição do movimento e o princípio de que todas as coisas tendem para um bem (ARISTÓTELES, *EN*, I, 1, 1094a 1-3) se torna um pouco mais clara. Como no caso da arte o fim do movimento é outro que o próprio movimento, até certo ponto é possível que o movimento não seja desempenhado com excelência (ἀρετή), e ainda assim possamos julgar seu resultado como bom. No movimento de produção artística é possível uma realização particular separada de seu princípio de movimento universal, algo impossível para a natureza enquanto tal. Como veremos, é por poder ser “aquém” ou “além” do movimento produtivo natural que a arte se habilita como ideal para estabelecer esse primeiro contraste.

Talvez tenhamos ido rápido demais em nossa análise; assim, recapitularemos nossos argumentos por meio de exemplos, esperamos, esclarecedores.

ser traduzido com um termo processual qualquer, como por exemplo, o termo atualização, sob pena de a definição proposta ser redundante, pois se definiria então movimento por alguma idéia de processo ou passagem, em suma, pela própria idéia de movimento. Devemos, por conseguinte, traduzi-lo necessariamente por ato ou atualidade.” (PUENTE, F. 2010, p. 511).

¹⁵ ἐντελεχείᾳ τοῦ δὲ δυνάμει, ἢ τοῦ δυνάμει

II –

No capítulo 1 do livro III da *Física*, o movimento é definido como “a atualidade de uma potência enquanto potência” (ARISTÓTELES, *Fis.*, III, 1, 201a 10). Como devemos entender essa definição? Para que seja possível um movimento é essencial que tenhamos materiais que se mostrem convenientes para a execução de um tipo específico de atividade. No caso do movimento de construir uma casa, podemos dizer: tijolos, telhas, etc...¹⁶ Pela lente do construtor, esses materiais são potencialmente uma obra, uma casa. Todavia, a matéria precisa ser colocada em movimento para que se estruture e se conforme como tal. Um amontoado de tijolos e telhas ainda não é efetivamente uma casa, nem virá a ser, a menos que incida nesses materiais um princípio de movimento (ἀρχὴ κινήσεως) que não lhes é absolutamente natural.

Em contraste com a natureza que é princípio de movimento e mudança em si e por si mesma (αὐτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ μεταβολῆς), os elementos constitutivos de uma casa não a produzem sem que alguém realize uma série de movimentos articulados, em outras palavras, sem que aconteça a atividade (ἐνέργεια)¹⁷ de uma arte, no caso, a arte de construir. A arte, seja entendida como uma potência¹⁸ ou como uma disposição da alma¹⁹, é um princípio de movimento que faz com que os entes venham a ser pelas mãos do homem.

A presença dos materiais, por si só, não é parte do movimento de construir; é condição necessária para que haja movimento, mas não é condição suficiente. Neste caso, construir é articular tijolos, telhas e todos os outros materiais tendo como

¹⁶ Aristóteles não pensa nestes materiais “em si mesmos”, mas sempre na perspectiva de uma forma, como podemos ver na citação: “Além disso, a matéria se conta entre os relativos: para uma forma diversa, a matéria é diversa.” (ARISTÓTELES, *Fis.*, II, 2, 194b 8)

ἔτι τῶν πρὸς τι ἢ ὕλη· ἄλλω γὰρ εἶδει ἄλλη ὕλη.

¹⁷ É importante pontuar que o termo *enérgeia* (ἐνέργεια), que traduzimos aqui por atividade, tem uma gama muito grande de sentidos e aplicações dentro da filosofia aristotélica. Exploraremos alguns deles ao longo deste trabalho, aos quais faremos referência sempre que necessário. Para uma análise sistemática do termo recomendamos o artigo de Chung-Hwan Chen *Different Meanings of the Term Energeia in the Philosophy of Aristotle* (CHEN, C. 1956).

¹⁸ “... por isso todas as artes e as ciências produtivas são potências” (ARISTÓTELES, *Met.*, Θ, 2, 1046b 2-3)

διὸ πᾶσαι αἱ τέχναι καὶ αἱ ποιητικαὶ ἐπιστῆμαι δυνάμεις εἰσίν·

¹⁹ “Então, a arte, como já dissemos, é uma disposição relacionada com a criação, envolvendo um modo verdadeiro de raciocinar...” (ARISTÓTELES, *EN*, VI, 4, 1140a 20-21).

ἢ μὲν οὖν τέχνη, ὥσπερ εἴρηται, ἕξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητικὴ ἐστίν

finalidade (τέλος) uma dada forma (εἶδος), a casa. Esses aspectos do movimento dizem, respectivamente, em perspectiva de quê o movimento acontece e o que é o ente formado. Os três elementos acima elencados, junto com seu princípio próximo movente, são chamados de causas do movimento²⁰. Em seus conhecidos termos: causa material, final, formal e “motriz” ou “eficiente”.

No exemplo da casa, o movimento de construir significa atualizar os materiais, entendidos como potencialmente uma casa, enquanto se mantém em vista que eles ainda continuam sendo em potência, e não em atualidade, uma casa. É importante ressaltar, por isso, que o movimento de construir só acontece enquanto a construção não se configura como uma obra acabada, mas igualmente durante o período em que a atividade se projeta efetivamente nesse sentido. O movimento enquanto tal é

²⁰ “Delimitados esses pontos, 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 que*, 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. Também denomina-se “causa”, tudo que – uma outra coisa tendo iniciado o movimento – vem a ser intermediário para o fim, por exemplo, da saúde, o emagrecimento, a purgação, as drogas ou os instrumentos; todos esses itens são em vista do fim, mas diferem entre si porque uns são operações, outros são instrumentos”. (ARISTÓTELES, *Fis.*, II, 3, 194b 23 - 195a 2)

Διωρισμένων δὲ τούτων ἐπισκεπτόν περὶ τῶν αἰτίων, ποῖά τε καὶ πόσα τὸν ἀριθμὸν ἐστίν. ἐπεὶ γὰρ τοῦ εἰδέναι χάριν ἢ πραγματεία, εἰδέναι δὲ οὐ πρότερον οἰόμεθα ἕκαστον πρὶν ἂν λάβωμεν τὸ διὰ τί περὶ ἕκαστον (τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ λαβεῖν τὴν πρώτην αἰτίαν), δῆλον ὅτι καὶ ἡμῖν τοῦτο ποιητέον καὶ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς καὶ πάσης τῆς φυσικῆς μεταβολῆς, ὅπως εἰδότες αὐτῶν τὰς ἀρχὰς ἀνάγειν εἰς αὐτὰς πειρώμεθα τῶν ζητούμενων ἕκαστον. 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 ἢ πρώτη ἢ τῆς ἡρεμῆσεως, οἷον ὁ βουλεύσας αἴτιος, καὶ ὁ πατὴρ τοῦ τέκνου, καὶ ὅλως τὸ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου καὶ τὸ μεταβάλλον τοῦ μεταβαλλομένου. ἔτι ὡς τὸ τέλος· τοῦτο δ' ἐστὶν τὸ οὐ ἔνεκα, οἷον τοῦ περιπατεῖν ἢ ὑγίεια· διὰ τί γὰρ περιπατεῖ; φημέν “ἵνα ὑγιαίνῃ”, καὶ εἰπόντες οὕτως οἰόμεθα ἀπο δεδωκέναι τὸ αἴτιον. καὶ ὅσα δὴ κινήσαντος ἄλλου μεταξὺ γίγνεται τοῦ τέλους, οἷον τῆς ὑγείας ἢ ἰσχυασίας ἢ ἢ κάθαρσις ἢ τὰ φάρμακα ἢ τὰ ὄργανα· πάντα γὰρ ταῦτα τοῦ τέλους ἔνεκά ἐστιν, διαφέρει δὲ ἀλλήλων ὡς ὄντα τὰ μὲν ἔργα τὰ δ' ὄργανα.

caracterizado como incompleto ou imperfeito²¹ (ἀτελής), porque é ele mesmo o esforço para se perfeccionar dos entes sublunares, sejam eles regidos pela natureza ou pela arte, ambos princípios de mudança²². Só o que não é perfeito em si e por si mesmo, no sentido mais estrito da expressão²³, pode ser dito em potência. Ou seja, pode ser considerado, de alguma maneira, faltoso de algo.

A potência (δύναμις) é definida no livro Θ da *Metafísica* como “princípio de mudança em outro ou no mesmo enquanto outro”²⁴ (ARISTÓTELES, *Met.*, Θ, 1, 1046a 11). Tal definição de potência faz com que os entes que assim possam ser considerados tenham um relacionamento essencial com sua alteridade. Caso tal relação não ocorra, o ente não poderá realizar seu movimento característico de tender para sua forma e fim último mais próprios. Somente o que não é perfeito em si precisa realizar o princípio²⁵ de que todas as coisas tendem para um bem²⁶ relacionando-se com um

²¹ “E se pensa que o movimento é uma certa atividade, embora incompleta [*imperfeita*]; a razão reside no fato de que o potencial, cuja atualidade é precisamente o movimento, é incompleto [*imperfeito*]” (ARISTÓTELES, *Fís.*, III, 2, 201b 31-33, *grifo nosso*).

ἢ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν εἶναι τις δοκεῖ, ἀτελῆς δέ. αἴτιον δ' ὅτι ἀτελὲς τὸ δυνατόν, οὗ ἐστὶν ἐνέργεια.

²² O que a investigação aristotélica sobre o movimento mostra é que, se de fato o movimento não é perfeito, nem por isso temos de classificá-lo como caótico. O movimento natural dos entes que sofrem geração e corrupção obedece à regularidade necessária do que acontece “no mais das vezes” (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ).

²³ Os entes que compõem o primeiro céu são eternos e perfeitos, no entanto, passíveis de mudança. Isso é possível porque eles só realizam mudança em um sentido muito restrito, a saber, o movimento eterno e circular, que somente admite mudança local, e direcionada necessariamente do princípio para o fim. Assim, tais entes funcionam como “mediadores” entre o movimento dos entes naturais passíveis de geração e corrupção e a atividade do primeiro motor imóvel, Deus. A explicação dada por Aristóteles no capítulo 2 do livro Λ da *Metafísica* é esclarecedora:

“Portanto, todas as coisas que mudam têm matéria: porém, diferentemente segundo os casos; e também têm matéria as coisas eternas que não são geradas, mas têm movimento de translação: não, porém, uma matéria passível de geração, mas uma matéria suscetível unicamente de movimento local.” (ARISTÓTELES, *Met.*, Λ, 2, 1069b, 24 - 26).

πάντα δ' ὕλην ἔχει ὅσα μεταβάλλει, ἀλλ' ἐτέραν· καὶ τῶν αἰδίων ὅσα μὴ γενητὰ κινητὰ δὲ φορᾶ, ἀλλ' οὐ γενητὴν ἀλλὰ ποθὲν ποί.

²⁴ ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο

²⁵ “Toda arte e toda indagação, assim como toda ação e todo propósito, visam a algum bem; por isso foi dito acertadamente que o bem é aquilo a que todas as coisas visa”. (ARISTÓTELES, *EN*, I, 1, 1094a 1-3).

Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφάναντο τάγαθόν, οὐ πάντ' ἐφίεται.

²⁶ Úrsula Wolf elucida aspectos filológicos importantes para uma boa leitura desta passagem: “Mas, uma vez que Aristóteles cita um dito popular, podemos tomar o artigo definido que vem antes de *agathon*, no começo da segunda frase, simplesmente como *aspas*, e a segunda frase como um resumo primário da primeira. Nesse caso, *agathon* traz o sentido de ‘um bem’, e a palavra ‘tudo’ é lida de maneira distributiva contra o pano de fundo da primeira frase. Portanto, não: ‘(o) bem é aquilo a que tudo

outro – têm na sua essencial relação com sua alteridade o modo de se encaminhar para seu próprio bem.

Nas atividades que precisam se relacionar essencialmente com sua alteridade²⁷, a imperfeição do movimento chega a um momento de desfecho em que perde sua razão de ser por atingir seu limite (πέρας), a saber, a completude da obra que lhe corresponde. Nesse momento, o “para quê o movimento acontece” se efetiva. Nas atividades (ἔνέργεια) entendidas como movimento (κίνησις), o fim (τέλος) se faz presente ao longo de todo processo de realização guiando o próprio movimento, disso fala o termo atualidade (ἔντελέχεια); mais precisamente, o fim (τέλος) está presente trespassando todo o movimento, na medida em que aponta sem cessar para a obra. A atividade de construir tem de respeitar os limites daquilo que constrói ao longo de seu processo de realização²⁸, em que a matéria por vezes impõe resistência para a conformação do propósito do movimento, mas acima de tudo no instante final do movimento. Nesse instante derradeiro, o movimento do artista se defronta com o limite

(conjuntamente) aspira’, mas: ‘bem é a cada vez aquilo a que cada coisa aspira’. Dito de outro modo, um bem é a cada vez o bem de uma *tekhne*, de uma ação etc.” (WOLF, U. 2010, p. 24).

²⁷ Aristóteles faz a pertinente pergunta: e no caso de um médico que cura a si mesmo? Isso que chamamos de movimento não visaria algo de outro, mas a si mesmo. No entanto, a precisão da terminologia aristotélica dá conta deste caso específico, como podemos ver na passagem do capítulo 1 do livro II da *Física*:

“... alguém, sendo médico, poderia tornar-se causa de sua própria saúde, mas não é por ser curável que ele tem a arte medicinal, mas apenas sucede que o mesmo homem é concomitantemente médico e quem está sendo curado; por isso, às vezes eles estão separados um do outro. Semelhantemente para as coisas que são produzidas: nenhuma delas tem em si mesma o princípio da produção, mas algumas o têm em outras coisas e de fora (por exemplo, casa e todos os outros manufaturados), ao passo que outras (todas aquelas que poderiam vir a ser por concomitância causa para si mesmas) o têm, de fato, em si mesmas, mas não conforme aquilo que são por si mesmas.” (ARISTÓTELES, *Fis.*, II, 1, 192b 24-31).

ὅτι γένοιτ' ἂν αὐτὸς αὐτῷ τις αἴτιος ὑγείας ὡν ἰατρός· ἀλλ' ὁμῶς οὐ καθὼς ὑγιάζεται τὴν ἰατρικὴν ἔχει, ἀλλὰ συμβέβηκεν τὸν αὐτὸν ἰατρὸν εἶναι καὶ ὑγιαζόμενον· διὸ καὶ χωρίζεται ποτ' ἀπ' ἀλλήλων). ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν ποιουμένων· οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ἔχει τὴν ἀρχὴν ἐν ἑαυτῷ τῆς ποιήσεως, ἀλλὰ τὰ μὲν ἐν ἄλλοις καὶ ἔξωθεν, οἷον οἰκία καὶ τῶν ἄλλων τῶν χειροκμητῶν ἕκαστον, τὰ δ' ἐν αὐτοῖς μὲν ἀλλ' οὐ καθ' αὐτά, ὅσα κατὰ συμβεβηκὸς αἴτια γένοιτ' ἂν αὐτοῖς.

²⁸ A matéria tem o poder (δύναμις) de resistir à mudança para pior:

“De fato, uma [a *potência de padecer*] se encontra no paciente (é em virtude da posse de certo princípio e é porque a própria matéria é esse princípio, que o paciente sofre, nos diversos casos, por obra de agentes diversos.” (ARISTÓTELES, *Met.*, Θ, 1, 1046a 23-24).

διὰ γὰρ τὸ ἔχειν τινὰ ἀρχὴν, καὶ εἶναι καὶ τὴν ὕλην ἀρχὴν τινα, πάσχει τὸ πάσχον, καὶ ἄλλο ὑπ' ἄλλου.

Ao mesmo tempo, a matéria também é compreendida como o que permanece sendo ela mesma ao longo do processo de mudança. Ou seja, a matéria também é entendida como substrato (ὑποκείμενον): “Ademais, no processo de mudança há algo que permanece, enquanto o contrário não permanece; portanto, há um terceiro termo além dos dois contrários: a matéria.” (ARISTÓTELES, *Met.*, Λ, 2, 1069b 7-9).

ἔτι τὸ μὲν ὑπομένει, τὸ δ' ἐναντίον οὐχ ὑπομένει· ἔστιν ἄρα τι τρίτον παρὰ τὰ ἐναντία, ἡ ὕλη.

último de sua atividade, momento em que ele pode formular para si uma pergunta decisiva para a continuação ou não de seu trabalho: a obra está completa (τέλειος)? Se sim, então o movimento em questão não tem mais razão de ser, daí em diante não fazer mais nada corresponde à completude do que define a obra no que ela é.

Como veremos mais detalhadamente na seção seguinte, todavia, esta mesma pergunta, que parece apontar para o encerramento do movimento na completude imanente da obra, também nos leva ao questionamento sobre as possibilidades de realização da finalidade da obra correspondentes à sua definição. Ou seja, outra pergunta pode ser feita nos mesmos termos em grego: a obra está perfeita (τέλειος)? Naturalmente, para responder a essa pergunta não devemos apenas nos ater a considerações sobre a constituição da obra conforme sua definição, isto é, levar em conta apenas o fato da obra possuir todos os elementos que a caracterizam como um determinado ente, mas também estender as considerações sobre a finalidade do movimento às possibilidades dessa obra realizar bem aquilo que a define enquanto obra, nos termos de Aristóteles, dela ser parâmetro do melhor para seu gênero²⁹. Dessa maneira, poderia uma casa construída e acabada ser dita perfeita se ela não permitisse a boa realização daquilo que a define enquanto tal, a saber, ser uma moradia? Até que

²⁹ Assim Aristóteles define τέλειος no livro Δ da *Metafísica*:

“Perfeito [*Inteiro, Completo*] se diz, num sentido, aquilo que fora do qual não se pode encontrar nem sequer uma das partes. [...] Perfeito se chama também aquilo que relativamente à virtude ou habilidade ou ao bem que lhe são próprios, não é superado em seu gênero. [...] Ademais, perfeitas são ditas todas as coisas que alcançam o fim que lhes convém. De fato, uma coisa é perfeita quando possui o próprio fim. E como o fim é um termo extremo, por transferência [*metáfora*] aplicamos a qualificação de perfeito [*completo*] também às coisas más e dizemos que algo está perfeitamente [*completamente*] arruinado e perfeitamente [*completamente*] destruído, quando não falta nada a sua destruição e a seu mal, e quando tenha chegado ao extremo desse processo. Por isso também a morte se diz, por transferência [*metáfora*], fim, enquanto ambos são termos extremos. Fim é também o propósito último das coisas”. (ARISTÓTELES, *Met.*, Δ, 1021b 12-13, 14-15, 23-30, *grifo nosso*).

Τέλειον λέγεται ἔν μὲν οὐ μὴ ἔστιν ἔξω τι λαβεῖν μηδέἒν μόριον [...] καὶ τὸ κατ' ἀρετὴν καὶ τὸ εὖ μὴ ἔχον ὑπερβολὴν πρὸς τὸ γένος, [...] ἔτι οἷς ὑπάρχει τὸ τέλος, σπουδαῖον <ὄν>, ταῦτα λέγεται τέλεια· κατὰ γὰρ τὸ ἔχειν τὸ τέλος τέλεια, κατὰ γὰρ τὸ ἔχειν τὸ τέλος τέλεια, ὥστ' ἐπεὶ τὸ τέλος τῶν ἐσχάτων τί ἐστι, καὶ ἐπὶ τὰ φαῦλα μεταφέροντες λέγομεν τελείως ἀπολωλέναι καὶ τελείως ἐφθάρθαι, ὅταν μὴδὲν ἑλλείπη τῆς φθορᾶς καὶ τοῦ κακοῦ ἀλλ' ἐπὶ τῷ ἐσχάτῳ διὸ καὶ ἡ τελευτὴ κατὰ μεταφορὰν λέγεται τέλος, ὅτι ἄμφω ἔσχατα· τέλος δὲ καὶ τὸ οὐ ἔνεκα ἔσχατον

De forma geral, os sentidos de τέλειος apresentados correspondem ao que contemporaneamente compreendemos por inteiro, completo e perfeito (KIRWAN, C. In. ARISTÓTELES, 2003).

ponto podemos chamar de casa um ente construído por meio do processo de produção por nós descrito, que ao final não servisse para morar³⁰?

Esmiuçaremos um pouco mais estas questões na seção seguinte, a fim de mostrar que uma investigação sobre a completude (τέλειας) de uma atividade caracterizada por visar uma obra (ἔργον) nos leva a investigarmos a excelência (ἀρετή) própria ao ente gerado.

³⁰ “... e também porque a respeito de algumas coisas o homem que as fez não é nem o único nem o melhor juiz, como no caso de profissionais cujas obras estejam ao alcance também do conhecimento dos leigos; opinar sobre uma casa, por exemplo, não cabe somente ao homem que a construiu, mas na realidade o homem que a usa (isto é, o morador) será um juiz ainda melhor, da mesma forma que um timoneiro opinara melhor sobre um leme que um carpinteiro, e um comensal julgará um banquete melhor que o cozinheiro.” (ARISTÓTELES, *Pol.*, III, 6, 1282a 18 – 23).

καὶ ὅτι περὶ ἐνίων οὔτε μόνον ὁ ποιήσας οὔτ' ἄριστ' ἂν κρίνειεν, ὅσων τᾶργα γινώσκουσι καὶ οἱ μὴ ἔχοντες τὴν τέχνην, οἷον οἰκίαν οὐ μόνον ἐστὶ γνῶναι τοῦ ποιήσαντος, ἀλλὰ καὶ βέλτιον ὁ χρώμενος αὐτῇ κρινεῖ (χρηῖται δ' ὁ οἰκονόμος), καὶ πηδάλιον κυβερνήτης τέκτονος, καὶ θοίνην ὁ δαιτυμῶν ἀλλ' οὐχ ὁ μάγειρος.

III –

Como delimitar quando se inicia e termina um movimento? Essa não é uma questão fácil de se responder; entretanto, não podemos sobrevalorizá-la a ponto de desqualificar toda possibilidade de se falar da relação entre ser e movimento. Pensemos em um movimento como a produção de um barco: por que e por quem se iniciou seu processo de produção – pelo corte da madeira feito pelo lenhador, pela definição do projeto de construção...? E quando esse processo acaba, com o barco pronto, com o barco navegando ou com a decrepitude do barco? Todas essas perguntas são pertinentemente endereçadas a quem se propõe apresentar o que é um movimento, utilizando o exemplo paradigmático da produção artística. Tais suspeitas estão claramente relacionadas à definição de movimento, e foram também levantadas pelo próprio Estagirita em sua obra *Geração e Corrupção*.

Como ele nos diz, é preciso assumir que todo movimento tem um princípio³¹. Perguntar-se para além do princípio é marca de falta de educação³². Isso não quer dizer

³¹ “A necessidade de conhecer as premissas primárias levou alguns a pensar que não há conhecimento, e outros, admitindo a sua possibilidade, a pensar que todas as coisas são demonstráveis. A primeira escola, que sustenta a total ausência do conhecimento, pretende que ocorre um retrocesso ao infinito, sob o fundamento de que não podemos conhecer verdades posteriores por meio de anteriores, salve se estas dependerem de verdades primárias (no que estão certos uma vez que é impossível atravessar uma linha infinita), enquanto que se a série atingir um fim e houver primeiros princípios, estes são incognoscíveis, posto que não admitem demonstração, a qual é para esses pensadores a condição exclusiva do conhecimento; e se não é possível conhecer os primeiros princípios, tampouco é impossível saber em sentido estrito e absoluto que as inferências deles extraídas são verdadeiras; só podemos conhecê-las hipoteticamente supondo que os primeiros são verdadeiros. A outra escola concorda com esta, no que respeita às condições do conhecimento, na medida em que sustenta que ele somente pode ser garantido por demonstração; mas sustenta [igualmente] que não há o que impeça que haja demonstração de todas as coisas, uma vez que a demonstração pode ser circular ou recíproca.

Nós, contudo, sustentamos que nem todo conhecimento é de natureza demonstrativa. O conhecimento das premissas imediatas não é demonstrativo. E é evidente que assim deva ser, já que é necessário conhecer as premissas anteriores com base nas quais a demonstração progride e, se o retrocesso finda com as premissas imediatas, têm estas que ser indemonstráveis.” (ARISTÓTELES, *An. Post.*, I, 3, 72b 5- 23).

Ἐνίοις μὲν οὖν διὰ τὸ δεῖν τὰ πρῶτα ἐπίστασθαι οὐ δοκεῖ ἐπιστήμη εἶναι, τοῖς δ' εἶναι μὲν, πάντων μέντοι ἀποδείξις εἶναι· ὧν οὐδέτερον οὔτ' ἀληθές οὔτ' ἀναγκαῖον. οἱ μὲν γὰρ ὑποθέμενοι μὴ εἶναι ὅλως ἐπίστασθαι, οὗτοι εἰς ἄπειρον ἀξιοῦσιν ἀνάγεσθαι ὡς οὐκ ἂν ἐπισταμένους τὰ ὕστερα διὰ τὰ πρότερα, ὧν μὴ ἔστι πρῶτα, ὀρθῶς λέγοντες· ἀδύνατον γὰρ τὰ ἄπειρα διελθεῖν. εἴ τε ἴσταται καὶ εἰσὶν ἀρχαί, ταύτας ἀγνώστους εἶναι ἀποδείξεώς γε μὴ οὔσης αὐτῶν, ὅπερ φασὶν εἶναι τὸ ἐπίστασθαι μόνον· εἰ δὲ μὴ ἔστι τὰ πρῶτα εἰδέναι, οὐδὲ τὰ ἐκ τούτων εἶναι ἐπίστασθαι ἀπλῶς οὐδὲ κυρίως, ἀλλ' ἐξ ὑποθέσεως, εἰ ἐκεῖνα ἔστιν. οἱ δὲ περὶ μὲν τοῦ ἐπίστασθαι ὁμολογοῦσι· δι' ἀποδείξεως γὰρ εἶναι μόνον· ἀλλὰ πάντων εἶναι ἀποδείξιν οὐδὲν κωλύειν· ἐνδέχεσθαι γὰρ κύκλῳ γίνεσθαι τὴν ἀπόδειξιν καὶ ἐξ ἀλλήλων.

Ἡμεῖς δὲ φάμεν οὔτε πᾶσαν ἐπιστήμην ἀποδεικτικὴν εἶναι, ἀλλὰ τὴν τῶν ἀμέσων ἀναπόδεικτον (καὶ τοῦθ' ὅτι ἀναγκαῖον, φανερόν· εἰ γὰρ ἀνάγκη μὲν ἐπίστασθαι τὰ πρότερα καὶ ἐξ ὧν ἡ ἀπόδειξις, ἴσταται δὲ ποτε τὰ ἄμεσα, ταῦτ' ἀναπόδεικτα ἀνάγκη εἶναι

que devemos tomar o princípio de um movimento como um instante dogmaticamente instaurado. A ressalva simplesmente diz que, uma vez extrapolados os limites do princípio do movimento, é possível que estejamos lidando com um outro movimento, que não necessariamente nos leva a entender melhor aquele que colocamos em questão. Por sua vez, o mesmo acontece com o fim. Como vimos, o movimento é caracterizado por Aristóteles como um apontar incessante para seu fim, sua completude. Ao configurar a completude da obra, o movimento finda. Aristóteles nos diz que avaliamos bem ou mal um movimento produtivo considerando a obra por ele realizada. É importante salientar, contudo, que a finitude do movimento na obra não é absoluta, um novo movimento pode ser iniciado ao findar do primeiro.

O novo movimento se relaciona intimamente com o anterior. Entretanto, se para o **primeiro a relação com seu limite constituidor é terminal, para o segundo a relação com o mesmo limite é de estruturação das possibilidades que constituem seu vir a ser**. Isso é bastante claro no caso de um processo produtivo como a fabricação de um barco: o barco acabado é a completa realização do movimento de construção, sua definição enquanto obra; todavia, o barco é igualmente a constituição de um horizonte que se oferece para ser efetivado pela navegação.

Todo movimento tem como fim um bem, mas nem todo movimento que se efetiva como um bem é realizado de forma boa. Como veremos nesta seção, essa dissociação é válida ao menos quando estamos lidando com o ramo das atividades produtivas. Um barco mal construído limita em muito os movimentos de um navegador; por isso, a realização do movimento de construir não é indiferente ao movimento de navegar. Por sua vez, ao afirmarmos que um barco foi mal construído, não dizemos que o movimento de produção não foi realizado. Assim, nos deparamos

³² “São verdadeiras e primárias as coisas que geram convicção através de si mesmas e não através de qualquer outra coisa, pois, no que toca aos primeiros princípios da ciência, faz-se desnecessário propor qualquer questão adicional quanto ao *por que*, devendo cada princípio por si mesmo gerar convicção.” (ARISTÓTELES, *Tóp.*, I, 1, 110b 18).

ἔστι δὲ ἀληθῆ μὲν καὶ πρῶτα τὰ μὴ δι' ἐτέρων ἀλλὰ δι' αὐτῶν ἔχοντα τὴν πίστιν (οὐ δεῖ γὰρ ἐν ταῖς ἐπιστημονικαῖς ἀρχαῖς ἐπιζητεῖσθαι τὸ διὰ τί, ἀλλ' ἐκάστην τῶν ἀρχῶν αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν εἶναι πιστήν)

“O princípio é o que é, e se isto for suficientemente claro para o ouvinte, ele não necessitará também do *por que é*, e quem foi bem educado já conhece ou pode vir a conhecer facilmente o princípio” (ARISTÓTELES, *EN*, I, 4, 1095b 6-8).

ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι, καὶ εἰ τοῦτο φαίνοιτο ἀρκούντως, οὐδὲν προσδεήσει τοῦ διότι· ὁ δὲ τοιοῦτος ἔχει ἢ λάβοι ἂν ἀρχὰς ῥαδίως.

com algumas questões: como compreendermos a incongruência entre a constituição existencial do que resulta do movimento e seu respectivo bem, uma vez que caracterizamos o movimento como um apontar para seu fim, que coincide com seu bem? Ou seja, uma vez que imbricamos a definição de movimento com o princípio de que “todas as coisas tendem para um bem”, como entender a possibilidade de afirmar a realização acabada de um movimento, sem qualificar a execução da atividade como boa? Não parece evidente que uma atividade bem executada, e que resulta em uma obra boa, é melhor do que uma outra que se pauta apenas por seu resultado? Tais questões demandam um esclarecimento sobre até que ponto Aristóteles admite uma obra como a realização de um bem, e também que tomemos consciência da abrangência com que consideramos a realização de um movimento em um caso específico.

Uma vez que o movimento de produção pode ser dito como realizado, no nosso caso, uma vez que podemos dizer que o barco foi produzido³³, temos de afirmá-lo como, de alguma maneira, um bem. Mesmo um barco ruim pode ser considerado como um bem nas mãos de um navegador experiente. Um bem exterior como um barco é tão bom quanto a realização do horizonte aberto por sua definição permite. Isso tanto é assim que dizemos “esse barco é melhor do que aquele outro, pois atende melhor ao que compreendemos como um barco”. **Um movimento de produção artístico acabado permite que, de alguma maneira, sua obra possa ser predicada como um bem, sem que necessariamente sua atividade produtora seja afirmada como excelente.** Reconhecemos que essa é uma afirmação bastante estranha, em especial se ressaltarmos que estamos lidando com uma compreensão de mundo grega, na qual a excelência / virtude (ἀρετή) é o parâmetro de avaliação para toda realidade. Ganhamos com ela, no entanto, a possibilidade de dizer que há algo em comum entre as afirmativas “isso foi bem feito” e “isso foi mal feito”, a saber, ambos foram realizadas por um movimento, “foram feitas”. O movimento produtivo pode ser afirmado como existente, e tendo em vista todas as ressalvas, também como um bem, mesmo que não

³³ Isso quer dizer a assunção de que estamos lidando com um barco, pois ele obedece ao que se compreende como um barco por definição.

seja realizado excelentemente. O que diferencia, afinal de contas, bem e mal no âmbito produtivo³⁴?

Como esboçamos anteriormente, no caso de bens exteriores³⁵, a avaliação acontece pela possibilidade de uso. No exemplo do barco, ele é reconhecido como um bem por permitir a navegação. Um barco quebrado pode ainda assim ser dito um barco porque reconhecemos nele a possibilidade passada de uma atividade segundo sua definição. Uma vez produzido o barco, ele só é realmente reconhecido como um bem quando vislumbramos a partir dele um novo movimento, a arte de navegar, atividade realizadora de suas potencialidades. Dessa maneira, é coerente nos colocarmos a questão se o fim da arte de produzir barcos é o barco acabado, sua realização como o que o caracteriza como barco, ou o findar dessa possibilidade. Já que, segundo nos diz Aristóteles, é razoável afirmarmos a hierarquia de uma atividade sobre a outra, assim como da forma sobre a matéria, em função de um processo de realização de um bem. E que, não afirmaremos um barco como um bem caso ele não nos permita navegar. **O uso da obra conserva o movimento de produção, permitindo-nos avaliar uma finalidade que a transcende, ou seja, permite-nos julgar o movimento também de uma maneira em que ele não é mais considerado apenas como uma realização particular, mas também como uma realização aberta para além de si. Isto é, habilita-nos a avaliar o movimento tendo em vista um horizonte mais abrangente.**

Ao avaliarmos o produtor da obra sob esta perspectiva mais ampla, a questão ganha contornos ainda mais complexos. Na *EN*, Aristóteles diz que alguém pode realizar o movimento de uma arte sem possuir uma disposição para tal, sem realizar o movimento de produção assim como um artista o faria. Isso porque o que está prioritariamente em questão no caso da produção é a configuração da obra (ARISTÓTELES, *EN*, II, 3, 1105a 17 – 1105 b 16). Poderíamos objetar, assim como comenta Taylor, que uma obra de arte só seria realizada se executada da maneira como

³⁴ Talvez caiba a ressalva que nem o termo “bem” (ἀγαθός), nem “excelência” / “virtude” (ἀρετή) são usados exclusivamente no âmbito moral entre os gregos. O que não quer dizer que Aristóteles não reconheça a necessidade de um modo de falar e lidar bastante específico com o âmbito moral, como o filósofo nos diz no terceiro capítulo do primeiro livro da *EN* (ARISTÓTELES, *EN*, I, 3, 1094b 12 - 1095a 13).

³⁵ “Os bens são divididos em três classes, e alguns deles são descritos como exteriores, enquanto outros o são como pertinentes à alma ou ao corpo.” (ARISTÓTELES, *EN*, I, 8, 1098b 12-13).

νενεμημένων δὴ τῶν ἀγαθῶν τριχῆ, καὶ τῶν μὲν ἐκτὸς λεγομένων τῶν δὲ περὶ ψυχῆν καὶ σῶμα

um artista o faria³⁶. No entanto, em nosso entender, essa objeção pode ser contornada, tendo em vista o que dissemos. Uma vez estabelecido que a atividade de uma arte acontece na realização de uma obra, estando a obra configurada, temos de dizer que o movimento produtivo daquele determinado *métier* foi realizado. Isso não quer dizer, porém, que seu realizador é um artista, ou seja, não necessariamente significa que ele tem uma disposição produtiva.

Alguém só se torna um artista quando seu saber extrapola o conhecimento exigido para a realização do movimento particular de uma obra. Mesmo que eu nada saiba sobre o processo de produção de um barco, é possível que alguém que saiba me instrua passo a passo e que eu realize esse movimento. Manifestação dessa possibilidade seria a própria obra. No entanto, quem afirmaria com razão, que depois dessa produção tutelada, eu poderia ser dito um artista? **Um artista se forma quando um certo princípio de movimento produtivo se consolida na alma.** No caso do exemplo acima, a pessoa que estava me instruindo pode ser dita um artista, não eu. O conhecimento artístico não diz respeito à realização de um movimento absolutamente particular; se assim fosse, seria possível ser artista por acidente³⁷.

A arte é um saber que circunscreve um determinado âmbito da realidade em mudança. Essa circunscrição é em certo sentido natural e em outro violenta. Por um

³⁶ “... aqui seu argumento é que quando uma habilidade é executada, sua boa execução é determinada puramente pela excelência do produto, enquanto no caso das virtudes condições extras relativas ao agente devem ser satisfeitas para que o ato seja virtuoso. É difícil ver a força dessa distinção. Considere a cerâmica. Para executar bem a habilidade em cerâmica, não é suficiente que em uma ocasião particular o (a) ceramista tenha usado sua habilidade em cerâmica para fazer o que é de fato uma boa cerâmica. Suponha que ele ou ela tenha a intenção de produzir um pato de cerâmica, mas falhe em manter sua mente na tarefa e acabe saindo de sua entranhada rotina de produção de uma cerâmica, tendo como resultado o produto final, que é uma excelente cerâmica. Se por um lado, o produto é uma boa cerâmica, por outro, o ato pelo qual ele foi produzido, através de um ato de habilidade, não é um bom exemplar da atividade cerâmica. Para realizar algo bem como um ceramista, o artista deve ter tido a intenção de produzir um certo tipo de artefato, o objeto resultante deve ser de fato um bom exemplar deste tipo, e o (a) artista deve ter tido a aptidão, através de sua habilidade em cerâmica de compreender sua intenção de produzir um artefato deste tipo, e deve ter tipo ainda a intenção de compreender sua primeira intenção no exercício daquela habilidade mesma. A distinção entre virtudes e habilidades não pode assim consistir no que Aristóteles diz que ela consiste, uma vez que, no último caso, fazer bem é determinado completamente pela natureza do produto, enquanto no primeiro caso várias condições do agente precisam ser também satisfeitas.” (TAYLOR, C. In. ARISTÓTELES, 2006, p. 83 – 84, *tradução nossa*).

³⁷ Na *EN*, analisando a disposição produtiva, Aristóteles cita um verso de Agaton que diz que “a arte ama o acaso, e o acaso a arte.” (ARISTÓTELES, *EN*, VI, 4, 1140a 20). Acreditamos que Aristóteles cita o verso pois o artista é capaz de acolher o acaso como um bem, assim como, o lugar mais propício de se acontecer um feliz acaso é o âmbito estável, mas não absolutamente determinado, do saber artístico. Assim, por mais que sejam afins, produzir algo graças a uma disposição produtiva e fazê-lo por acaso não são o mesmo.

lado, a arte tem de ser de acordo com o que é próprio à natureza, isto é, resguardar certa força de realização específica de um tipo particular de matéria, em sua dinâmica própria de mudança direcionada para uma forma. Não é possível, nos termos aristotélicos, um processo de mudança absolutamente anti-natural, porque isso seria incorrer em contradição, já que, como vimos, a natureza é o lugar próprio de ocorrência dos processos de mudança. Para desviarmos o curso de um rio é preciso compreender de onde vem o rio e para onde ele vai, sua profundidade, sua vazão... a arte em certo sentido compreende o rio, conduzindo sua força. Por outro lado, a arte também tem algo de violência, pois ela impõe limites que não foram previamente estabelecidos pela natureza. Reconhecemos que a natureza provavelmente não desviaria o curso daquele rio para a rota que delimitamos pela arte. Todavia, **quando bem realizada, parece-nos que a natureza acolhe os limites estabelecidos, a princípio de modo arbitrário, pela arte, como uma forma de se “vitalizar”, como um rio que, ao ganhar limites mais estreitos ou mais largos, torna-se mais vigoroso ou mais brando, mas não deixa de existir.** Esse modo de pensar leva Aristóteles a afirmar, em nosso entender coerentemente, que a arte imita ou complementa / perfecciona a natureza³⁸. E é justamente a imitação, o fazer tal qual o outro por princípio, o que está no cerne da formação artística.

Aristóteles aposta no hábito como formador da disposição artística. E por isso afirma, no início do livro II da *EN*: “o que é preciso aprender para fazer, isto aprendemos fazendo” (ARISTÓTELES, *EN*, II, 1, 1103a 32 – 33). Entretanto, por meio do hábito, Aristóteles não tem em mente uma imitação “automatizada”, e sim a possibilidade de que, por exercícios similares³⁹, pela repetição frequente e coordenada, o aprendiz incorpore o ritmo próprio daquele fazer. Ao proceder dessa maneira, espera-se que o aspirante a artista dê um salto qualitativo em seu saber, transcendendo pela experiência o saber requisitado para a execução de uma produção particular, configurando um saber universal sobre o assunto, ganhando assim uma habilidade para

³⁸ Como nos diz a emblemática frase que aparece no livro II da *Física*: “a técnica [arte] perfaz certas coisas que a natureza é incapaz de elaborar e a imita.” (ARISTÓTELES, *Fis.*, II, 8, 199a 15-17, *grifo nosso*).

ὅλως δὲ ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται.

³⁹ “Em uma palavra: as disposições originam-se das atividades similares.” (ARISTÓTELES, *EN*, II, 1, 1103b 21).

καὶ ἐνὶ δὴ λόγῳ ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἔξεις γίνονται.

lidar com todo tipo de fazer similar àquele. O hábito faz com que a frequência de realização do movimento se configure enquanto princípio de movimento. Graças a esse saber, o homem em alguma medida supera seu estado de absoluta perplexidade frente à contingência do real. Através da produção artística, o homem não se coloca mais ao sabor das benesses do acaso com relação aos fenômenos naturais ou divinos, se é que seja possível conceber, em termos não somente alegóricos, um homem completamente desprovido de conhecimento produtivo, vivendo à deriva no mundo.

Tornar-se artista é uma forma de conservação do movimento produtivo particular em uma condição de possibilidade melhor. Melhor, pois universaliza o princípio que permite realizar todo tipo de movimento particular semelhante àquele. Melhor também, porque consolida certa estabilidade na alma, constituindo um relativo poder sobre a recorrência de certos fenômenos da realidade em mudança. É importante ressaltar, contudo, que essa conservação e superação em uma outra instância não significam uma supressão completa de toda contingência, mas sua elaboração em novos termos. Essa estabilização da realidade em mudança não é absoluta, tanto que um processo semelhante ao que engendrou uma disposição artística pode fazer com que ela se perca. Ao deixar de praticar seu fazer próprio, é razoável pensar que um artista pode “perder a mão”⁴⁰.

Aristóteles encontrou nas disposições da alma (ἔξεις) a maneira de falar da contraposição entre mobilidade e imobilidade na natureza sem ter de assumir um lado, preterindo o outro. A disposição é uma espécie de constância adquirida pela alma do homem no âmago da realidade contingente. Falar que algo é constante, seja por sua estabilidade ou por sua recorrência, não significa aniquilar o que há de mais próprio com respeito à contingência, a saber, ser passível de mudança; nem se dar por satisfeito

⁴⁰ “Ademais, é por meio das mesmas coisas que se engendra e se corrompe toda virtude [*excelência*], assim como a arte: com efeito, do praticar a cítara surgem tanto bons como maus citaristas. Os construtores e todos os demais artesãos analogamente: por construir bem, tornar-se-ão bons construtores; por construir mal, maus construtores. Se não fosse assim, ninguém precisaria do mestre, mas todos nasceriam bons ou maus.” (ARISTÓTELES, *EN*, II, 1, 1103b 7 – 14, *grifo nosso*).

ἔτι ἐκ τῶν αὐτῶν καὶ διὰ τῶν αὐτῶν καὶ γίνεται πᾶσα ἀρετὴ καὶ φθείρεται, ὁμοίως δὲ καὶ τέχνη· ἐκ γὰρ τοῦ κιθαρίζειν καὶ οἱ ἀγαθοὶ καὶ κακοὶ γίνονται κιθαρισταί. ἀνάλογον δὲ καὶ οἰκοδόμοι καὶ οἱ λοιποὶ πάντες· ἐκ μὲν γὰρ τοῦ εὖ οἰκοδομεῖν ἀγαθοὶ οἰκοδόμοι ἔσσονται, ἐκ δὲ τοῦ κακῶς κακοί. εἰ γὰρ μὴ οὕτως εἶχεν, οὐδὲν ἂν ἔδει τοῦ διδάξοντος, ἀλλὰ πάντες ἂν ἐγίνοντο ἀγαθοὶ ἢ κακοί. οὕτω δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἀρετῶν ἔχει·

com a inevitável aceitação de seu oposto, isto é, a impossibilidade de se estruturar um conhecimento sobre a natureza em mudança a partir dela mesma.

A formação da alma por meio da superação do movimento de produção de uma obra particular, na configuração de uma disposição produtiva, é o que há de melhor em uma realização artística. Contudo, como salientamos, não é algo necessário para afirmar a existência de um movimento produtivo particular. De forma geral, acreditamos estar aptos para dizer: **o artista faz a obra, mas a obra só faz o artista na conservação e superação do movimento particular de sua produção em uma instância melhor, a saber, na universalização e configuração de um princípio de movimento estabilizado na alma.**

IV –

Como dissemos, a perplexidade filosófica é capaz de contagiar todas as nossas relações com o mundo, e isso não acontece por acaso. A filosofia tem por característica própria ter de compreender seus próprios desdobramentos. Assim, em uma investigação filosófica, tão importante quanto o que se diz, é a compreensão do caminho seguido para se dizer o que se diz. No nosso caso particular, isso significa nos conscientizarmos de que chegamos a um primeiro limite de nossa investigação. Temos de compreender o que ganhamos até aqui e as perspectivas que se abrem a partir de agora.

A compreensão aristotélica da realidade em mudança, a partir da relação entre ser e movimento, levou-nos a investigar o contraste entre arte e natureza. Analisamos, então, como tal contraste permitiu ao pensador cunhar uma definição de movimento, articulando os conceitos de princípio e fim, matéria e forma, para que em seguida, pudéssemos imbricar com tal definição o princípio de que “todas as coisas tendem para um bem”. Por fim, analisamos a possibilidade de se falar na articulação de diferentes movimentos tendo em vista o melhor; seja pela sucessão de movimentos, seja pela formação de uma disposição produtiva, como modos de conservação e superação de um movimento particular. De modo geral, vimos como Aristóteles consegue falar coerentemente de um modo de ser próprio ao âmbito da contingência, a arte, assim como, estabelecer os fundamentos que o habilitam a empreender uma posterior investigação sobre os fenômenos naturais.

CAPÍTULO 2 – A Natureza no Homem e o Homem na Natureza - O lugar e a especificidade da humanidade na realidade em mudança.

I –

No primeiro capítulo desta dissertação apresentamos a perplexidade aristotélica advinda da tentativa de se falar de um conhecimento intrínseco à realidade em mudança. Vimos também como Aristóteles relacionou tais questionamentos com sua investigação sobre a natureza, dando importante papel para a produção artística. Assim, desde o princípio, uma investigação sobre a realidade contingente teve de atribuir um papel decisivo para o humano. Observamos, ainda no primeiro capítulo, como a definição de movimento serve como fundamento para a investigação dos fenômenos naturais, mesmo que não os tenhamos analisado. A partir de agora nossa tarefa de certa maneira se inverte. Almejamos investigar a possibilidade de compreender o modo próprio de ser do homem tendo em vista os mesmos princípios. Assim, terá o homem um lugar na ordenação da realidade contingente? Podemos falar de um processo de mudança que perpassa especificamente a vida do homem em sua totalidade? E mais, será que poderíamos relacionar esse modo próprio de ser do humano ao princípio de que todas as coisas tendem para seu bem? Em outras palavras, é possível falar de um bem que permeie e seja próprio à vida do homem enquanto tal?

Veremos neste capítulo como Aristóteles fundamenta a felicidade como a melhor forma de realização possível para a vida humana. Em linhas gerais, defenderemos que a noção de movimento e o princípio de que todas as coisas tendem para um bem fundamentam onto-cosmologicamente a felicidade no pensamento de Aristóteles.

II –

Aristóteles inicia a *EN* lançando mão de dois argumentos fundamentais para entender o lugar e a especificidade do humano na realidade em mudança, um implícito e outro explícito no texto. Os dois argumentos são respectivamente a definição de movimento (ARISTÓTELES, *Fís.*, III, 1, 201a 10) e o princípio de que todas as coisas tendem para um bem (ARISTÓTELES, *EN*, I, 1, 1094a 1-3). Tais argumentos estão intimamente relacionados, pois a definição de movimento nos habilita a descrever racionalmente processos de mudança, assim como um possível encadeamento de diferentes atividades; por sua vez, o princípio que abre a *EN* nos autoriza a avaliar o transcorrer dos diferentes processos como bom ou ruim, conforme a finalidade que define cada espécie de atividade.

Retomando brevemente o argumento que fora trabalhado no primeiro capítulo desta dissertação, nenhum ente natural sub-lunar é perfeito em si e por si mesmo. Caso a realidade fosse assim, não haveria racionalidade em seu movimento. Já que, como explicaríamos o movimento do que é absolutamente perfeito em si e por si mesmo? Supondo a possibilidade de definir um ente como absolutamente perfeito, mudar não poderia ser para melhor, o que significaria necessariamente uma mudança para pior. O resultado desse raciocínio seria, então, a realização do movimento como a contradição do ente com sua própria definição, inviabilizando assim qualquer interpretação racional para seu movimento. Dessa forma, Aristóteles não compreende os entes naturais como perfeitos em si e por si mesmos, mas como faltosos de algo, ou ainda, eles também são ditos em potência (δύναμις).

A potência é um modo de dizer o ser intimamente ligado a uma alteridade, uma maneira de apontar para um vínculo essencial entre um ente natural com um outro que não si mesmo, enquanto si mesmo. Estabelecer essa relação através de um movimento é a forma de cada ente sub-lunar buscar se tornar completo / perfeito (τέλειος) conforme sua definição. Em outros termos, os entes em si mesmos incompletos / imperfeitos realizam movimentos racionalmente ordenados, que perdem sua razão de ser quando encontram seu fim mais próprio. De modo que o fim último da atividade própria a um ente natural é a plena realização de si, seu próprio bem.

Não é demais ressaltar que visar um bem não significa garantir a realização de um bem, muito menos inviabiliza a possibilidade de que o bem visado não seja apenas

aparente⁴¹. Todavia, tal princípio é suficientemente forte para servir como base para a investigação sobre o lugar e a especificidade do humano na realidade em mudança. **De maneira semelhante a todos os outros entes inscritos na natureza, o homem precisa fazer uma série de atividades no mundo para viver e se constituir como homem, isto é, precisa lidar com os outros entes naturais a fim de realizar sua humanidade.** Seguindo o raciocínio de Aristóteles, se pensarmos em uma vida humana que realize da melhor maneira possível essa inserção de si na realidade em mudança, de modo consistente, chamaríamos essa vida de completa (τέλεια), já que estariam presentes todos os seus elementos mais importantes⁴², e perfeita (τέλεια), pois eles estariam distribuídos da melhor maneira e na quantidade mais adequada. Portanto, não seria possível pensar em uma vida superior para um ser humano, ao menos em termos lógicos. O Estagirita apresenta tal raciocínio valendo-se da cadeia de movimentos esboçada em nosso primeiro capítulo, como veremos a seguir.

Aristóteles divide em duas a maneira de imbricar a definição de movimento e o princípio primeiro que abre a *EN*: atividades que visam uma obra, ilustradas no capítulo anterior pela produção artística, e atividades que visam a si mesmas⁴³, mais comumente entendidas como referindo-se à atividade prática. Recapitularemos o argumento previamente apresentado, por meio de um exemplo, com o propósito de elucidar a primeira maneira de estabelecer essa imbricação: a construção naval tem seu fim em um barco, movimento que se acaba na constituição de um bem exterior. No entanto, a navegação é uma espécie de movimento capaz de subordinar o movimento de construção do barco, realizando assim um movimento hierarquicamente superior ao primeiro. A arte de navegar, todavia, pode ser subordinada à arte da guerra... que também pode ser subordinada a uma atividade política. Resumindo, esse raciocínio nos autoriza a pensar a subordinação de sucessivas atividades, formando uma cadeia que

⁴¹ Aristóteles empreende a investigação sobre o objeto do querer ser um bem aparente ou um bem real no capítulo 6 do livro III da *EN* (ARISTÓTELES, *EN*, III, 6, 1113a 15 – 1113b 2).

⁴² Tanto as qualificações do caráter quanto as possibilidades mundanas de efetivá-lo em ações.

⁴³ “Mas nota-se uma certa diversidade entre as finalidades; algumas são atividades, outras são produtos distintos das atividades de que resultam; onde há finalidades distintas das ações, os produtos são por natureza melhores que as atividades.” (ARISTÓTELES, *EN*, I, 1, 1094a 3-6).

διαφορὰ δὲ τις φαίνεται τῶν τελῶν· τὰ μὲν γὰρ εἰσιν ἐνέργειαι, τὰ δὲ παρ' αὐτὰς ἔργα. τινὰ ὧν δ' εἰσι τέλη τινὰ παρὰ τὰς πράξεις, ἐν τούτοις βελτίω πέφυκε τῶν ἐνεργειῶν τὰ ἔργα.

mantém sua unidade graças a um fim⁴⁴ superior a todos os outros⁴⁵. Por sua vez, a outra maneira de imbricar esses dois princípios em questão permite que Aristóteles reconheça a existência de atividades que não têm um fim diferente de sua própria execução. Assim, quando um flautista toca sua música, é somente durante a execução que podemos avaliar se a música é ou não boa. Além disso, essas atividades também permitem que o pensador conjecture sobre o encerramento das séries de movimentos em um fim inerente ao seu próprio processo de realização, e não como um resultado diverso de si mesmo, isto é, sua boa realização e seu bom resultado coincidem essencialmente⁴⁶.

Aristóteles propõe o raciocínio de um encadeamento das atividades realizadas pelo homem, no transcorrer de sua vida, arquetonicamente organizadas por um fim último que se mantém em vista ao longo de todas as atividades subordinadas. **Essa estratégia torna coerente a fala sobre um possível arranjo racional para nossa vida tomada em sua totalidade, assim como a avaliação do que seria seu bem mais próprio, a saber, a melhor realização possível para esse arranjo de atividades que**

⁴⁴ Há discussão entre os comentadores contemporâneos se essa unidade está fundamentada em uma única atividade dominante ou em um arranjo harmônico e inclusivo de atividades. Em linhas gerais, concordamos com a posição de Zingano de que a felicidade pode incluir em si, formalmente, todos os outros bens, sem necessariamente ter de fazê-lo exaustivamente em termos materiais. Como podemos constatar na passagem a seguir de seu artigo “*Eudaimonia e bem Supremo em Aristóteles*”:

“Isto não implica que, para ser feliz, se tenha de ter todos os bens, mas sim que, se é o caso da eudaimonia, todos os bens em questão são partes dela. Formalmente, a eudaimonia inclui todos os bens (e tem de poder incluí-los); materialmente, contudo, casos de eudaimonia incluem quantidades auto-suficientes de bens segundo uma certa ordem (a virtude é a causa própria, os bens exteriores são causas coadjuvantes da felicidade), sem necessariamente incluir todos os bens.” (ZINGANO, M., 1994a, p. 95 – 96).

⁴⁵“Mas como há muitas atividades, artes e ciências, suas finalidades também são muitas; a finalidade da medicina é a saúde, a da construção naval é a nau, a da estratégia é a vitória, a da economia é a riqueza. Onde, porém, tais artes se subordinam a uma única aptidão – por exemplo, da mesma forma que a produção de rédeas e de outras artes relativas a acessórios para a montaria se subordinam à estratégia, de maneira idêntica umas artes se subordinam sucessivamente a outras – as finalidades das artes principais devem ter precedência sobre todas as finalidades subordinadas; com efeito, é por causa daquelas que estas são perseguidas.” (ARISTÓTELES, *EN*, I, 1, 1094a 6 - 16).

πολλῶν δὲ πράξεων οὐσῶν καὶ τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν πολλὰ γίνεται καὶ τὰ τέλη· ἰατρικῆς μὲν γὰρ ὑγίεια, ναυπηγικῆς δὲ πλοῖον, στρατηγικῆς δὲ νίκη, οἰκονομικῆς δὲ πλοῦτος. ὅσαι δ' εἰσι τῶν τοιούτων ὑπὸ μίαν τινὰ δύναμιν, καθάπερ ὑπὸ τὴν ἵππικὴν χαλινοποικὴ καὶ ὅσαι ἄλλαι τῶν ἵππικῶν ὀργάνων εἰσίν, αὕτη δὲ καὶ πᾶσα πολεμικὴ πρᾶξις ὑπὸ τὴν στρατηγικὴν, κατὰ τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ἄλλαι ὑφ' ἑτέρας· ἐν ἀπάσαις δὲ τὰ τῶν ἀρχιτεκτονικῶν τέλη πάντων ἐστὶν αἰρετώτερα τῶν ὑπ' αὐτά· τούτων γὰρ χάριν κάκεῖνα διώκεται.

⁴⁶ Natali argumenta que o fundamento dessa divisão é a polêmica separação entre atividades que são movimento e as que são *energeia*, presente no capítulo 6 do livro Θ da *Metafísica*. Para mais, recomendamos o próprio artigo do comentador “*A base Metafísica da Teoria Aristotélica da Ação*” (NATALI, 1996).

chamamos de vida humana. O que Aristóteles ressalta com o argumento é que podemos razoavelmente conjecturar sobre o encadeamento de várias atividades em razão de um fim último, isto é, podemos compreender a vida do homem como uma totalidade coerente, ao menos em linhas gerais, e que a melhor realização possível dessa totalidade ordenada seria seu bem supremo.

A imbricação entre a definição de movimento e o princípio que abre a *EN* nos permite indagar: qual o bem supremo da vida do homem? Aristóteles diz que todos concordam que esse bem é a felicidade (*εὐδαιμονία*), entretanto, nem a maioria dos homens nem os sábios parecem concordar entre si sobre o que isso quer dizer⁴⁷. Apesar disso, com o raciocínio que fizemos até aqui, podemos ao menos afirmar, em termos lógicos, que a felicidade é o que há de melhor para a vida humana, não admitindo o acréscimo de nenhum bem⁴⁸, pois do contrário não seria a melhor vida para o ser humano.

Antes de investigarmos o que Aristóteles entende como o significado mais próprio do termo *εὐδαιμονία*, temos de encarar uma questão, a saber: podemos concordar com o raciocínio empreendido, mas ainda assim acreditarmos não desejar a felicidade para nossa própria vida⁴⁹. Isso significa o mesmo que dizer que ela ainda não

⁴⁷ “Retomando nossa investigação, e diante do fato de todo conhecimento e todo propósito visarem a algum bem, falemos daquilo que consideramos a finalidade da ciência política, e do mais alto de todos os bens a que pode levar a ação. Em palavras, o acordo quanto a este ponto é quase geral; tanto a maioria dos homens quanto as pessoas mais qualificadas dizem que este bem supremo é a felicidade, e consideram que viver bem e ir bem equivale a ser feliz; quanto ao que é realmente a felicidade, há divergências, e a maioria das pessoas não sustenta opinião idêntica à dos sábios.” (ARISTÓTELES, *EN*, I, 4, 1095a 14-21)

Λέγομεν δ' ἀναλαβόντες, ἐπειδὴ πᾶσα γνῶσις καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινὸς ὀρέγεται, τί ἐστὶν οὗ λέγομεν τὴν πολιτικὴν ἐπίεσθαι καὶ τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν. ὄνοματι μὲν οὖν σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται· τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν, τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταύτῳ ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν· περὶ δὲ τῆς εὐδαιμονίας, τί ἐστίν, ἀμφισβητοῦσι καὶ οὐχ ὁμοίως οἱ πολλοὶ τοῖς σοφοῖς ἀποδιδόασιν.

⁴⁸ “Já que há evidentemente mais de uma finalidade, e escolhemos algumas delas (por exemplo, a riqueza, flautas ou instrumentos musicais em geral) por causa de algo mais, obviamente nem todas elas são finais; mas o bem supremo é evidentemente final. Portanto, se há somente um bem final, este será o que estamos procurando, e se há mais de um, o mais final dos bens será o que estamos procurando.” (ARISTÓTELES, *EN*, I, 7, 1097a 26 - 30).

ἐπεὶ δὲ πλείω φαίνεται τὰ τέλη, τούτων δ' αἰρούμεθά τινα δι' ἕτερον, οἷον πλοῦτον αὐλοῦς καὶ ὄλως τὰ ὄργανα, δῆλον ὡς οὐκ ἔστι πάντα τέλεια· τὸ δ' ἄριστον τέλειόν τι φαίνεται. ὥστ' εἰ μὲν ἐστὶν ἓν τι μόνον τέλειον, τοῦτ' ἂν εἴη τὸ ζητούμενον, εἰ δὲ πλείω, τὸ τελειότατον τούτων.

⁴⁹ Observemos, por exemplo, a opinião de Hardie sobre o assunto, em seu influente artigo “O bem final na *Ética* de Aristóteles”:

“Na prática, até que ponto vão os seres humanos no planejamento de suas vidas em busca de um fim único, como Aristóteles sugere que eles deveriam fazer? Assim que formulamos a questão, nos damos

foi fundamentada como algo necessariamente desejável. Assim, por mais estranho que possa parecer à primeira vista, faz-se importante, para o bom encaminhamento da investigação, conciliar a fundamentação lógica da felicidade, como o que há de melhor para a vida humana, com o esclarecimento sobre se ela também pode ser compreendida, racionalmente, como o que é o mais desejável para nossa vida.

conta da existência de uma confusão na concepção aristotélica de fim único. Pois a questão encobre uma confusão entre duas questões: primeiramente, quanto longe vão os seres humanos no planejamento de suas vidas; secundamente, na medida em que planejam suas vidas, quanto central ou dominante é o papel que eles atribuem a um objeto único desejado, o dinheiro ou a fama ou a ciência? Para ambas essas questões, a resposta óbvia e imediata é: alguns o fazem; outros, não. (...) Parece evidente que são raros aqueles que vivem suas vidas sob julgo de um fim único.” (HARDIE, W., 2010, p. 43).

III –

Qual a necessidade de fundamentarmos a felicidade como algo desejável? Não será isso evidente, uma decorrência necessária da compreensão lógica de felicidade como o que há de melhor para a vida humana? A filosofia tem um apreço especial em escrutinar o fundamento de muitas das perguntas que se apresentam como evidentes a um primeiro olhar. Isto acontece porque essa maneira de pensar reconhece que uma sutil modificação na compreensão de certas “vigas fundamentais do pensamento” é capaz de transformar radicalmente nossa compreensão de tudo mais⁵⁰. A partir do segundo capítulo do livro I da *EN*, Aristóteles advoga pela necessidade de confluência entre razão e desejo⁵¹ para que possamos falar de uma vida boa para o homem.

Em nossa vida cotidiana é fácil observar que nem sempre o desejo obedece satisfatoriamente aos desígnios da razão. Pelo contrário, por vezes sabemos o que devemos fazer para agirmos bem, porém, em muitas dessas ocasiões não temos força suficiente para efetivar o que compreendemos como o melhor. Não desejamos em conformidade com o que nos aconselha nossa razão. A possibilidade de ser completamente guiado pela fugacidade com que se alteram nossos desejos levou certos pensadores até a desconsiderar a possibilidade de se compreender a vida como uma totalidade. Para eles, o homem se moveria tentando realizar seus desejos a despeito de qualquer ordenação racional, inviabilizando, em seu modo de interpretar a questão,

⁵⁰ Pensem quão transformadora seria a recusa do aparentemente auto-evidente princípio de não-contradição, apresentado no livro *gamma* da *Metafísica*.

⁵¹ Apesar de apresentar elementos que ainda não introduzimos em nossa análise, a passagem que citaremos a seguir nos parece bastante clara neste sentido:

“A busca e a repulsa na esfera do desejo correspondem à afirmação e à negação na esfera do pensamento; por isto, já que a excelência [*virtude*] moral é uma disposição da alma relacionada com a escolha, e a escolha é o desejo deliberado, segue-se que, para que a escolha seja boa, tanto a razão deve ser verdadeira quanto o desejo deve ser correto, e este deve buscar exatamente o que aquela determina. Este tipo de pensamento e de percepção da verdade é de natureza prática; quanto ao pensamento contemplativo, que não é nem prático nem produtivo, o bom e o mau funcionamento são respectivamente a percepção da verdade e a impressão da falsidade; com efeito, esta é função de toda a parte intelectual do homem, enquanto o bom funcionamento da inteligência prática é a percepção da verdade conforme o desejo correto.” (ARISTÓTELES, *EN*, VI, 2, 1139a 21 – 31, *grifo nosso*).

ἔστι δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ' ἐν ὀρέξει δίωξις καὶ φυγή· ὥστ' ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἔξις προαιρετικὴ, ἡ δὲ προαίρεσις ὀρεξις βουλευτικὴ, δεῖ διὰ ταῦτα μὲν τὸν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὀρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν. αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτικὴ· τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τάληθές ἐστι καὶ ψεῦδος (τοῦτο γάρ ἐστι παντὸς διανοητικοῦ ἔργου)· τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ.

qualquer possibilidade de se pensar a vida humana como um todo coerente⁵². Indo de encontro a tal interpretação, Aristóteles almeja incorporar o desejo ao plano racional da investigação sobre a felicidade. O pensador resguarda lugar para o desejo⁵³ como o que impulsiona e permeia os movimentos de realização de nossas atividades.

Desejo é sempre o desejo de algo. Portanto, um desejo sempre precisa de seu correlato desejado, que apresenta o limite constitutivo para seu movimento de realização. Se quero comer uma maçã, a maçã é o limite para a realização do meu desejo. Esse limite não significa que nunca mais desejarei comer maçãs uma vez que as tenha comido, simplesmente diz que, quando o desejo é realizado não podemos mais dizer que esse mesmo desejo existe. Em outras palavras, a realização de um desejo não necessariamente encerra as séries de movimento possíveis e semelhantes àquelas, todavia, faz com que aquele determinado desejo não possa mais ser dito existir. Uma vez comida a maçã, é possível que um novo desejo se coloque em marcha, fazendo com que uma nova realização seja mais uma vez projetada. O ponto que ressaltamos é que o desejo se caracteriza por sua carência com respeito ao seu correlato e, por isso,

⁵² Hobbes, por exemplo, parece afirmar a vida feliz como um amontoado de ações desconexas. Segundo ele não existe

“um *finis ultimus* (fim último) nem um *summum bonum* (sumo bem) como costumava constar nos livros dos antigos filósofos morais (...) A felicidade é um desenrolar contínuo do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro objeto outra coisa senão etapa em direção ao segundo.” (HOBBS, “Leviatã”, apud. HARDIE, 2010, p. 42).

⁵³ Apesar de não seguirmos a sugestão de tradução de *órexis* por “tendência”, pois optaremos pela escolha tradicional de nos referir ao termo por “desejo”, consideramos a explicação dada por Fernando Rey Puente sobre o papel da *órexis* para compreensão do movimento animal bastante elucidativa:

“A grande inovação de Aristóteles nos textos que aqui investigamos foi a de cunhar um termo único para dar conta de explicar o processo que leva todos os animais, inclusive o homem, a moverem-se em direção a algo como resposta a um estímulo que eles receberam por meio da faculdade discriminante (*kritikón*), seja uma percepção (*aísthesis*), uma imagem (*phántasma*) ou um pensamento (*diánoia*), e que podem se reportar à inteligência (*nóus*). Esse termo é *órexis* (tendência), desconhecido antes de Aristóteles e criado por ele precisamente para explicar a causa comum do movimento dos animais (a tendência, como ele explica, compreende a vontade (*boúleusis*), o impulso (*thymós*) e o desejo (*epithymía*); cf. *De motu animalium* 700 b22). Ora, como ele mostra no nono capítulo do terceiro livro do *De anima*, nenhuma das faculdades por ele já estudadas nesse texto - a nutritiva (*threptikón*), a sensitiva (*aisthetikón*) ou a racional (*logistikón*) - poderia dar conta de esclarecer a razão pela qual os animais se movem. Tampouco a inteligência ou a tendência isoladamente o poderiam, pois há homens que atuam à revelia da razão e outros que atuam segundo ela, caso respectivamente dos incontinentes e dos continentais. A única solução encontrada por Aristóteles é a de postular ambas essas instâncias - a inteligência e a tendência - como princípios do movimento tópico dos animais, fazendo, contudo, a ressalva de que a faculdade intelectual aqui em questão é a prática e não a teórica, ou seja, é aquela que “raciocina em vista de algo” (*hò héneka tòn logizómenos*). A tendência, por sua vez, também é por ele caracterizada como “o em vista de” (*tò hōu héneka*). Em suma: ambas essas instâncias constituem a faculdade apetitiva (*orektikón*) que é a responsável pelo movimento local dos animais.” (PUENTE, F. 2003, p. 2).

ele só pode ser afirmado como algo que é enquanto permanece não sendo completamente realizado. Desse modo, **vemos no desejo algo semelhante ao estatuto ontológico do movimento, a saber, algo que só é na medida em que vem a ser.** O desejo aparece no pensamento de Aristóteles como um correlato à porção racional, assim como um outro modo de explicar a realização de um movimento pelo homem. O desejo só pode ser dito ser quando se faz presente perpassando o movimento de sua realização, direcionando certa atividade no mundo para o que é desejado. Permanecer em repouso desejando algo e não desejando são modos de estar em repouso bem diferentes.

Por meio do argumento acima apresentado, vimos a necessidade de se afirmar a constituição de um limite para o desejo como forma de realizá-lo. Um desejo que prosseguisse ao infinito, não encontrando limites, não é nem realizável⁵⁴ nem pensável, nas palavras de Aristóteles, seria um desejo vazio e vão (ARISTÓTELES, *EN*, I, 2, 1094a 21).

O pensador faz com que o desejo se incorpore à cadeia de movimentos, baseado em sua análise sobre o fim como limite constitutivo que se mantém em vista na realização de um processo de mudança. Em decorrência do vínculo entre razão e desejo no movimento, Aristóteles é capaz de deduzir: se desejamos o fim das atividades inferiores em função do fim das superiores, logo, deve haver um fim último, um limite intransponível, para as sucessivas atividades humanas, identificado com um bem. Esse fim último é o que há de mais desejável, porque é desejável por si mesmo e não por algo mais, sendo idêntico não apenas a um bem, mas ao melhor dos bens para a vida humana⁵⁵. Chegamos, com isso, à conclusão de que **a articulação entre desejo**

⁵⁴ Aristóteles descarta a crematística como atividade diretora da vida feliz porque ela compreende o dinheiro como fim, quando, por si mesmo, o dinheiro não tem valor algum, como nos ensina a fábula do rei Midas. Para Aristóteles, o dinheiro é bem compreendido quando entendido como um meio para a aquisição de coisas que possibilitam seu uso próprio. A arte de ganhar dinheiro, chamada de crematística, entende o dinheiro como um fim, não sendo capaz de dar limites ao seu desejo de realização. Aristóteles caracteriza esse tipo de desejo como monstruoso na *Política*. (ARISTÓTELES, *Pol.*, I, 3, 1256a – 1258b 8). É interessante notar que as críticas de Aristóteles à crematística são extremamente parecidas com as posteriormente feitas por Marx nos livros I e III de *O Capital* (MARX, K., 1996).

⁵⁵ “Se há, então, para as ações que praticamos, alguma finalidade que desejamos por si mesma, sendo tudo mais desejado por causa dela, e se não escolhemos tudo por causa de algo mais (se fosse assim, o processo prosseguiria até o infinito de tal forma que nosso desejo seria vazio e vão), evidentemente tal finalidade deve ser o bem e o melhor dos bens.” (ARISTÓTELES, *EN*, I, 2, 1094a 18 - 22).

e razão nas séries de movimento fundamenta ontologicamente a compreensão aristotélica de felicidade. A felicidade pode ser dita logicamente como o melhor para a vida humana, além de ser, racionalmente, o que é mais desejável⁵⁶.

Εἰ δὴ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τᾶλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἰρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον, ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν), δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον.

⁵⁶ Pierre Destrée (DESTRÉE, P. 2010, p. 392) chama de “critério da perfeição” o que chamamos de fundamento lógico da investigação, nas palavras de Aristóteles: “Dizemos (...) que perfeito é no sentido absoluto o que é escolhido por si mesmo e jamais com vistas a outra coisa.” (ARISTÓTELES, *EN*, I, 7, 1097a 30).

ἀπλῶς δὴ τέλειον τὸ καθ' αὐτὸ αἰρετὸν αἰεὶ καὶ μηδέποτε δι' ἄλλο.

Além de chamar de “critério da auto-suficiência” a relação do desejo com o limite último da série de movimentos, novamente nas palavras de Aristóteles: “somos como auto-suficiente aquilo que torna por si a vida desejável e faz com que ela não careça de nada.” (ARISTÓTELES, *EN*, I, 7, 1097b 14 – 17).

τὸ δ' αὐτάρκες τίθεμεν ὃ μονούμενον αἰρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ.

Aristóteles assim sintetiza os critérios para julgarmos uma vida feliz: “A felicidade aparece então como algo de perfeito e de auto-suficiente, sendo o fim de nossas ações.” (ARISTÓTELES, *EN*, I, 7, 1097b 20-21).

τέλειον δὴ τι φαίνεται καὶ αὐτάρκες ἢ εὐδαιμονία, τῶν πρακτῶν οὔσα τέλος.

IV –

Nas seções anteriores apresentamos a felicidade como o que é superior a tudo mais para o homem, assim como o que há de mais desejável para nossa vida compreendida como uma totalidade. Elucidamos também como esses dois aspectos da felicidade podem ser fundamentados por meio da noção aristotélica de realidade em movimento, imbricada com o princípio de que todas as coisas tendem para um bem. No entanto, em decorrência de termos nos preocupado em salientar a necessária luta do homem com o mundo que o circunda, acabamos analisando o homem como um ente como outro qualquer na natureza.

Até o momento trabalhamos tão somente com a definição de movimento, noção que vale indiscriminadamente para todo ente natural. Entretanto, lembrando uma das marcas da ontologia aristotélica, para compreendermos bem um ente temos de olhá-lo mais de perto, investigar sua especificidade. Por isso façamos diretamente a pergunta: qual o lugar do humano na ordenação da realidade em mudança? O que especifica o modo próprio de ser do homem em seu necessário vínculo com a natureza? Através da introdução do desejo como um dos aspectos fundamentais da noção de felicidade, mesmo que indiretamente, acabamos nos aproximando do lugar e da especificidade do homem na natureza, pois, como veremos a seguir, nem todo ente natural se move por desejo.

Desmistificando um pouco a compreensão vulgarizada da teoria física aristotélica do movimento, o que o Estagirita chama de elemento (*στοιχεῖον*) – o ar, a terra, a água, o fogo e, sua inovação frente aos predecessores, o éter⁵⁷ – não se move por desejo próprio, mas é movido por um outro ente externo a si mesmo. Segundo Aristóteles, **seria mais correto dizer que os elementos são movidos por afecção (*πάσχω*) de uns sobre os outros⁵⁸, do que afirmar que eles movem a si mesmos,**

⁵⁷ “É importante ter em mente que este uso particular do termo *stoicheion* é derivado do uso de *stoicheion* que faz referência a terra, água, ar e fogo. O uso de *stoicheion* no contexto da física do mundo sublunar ainda não perdeu sua força original: os elementos são os ingredientes que podem ser combinados para formar uma mais complexa e, então, inteligível realidade. Uma vez que o mundo celeste é parte do mundo natural, o corpo simples celeste certamente pode ser considerado como um elemento ou um *stoicheion* desse departamento da realidade, embora, estritamente falando, ele não entre em nenhuma combinação formada a partir da terra, água, ar e fogo.” (FALCON, A. 2005, p. 50 – 51, *grifo e tradução nosso*).

⁵⁸ Conforme a relação de cada um com seus contrários, como podemos ver, por exemplo, na passagem a seguir:

como poderia ser erroneamente deduzido de sua definição de natureza⁵⁹. Essa ressalva não exclui a conhecida lição aristotélica de que o movimento de cada elemento está relacionado com seu lugar na ordenação natural (ARISTÓTELES, *DC*, III, 2). Assim, uma vez que a água seja aquecida se transformando em ar, o mesmo é movido para seu lugar próprio na natureza, em cima, assim como, quando o ar é resfriado, ele é transformado em água, sendo a mesma direcionada para seu lugar próprio, embaixo. Para Aristóteles, quando um elemento é movido em direção ao seu lugar no cosmos, conforme sua definição, trata-se de um movimento natural. Por sua vez, quando é movido na direção contrária, trata-se de um movimento forçado. A menos que seja impedido por alguma força, o movimento da pedra sempre tem seu fim embaixo, graças a sua constituição predominantemente terrosa. Como é facilmente perceptível, a pedra não pode (δύναμις) mover a si própria, estabelecendo como fim de seu movimento uma posição, segundo sua natureza, que não seja embaixo. Isso faz com que Aristóteles caracterize a potência de movimento dos elementos como “irracional” (ἄλογος)⁶⁰. Em outras palavras, **isso significa que cada elemento é conduzido em um único sentido por natureza.**

“É evidente que todos eles podem, por natureza, transformar-se uns nos outros. Com efeito, a geração termina em contrários e parte de contrários, e todos os elementos possuem uma contrariedade recíproca, pois as qualidades que os distinguem são contrárias. Em alguns elementos estas qualidades que os distinguem são ambas contrárias, como no caso do fogo e da água (pois o primeiro é seco e quente, ao passo que a segunda é húmida e fria), enquanto em outros é apenas uma, como no caso do ar e da água (pois o primeiro é húmido e quente, ao passo que a segunda é húmida e fria). Em consequência, torna-se evidente que, em geral, todos os elementos podem por natureza gerar-se a partir de todos, e não é difícil ver como tal ocorre em cada caso.” (ARISTÓTELES, *GC*, II, 4, 331a 13 – 21).

“Ὅτι μὲν οὖν ἅπαντα πέφυκεν εἰς ἄλληλα μεταβάλλειν, φανερόν· ἡ γὰρ γένεσις εἰς ἐναντία καὶ ἐξ ἐναντίων, τὰ δὲ στοιχεῖα πάντα ἔχει ἐναντίωσιν πρὸς ἄλληλα διὰ τὸ τὰς διαφορὰς ἐναντίας εἶναι· τοῖς μὲν γὰρ ἀμφοτέραι ἐναντίαι, οἷον πυρὶ καὶ ὕδατι (τὸ μὲν γὰρ ξηρὸν καὶ θερμόν, τὸ δ' ὑγρὸν καὶ ψυχρόν), τοῖς δ' ἡ ἑτέρα μόνον, οἷον ἀέρι καὶ ὕδατι (τὸ μὲν γὰρ ὑγρὸν καὶ θερμόν, τὸ δὲ ὑγρὸν καὶ ψυχρόν). Ὅστε καθόλου μὲν φανερόν ὅτι πᾶν ἐκ παντὸς γίνεσθαι πέφυκεν, ἤδη δὲ καθ' ἕκαστον οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν πῶς·

⁵⁹ “Para qualquer um que leia *Física 2* um pouco sem cautela pode parecer que já que a natureza é declarada ser uma força interna de mudança e permanência (ἀρχὴ κινήσεως καὶ στάσεως, 1. 192b 13 - 33), qualquer coisa que tenha uma natureza deve ser um automovente. Pois, o que mais seria um automovente se não algo que tem em si mesmo uma força de mudança e permanência? Então, todos as coisas especificadas no começo de *Física 2.1* seriam automoventes: viventes e suas partes, plantas, e os corpos simples, terra, água, ar e fogo. Mas isso se mostra ser, obviamente, generoso de mais”. (FURLEY, D. c1980, p. 55, *tradução nossa*).

⁶⁰ “Como esses princípios [*de movimento*] encontram-se, (1) alguns nos seres inanimados, (2) outros nos seres animados, (a) na alma e (b) na parte racional da alma, é evidente que também algumas potências serão irracionais e outras racionais;” (ARISTÓTELES, *Met.*, Θ, 2, 1046a 36 – 1047b 2, *grifo nosso*).

Ἐπεὶ δ' αἱ μὲν ἐν τοῖς ἀψύχοις ἐνυπάρχουσιν ἀρχαὶ τοιαῦται, αἱ δ' ἐν τοῖς ἐμψύχοις καὶ ἐν ψυχῇ καὶ τῆς ψυχῆς ἐν τῷ λόγον ἔχοντι, δῆλον ὅτι καὶ τῶν δυνάμεων αἱ μὲν ἔσσονται ἄλογοι αἱ δὲ μετὰ λόγου·

Seria possível compreender todos os processos naturais baseando-nos somente nas mudanças e transformações pelas quais passam os elementos? Sim, entretanto, em muitos casos tal análise seria pouco satisfatória. Como nos diz o pensador em *Geração e Corrupção*, seria empreender um raciocínio *simpliciter* (ἀπλῶς) para entender processos que parecem também ser regidos por outros princípios de movimento. Assim, será que o movimento de crescimento de uma planta, para um lado, e não para outro, para cima, e não para baixo, ou o contrário, devem ser classificados como sendo por natureza ou contra natureza? Será que compreendemos bem os processos de geração dos ossos, carnes, movimentação e reprodução dos animais simplesmente atendo-nos à composição elementar de cada um? (ARISTÓTELES, *PA*, I, 1, 640b 15 – 641a 32). **Aristóteles diz que, por indução, percebemos que existem certos entes no mundo que não se movem apenas quando são afetados por outros, mas possuem neles mesmos o poder de principiar séries de movimentos.** Incorporando a reflexão de pensadores predecessores, Aristóteles denomina tal princípio de alma (ψυχή), e os entes por ele também regidos de viventes ou animados (ἔμψυχος) (ARISTÓTELES, *An.*, I, 2, 402b 24 - 30).

A introdução dos viventes complexifica bastante a investigação sobre a relação entre ser e movimento na natureza. A quantidade de estudos desenvolvidos por Aristóteles relativos ao tema, ou a ele relacionados, reforça essa constatação: *História dos animais*, *Partes dos animais*, *De Anima*, *Geração dos animais*, *De motu animalium*, *De incessu animalium*, *Sobre a respiração*, *Sobre o sono*, *Sobre a longevidade e a brevidade da vida*, *Sobre a juventude e a velhice*, além de passagens dispersas em outras obras ou em tratados de autenticidade duvidosa. No presente trabalho não faremos um estudo exaustivo sobre a relação entre ser e movimento nos viventes. Acreditamos ser suficiente pontuarmos seu uso genérico, adotado por Aristóteles no livro II do *De Anima* e no livro VIII da *Física*, como forma de nos aproximar um pouco mais do entendimento do lugar e da especificidade do humano na natureza.

Uma vez que o vivente tem em si a capacidade de principiar séries causais, cada uma de suas atividades têm também um fim, que se faz presente ao longo da execução de todos os seus movimentos de realização⁶¹. De modo que, se fizermos um

⁶¹ A definição de movimento não é perdida para o entendimento do movimento dos viventes, ela é reelaborada. É notória a semelhança entre a definição de movimento, “a atualidade de uma potência

raciocínio análogo ao anteriormente empreendido, poderemos pertinentemente perguntar: qual o fim último da vida? Em função de quê estão articuladas todas as atividades de um vivente enquanto vivente? E ainda, qual seria a melhor realização possível para um ser vivo?

Os seres vivos são muitos e realizam os mais diversos movimentos. Entretanto, assim como tudo que é natural, em alguma instância, a vida tem de permanecer sendo a mesma ao longo de seus processos de mudança. Como pode a vida permanecer sendo vida? O vivente só pode permanecer vivo na medida em que se nutre⁶². O princípio de movimento que busca o alimento no ser vivo subsume o movimento natural dos elementos, reordenando-os em sua perspectiva. No corpo dos viventes, os elementos terrosos não deixam de ser conduzidos naturalmente para baixo, nem os predominantemente feitos de ar para cima. Entretanto, as partes do corpo de um ser vivo são compostas na proporção dos elementos e no formato mais apropriados para a realização de seus movimentos próprios⁶³. Essa estrutura dinâmica permite que a vida,

enquanto potência” (ARISTÓTELES, *Fis.*, III, 1, 201a 10) e a definição de alma, “a atualidade primeira de um corpo físico orgânico”. (ARISTÓTELES, *An.*, II, 1, 412b 6).

⁶² “Retomando o princípio da investigação, digamos então que o animado se distingue do inanimado pelo viver. E de muitos modos diz-se o viver, pois dizemos que algo vive se nele subsiste pelo menos um destes – intelecto, percepção sensível, movimento local e repouso, e ainda o movimento segundo a nutrição, o decaimento e o crescimento. Por isso, parece inclusive que todas as plantas vivem; pois é manifesto que têm em si mesmas uma potência e um princípio deste tipo, por meio do qual ganham crescimento e decaimento segundo direções contrárias; pois não crescem apenas para cima e não para baixo, mas similarmente em ambas e em todas as direções, e assim é para as que se nutrem constantemente e vivem até o fim, enquanto puderem obter alimento.” (ARISTÓTELES, *An.*, II, 2, 413 a 20 - 29).

λέγομεν οὖν, ἀρχὴν λαβόντες τῆς σκέψεως, διωρίσθαι τὸ ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου τῷ ζῆν. πλεοναχῶς δὲ τοῦ ζῆν λεγομένου, κἂν ἔν τι τούτων ἐνυπάρχη μόνον, ζῆν αὐτό φαμεν, οἷον νοῦς, αἴσθησις, κίνησις καὶ στάσις ἢ κατὰ τόπον, ἔτι κίνησις ἢ κατὰ τροφήν καὶ φθίσις τε καὶ αὔξεισις. διὸ καὶ τὰ φυόμενα πάντα δοκεῖ ζῆν· φαίνεται γὰρ ἐν αὐτοῖς ἔχοντα δύναμιν καὶ ἀρχὴν τοιαύτην, δι' ἧς αὔξεισίν τε καὶ φθίσιν λαμβάνουσι κατὰ τοὺς ἐναντίους τόπους· οὐ γὰρ ἄνω μὲν αὔξεται, κάτω δ' οὐ, ἀλλ' ὁμοίως ἐπ' ἄμφω καὶ πάντη, ὅσα αἰετρέφεται τε καὶ ζῆν διὰ τέλους, ἕως ἄν δύνηται λαμβάνειν τροφήν.

⁶³ Como nos diz a passagem citada a seguir, a composição e o formato adequado da matéria são fundamentais para a realização do movimento:

“E por isso supõem corretamente aqueles que têm a opinião de não existir alma sem corpo e tampouco ser a alma um certo corpo; pois ela não é corpo, mas algo *do* corpo, e por isso subsiste no corpo e num corpo de tal tipo, e não da maneira como supunham os predecessores, que a adaptavam ao corpo, sem nada mais determinar sobre em que e qual tipo de corpo, mesmo sendo evidente que o fortuito não recebe o fortuito. E também isto ocorre segundo a determinação: pois a atualidade de cada coisa ocorre por natureza na matéria apropriada e em sua potência subsistente.” (ARISTÓTELES, *An.*, II, 2, 414a 14 - 28).

καὶ διὰ τοῦτο καλῶς ὑπολαμβάνουσιν οἷς δοκεῖ μὴτ' ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμα τι ἢ ψυχὴ· σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, σώματος δέ τι, καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει, καὶ ἐν σώματι τοιοῦτω, καὶ οὐχ ὥσπερ οἱ πρότερον εἰς σῶμα ἐνήρμοζον αὐτήν, οὐθὲν προσδιορίζοντες ἐν τίνι καὶ ποίῳ, καίπερ οὐδὲ

em sua ampla diversidade, se realize da melhor maneira possível na natureza, ao menos no mais das vezes (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ). Ser vivo habilita um ente a uma variedade maior de movimentos do que o que é possível a um elemento. Entretanto, se por um lado, as possibilidades de realização de um ente vivo são maiores, por outro, tal ente tem de lidar com o inevitável risco de não se realizar plenamente. **Viver é conviver essencial e incessantemente com o perigo do princípio vital se extinguir antes da plena realização de si. Mais até: viver é um movimento caracterizado por se direcionar para seu fatídico fim, a própria morte.**

Certamente o modo como caracterizamos a vida até aqui não é suficiente para compreendermos as especificidades dos inúmeros seres vivos, inclusive do homem. Todavia, o que se faz premente ressaltar é que nenhum ser vivo pode prescindir do princípio vital apresentado, e ainda assim permanecer vivo⁶⁴. Dessa forma, no entender de Aristóteles, **em todo ser vivo subjaz esse princípio comum de movimento, manifesto por seu desejo de viver.**

O pensador indica que existe um gênero de entes no mundo que tem como sua melhor capacidade justamente este princípio de movimento. Melhor, porque nesse gênero tal capacidade coordena todos os processos de mudança, tendo como fim último a luta pela própria vida. Segundo o Estagirita, todo vegetal se modifica ao longo da vida buscando seu alimento. Contudo, se pensarmos em seus movimentos em uma perspectiva mais abrangente, percebemos que eles não acontecem apenas em um indivíduo. **Seja servindo de alimento para outros, seja por meio da produção de um outro semelhante a si mesmo, isto é, pela reprodução, o vegetal parece estabilizar os processos de mudança de sua vida para além de si.** O indivíduo busca sua realização por movimentos particulares, mas a natureza, ao estabilizar a recorrência de tais movimentos, incorpora-os tendo em vista o melhor não somente para o indivíduo, mas também para sua espécie. Por isso é possível falar de uma realização comum visada por entes de uma mesma espécie, mesmo que esse bem para além de si

φαινομένου τοῦ τυχόντος δέχεσθαι τὸ τυχόν. οὕτω δὲ γίνεται καὶ κατὰ λόγον· ἐκάστου γὰρ ἡ ἐντελέχεια ἐν τῷ δυνάμει ὑπάρχοντι καὶ τῇ οἰκείᾳ ὕλῃ πέφυκεν ἐγγίνεσθαι.

⁶⁴ “É possível separar este princípio dos outros, mas impossível, nos mortais, separar os demais deste. E isso é evidente no caso das plantas, pois nelas nenhuma outra potência da alma subsiste.” (ARISTÓTELES, *An.*, II, 2, 413 a 31 – 34).

χωρίζεσθαι δὲ τοῦτο μὲν τῶν ἄλλων δυνατόν, τὰ δ' ἄλλα τούτου ἀδύνατον ἐν τοῖς θνητοῖς. φανερόν δ' ἐπὶ τῶν φυομένων· οὐδεμία γὰρ αὐτοῖς ὑπάρχει δύναμις ἄλλη ψυχῆς.

não se apresente como motor da atividade do indivíduo. Assim, a maneira do vivente ser em mudança, em um mundo também mutável, se eterniza; não enquanto tal, pois é dotado de matéria, sendo por isso corruptível⁶⁵, mas enquanto espécie / forma⁶⁶. **A espécie torna-se, assim, eterna da maneira que lhe é possível (δύναμις) ser.**

O raciocínio explicitado parece realizar dois movimentos simultâneos: por um lado, Aristóteles vai compondo a realidade em mudança com os diferentes entes naturais, tendo em vista resguardar certa ordenação e o movimento próprio de cada gênero de entes, integrando-os dinamicamente na totalidade orgânica que é a natureza; e por outro lado, o pensador vai gradativamente se habilitando para compreender a relação entre ser e movimento em entes cada vez mais complexos, que subsumem os princípios de movimento mais simples em função da realização de movimentos hierarquicamente superiores na busca da plena realização de si. Assim fazem os vegetais com respeito ao movimento dos elementos, e também os animais com respeito

⁶⁵ “Para os entes passíveis de geração, é causa no sentido de matéria a possibilidade de ser e não ser. Alguns entes são por necessidade, como os entes eternos, ao passo que outros por necessidade não são. Para os primeiros é impossível não ser e para os últimos é impossível ser, por não poderem contrariar a necessidade, sendo de outro modo. Alguns, porém, podem ser e não ser, como é o caso do ente passível de geração e corrupção, o qual ora é, ora não é. Deste modo, é forçoso que a geração e a corrupção pertençam ao âmbito do que pode ser e não ser.” (ARISTÓTELES, *GC*, II, 8, 335a 33 – 335b 2).

Ὡς μὲν οὖν ὕλη τοῖς γενητοῖς ἐστὶν αἴτιον τὸ δυνατόν εἶναι καὶ μὴ εἶναι. Τὰ μὲν γὰρ ἐξ ἀνάγκης ἐστίν, οἷον τὰ αἰδία, τὰ δ' ἐξ ἀνάγκης οὐκ ἐστίν. Τούτων δὲ τὰ μὲν ἀδύνατον μὴ εἶναι, τὰ δὲ ἀδύνατον εἶναι διὰ τὸ μὴ ἐνδέχασθαι παρὰ τὸ ἀναγκαῖον ἄλλως ἔχειν. Ἐνια δὲ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι δυνατόν, ὅπερ ἐστὶ τὸ γενητὸν καὶ φθαρτὸν· ποτὲ μὲν γὰρ ἔστι τοῦτο, ποτὲ δ' οὐκ ἔστιν. Ὡστ' ἀνάγκη γένεσιν εἶναι καὶ φθορὰν περὶ τὸ δυνατόν εἶναι καὶ μὴ εἶναι.

⁶⁶ “... pois a alma nutritiva subsiste também com as outras, sendo a primeira e a mais comum potência da alma, segundo a qual subsiste em todos o viver. E as suas funções são o gerar e o servir-se de alimento. Pois, para os que vivem – isto é, todos aqueles que forem perfeitos e não mutilados nem gerados espontaneamente -, o mais natural dos atos é produzir outro ser igual a si mesmo; o animal, um animal, a planta, uma planta, a fim de que participem do eterno e do divino como podem; pois todos desejam isto e em vista disto fazem tudo o que fazem por natureza (e o *em vista de* tem dois aspectos: por um lado, o *de que* é em vista e, por outro, o *em que*). Ora, uma vez que é impossível compartilhar do eterno e do divino de maneira contínua – porque nada perecível admite perdurar uno em número e o mesmo -, no que cada um pode participar é compartilhado desta maneira, uns mais, outros menos, e perdura não o mesmo, mas *como* mesmo; uno não em número, mas uno em forma.” (ARISTÓTELES, *An.*, II, 4, 415 a 23 – b 7).

ἡ γὰρ θρεπτικὴ ψυχὴ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει, καὶ πρώτη καὶ κοινοτάτη δύναμις ἐστὶ ψυχῆς, καθ' ἣν ὑπάρχει τὸ ζῆν ἅπασιν. ἥς ἐστὶν ἔργα γεννῆσαι καὶ τροφῆ χρῆσθαι· φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῶσιν, ὅσα τέλεια καὶ μὴ πηρώματα ἢ τὴν γένεσιν αὐτομάτην ἔχει, τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτό, ζῶον μὲν ζῶον, φυτὸν δὲ φυτόν, ἵνα τοῦ αἰεὶ καὶ τοῦ θεοῦ μετέχωσιν ἧ δύνανται· πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται, καὶ ἐκείνου ἕνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν (τὸ δ' οὐ ἕνεκα διττόν, τὸ μὲν οὐ, τὸ δὲ ᾧ). Ἐπεὶ οὖν κοινωνεῖν ἀδυνατεῖ τοῦ αἰεὶ καὶ τοῦ θεοῦ τῇ συνεχείᾳ, διὰ τὸ μηδὲν ἐνδέχασθαι τῶν φθαρτῶν ταῦτόν καὶ ἐν ἀριθμῷ διαμένειν, ἧ δύναται μετέχειν ἕκαστον, κοινωνεῖ ταύτῃ, τὸ μὲν μᾶλλον τὸ δ' ἧττον, καὶ διαμένει οὐκ αὐτὸ ἀλλ' οἷον αὐτό, ἀριθμῷ μὲν οὐχ ἔν, εἶδει δ' ἔν.

aos vegetais⁶⁷. Dessa maneira, graças à relação entre ser e movimento, **acreditamos ser possível afirmar a semelhança entre a ordenação genérica dos diferentes princípios de movimento na natureza e a ordenação genética presente nos entes hierarquicamente superiores⁶⁸.**

Em todo animal subsiste o que se chamou de alma vegetativa, entretanto, isso não é suficiente para entender suas realizações naturais mais próprias. Os animais parecem não restringir seus movimentos apenas à conservação de sua espécie. Para entender a relação entre ser e movimento nos animais é preciso analisar seu comportamento, seus “hábitos”. Todavia, os animais portam-se de maneiras tão diferentes que a fala genérica sobre um princípio comum para seus movimentos parece algo, a primeira vista, sem sentido. Apesar das dificuldades inerentes ao assunto, **Aristóteles observa que todo animal orienta seus movimentos guiado por sua percepção⁶⁹.** No entender do Estagirita, é pela capacidade de guiar seus movimentos

⁶⁷ Em certa passagem de *História dos Animais*, Aristóteles afirma algo no mínimo surpreendente com respeito a relação entre os gêneros vegetal e animal, tendo em vista o caminho tomado pela ciência moderna, marcadamente a biologia, a saber: segundo o Estagirita, não há descontinuidade entre as espécies dos gêneros vegetal e animal. Como podemos ver seguir:

“A natureza passa, pouco a pouco, dos seres inanimados aos dotados de vida, de tal modo que a continuidade existente torna imperceptível a fronteira que os separa, não permitindo decidir a qual dos dois grupos pertence a forma intermédia. Depois do gênero dos seres inanimados vem, em primeiro lugar, o dos vegetais. Entre estes, uma planta distingue-se da outra pela maior força vital que aparenta. O reino vegetal no seu conjunto, se comparado com os corpos inertes, quase parece animado; em comparação com o reino animal, dá idéia de inanimado. A passagem dos vegetais aos animais é, como atrás ficou dito, contínua. Na verdade, em relação a alguns seres marinhos, pode pôr-se em dúvida se se trata de um animal ou de uma planta.” (ARISTÓTELES, *HA*, VII (VIII), 1, 588b 4 - 13).

Οὕτω δ' ἐκ τῶν ἀψύχων εἰς τὰ ζῶα μεταβαίνει κατὰ μικρὸν ἢ φύσις, ὥστε τῇ συνεχείᾳ λανθάνει τὸ μεθόριον αὐτῶν καὶ τὸ μέσον ποτέρων ἐστίν. Μετὰ γὰρ τὸ τῶν ἀψύχων γένος τὸ τῶν φυτῶν πρῶτόν ἐστιν· καὶ τούτων ἕτερον πρὸς ἕτερον διαφέρει τῷ μᾶλλον δοκεῖν μετέχειν ζωῆς, ὅλον δὲ τὸ γένος πρὸς μὲν τᾶλλα σώματα φαίνεται σχεδὸν ὥσπερ ἔμψυχον, πρὸς δὲ τὸ τῶν ζῴων ἄψυχον. Ἡ δὲ μετὰ βασίς ἐξ αὐτῶν εἰς τὰ ζῶα συνεχῆς ἐστίν, ὥσπερ ἐλέχθη πρότερον. Ἔνια γὰρ τῶν ἐν τῇ θαλάττῃ διαπορήσειεν ἂν τις πότερον ζῴον ἐστίν ἢ φυτόν·

⁶⁸ Como nos diz a nota do tradutor espanhol da *Física* Guillermo R. de Echandía:

“Essa estrutura táxica do universo é um dos pressupostos básicos da física aristotélica. *Táxis e phýsis* são noções que mutuamente se determinam: a natureza de cada coisa determina a ordem e a ordem determina a atuação de cada coisa segundo sua própria natureza. Essa *táxis* é o que faz com que o universo seja um Todo ordenado, no qual cada coisa tem sua mobilidade própria.” (ECHANDÍA, G. In. ARISTÓTELES, 2002, p. 272, *tradução nossa*).

⁶⁹ “O viver subsiste nos seres vivos por conta deste princípio, e o animal constitui-se primordialmente pela percepção sensível. Pois dizemos que são animais – e não apenas que vivem – também os que não se movem nem mudam de lugar, mas possuem percepção.” (ARISTÓTELES, *An.*, II, 2, 413 b 1 – 4).

οὐδεμία γὰρ αὐτοῖς ὑπάρχει δύναμις ἄλλη ψυχῆς. τὸ μὲν οὖν ζῆν διὰ τὴν ἀρχὴν ταύτην ὑπάρχει τοῖς ζῴσι, τὸ δὲ ζῶον διὰ τὴν αἴσθησιν πρῶτως· καὶ γὰρ τὰ μὴ κινούμενα μὴδ' ἀλλάττοντα τόπον, ἔχοντα δ' αἴσθησιν, ζῶα λέγομεν καὶ οὐ ζῆν μόνον.

por seus sentidos que o animal está apto não somente para viver, mas também para buscar uma vida prazerosa e evitar uma vida dolorosa⁷⁰.

A partir da constatação genérica de que o animal é guiado por seus sentidos, a investigação aristotélica caminha em busca de compreender como o movimento de cada espécie de animal está relacionado com a natureza tomada em sua totalidade. Para tanto, Aristóteles propõe a tese que denominaremos de “taxonomia dos sentidos”⁷¹. Nela o pensador diz que certos animais guiam sua conduta baseados em apenas um sentido, enquanto outros parecem fazê-lo por meio de vários. Segundo Aristóteles, todos os animais parecem possuir o sentido do tato⁷², enquanto somente alguns possuem o sentido da visão. Aristóteles organiza as diferentes espécies de animais conforme a hierarquia dos sentidos, e as capacidades, presentes neles. Assim, aqueles que possuem sentidos hierarquicamente superiores, como o da visão⁷³, subsumem os

⁷⁰ “... e se é assim com a sensação, também o será com a imaginação e o desejo; pois onde existe sensação, existe dor e prazer; e, onde existem, necessariamente existe desejo [*apetite*].” (ARISTÓTELES, *An.*, II, 2, 413b 22 – 23, *grifo nosso*).

εἰ δ' αἰσθησιν, καὶ φαντασίαν καὶ ὄρεξιν· ὅπου μὲν γὰρ αἰσθησις, καὶ λύπη τε καὶ ἡδονή, ὅπου δὲ ταῦτα, ἐξ ἀνάγκης καὶ ἐπιθυμία.

⁷¹ Lloyd (LLOYD, 1961) apresenta, em um excelente artigo, diferentes propostas de taxonomia encontradas na obra de Aristóteles, propondo, inclusive uma evolução entre elas. Acreditamos que, mesmo se levarmos em consideração critérios diferentes, em todas as taxonomias aristotélicas o homem é citado como um animal completo / perfeito. Faz-se necessário notar, contudo, que Lloyd não menciona em momento algum a ordenação que desenvolvemos brevemente neste trecho da dissertação, focada na percepção sensível, deixando de citar as passagens do *An.* e da *Met. A* por nós enfatizadas. Não queremos reivindicar que Aristóteles tenha chegado a defender uma taxonomia baseada em um único critério, muito menos que esse critério tenha sido apenas a posse natural dos sentidos. Gostaríamos apenas de salientar algo que nos parece bastante claro: a necessidade do pensador de estruturar taxonomias é guiada por suas investigações da relação entre ser e movimento como modo de entendimento da natureza.

⁷² “Além disso, em alguns dos animais todas as capacidades subsistem; em outros, somente algumas; em outros, por fim, uma única (e é isso que produz diferenças entre os animais), mas deve-se examinar posteriormente por meio de qual causa. Algo muito parecido ocorre no caso dos sentidos; pois alguns animais têm todos; outros, alguns; e outros, por fim, um único e o mais necessário: o tato.” (ARISTÓTELES, *An.*, II, 2, 413b 32 – 414a 3).

ἔτι δ' ἐνίοις μὲν τῶν ζώων ἅπανθ' ὑπάρχει ταῦτα, τισὶ δὲ τινὰ τούτων, ἑτέροις δὲ ἓν μόνον (τοῦτο δὲ ποιεῖ διαφορὰν τῶν ζώων)· διὰ τίνα δ' αἰτίαν, ὕστερον ἐπισκεπτέον. παραπλήσιον δὲ καὶ περὶ τὰς αἰσθήσεις συμβέβηκεν· τὰ μὲν γὰρ ἔχει πάσας, τὰ δὲ τινάς, τὰ δὲ μίαν τὴν ἀναγκαιοτάτην, ἀφήν.

⁷³ “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber. Sinal disso é o amor pelas sensações. De fato, eles amam as sensações por si mesmas, independentemente da sua utilidade e amam, acima de todas, a sensação da visão. Com efeito, não só em vista da ação, mas mesma sem ter nenhuma intenção de agir nós preferimos o ver, em certo sentido, a todas as outras sensações. E o motivo está no fato de que a visão nos proporciona mais conhecimentos do que todas as outras sensações e nos torna manifestas numerosas diferenças entre as coisas.” (ARISTÓTELES, *Met.*, A, 1, 980a 20 – 27).

Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. σημεῖον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις· καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι' αὐτάς, καὶ μάλιστα τῶν ἄλλων ἢ διὰ τῶν ὀμμάτων. οὐ γὰρ μόνον ἵνα

sentidos inferiores, como o do tato, em função da mais completa / perfeita realização de sua espécie⁷⁴.

A longa discussão que realizamos sobre a ordenação natural faz com que possamos responder de forma mais pertinente à questão que colocamos no início desta seção, a saber, qual o lugar do homem na natureza? A partir do que apresentamos, podemos entender o que Aristóteles tem em mente quando apresenta o homem como um animal. Isso porque na simples tomada do homem como animal já o posicionamos em um certo lugar dentro da ordenação natural. No animal subsistem geneticamente todos os princípios de movimento que organizam genericamente a natureza, da maneira como ela vem a ser. Mas não apenas isso, Aristóteles compreende o homem como um animal completo / perfeito, em razão do mesmo possuir todos os sentidos naturais existentes. Contudo, será que essa caracterização do lugar do humano como um animal completo / perfeito é suficiente para compreender seu modo próprio de ser no mundo em mudança?⁷⁵ Acreditamos ser necessária uma nova investigação sobre a especificidade do humano para entender, de modo mais preciso, e totalmente reformulado, como ele vem a ser propriamente em um mundo em mudança, tarefa que empreenderemos na seção e no capítulo seguintes.

πράττωμεν ἀλλὰ καὶ μηθὲνμέλλοντες πράττειν τὸ ὄρᾱν αἰρούμεθα ἀντὶ πάντων ὡς εἰπεῖν τῶν ἄλλων. αἴτιον δ' ὅτι μάλιστα ποιεῖ γνωρίζειν ἡμᾶς αὐτῆ τῶν αἰσθήσεων καὶ πολλὰς δηλοῖ διαφορὰς.

⁷⁴ Aristóteles não considera que um animal é melhor do que outro por ter mais sentidos, assim como não considera que os animais são, enquanto tais, melhores que as plantas ou as pedras. Como nos diz um dos primeiros ensinamentos do filósofo, não faz sentido falar que uma substância é melhor do que outra, uma vez que, nelas mesmas, elas são incomparáveis, como podemos constatar na citação a seguir:

“Se nos voltamos para as próprias espécies, [vemos que] nenhuma, a menos que seja também um gênero, é mais substância do que outra. Não há maior propriedade em chamar de homem um homem concreto ou individual do que chamar de cavalo um [determinado] cavalo concreto. Assim também no que respeita às substâncias primeiras, nenhuma é mais substância do que as outras, pois este ou aquele homem, por exemplo, não poderia ser mais verdadeiramente substância do que, digamos, este ou aquele boi.” (ARISTÓTELES, *Cat.*, 5, 2b 23 - 28).

αὐτῶν δὲ τῶν εἰδῶν ὅσα μὴ ἐστὶ γένη, οὐδὲν μᾶλλον ἕτερον ἑτέρου οὐσία ἐστίν· οὐδὲν γὰρ οικειότερον ἀποδώσει κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου τὸν ἀνθρώπον ἀποδιδοῦς ἢ κατὰ τοῦ τινὸς ἵππου τὸν ἵππον. ὡσαύτως δὲ καὶ τῶν πρώτων οὐσιῶν οὐδὲν μᾶλλον ἕτερον ἑτέρου οὐσία ἐστίν· οὐδὲν γὰρ μᾶλλον ὁ τις ἀνθρώπος οὐσία ἢ ὁ τις βοῦς.

O que não inviabiliza a análise sobre a mais completa / perfeita realização inerente a cada espécie, e mesmo o que se projeta como realização para além de sua realização individual.

⁷⁵ “Se argumentarmos que o homem é o melhor dos animais, isto não fará diferença pois há outras coisas mais divinas em sua própria natureza do que o homem (os corpos que constituem o universo são o exemplo mais evidente desta afirmação). (ARISTÓTELES, *EN*, VI, 7, 1141a 34 – 1141b 2).

εἰ δ' ὅτι βέλτιστον ἀνθρώπος τῶν ἄλλων ζώων, οὐδὲν διαφέρει· καὶ γὰρ ἀνθρώπου ἄλλα πολὺ θειότερα τὴν φύσιν, οἷον φανερώτατά γε ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν.

V –

Percorremos um longo caminho, que nos possibilitou afirmar o homem como um animal completo / perfeito, fundamentalmente, porque ele está apto para guiar sua vida orientado por todos os sentidos existentes na natureza, e mais do que isso, pelo melhor deles, a visão. Será, no entanto, que por meio desta classificação compreendemos o que caracteriza o modo próprio de ser do humano? Certamente o homem não se caracteriza como homem por poder ver... Até o momento, analisamos a realidade em mudança baseados nos princípios de movimento que estruturam genericamente a natureza. Entretanto, nenhum destes princípios parece ser suficiente para compreender o homem enquanto tal. Por onde devemos, então, recomeçar nossa investigação? É preciso mais uma vez recorrer ao contraste entre arte e natureza, utilizado no primeiro capítulo desta dissertação.

Aristóteles inicia o argumento da seguinte maneira: compreendemos o que é uma certa atividade (ἐνέργεια) em razão do que caracteriza sua realização. Nos termos do Estagirita, toda atividade desempenha uma certa “função” (ἔργον) que a define enquanto tal. Esse argumento diz algo a princípio muito simples: mesmo que a realização de uma atividade implique na execução de uma série de movimentos diversos, ainda assim, parece razoável dizer que a arte desempenhada pelo serrador se caracteriza por serrar, a arte do cozinheiro por cozinhar, e a arte do ator por atuar... Assim sendo, se a arte nos mostra que todo movimento se caracteriza enquanto tal por um modo próprio de realizar algo, não será também possível pensar em um modo próprio de ser, uma “função” característica (ἔργον), que deixaria explícito o que há de específico no vir a ser humano em contraste com todos os outros entes naturais⁷⁶? Qual

⁷⁶ “Mas dizer que a felicidade é o bem supremo parece um truísmo, e necessitamos de uma explicação ainda mais clara quanto ao que ela é. Talvez possamos chegar a isto se determinarmos primeiro qual a função própria do homem. Com efeito, da mesma forma que para um flautista, um escultor ou qualquer outro artista e, de um modo geral, para tudo que tem uma função ou atividade, consideramos que o bem e a perfeição residem na função, um critério idêntico parece aplicável ao homem, se ele tem uma função. Teriam, então, o carpinteiro e o curtidor de couros certas funções e atividades, e o homem como tal, por ter nascido incapaz, não teria uma função que lhe fosse própria? Ou deveríamos presumir que, da mesma forma que o olho, o pé, e em geral cada parte do corpo têm uma função, o homem tem também uma função independente de todas estas? Qual seria ela, então?” (ARISTÓTELES, *EN*, I, 7, 1097b 22 - 33).

Ἄλλ' ἴσως τὴν μὲν εὐδαιμονίαν τὸ ἄριστον λέγειν ὁμολογούμενόν τι φαίνεται, ποθεῖται δ' ἐναργέστερον τί ἐστιν ἔτι λεχθῆναι. τάχα δὴ γένοιτ' ἂν τοῦτ', εἰ ληφθεῖη τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου. ὥσπερ γὰρ αὐλητῆ καὶ ἀγαλματοποιῶ καὶ παντὶ τεχνίτῃ, καὶ ὅλως ὧν ἔστιν ἔργον τι καὶ πράξις, ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τάγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ, οὕτω δόξειεν ἂν καὶ ἀνθρώπῳ, εἴπερ ἔστι τι ἔργον αὐτοῦ. πότερον οὖν τέκτονος μὲν καὶ σκυτέως ἔστιν ἔργα τινὰ καὶ πράξεις, ἀνθρώπου δ' οὐδέν ἐστιν, ἀλλ' ἄργον πέφυκεν; ἢ καθ' ἄτερ

seria o princípio que marca a humanidade em seu modo de ser no mundo em mudança? Dessa maneira, não por acaso, Aristóteles contrasta o argumento da “função”, retirado da observação das atividades artísticas, com os fins últimos que encontramos anteriormente no âmbito natural.

O pensador argumenta que o homem tem em comum com as plantas sua capacidade de nutrir-se, e tem em comum com os animais o poder de orientar-se por seus sentidos. Todavia, estamos procurando um princípio que seja próprio ao homem enquanto tal, e não algo em comum com os outros entes naturais⁷⁷. A partir do contraste entre arte e natureza chegamos, enfim, à tão conhecida posição aristotélica sobre o assunto: “a ‘função’⁷⁸ do homem é uma atividade da alma por via da razão e conforme a ela”⁷⁹ (ARISTÓTELES, *EN*, I, 7, 1098a 7). E, uma vez dito isso, fortemente baseado em sua noção de movimento, Aristóteles complementa seu raciocínio: avaliamos a qualidade de uma atividade levando em consideração sua realização, isto é, se ela foi executada virtuosamente. Podemos, por que não, fazer o mesmo com respeito ao homem.

Um “homem bom” é aquele que realiza da melhor maneira suas potencialidades enquanto homem, isto é, aquele que vive ao longo de toda a vida em conformidade

ὄφθαλμοῦ καὶ χειρὸς καὶ ποδὸς καὶ ὅλως ἐκάστου τῶν μορίων φαίνεται τι ἔργον, οὕτω καὶ ἀνθρώπου παρὰ πάντα ταῦτα θεῖη τις ἄν ἔργον τι; τί οὖν δὴ τοῦτ' ἄν εἴη ποτέ;

⁷⁷ “Até as plantas participam da vida, mas estamos procurando algo peculiar ao homem. Excluamos, portanto, as atividades vitais de nutrição e crescimento. Em seguida a estas haveria a atividade da sensação, mas também desta parecem participar até o cavalo, o boi e todos os animais. Resta, então, a atividade vital do elemento racional do homem.” (ARISTÓTELES, *EN*, I, 7, 1097b 34 - 1098a 4).

τὸ μὲν γὰρ ζῆν κοινὸν εἶναι φαίνεται καὶ τοῖς φυτοῖς, ζητεῖται δὲ τὸ ἴδιον. ἀφοριστέον ἄρα τὴν τε θρεπτικὴν καὶ τὴν αὐξητικὴν ζωὴν. ἐπομένη δὲ αἰσθητικὴ τις ἄν εἴη, φαίνεται δὲ καὶ αὐτὴ κοινὴ καὶ ἵππῳ καὶ βοῖ καὶ παντὶ ζῴῳ. λείπεται δὲ πρακτικὴ τις τοῦ λόγον ἔχοντος.

⁷⁸ “De uma maneira geral, parece-me que o erro dessa tradução é, pois, querer compreender de maneira fortemente teleológica um termo que, enquanto tal, não possui o sentido de ‘função’: em grego clássico, *ergon* quer dizer ‘atividade’ ou ‘ato, ou então ‘obra’ (como produto do ato), e é certamente com base nesse significado bastante geral que Aristóteles elabora o seu conceito de *energeia* (como, aliás, ele próprio o explica na *Metaf.*, [*Theta em grego*], 8). O que Aristóteles quer mostrar, com efeito, como alguns comentadores antigos perceberam bem, não é tanto o fato de que esses ofícios ou essas partes do corpo tenham uma finalidade, no sentido estrito da palavra, mas que é em sua atividade própria que esses ofícios e essas partes do corpo são o que são: como diz frequentemente Aristóteles, uma mão de pedra ou de bronze é uma mão somente por homonímia, pois ela não pode realizar o conjunto das atividades que lhe são próprias. Em suma, como já dissera Eustrátio, o *ergon* é, no fundo, apenas um outro nome para designar a essência, ou, mais exatamente, o *ergon* do homem é o que permite à *ousia* se revelar tal como ela é, sendo a *energeia* o nome da forma ou da essência atualizada; daí a formulação, desesperadamente intraduzível, que Aristóteles oferece um pouco adiante: ‘o *ergon* do homem é a *energeia* da alma segundo o *logos*’. (1098a7)”. (DESTRÉE, P. 2010, p. 398).

⁷⁹ εἰ δ' ἔστιν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου.

com a virtude mais própria à humanidade⁸⁰. E se existe mais de uma virtude propriamente humana, de acordo com a melhor e a mais perfeita⁸¹. A melhor vida pensável para um ser humano é, dessa maneira, aquela que realiza plenamente suas potencialidades. E um homem pode ser dito feliz quando orienta suas realizações segundo a mais perfeita virtude.

Mesmo que tenhamos seguido de perto a argumentação aristotélica apresentada no capítulo 7 do primeiro livro da *EN*, o tema parece ter sido tratado até a presente seção apenas em linhas gerais (ARISTÓTELES, *EN*, I, 7, 1098a 21 – 24). Pois, muitas dúvidas ainda permanecem não esclarecidas: o que significa dizer que as atividades humanas se caracterizam por sua orientação pelo *λόγος*? E principalmente, até que ponto vai o poder da razão de encaminhar nossa vida para o bem? O que quer dizer viver segundo a mais perfeita virtude? Aristóteles estará afirmando que todo o homem que pauta sua vida agindo de acordo com a mais perfeita virtude necessariamente será feliz? Tais questões merecem ser tratadas em separado, tarefa que nos propomos realizar no próximo capítulo. Antes, porém, temos de compreender o que conquistamos até aqui.

⁸⁰ “Logo, se assim é a respeito de tudo, a virtude do homem também será a disposição graças a qual ele se torna um homem bom e graças a qual desempenha bem a função de si próprio.” (ARISTÓTELES, *EN*, II, 5, 1106 a 21 – 24).

εἰ δὴ τοῦτ' ἐπὶ πάντων οὕτως ἔχει, καὶ ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἂν ἡ ἕξις ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εὔ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει.

⁸¹ “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 respeito da excelência acrescentada ao nome da função (a função de um citarista é tocar 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 prática destas ações, se qualquer ação é bem executada de acordo com a forma de excelência adequada) – 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 a mais completa entre elas. Mas devemos acrescentar que tal exercício ativo deve estender-se por toda a vida, pois uma andorinha não faz verão (nem o faz um dia quente); da mesma forma um dia só, ou um curto lapso de tempo, não faz um homem bem-aventurado e feliz.” (ARISTÓTELES, *EN*, I, 7, 1098a 7 - 18).

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 κιθαριστοῦ καὶ σπουδαίου κιθαριστοῦ, καὶ ἀπλῶς δὴ τοῦτ' ἐπὶ πάντων, προστιθεμένης τῆς κατὰ τὴν ἀρετὴν ὑπεροχῆς πρὸς τὸ ἔργον· κιθαριστοῦ μὲν γὰρ κιθαρίζειν, σπουδαίου δὲ τὸ εὔ· εἰ δ' οὕτως, [ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζώην τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου, σπουδαίου δ' ἀνδρὸς εὔ ταῦτα καὶ καλῶς, ἕκαστον δ' εὔ κατὰ τὴν οἰκίαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται· εἰ δ' οὕτω,] τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην.

VI –

Vimos ao longo deste capítulo como Aristóteles compreende a felicidade como fim e bem supremos para a vida humana. Mostramos como o pensador baseia sua argumentação sobre o fim último da vida do homem por meio da imbricação entre sua definição de movimento e o princípio de que todas as coisas tendem para o bem. Apresentamos também, como o Estagirita expôs a felicidade como o que é, em termos lógicos, superior a tudo mais, além de ser o que é mais desejável para nossa própria vida. Finalmente, mostramos como essa compreensão traz consigo a colocação do homem em um certo lugar na ordenação da realidade em mudança.

Entender o homem como um animal, e até mais do que isso, como um animal completo / perfeito, implica atribuir-lhe um “lugar privilegiado” dentro da ordenação natural, pois o habilita a realizações impossíveis para os outros entes naturais. Todavia, esse “lugar privilegiado” de realização se mostrou incapaz de indicar o que caracteriza o modo próprio de ser do homem na realidade em mudança. Assim, recorreremos novamente ao paralelo entre arte e natureza, contrastando a argumentação sobre a “função” própria de cada movimento produtivo com o respectivo fim último dos gêneros naturais. Esse contraste é possível porque tais fins encontram-se subsumidos na natureza do homem. Do novo contraste entre arte e natureza emerge, então, a definição do humano como aquele capaz de orientar suas atividades pelo uso da razão. Por fim, deriva-se também a noção de felicidade como a atividade da alma segundo a mais perfeita virtude humana.

No próximo capítulo, analisaremos o que significa introduzir a razão como princípio que guia a vida do homem enquanto tal. Veremos que, para esclarecermos o que significa agir segundo perfeita virtude, torna-se necessária uma completa reordenação e ressignificação dos princípios de movimento apresentados até aqui.

Capítulo 3 – A Natureza do Homem – A formação moral da humanidade a partir e para a realidade em mudança.

I –

A introdução da razão como princípio que especifica o modo próprio de ser do humano torna necessária uma completa reordenação dos princípios de movimento presentes na natureza do homem. Todos os elementos que compuseram a explicação aristotélica dos processos de mudança naturais são retomados ao longo da *EN*, porém, ressignificados, colocados em perspectiva do bem supremo para o homem. Dessa maneira, Aristóteles não trata na ética da afecção dos elementos entre si, mas sim daquilo que nos afecta, nossas emoções⁸². O Estagirita nos diz reiteradamente que sua investigação sobre as virtudes versa sobre ações e emoções (ARISTÓTELES, *EN*, II, 2, 1104b 14; *EN*, II, 5, 1106b 15 e 1106b 25; *EN*, III, 1, 1109b 30; entre outros).

Em outros tratados, Aristóteles realiza investigações em que destaca o que contemporaneamente entendemos como o aspecto fisiológico, e que nos termos do pensador responde como a causa material, das emoções. Assim ele descreve, por exemplo, a cólera como uma ebulição do sangue e calor na região do coração (ARISTÓTELES, *An.*, I, 1, 403a 29 – 403b 16). Todavia, será que uma análise estritamente fisiológica é suficiente para compreender o significado das emoções na vida do homem? Na investigação sobre o que significa bem viver não está posto em questão se o homem sente emoções⁸³, ou mesmo sua capacidade (δύναμις)⁸⁴ de se

⁸² Na falta de uma definição de emoção ou sentimento (πάθη), *strictu sensu*, apresentemos o que Aristóteles nos diz no livro II da *Retórica*:

“As paixões [*emoções*] são todos aqueles sentimentos que, causando mudança nas pessoas, fazem variar seus julgamentos, e são seguidos de tristeza [*dor*] e prazer, como a cólera, a piedade, o temor [*medo*] e todas as outras paixões [*emoções*] análogas, assim como seus contrários”. (ARISTÓTELES, *Ret.*, II, 1, 1378a 19 – 22, *grifo nosso*).

ἔστι δὲ τὰ πάθη δι' ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή, οἷον ὀργή ἔλεος φόβος καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, καὶ τὰ τούτοις ἐναντία.

⁸³ “Então, nem virtudes nem vícios são emoções, porque não nos dizemos virtuosos ou viciosos em função das emoções [...] (pois o homem que teme não é elogiado nem o que se encoleriza, tampouco o que se encoleriza sem outra qualificação, mas o que se encoleriza de um certo modo)” (ARISTÓTELES, *EN*, II, 4, 1105b 28 – 30, 1105b 32 - 1106a.1).

πάθη μὲν οὖν οὐκ εἰσὶν οὐθ' αἱ ἀρεταὶ οὐθ' αἱ κακίαι, ὅτι οὐ λεγόμεθα κατὰ τὰ πάθη σπουδαῖοι ἢ φαῦλοι [...] (οὐ γὰρ ἐπαινέται ὁ φοβούμενος οὐδὲ ὁ ὀργιζόμενος, οὐδὲ ψέγεται ὁ ἀπλῶς ὀργιζόμενος ἀλλ' ὁ πῶς).

⁸⁴ “... por capacidades, [*entendemos*] os estados em função dos quais dizemos que somos afetados pelas emoções; por exemplo, aqueles em função dos quais somos capazes de encolerizar-nos, aflingir-nos ou apiedar-nos” (ARISTÓTELES, *EN*, II, 4, 1105 b 24 - 25 *grifo nosso*).

δυνάμεις δὲ καθ' ἃς παθητικοὶ τούτων λεγόμεθα, οἷον καθ' ἃς δυνατοὶ ὀργισθῆναι ἢ λυπηθῆναι ἢ ἐλεῆσαι.

sensibilizar⁸⁵, isto é, atendo-nos ao mesmo exemplo, a constatação de que algumas pessoas são capazes de se encolerizar em certas situações, enquanto outras não. Para Aristóteles, o que está em jogo na investigação sobre a felicidade é em que medida nos portamos bem ou mal com relação às emoções que sentimos, ou seja, nossas disposições⁸⁶. Como veremos, um homem que não lida bem com suas emoções dificilmente será capaz de agir da maneira correta, mesmo que compreenda racionalmente como deve proceder.

A retomada dos princípios de movimento naturais presentes no homem nos parece importante porque é sobre esse âmbito do real que incide o poder da razão de encaminhar nossa vida para o melhor. O cerne da investigação realizada na *EN* não é o uso da razão voltado para si mesmo, como é o caso em ciências teóricas como a matemática (ARISTÓTELES, *EN*, I, 13, 1102b 34). Um jovem pode ser muito bom em resolver problemas matemáticos, mas isso não necessariamente significa que sua destreza racional o habilite para dirigir bem sua própria vida.

Em oposição ao intelectualismo de alguns pensadores de sua época⁸⁷, Aristóteles está interessado no uso da razão que incide sobre a parte da alma que é capaz de lhe dar ouvidos. Portanto, a parte vegetativa da alma humana não merece maiores considerações em sua investigação ética, pois ela se mostra indiferente à razão (ARISTÓTELES, *EN*, VI, 12, 1144a 9 – 11). Um homem bom e um mau são praticamente indiscerníveis durante o sono⁸⁸. Aristóteles coloca como foco de sua

⁸⁵ “... nem nos dizemos bons nem maus pelo fato de sermos simplesmente capazes de ser afetados, nem elogiamos nem censuramos. Ademais, somos por natureza dotados de capacidades, mas não nos tornamos bons ou maus por natureza...” (ARISTÓTELES, *EN*, II, 4, 1106a 8 - 10).

οὔτε γὰρ ἀγαθοὶ λεγόμεθα τῷ δύνασθαι πάσχειν ἀπλῶς οὔτε κακοί, οὔτ' ἐπαινούμεθα οὔτε ψεγόμεθα· ἔτι δυνατοὶ μὲν ἔσμεν φύσει, ἀγαθοὶ δὲ ἢ κακοὶ οὐ γινόμεθα φύσει·

⁸⁶ “... por disposição, [*entendemos*] aqueles [*estados*] em função dos quais nos portamos bem ou mal com relação às emoções: por exemplo, com relação ao encolerizar-se, se nos encolerizamos forte ou fracamente, portamo-nos mal; se moderadamente, bem, e de modo semelhante com relação às outras emoções.” (ARISTÓTELES, *EN*, II, 4, 1105b 25 - 28 *grifo nosso*).

ἔξεις δὲ καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς, οἷον πρὸς τὸ ὀργισθῆναι, εἰ μὲν σφοδρῶς ἢ ἀνειμένως, κακῶς ἔχομεν, εἰ δὲ μέσως, εὖ· ὁμοίως δὲ καὶ πρὸς τάλλα.

⁸⁷ “O intelectualismo, a preocupação unilateral com a razão e o raciocínio, é um fracasso perene em filosofia moral. O próprio objetivo da filosofia moral é por vezes definido ou delimitado como o estudo do raciocínio moral, o que exclui a maior parte daquilo que é importante no desenvolvimento moral inicial - e, julgo, contínuo - da pessoa. Aristóteles conheceu o intelectualismo sob a forma da doutrina socrática de que virtude é conhecimento. Ele reage enfatizando a importância dos começos e do desenvolvimento gradual de bons hábitos de sentimento.” (BURNYEAT, 2010, p. 156).

⁸⁸ “Assim, a virtude desta capacidade [*vegetativa*] é manifestadamente comum e não humana, pois esta parte e esta capacidade parecem operar sobretudo no sono; o homem bom e o mau mal se distinguem no

análise a relação entre os princípios racional e desejante de nossa alma⁸⁹. Entretanto, como saber se a parte desiderativa é subordinável à racional? Em outras palavras, por que devemos desconsiderar a possibilidade de que tais “faculdades” (δυνάμεις) humanas sejam absolutamente separadas? Aristóteles advoga pela possibilidade de participação da razão na porção desiderativa, utilizando um exemplo que tomamos anteriormente como corriqueiro (p. 43): nem sempre temos força para realizar na prática o bem que concebemos racionalmente, fenômeno conhecido em sua obra pelo nome de acrasia (ἀκράσια).

A acrasia expõe exemplarmente a possibilidade de desarmonia entre razão e desejo. A razão pode estar bem treinada, mas ser insuficiente para efetivar uma boa ação se o princípio desejante estiver completamente desajustado. Em contrapartida, por meio desse mesmo exemplo, podemos conjecturar sobre um estado da alma em que razão e desejo se harmonizem consistentemente. Aristóteles observa uma tal harmonia consolidada na alma do homem virtuoso⁹⁰. Afirmamos que um homem é corajoso não

sono, de onde se diz que os homens felizes não diferem dos desditosos durante metade de suas vida.” (ARISTÓTELES, *EN*, I, 13, 1102b 3 – 7, *grifo nosso*).

ταύτης μὲν οὖν κοινή τις ἀρετὴ καὶ οὐκ ἀνθρωπίνη φαίνεται· δοκεῖ γὰρ ἐν τοῖς ὕπνοις ἐνεργεῖν μάλιστα τὸ μῦρον τοῦτο καὶ ἡ δύναμις αὕτη, ὁ δ' ἀγαθὸς καὶ κακὸς ἤκιστα διάδηλοι καθ' ὕπνον (ὅθεν φασὶν οὐδὲν διαφέρειν τὸ ἥμισυ τοῦ βίου τοὺς εὐδαίμονας τῶν ἀθλίων·

⁸⁹ “É também manifesto que a parte não-racional é dupla: a vegetativa em nada participa da razão, ao passo que a apetitiva e, em geral, desiderativa participa de certo modo da razão, na medida em que é acatadora e obediente, do modo como dizemos *prestar atenção à razão* do pai e dos amigos... (ARISTÓTELES, *EN*, I, 13, 1102b 29 - 32).

τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγον, τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ἢ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν· οὕτω δὲ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν φίλων φαμέν ἔχειν λόγον

⁹⁰ Como podemos ver na citação a seguir, Aristóteles também menciona o homem continente como exemplo de que o princípio desiderativo é capaz de ouvir à razão. Todavia, nesse homem, a harmonia entre desejo e razão ainda não está consistentemente estabelecida, como no caso do homem virtuoso.

“Uma outra natureza da alma também se mostra ser não racional, participando, porém, em certa medida, da razão. Com efeito, elogiamos, no homem que se controla e no acrático, a razão e a parte racional da alma, pois ela exorta corretamente às melhores ações, mas também se manifesta neles uma outra parte, por natureza contrária à razão, que combate e puxa em sentido contrário à razão. Assim como, quando se decide movimentar para a direita os membros paralisados do corpo, estes, ao contrário, desviam à esquerda, assim também ocorre com a alma: os ímpetus dos acráticos vão em direções contrárias. Nos membros do corpo vemos o desvio; no tocante à alma, não o vemos. Contudo, não menos devemos considerar que também há algo contrário à razão, contrapondo-se e resistindo a ela. Não importa como se distingue, mas manifestamente, esta parte participa da razão, como dissemos; pelo menos, a do homem que se controla obedece à razão – além disso, presumivelmente a do homem temperante e corajoso é ainda mais obediente, pois em tudo concorda com a razão.” (ARISTÓTELES, *EN*, I, 13, 1102b 13 - 28).

ἔοικε δὲ καὶ ἄλλη τις φύσις τῆς ψυχῆς ἄλογος εἶναι, μετέχουσα μέντοι πῆ λόγον. τοῦ γὰρ ἐγκρατοῦς καὶ ἀκρατοῦς τὸν λόγον καὶ τῆς ψυχῆς τὸ λόγον ἔχον ἐπαινοῦμεν· ὀρθῶς γὰρ καὶ ἐπὶ τὰ βέλτιστα παρακαλεῖ· φαίνεται δ' ἐν αὐτοῖς καὶ ἄλλο τι παρὰ τὸν λόγον πεφυκός, ὃ μάχεται καὶ ἀντιτείνει τῷ λόγῳ. ἀτεχνῶς γὰρ καθάπερ τὰ παραλελυμένα τοῦ σώματος μόρια εἰς τὰ δεξιὰ προαιρουμένων κινήσει

somente porque ele entende a necessidade de agir de uma certa maneira em uma dada circunstância, mas também porque ele não se acovarda uma vez que a situação assim se apresenta. Ou seja, o agente lida bem com seu medo no momento de perigo, e apesar da sensação de desprazer que acompanha sua emoção, ele deseja realizar a ação que considera racionalmente a melhor, e assim o faz.

Um outro exemplo em que se faz manifesta a possibilidade de participação da razão no âmbito desiderativo é quando elogiamos ou repreendemos atitudes consideradas boas ou ruins para a educação moral de uma criança (ARISTÓTELES, *EN*, I, 13, 1102b 34 - 35). Não faria sentido repreender uma criança por ela ter feito algo moralmente mal se não houvesse a possibilidade de sua porção desiderativa “ouvir a voz da razão”, fazendo com que ela não queira mais repetir ações semelhantes àquela. Conduzir a criança para que ela compreenda racionalmente seu erro é somente parte do processo de aprendizagem moral; parte que, para Aristóteles, não faz sentido ser tomada isoladamente em termos práticos. O aprendizado moral precisa acontecer em conjunto com certa “persuasão”⁹¹ do princípio desejante; como por exemplo, no elogio de ações consideradas por si mesmas valorosas. Assim, a razão é introduzida no pensamento aristotélico como um princípio capaz de sobrepujar as insubordinações do desejo, entretanto, ela não pode se realizar a despeito dele. Pelo contrário, **acreditamos que o filósofo reivindica que, quanto mais o desejo estiver qualificado para conduzir-se “por si mesmo” para o melhor, menor é a força que a razão tem de empreender para encaminhá-lo nesse sentido.**

τούναντίον εἰς τὰ ἀριστερὰ παραφέρεται, καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς οὕτως· ἐπὶ τάναντία γὰρ αἱ ὀρμαὶ τῶν ἀκρατῶν. ἀλλ' ἐν τοῖς σώμασι μὲν ὀρώμεν τὸ παραφερόμενον, ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς οὐχ ὀρώμεν. ἴσως δ' οὐδὲν ἦττον καὶ ἐν τῇ ψυχῇ νομιστέον εἶναι τι παρὰ τὸν λόγον, ἐναντιούμενον τούτῳ καὶ ἀντιβαῖνον. πῶς δ' ἕτερον, οὐδὲν διαφέρει. λόγου δὲ καὶ τοῦτο φαίνεται μετέχειν, ὥσπερ εἴπομεν· πειθαρχεῖ γοῦν τῷ λόγῳ τὸ τοῦ ἐγκρατοῦς – ἔτι δ' ἴσως εὐηκοώτερόν ἐστι τὸ τοῦ σώφρονος καὶ ἀνδρείου· πάντα γὰρ ὁμοφρονεῖ τῷ λόγῳ.

⁹¹ Em seu comentário à passagem 1102b 33 da *EN*, Marco Zingano elucidava bem como a língua grega aproxima o que significaria dizer que o desejo *obedece* à razão e dizer que o desejo é *persuadido* pela razão:

“O verbo *πειθομαι*, como sugere Chantraine, é provavelmente o verbo original de onde se formou, posteriormente, uma voz ativa transitiva, *πείθω*. Ele indica que o sujeito confia ou deixa-se guiar por alguém ou algo, de onde os sentidos, por vezes difíceis de distinguir, de *ser persuadido* e de *obedecer*. No contexto, há termos que favorecem o sentido de *obediência*, como *πειθαρχεῖ τῷ λόγῳ* (b26) e *πειθαρχικόν* (b31); no entanto, a estrutura aqui parece jogar com o fato de o grego naturalmente ligar a obediência à capacidade de ser persuadido – esta obviamente é obtida pela razão.” (ZINGANO, M. In. ARISTÓTELES, 2008, p. 90).

Aristóteles realiza um grande esforço de pensamento na tentativa de desenvolver um processo formativo que encaminhe o homem para seu bem, em conformidade com a melhor realização de todas as suas potencialidades. A razão é a capacidade superior a todas as outras na hierarquia dinâmica de nossa natureza – ao menos se levarmos em consideração as potências apresentadas até aqui. E justamente por isso, os limites de sua atuação têm de ser bem resguardados para que ela não perca força em seu exercício próprio – nem se exceda nem falte. Assim como o comandante de um navio não pode realizar todas as tarefas no barco, é preciso limitar o uso da razão no âmbito prático à função decisiva de bem encaminhar a vida do homem para seu melhor. **Dar limites à razão não significa enfraquecer seu papel diretivo na condução da vida humana, mas antes, circunscrever as condições em que esse comando pode ser bem exercido.** Em outras palavras, para começarmos uma investigação sobre o papel da razão nas ações é preciso, conjuntamente, analisar como se estruturam as boas condições da porção desiderativa no homem.

O pensador divide as virtudes em morais e intelectuais, sendo claramente coerente com seu entendimento sobre as possibilidades de relacionamento das partes da alma (ARISTÓTELES, *EN*, I, 13, 1103a 4 – 5). A virtude moral consiste na melhor realização possível da parte desiderativa, guiada pela razão, enquanto a virtude intelectual consiste na melhor realização possível da parte racional⁹². A virtude intelectual responsável por guiar a porção desiderativa para sua plena realização é chamada por Aristóteles de prudência (φρόνησις). Focaremos o estudo do presente capítulo no processo formativo da virtude moral, restringindo nossa análise sobre a razão apenas ao horizonte em que ela é capaz de conduzir ações e emoções para o bem humano. Em função disso, dentre as virtudes intelectuais, só analisaremos brevemente a função da prudência.

Tendo em vista a divisão realizada, como Aristóteles defende a possibilidade de que o princípio desejanse se direcione para o bem do homem como um todo? Existe algum modo de fazer com que o homem deseje o que há de melhor para si, que não

⁹² Aristóteles divide a porção racional em duas: a calculativa (λογιστικός), que tem a função de deliberar sobre meios que dirigem as ações na realidade contingente; e a científica (ἐπιστημονικός) que, a partir da apreensão de primeiros princípios invariáveis pela inteligência (νοῦς), tem a função de encaminhar o pensamento, por meio de deduções, à conclusões necessárias (ARISTÓTELES, *EN*, VI, 1, 1139a 3 - 16). Deixaremos como uma questão a ser investigada em outra oportunidade a relação entre essas duas partes racionais, assim como, em que perspectiva uma pode incluir ou predominar sobre a outra na vida feliz.

seja pela via de um mando exclusivamente racional? O Estagirita afirma que não nos tornamos moralmente bons em função do estudo, como é o caso nas virtudes estritamente intelectuais, mas em decorrência de nossos hábitos (ἔθος)⁹³. Devido ao que apresentamos ao longo desta seção, a primeira parte do argumento aristotélico é facilmente aceitável, pois é pouco plausível esperar que uma pessoa se torne corajosa, temperante, generosa... apenas porque compreendeu racionalmente o que significa agir de modo corajoso, temperante etc. Entretanto, faz-se necessário esclarecer o que significa dizer que as virtudes morais são engendradas pelos hábitos, assim como, a participação da razão em tais hábitos. Analisaremos tais questões nas seções seguintes.

⁹³ “Sendo dupla a virtude – uma intelectual, a outra moral -, a virtude intelectual tem gênese e aumento em grande parte pelo ensino (por isso requer experiência e tempo), ao passo que a virtude moral resulta do hábito, de onde tirou também o nome, divergindo ligeiramente de *ethos*.” (ARISTÓTELES, II, 1, 1103a 14 – 18).

Διτῆς δὴ τῆς ἀρετῆς οὐσίας, τῆς μὲν διανοητικῆς τῆς δὲ ἠθικῆς, ἡ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὐξήσιν, διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου, ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλίνον ἀπὸ τοῦ ἔθους.

II –

Citamos de passagem na seção anterior a constatação feita por Aristóteles de que é difícil encontrar jovens possuidores de virtudes morais⁹⁴. Assim como parte da tradição grega já alertava, o Estagirita também salienta que os jovens frequentemente se deixam levar por suas emoções, querendo prontamente agir (ARISTÓTELES, *EN*, I, 3, 1095a 3 – 10). Dessa maneira, mostram-se incapazes de harmonizar consistentemente os princípios desiderativo e racional presentes em suas almas, marca característica das virtudes morais. Apesar disso, o filósofo também afirma que o desenvolvimento moral de um homem não acontece por razões fisiológicas ou cronológicas. **O que parece estar em questão é um certo aprendizado sobre como conduzir a própria vida para bem viver.**

As lições que encontramos na *Ética* só são úteis para homens que já adquiriram certo amadurecimento moral em função de seus bons hábitos (ARISTÓTELES, *EN*, I, 4, 1095b 5 – 7). Como veremos ao longo deste capítulo, um dos aspectos que caracteriza o homem moralmente virtuoso é que ele se habituou a lidar bem com suas emoções. Essa condição o leva a desejar agir da maneira correta quando oportuno. No entanto, a partir de que ou de quem é possível desenvolver tais hábitos?

Antes de se tornar moralmente maduro, parece ser tarefa da comunidade ensinar aos jovens como lidar com seus desejos. Neste estágio da vida, talvez fosse possível considerar que o princípio racional seja dado por um agente externo, que

⁹⁴ “Uma prova do que foi dito é que, enquanto os jovens se tornam geômetras, ou matemáticos, ou sábios em matérias do mesmo gênero, não parece possível que um jovem seja dotado de discernimento [*prudência*]. A razão disto é que este tipo de sabedoria [*a prudência*] não se relaciona apenas com os universais, mas também com os fatos particulares; estes se tornam mais conhecidos graças à experiência, e os jovens não são experientes, pois é o decurso do tempo que dá experiência; de fato pode-se também perguntar por que um menino é capaz de tornar-se um matemático, mas não pode tornar-se um filósofo de um modo geral ou um filósofo da natureza. Será que isto acontece porque os objetos da matemática existem por abstração, enquanto os primeiros princípios relativos às outras esferas do conhecimento mencionadas vêm com a experiência, e porque os jovens não têm convicções acerca destas últimas, mas simplesmente usam sem convicção o vocabulário peculiar às mesmas, enquanto a essência dos objetos matemáticos lhes é suficientemente acessível?” (ARISTÓTELES, *EN*, VI, 8, 1142a 11 – 20, *grifo nosso*).

σημείον δ' ἐστὶ τοῦ εἰρημένου καὶ διότι γεωμετρικοὶ μὲν νέοι καὶ μαθηματικοὶ γίνονται καὶ σοφοὶ τὰ τοιαῦτα, φρόνιμος δ' οὐ δοκεῖ γίνεσθαι. αἴτιον δ' ὅτι καὶ τῶν καθ' ἕκαστά ἐστιν ἡ φρόνησις, ἃ γίνεται γνώριμα ἐξ ἐμπειρίας, νέος δ' ἐμπειρος οὐκ ἐστίν· πλῆθος γὰρ χρόνου ποιεῖ τὴν ἐμπειρίαν· ἐπεὶ καὶ τοῦτ' ἂν τις σκέψαιτο, διὰ τί δὴ μαθηματικὸς μὲν παῖς γένοιτ' ἂν, σοφὸς δ' ἢ φυσικὸς οὐ. ἢ ὅτι τὰ μὲν δι' ἀφαιρέσεώς ἐστιν, τῶν δ' αἰ ἀρχαὶ ἐξ ἐμπειρίας· καὶ τὰ μὲν οὐ πιστεύουσιν οἱ νέοι ἀλλὰ λέγουσιν, τῶν δὲ τὸ τί ἐστίν οὐκ ἄδηλον;

aponta para a criança o que ela deve fazer para agir bem, assim como descrito na seção anterior por meio do exemplo da educação moral. Aristóteles corrobora tal interpretação na medida em que ressalta em diversas passagens a importância da atividade política como diretora de todas as outras na cidade. O pensador afirma que é tarefa do legislador inculcar bons hábitos nos cidadãos⁹⁵, assim como, distribuir honrarias e aplicar punições em função da moralidade de suas ações⁹⁶. Aliado ao legislador, o estadista tem a função de tornar os cidadãos obedientes às leis⁹⁷ e fazê-los cultivar, já desde crianças, o “gosto pelo que é bom”, em especial com respeito àquilo que necessariamente acompanha as emoções, a saber, prazeres e dores⁹⁸.

Outro aspecto em prol desta leitura é que o filósofo coloca como questão central de sua *EN* esclarecer o que significa a mais perfeita realização para a vida de um homem, a plena realização de si. Todavia, **ele busca empreender a investigação sobre a felicidade em harmonia com a perfeita realização do bem para além de si, o bem da cidade**. Como o pensador nos diz no segundo capítulo do primeiro livro da *EN*, se a felicidade é o bem supremo para um homem, o bem político é algo ainda

⁹⁵ “Evidência disto é o que ocorre nas cidades, pois os legisladores tornam bons os cidadãos inculcando-lhes hábitos, e este é o intento de todo legislador; malogram os que não o fazem bem, e nisto difere a constituição boa da má.” (ARISTÓTELES, *EN*, II, 1, 1103b 2 – 6).

μαρτυρεῖ δὲ καὶ τὸ γινόμενον ἐν ταῖς πόλεσιν· οἱ γὰρ νομοθέται τοὺς πολίτας ἐθίζοντες ποιοῦσιν ἀγαθοῦς, καὶ τὸ μὲν βούλημα παντὸς νομοθέτου τοῦτ' ἐστίν, ὅσοι δὲ μὴ εὖ αὐτὸ ποιοῦσιν ἀμαρτάνουσιν, καὶ διαφέρει τούτῳ πολιτεία πολιτείας ἀγαθῆ φαύλης.

⁹⁶ “ [o estudo da noção de voluntário] é útil aos legisladores tanto para a distribuição de honrarias quanto para a aplicação de punições.” (ARISTÓTELES, *EN*, III, 1, 1109b 34, ou ainda *EN*, III, 7 1113b 22 – 1114a 3).

χρήσιμον δὲ καὶ τοῖς νομοθετοῦσι πρὸς τε τὰς τιμὰς καὶ τὰς κολάσεις.

⁹⁷ “O verdadeiro estadista parece igualmente ocupar-se sobretudo dela [a atividade da alma segundo perfeita virtude], pois pretende tornar os cidadãos bons e obedientes às leis.” (ARISTÓTELES, *EN*, I, 13, 1102a 8 -10).

δοκεῖ δὲ καὶ ὁ κατ' ἀλήθειαν πολιτικὸς περὶ ταύτην μάλιστα πεπονῆσθαι· βούλεται γὰρ τοὺς πολίτας ἀγαθοῦς ποιεῖν καὶ τῶν νόμων ὑπηκόους.

Ou ainda, (ARISTÓTELES, *EN*, I, 9, 1099 b 30 – 34).

⁹⁸ “Com efeito, a virtude moral diz respeito a prazeres e dores – por causa do prazer cometemos atos vis, por causa da dor nos abstermos das ações belas. É por isso que, como diz Platão, deve-se ser educado de certo modo já desde novo, para que se alegre e se afinja com o que se deve: esta é a educação correta. Ademais, se as virtudes dizem respeito a ações e emoções e se prazer e dor acompanham toda emoção e toda ação, também por isso a virtude dirá respeito a prazeres e dores.” (ARISTÓTELES, *EN*, II, 2, 1104b 9 - 15).

περὶ ἡδονᾶς γὰρ καὶ λύπας ἐστὶν ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ· διὰ μὲν γὰρ τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττομεν, διὰ δὲ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα. διὸ δεῖ ἡχθαί πως εὐθύς ἐκ νέων, ὡς ὁ Πλάτων φησὶν, ὥστε χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι οἷς δεῖ· ἢ γὰρ ὀρθὴ παιδεία αὕτη ἐστίν. ἔτι δ' εἰ αἱ ἀρεταὶ εἰσι περὶ πράξεις καὶ πάθη, παντὶ δὲ πάθει καὶ πάσῃ πράξει ἔπεται ἡδονὴ καὶ λύπη, καὶ διὰ τοῦτ' ἂν εἴη ἡ ἀρετὴ περὶ ἡδονᾶς καὶ λύπας.

maior e mais perfeito (ARISTÓTELES, *EN*, I, 2, 1094b 8 – 9). Dessa maneira, parece que Aristóteles defende a tese de que o desenvolvimento moral de um homem acontece de modo gradativo, fundamentalmente baseado nos hábitos disseminados em sua comunidade. Por meio do convívio com homens virtuosos, de uma educação fiada em seus bons exemplos, do respeito a uma boa constituição, ou mesmo, através de sensatas palavras escutadas ao longo da juventude... é razoável depositar esperanças de que um homem se tornará moralmente bom. Ou seja, graças a esses “condicionantes políticos”, o agente seria paulatinamente encaminhado a se tornar virtuoso aos olhos da comunidade. Contudo, existem outros elementos no texto aristotélico que também precisam ser levados em consideração em nossa investigação sobre como as virtudes morais são engendradas a partir dos hábitos.

Aristóteles conhece bem o debate que o precedeu sobre a possibilidade ou não de ensino das virtudes. Ele é ciente de que, por mais relevante que seja o convívio com homens virtuosos e com a tradição predecessora, **ninguém pode assumir por outrem a tarefa de constituição de seu próprio caráter**. O exemplo apresentado por Platão em seu diálogo denominado *Protágoras* ilustra bem o ponto: o filho de um homem virtuoso, como Péricles, não necessariamente será virtuoso (PLATÃO, *Prot.*, 319e – 320b). Mesmo que toda a estrutura da cidade seja formada em prol da educação moral de um homem, e, vale destacar, é bom que seja desse modo, ainda assim, não há garantias de que o indivíduo aprenderá a agir bem por si mesmo⁹⁹. O fim da comunidade coincide com o princípio da educação moral de um indivíduo, pois ambos têm em vista o bem viver; entretanto, isso não significa uma relação de necessária determinação entre eles. Somente constituindo-se como si mesmo, como agente livre, o homem virtuoso pode participar de sua comunidade¹⁰⁰. O homem não está

⁹⁹ Como nos disse certa vez nossa orientadora, fundamentada em diálogos platônicos como o *Protágoras*: é questão saber se a virtude se ensina, no entanto, parece descabido não reconhecer que ela se aprende. A constatação de uma “assimetria” entre o que é possível ensinar e o que é necessário aprender para tornar-se moralmente virtuoso nos parece fundamental para estabelecer os limites em que a influência das estruturas políticas encontra a responsabilidade da formação de si mesmo, por si mesmo.

¹⁰⁰ Como nos mostra Émile Benveniste, em seu *Vocabulário das Instituições Indo-européias*, a noção de hábito provém do tema *swe, que se deriva tanto em termos que apontam para o pertencimento a certo grupo, quanto a outros que apontam para uma especificação de si mesmo. Apresentamos a seguir o sumário da entrada em que o autor trabalha a noção de liberdade. O importante a ser salientado é que a constituição de si e o pertencimento a um grupo social / político entre os gregos têm de ser pensados conjuntamente:

absolutamente determinado a agir de uma dada maneira pela estrutura política em que nasceu ou por sua constituição fisiológica, o que não significa que tais aspectos lhe sejam indiferentes. É a partir do que cada um faz com suas predisposições naturais¹⁰¹ e de como se apropria do que lhe é legado por sua comunidade que são formadas suas virtudes e vícios morais. **De modo geral, acreditamos que a maneira como cada homem torna parte de si os valores morais da tradição em que se insere é mais decisivo do que os conteúdos objetivos que lhe são transmitidos.**

A comunidade pode julgar valoroso um homem que enfrenta seus medos para salvar alguém em perigo, apreciando, por exemplo, a figura de um herói corajoso. Todavia, ninguém torna-se corajoso apenas por assistir a peças de teatro onde a coragem é louvada, mas sim pelo modo como enfrenta, por si mesmo, situações de eminente perigo. Assim sendo, uma vez que o indivíduo aprende a lidar com um tipo específico de emoção, no caso, o medo, ele estará mais apto para agir bem em situações verdadeiramente amedrontadoras¹⁰², como naquelas em que é preciso arriscar a própria vida por um bem maior¹⁰³.

“*Sumário*: Se a oposição ‘livre-escravo’ é comum a todos os povos indo-europeus, não se conhece designação comum para a noção de ‘liberdade’. O paralelismo das vias por onde se constitui essa designação em dois grupos de línguas não faz senão ressaltar ainda mais o conteúdo específico da noção.

Em latim e grego, o homem livre, *(e)leudheros, se define positivamente por sua pertença a um ‘crescimento’, a um ‘tronco’; prova-o em latim a designação dos ‘filhos’ (bem-nascidos) como *liberi*: nascer de boa cepa e ser livre é a mesma coisa.

Em germânico, o parentesco ainda visível, por exemplo, entre al. *frei* ‘livre’ e *Freund* ‘amigo’, permite reconstituir uma noção primitiva da liberdade como pertença ao grupo fechado daqueles que se nomeiam ‘amigos’.

Para pertencer ao grupo – de crescimento ou de amigos –, o indivíduo, além de ser livre, tem de ser *si mesmo*: os derivados do termo **swe*, gr. *idiotes* ‘particular’, lat. *suus* ‘seu’, mas também gr. *étés*, *hetairos*, ‘aliado, companheiro’, lat. *sodalis* ‘companheiro, colega’, permitem vislumbrar no **swe* primitivo o nome de uma unidade social em que cada membro só descobre seu ‘si’ no ‘entre si’” (BENVENISTE, 1995, p. 317).

¹⁰¹ “O hábito, então, ao engendrar o caráter, não o predetermina em função de uma boa ou má natureza que teríamos ao nascer? Creio que a resposta de Aristóteles consiste em aceitar que podemos ter de nascença certas tendências que auxiliam ou perturbam a aquisição das virtudes, como a intrepidez, que alguns desde cedo manifestam, ou a timidez, que outros logo evidenciam e da qual raramente se libertam; porém, o decisivo é que o caráter provém das ações que, por hábito, são repetidas. A ação pode ser facilitada (ou dificultada) pelas tendências naturais, mas não é idêntica a elas, e pode sobrepujar-se a elas, redirecionando as tendências naturais em função dos hábitos adquiridos.” (ZINGANO, M. In. ARISTÓTELES, 2008, p. 93 – 94).

¹⁰² “Igualmente com a coragem: habituados a desprezar as coisas temíveis e a suportá-las, tornamo-nos corajosos; tornados corajosos, seremos mais capazes de suportar as coisas temíveis.” (ARISTÓTELES, *EN*, II, 2, 1104a 35 – 1104b 3).

Um dos aspectos que fazem com que o homem corajoso esteja em melhores condições para agir corajosamente é que ele desenvolveu, em si e por si mesmo, o desejo de agir bem em circunstâncias temíveis. Parece-nos que o argumento aristotélico consiste em afirmar que é “mais natural” esperar que o homem virtuoso deseje agir bem do que outro homem, que habitualmente se acovarda frente ao medo, ou ainda outro, que habitualmente perde de vista o caráter amedrontador das diferentes circunstâncias¹⁰⁴. **O homem habituado ao bom trato com suas emoções tem nas boas condições de seu desejo uma das marcas de sua virtude moral.**

A partir deste processo formativo de si, por si mesmo, o homem virtuoso pode ser considerado paradigma de boa ação dentro da comunidade. No nosso entender, a comunidade tem como propósito essencial fornecer as condições para que tal processo aconteça da melhor maneira possível. O que novamente precisa ser destacado é que isso não significa que Aristóteles proponha que as diferentes instâncias políticas assumam a inteira responsabilidade por um certo âmbito da vida humana em que é tarefa de cada indivíduo escolher por si mesmo. Esse âmbito será mais bem delimitado nas seções em que analisarmos a noção de escolha deliberada.

É forçoso marcar, contudo, que o homem só está em condições de aperfeiçoar a lida com suas emoções através de seus hábitos, porque, enquanto tal, se relaciona com

ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῆς ἀνδρείας· ἐθιζόμενοι γὰρ καταφρονεῖν τῶν φοβερῶν καὶ ὑπομένειν αὐτὰ γινόμεθα ἀνδρεῖοι, καὶ γενόμενοι μάλιστα δυνησόμεθα ὑπομένειν τὰ φοβερά.

¹⁰³ “Em relação a que coisas temíveis, então, o homem demonstra ser corajoso? Seria em relação às mais temíveis? Com efeito, provavelmente ninguém se manterá mais firme que o homem corajoso diante das coisas realmente temíveis. Ora: a morte é a mais temível de todas as coisas, pois ela é o fim de tudo, e pensamos que quando um homem morre nem o bem nem o mal existem mais para ele. Mas aparentemente não é em todas as circunstâncias que a morte dá a oportunidade à manifestação da coragem – por exemplo, num naufrágio ou no caso de doenças. Em que circunstâncias, então? Certamente nas mais nobilitantes. Tal morte é a que ocorre em combate, pois ela sobrevém diante dos maiores e mais nobilitantes perigos, e é devidamente honrada nas cidades e pelos monarcas. Será chamado de corajoso com toda a propriedade, então, o homem destemido em face de uma morte nobilitante e de todas as circunstâncias em que haja um perigo real de morte, e as emergências da guerra são desta natureza em seu mais alto grau.” (ARISTÓTELES, *EN*, III, 6, 1115a 25 – 35).

περὶ ποῖα οὖν τῶν φοβερῶν ὁ ἀνδρεῖος; ἢ περὶ τὰ μέγιστα; οὐθεις γὰρ ὑπομενετικώτερος τῶν δεινῶν φοβερώτατον δ' ὁ θάνατος· πέρας γάρ, καὶ οὐδὲν ἔτι τῷ τεθνεῶτι δοκεῖ οὔτ' ἀγαθὸν οὔτε κακὸν εἶναι. δόξειε δ' ἂν οὐδὲ περὶ θάνατον τὸν ἐν παντὶ ὁ ἀνδρεῖος εἶναι, οἷον ἐν θαλάττῃ ἢ νόσοις. ἐν τίσιν οὖν; ἢ ἐν τοῖς καλλίστοις; τοιοῦτοι δὲ οἱ ἐν πολέμῳ· ἐν μεγίστῳ γὰρ καὶ καλλίστῳ κινδύνῳ. ὁμολογοὶ δὲ τούτοις εἰσὶ καὶ αἱ τιμαὶ αἱ ἐν ταῖς πόλεσι καὶ παρὰ τοῖς μονάρχοις. κυρίως δὲ λέγοιτ' ἂν ἀνδρεῖος ὁ περὶ τὸν καλὸν θάνατον ἀδεῆς, καὶ ὅσα θάνατον ἐπιφέρει ὑπόγνια ὄντα· τοιαῦτα δὲ μάλιστα τὰ κατὰ πόλεμον.

¹⁰⁴ “Quem tem e foge de tudo e nada suporta torna-se covarde; quem em geral nada teme, mas tudo enfrenta, torna-se temerário.” (ARISTÓTELES, *EN*, II, 2, 1104a 20 – 21).

ὅ τε γὰρ πάντα φεύγων καὶ φοβούμενος καὶ μηδὲν ὑπομένων δειλὸς γίνεται, ὅ τε μηδὲν ὄλος φοβούμενος ἀλλὰ πρὸς πάντα βαδίζων θρασύς·

suas realizações mundanas diferentemente de todos os outros entes naturais. Como apresentado no segundo capítulo desta dissertação, o homem tem um “lugar” bastante peculiar dentro da natureza. Cada elemento natural tem uma potência que lhe guia em um única direção; assim como existem capacidades naturais que nascem junto com os viventes e que posteriormente se atualizam quando estimuladas, como é o caso dos sentidos (ARISTÓTELES, *EN*, II, 1, 1103a 26 – 30). Contrastando com esses casos, o homem constitui seu poder de realização enquanto tal, a qualificação de sua humanidade, em função de suas atividades (ἐνέργεια). Apresentando o argumento de modo mais condizente com o vocabulário utilizado na *EN*: o homem forma suas disposições (ἔξεις) em razão da qualidade de suas atividades¹⁰⁵. E, lembrando o que expusemos com respeito à relação entre arte e natureza: o homem não nasce com habilidades naturais para tocar lira ou para construir casas, porém, tornar-se capaz de executar tais atividades também não é algo que violenta sua “natureza”.

A natureza dá ao homem as condições para que ele estruture novas possibilidades de realização no mundo, na medida em que permite a estabilização de uma disposição produtiva em sua alma, que o habilita a imitar ou complementar / perfeccionar a própria natureza. Algo semelhante acontece em termos práticos: não é da natureza do homem ser generoso, avaro ou esbanjador, mas sim que, agindo de certa maneira com relação aos sentimentos despertados nas atividades de dar e receber bens, o

¹⁰⁵ Assim como citado anteriormente em nosso primeiro capítulo:

“Em uma palavra: as disposições originam-se das atividades similares. Por esta razão, é preciso que as atividades expressem certas qualidades, pois as disposições seguem as diferenças das atividades. Portanto, habituar-se de um modo ou de outro logo desde jovem não é de somenos, mas de muita, ou melhor: de toda importância” (ARISTÓTELES, *EN*, II, 1, 1103b 21 – 25).

καὶ ἐνὶ δὴ λόγῳ ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἔξεις γίνονται. διὸ δεῖ τὰς ἐνεργείας ποιᾶς ἀποδιδόναι κατὰ γὰρ τὰς τούτων διαφορὰς ἀκολουθοῦσιν αἱ ἔξεις. οὐ μικρὸν οὖν διαφέρει τὸ οὕτως ἢ οὕτως εὐθὺς ἐκ νέων ἐθίζεσθαι, ἀλλὰ πάμπολυ, μᾶλλον δὲ τὸ πᾶν.

Gostaríamos de fazer uma pequena observação sobre o uso desta passagem em dois contextos diferentes de nosso trabalho. Aristóteles diz que “as disposições originam-se das atividades similares”, e usa tal argumento valendo-se de uma analogia entre ação e produção. Assim, acreditamos ser razoável dizer que, no âmbito produtivo, o agente pode realizar ações boas, pautado apenas no seu resultado, e que, com o tempo, forma uma disposição produtiva graças a um salto qualitativo. Todavia, não podemos dizer o mesmo em termos práticos, sem fazer a ressalva de que, atividades produtivas e práticas são, por definição, diferentes. Como veremos, uma atividade prática se diferencia de uma produtiva por exigir que o agente esteja em um certo estado em sua realização. Isso faz com que atividades que tem o mesmo resultado, não necessariamente sejam similares em termos práticos. De modo geral, a analogia é possível, mas deve-se resguardar a diferença específica de cada atividade. Assim, no âmbito prático, a qualidade da ação sempre esteve presente especificando sua realização. A qualidade da ação não pode ser avaliada por algo extrínseco como seu resultado. Como defenderemos, não há salto qualitativo no âmbito prático, mas sim, uma estabilização da qualidade das atividades realizadas na alma do homem virtuoso.

homem se torna ou generoso ou avaro ou esbanjador (ARISTÓTELES, *EN*, II, 7, 1107b 9 – 11; *EN*, IV, 1119b 22 – 1122 a 17). De modo geral, acreditamos ser isso o que Aristóteles tem em mente quando diz que a qualidade dos hábitos aperfeiçoa o homem enquanto tal¹⁰⁶, isto é, qualifica-o moralmente como bom ou ruim.

Chegamos a um ponto de nossa investigação em que a análise volta-se sobre si mesma, pois coloca em questão a possibilidade do homem aperfeiçoar não somente a natureza que o envolve, mas também sua própria natureza. **O homem aperfeiçoa sua humanidade, ou seja, um homem torna-se bom, quando configura, em sua alma, uma disposição prática que propicia a confluência consistente entre razão e desejo para seu próprio bem.** Assim, a educação moral, disseminada como tradição e inscrita nas instituições políticas, tem como finalidade corroborar na formação de tal “natureza humana”, fazer com que o homem constitua em si, mas também por si mesmo, uma propensão estável para o bem.

Para que possamos dar prosseguimento à investigação, talvez seja necessário dar um passo atrás e esclarecer uma possível objeção ao argumento anteriormente apresentado, a saber: para que um homem possa agir virtuosamente não seria necessário que ele já fosse virtuoso? Analisaremos essa possível objeção na seção seguinte.

¹⁰⁶ “Também fica claro a partir disso que nenhuma virtude moral se engendra em nós por natureza, pois nada do que existe por natureza habitua-se a ser diverso. Por exemplo, a pedra, que por natureza se move para baixo, não se habituaria a mover-se para cima; tampouco o fogo se habituaria a mover-se para baixo, nem qualquer outro ser que é naturalmente de um modo se habituaria a ser diferente. Por conseguinte, as virtudes não se engendram nem naturalmente nem contra a natureza, mas, porque somos naturalmente aptos a recebê-las, aperfeiçoamo-nos pelo hábito.” (ARISTÓTELES, *EN*, II, 1, 1103a 18 – 26).

ἐξ οὗ καὶ δῆλον ὅτι οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται· οὐθὲν γὰρ τῶν φύσει ὄντων ἄλλως ἐθίζεται, οἷον ὁ λίθος φύσει κάτω φερόμενος οὐκ ἂν ἐθισθεῖται ἄνω φέρεσθαι, οὐδ' ἂν μυριάκις αὐτὸν ἐθίξῃ τις ἄνω ῥιπτῶν, οὐδὲ τὸ πῦρ κάτω, οὐδ' ἄλλο οὐδὲν τῶν ἄλλως πεφυκότων ἄλλως ἂν ἐθισθεῖται. οὔτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους.

III –

Antes de darmos prosseguimento à investigação sobre o processo formativo das virtudes morais, é importante esclarecer uma possível objeção ao argumento apresentado na seção anterior, adendo que também é feito por Aristóteles. A saber: não seria necessário que o agente já fosse previamente virtuoso para que ele pudesse ser capaz de realizar ações virtuosas¹⁰⁷?

Explanamos no primeiro capítulo desta dissertação como, ao produzir, o homem imita a natureza, estabelecendo a obra como fim de sua atividade. Assim, a obra é compreendida como uma espécie de “evidência” de que uma certa atividade fora realizada, oferecendo-se também para ser apreciada como boa ou ruim, conforme a finalidade de sua definição. Afirmamos ainda que, superando as limitações inerentes à realização de um movimento particular, o homem configura em si o princípio produtivo daquele determinado *métier*, habilitando-se para realizar produções semelhantes àquela. Contudo, a analogia entre atividade produtiva e ação prática encontra agora seu limite, já que duas ações com resultados semelhantes podem ser guiadas por valores morais diferentes. Por exemplo, quando avaliamos a moralidade inscrita no salvamento de alguém prestes a se afogar.

Podemos conjecturar sobre uma situação em que o homem que realizou o salvamento de uma pessoa em vias de afogamento fora ordenado por outrem, e que a emoção com que teve de lidar, predominantemente, tenha sido o medo daquele que o ordenou, e não da perigosa correnteza com que tinha de se defrontar¹⁰⁸. Assim sendo, parece-nos que, na ausência desse mando externo, tal agente não necessariamente

¹⁰⁷ “Pode-se questionar em que sentido afirmamos que, para tornar-se justo, os agentes devem praticar ações justas e, para tornar-se temperantes, devem praticar ações temperantes, pois, se praticam ações justas e temperantes, são já justos e temperantes, assim como, se fizessem atos de gramática e música, já seria gramáticos e músicos. Ou bem isso não ocorre nem mesmo nas artes?” (ARISTÓTELES, *EN*, II, 3, 1105a 17 – 23).

Ἀπορήσειε δ' ἂν τις πῶς λέγομεν ὅτι δεῖ τὰ μὲν δίκαια πράττοντας δικαίους γίνεσθαι, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονας· εἰ γὰρ πράττουσι τὰ δίκαια καὶ σώφρονα, ἤδη εἰσὶ δίκαιοι καὶ σώφρονες, ὥσπερ εἰ τὰ γραμματικὰ καὶ τὰ μουσικὰ, γραμματικοὶ καὶ μουσικοί. ἢ οὐδ' ἐπὶ τῶν τεχνῶν οὕτως ἔχει;

¹⁰⁸ Suponhamos que o homem em questão age voluntariamente, questão que será analisada em outra seção. “Há discussão para saber se são voluntárias ou involuntárias as ações praticadas por medo de males maiores antes que com vistas a algo belo;” (ARISTÓTELES, *EN*, III, 1, 1110a 4 – 5).

ὅσα δὲ διὰ φόβον μειζόνων κακῶν πράττεται ἢ διὰ καλόν τι

estará mais apto para bem agir em função de ter realizado tal façanha. O que nos leva a concluir que não podemos considerá-lo como um agente corajoso, ou mesmo em vias de se tornar corajoso. Dependendo da força daquele que o ordenou, submeter-se ao medo é antes marca de um homem covarde. O exemplo apresentado é interessante apenas para ilustrar o que dissemos anteriormente, quando afirmamos ser mais fundamental o modo como o homem torna parte de si os ensinamentos morais que recebe, isto é, o que ele aprende com as experiências pelas quais passa ao longo da vida, do que os conteúdos objetivos com os quais tem contato.

Em razão do fim de uma ação ser diferente do de uma produção, não é possível engendrar em si uma virtude moral imitando alguém que age moralmente bem. Os resultados de boas ações não são suficientes para viabilizar uma “propedêutica moral”. Não, ao menos, do mesmo modo como um aprendiz ensaia tornar-se mestre, tentando assemelhar-se à maneira como um artista realiza uma certa atividade produtiva, ou mesmo, imitando a própria natureza. Pois, em última instância, a obra atesta, por si só, a excelência do artista. E, em contrapartida, como poderíamos diferenciar as circunstâncias em que o agente realiza a atividade em questão porque lidou bem com seus sentimentos? Afinal, como seria possível imitar a boa lida com uma emoção?! Segundo Aristóteles, o que diferencia uma ação de uma produção é que a ação requisita que o agente esteja em um determinado estado em sua realização: além de saber (1), condição que compartilha com o âmbito produtivo, o agente tem de escolher por deliberação pela coisa mesma (2), e manter-se firme em sua decisão (3) (ARISTÓTELES, *EN*, II, 3, 1105a 32 - 35). Dessa maneira, não se pode caracterizar um homem como moralmente bom se ele não delibera e escolhe, por si mesmo, sobre como agir. Como veremos, a marca de sua moralidade não está no resultado da ação, mas na escolha decorrente de seu processo deliberativo, que não pode perder de vista suas emoções.

Nossa interpretação não compreende o argumento de Aristóteles como contraditório. Um jovem pode até deliberar e agir bem na primeira oportunidade em que sente uma certa emoção, mas isso não o qualifica como moralmente virtuoso. É somente com as experiências da vida que a qualidade de sua deliberação, o crivo da razão sobre suas emoções e desejos, ganha consistência, tornando-se também marca de sua moralidade. O homem passa a ser temperante porque aprendeu, ao longo da vida, uma boa medida com relação a prazeres e dores. Aquele que, nunca tendo sido

colocado em circunstâncias em que se fez necessário escolher deliberadamente por abdicar de um prazer moralmente ruim, ou que o tenha feito uma única vez, em uma ocasião não muito significativa, não pode ser dito temperante. Somente depois de tornar o princípio da boa ação parte consistente de si, por meio de um aprendizado que tem de resguardar os augúrios e as particularidades da vida de cada um, o homem pode ser dito moralmente virtuoso. E, enfim, estar em melhores condições para bem agir. De modo geral, acreditamos ser isso o que Aristóteles tem em mente quando diz que atos de coragem tornam o homem mais apto para realizar ações corajosas.

Apesar do que foi dito, não é de pouca importância fazer uma última ressalva sobre a questão: se não é possível tornar-se moralmente virtuoso imitando ações virtuosas, é possível deliberar da melhor maneira possível para a ocasião. Ou seja, é possível se aperfeiçoar e deliberar assim como um homem virtuoso o faria¹⁰⁹. Dessa maneira, o possível aperfeiçoamento de si para um humano não é ilimitado (ARISTÓTELES, *EN*, II, 5, 1106b 29 – 31). A realização do bem propriamente humano está circunscrita às possibilidades de ação de cada homem nas diferentes

¹⁰⁹ “Com efeito, é possível fazer algo de cunho gramatical tanto por acaso como instruído por outra pessoa. É, pois, um gramático quando faz algo de cunho gramatical e de modo gramatical, e isto é fazer segundo a gramática que está nele. Além disso, não nem mesmo similar no tocante às artes e às virtudes, pois os objetos produzidos pelas artes têm neles próprios o bom estado: basta, portanto, que estejam em um certo estado, ao passo que os que são gerados pelas virtudes são praticados com justiça ou com temperança não quando estão em um certo estado, mas quando o agente também age estando em um certo estado: primeiramente, quando sabe; em seguida, quando escolhe por deliberação, e escolhe por deliberação pelas coisas mesmas; em terceiro, quando age portando-se de modo firme e inalterável. Relativamente ao possuir as outras, as artes, estas condições não são enumeradas, exceto o próprio saber; com relação, porém, ao possuir as virtudes, o saber pouco ou nada conta; as outras condições, não pouco, mas tudo podem, as quais justamente resultam do praticar frequentemente atos justos e temperantes.

Assim, os atos são ditos justos e temperantes quando são tais quais os que faria o justo ou o temperante: é justo não quem o realiza, mas quem os realiza também tal como os justos e temperantes os realizam.” (ARISTÓTELES, *EN*, II, 3, 1105a 22 – 1105b 9).

ἐνδέχεται γὰρ γραμματικόν τι ποιῆσαι καὶ ἀπὸ τύχης καὶ ἄλλου ὑποθεμένου. τότε οὖν ἔσται γραμματικός, ἐὰν καὶ γραμματικόν τι ποιῆσῃ καὶ γραμματικῶς· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ κατὰ τὴν ἐν αὐτῷ γραμματικῇ. ἔτι οὐδ' ὁμοίον ἐστὶν ἐπὶ τε τῶν τεχνῶν καὶ τῶν ἀρετῶν· τὰ μὲν γὰρ ὑπὸ τῶν τεχνῶν γινόμενα τὸ εὖ ἔχει ἐν αὐτοῖς· ἀρκεῖ οὖν ταῦτά πως ἔχοντα γενέσθαι· τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἐὰν αὐτὰ πως ἔχη, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πῶς ἔχων πράττη, πρῶτον μὲν ἐὰν εἰδῶς, ἔπειτ' ἐὰν προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά, τὸ δὲ τρίτον ἐὰν καὶ βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττη. ταῦτα δὲ πρὸς μὲν τὸ τὰς ἄλλας τέχνας ἔχειν οὐ συναριθμεῖται, πλην αὐτὸ τὸ εἰδέναι· πρὸς δὲ τὸ τὰς ἀρετὰς τὸ μὲν εἰδέναι οὐδὲν ἢ μικρὸν ἰσχύει, τὰ δ' ἄλλα οὐ μικρὸν ἀλλὰ τὸ πᾶν δύναται, ἅπερ ἐκ τοῦ πολλᾶκις πράττειν τὰ δίκαια καὶ σώφρονα περιγίνεται. τὰ μὲν οὖν πράγματα δίκαια καὶ σώφρονα λέγεται, ὅταν ἢ τοιαῦτα οἷα ἂν ὁ δίκαιος ἢ ὁ σώφρων πράξειεν· δίκαιος δὲ καὶ σώφρων ἐστὶν οὐχ ὁ ταῦτα πράττων, ἀλλὰ καὶ [ὁ] οὕτω πράττων ὡς οἱ δίκαιοι καὶ σώφρονες πράττουσιν.

circunstâncias em que ele está inserido na realidade em mudança. Para Aristóteles, o animal não pode ser qualificado como moralmente mal, como o fazemos com um homem bestial, pois não está em seu poder deliberar sobre como agir. Ocorre algo análogo nas considerações sobre o divino: os deuses não podem ser qualificados como moralmente bons, pois não lhes é dada a possibilidade de escolha deliberada entre bem e mal (ARISTÓTELES, *EN*, VII, 1, 1145a 23 – 28). Isso não é demérito algum, pelo contrário; para o filósofo, os deuses não podem ser considerados moralmente bons porque, diferentemente do que acontece no plano natural, em que as possibilidades de realização do bem estão limitadas à plenitude de si, ou a alguma instância para além de si, mas ainda assim limitada, por definição, a atividade divina é ilimitadamente boa (ARISTÓTELES, *Met.*, Λ, 7 e 9).

A partir dessa condição onto-cosmológica, especificamente humana, centrada nas possibilidades de agir deliberadamente bem ou mal, é possível conjecturar sobre a figura de um homem que age perfeitamente bem. Isto é, um homem capaz de agir bem por ser senhor das diferentes emoções e desejos, despertos nas mais diversas situações pelas quais passa ao longo da vida. Tal homem pode, então, tornar-se o paradigma do que significa bem agir. Todavia, como esmiuçaremos na seção seguinte, o homem moralmente virtuoso não age bem porque suprime racionalmente suas emoções. Ao contrário, ele age guiado para o bem, do modo mais consistente e estável possível, porque sua racionalidade permeia e se consolida através de suas experiências emocionais.

IV –

Analizamos nas seções anteriores o que Aristóteles quer dizer quando afirma que as virtudes morais são engendradas pelos hábitos. Sabemos que o homem se forma enquanto tal pela qualidade de suas atividades, isto é, quando as atividades realizadas são boas, ele se torna virtuoso; quando ruins, vicioso. Sabemos também que homens virtuosos estão em melhores condições para agir bem porque seu princípio desiderativo não se deixa conduzir por suas fugazes emoções, já que seu desejo passa pelo crivo da razão. Consequentemente, é possível caracterizar a virtude moral como um governo racional sobre as emoções.

Apesar de verdadeira, ainda assim, essa posição apresenta a questão em termos somente genéricos. Diferentes emoções como o medo, a ira, a piedade...¹¹⁰ exigem maneiras bem específicas de se lidar. Afinal, à primeira vista, parece ser algo bem distinto afirmar que um homem controla racionalmente sua cólera e dizer que ele se porta bem diante daquilo que lhe provoca alegria. Como nos diz o Estagirita, ater-se a uma tal apresentação genérica dá margem, por exemplo, à interpretação daqueles que consideram que a virtude moral é uma certa impassibilidade ou quietude da alma. O filósofo nos diz que quem assim se exprime fala de modo por demais simplificado (ἀπλῶς λέγουσιν) de um assunto que demanda maiores explicações¹¹¹. Dessa maneira, faz-se necessário delimitar um pouco melhor o que Aristóteles quer dizer quando afirma que a virtude moral consiste em uma boa lida com as emoções (ARISTÓTELES, *EN*, II, 4 – 5, 1106a 10 – 14).

¹¹⁰ “Entendo por emoções apetite, cólera, medo, arrojo, inveja, alegria, amizade, ódio, anelo, emulação, piedade, em geral tudo a que se segue prazer ou dor;” (ARISTÓTELES, *EN*, II, 4, 1105b 21 – 22).

λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν ὀργὴν φόβον θάρσος φθόνον χαρὰν φιλίαν μῖσος πόθον ζῆλον ἔλεον, ὅλως οἷς ἔπεται ἡδονὴ ἢ λύπη

¹¹¹ “Além disso, como foi dito antes, toda disposição da alma tem sua natureza com relação àquelas coisas pelas quais a alma naturalmente torna-se melhor ou pior e a respeito delas; pelos prazeres e dores os homens tornam-se torpes, ao buscar e evitar aqueles que não devem, ou quando não devem, ou como não se devem ou de tantos outros tais modos quantos forem delimitados pela definição. É por isso que também definem as virtudes como certas impassibilidades e quietudes. Não o fazem bem, contudo, porque o falam sem qualificação, e não *como se deve* ou *não se deve* e *quando se deve* e todas as outras cláusulas que se acrescentam.” (ARISTÓTELES, *EN*, II, 2, 1104b 17 – 27).

ἔτι, ὡς καὶ πρῶην εἵπομεν, πᾶσα ψυχῆς ἔξις, ὅφ' οἶον πέφυκε γίνεσθαι χειρῶν καὶ βελτίων, πρὸς ταῦτα καὶ περὶ ταῦτα τὴν φύσιν ἔχει· δι' ἡδονᾶς δὲ καὶ λύπας φαῦλοι γίνονται, τῷ διώκειν ταύτας καὶ φεύγειν, ἢ ἂς μὴ δεῖ ἢ ὅτε οὐ δεῖ ἢ ὡς οὐ δεῖ ἢ ὅσα ἄλλως ὑπὸ τοῦ λόγου διορίζεται τὰ τοιαῦτα. διὸ καὶ ὀρίζονται τὰς ἀρετὰς ἀπαθείας τινὰς καὶ ἡρεμίας· οὐκ εὔ δέ, ὅτι ἀπλῶς λέγουσιν, ἀλλ' οὐχ ὡς δεῖ καὶ ὡς οὐ δεῖ καὶ ὅτε, καὶ ὅσα ἄλλα προστίθεται.

Um homem que suprime absolutamente a cólera provocada por um manifesto desprezo contra si ou contra pessoas que lhe são caras (ARISTÓTELES, *Ret.*, II, 2, 1378a 30 – 32), no entender de Aristóteles, não lida bem com a emoção despertada em tal situação. Em certos casos, quando o desejo de retaliação manifesto pela cólera é direcionado para a pessoa que a merece, no momento certo, na intensidade e do modo adequado... deve-se compreendê-la como boa. Para o Estagirita, há sim uma boa medida no trato de emoções como a cólera ou o medo, que quando sentidas vem acompanhadas de desprazer, mas quando aplacadas resultam em prazer. Logo, em algumas ocasiões, a boa lida com as emoções diz o contrário do que uma impassibilidade ou quietude da alma. O homem que censura todo desejo de retaliação, frente a incessantes manifestações de desprezo contra si, pode se tornar de tal modo apático com a própria vida, que naturalize o mal que sofre imerecidamente, vivendo muito pior do que poderia. Pode se tornar também ressentido, por carregar consigo um desejo irrealizado de vingança. Por sua vez, o homem que se encoleriza por qualquer motivo irrelevante, com as pessoas erradas, com uma intensidade descabida... tende a tornar-se irascível e de difícil convívio. Em todos os casos descritos, aprender a lidar bem com a emoção da cólera, tornar-se um homem tolerante, é decisivo para o bem viver. Seja analisando a questão nos atendo à realização da própria felicidade, seja com respeito à realização do bem para além de si, a saber, do bem viver comunitário (ARISTÓTELES, *EN*, II, 9, 1109b 14 – 26 e *EN*, IV, 5, 1125b 26 – 1126 b 10).

A lição retirada deste exemplo é que a emoção não deve ser absolutamente censurada pela razão para a realização de ações moralmente virtuosas¹¹². O melhor é

¹¹² Aristóteles considera que somente certas ações e emoções excepcionais devem ser censuradas em absoluto:

“Nem toda ação admite mediedade, tampouco toda emoção, pois algumas são denominadas em imediata conjunção com a vileza, como a malevolência, a impudicícia, a inveja e, quanto às ações, o adultério, o roubo, o assassinato. Com efeito, todas estas e as demais são censuradas por serem elas próprias vis e não por serem vis seus excessos ou faltas. Não há jamais como acertar a seu respeito, mas sempre se erra; tampouco o bem ou o não bem a respeito destas coisas está no praticar adultério com a mulher com quem, quando ou como se deve, mas o simples cometer qualquer um deles é errar.” (ARISTÓTELES, *EN*, II, 6, 1107a 8 – 18).

οὐ πᾶσα δ' ἐπιδέχεται πρᾶξις οὐδὲ πᾶν πάθος τὴν μεσότητα· ἔνια γὰρ εὐθύς ὠνόμασται συνειλημμένα μετὰ τῆς φαυλότητος, οἷον ἐπιχαιρεκακία ἀναισχυντία φθόνος, καὶ ἐπὶ τῶν πράξεων μοιχεία κλοπὴ ἀνδροφονία· πάντα γὰρ ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα λέγεται τῷ αὐτῷ φαῦλα εἶναι, ἀλλ' οὐχ αἱ ὑπερβολαὶ αὐτῶν οὐδ' αἱ ἐλλείψεις. οὐκ ἔστιν οὖν οὐδέποτε περὶ αὐτὰ κατ- ὀρθοῦν, ἀλλ' αἰεὶ ἀμαρτάνειν· οὐδ' ἔστι τὸ εὖ ἢ μὴ εὖ περὶ τὰ τοιαῦτα ἐν τῷ ἦν δεῖ καὶ ὅτε καὶ ὡς μοιχεύειν, ἀλλ' ἀπλῶς τὸ ποιεῖν ὅτιοῦν τούτων ἀμαρτάνειν ἔστιν.

que a razão permeie as emoções em cada caso, subjugando-as em decorrência de excessos ou faltas. Analisemos o exemplo de uma ação corajosa. A razão tem a função de mostrar que o medo sentido em uma situação é excessivo, indicando que o melhor a ser feito é agir corajosamente, a despeito desse sentimento; ou ainda, conter a ânsia de realização do desejo, mostrando ao agente que a situação é de fato amedrontadora, e que agir, nesse caso, é marca de um homem temerário. **O homem virtuoso precisa ser um bom intérprete de si mesmo, perscrutar os sentimentos que motivam sua ação para, a partir deles, com eles, e por vezes indo contra eles, agir bem.** Para ilustrar como o homem virtuoso interpreta bem suas emoções, e como a racionalidade que permeia as emoções admite uma certa imprecisão, o pensador lança mão de uma analogia com a arte da navegação¹¹³, que transformaremos a seguir em imagem.

Parece-nos que a emoção serve ao homem virtuoso como o vento ou as marés para o navegador. Deixar-se levar à deriva pelas marés ou pelo vento é marca do homem que não se importa com seu próprio destino, como no caso do jovem que permite que suas emoções mudem incessantemente o norte de seu princípio desiderativo. Com essa atitude, o homem perde de vista que, mesmo que não se importe, sua vida está sendo conduzida para algum lugar. Assim, não é prudente que o navegador ignore para onde sopram as emoções que propulsam seu barco. **Navega bem pela vida aquele que, nunca perdendo de vista a força propulsora e sintomática¹¹⁴ de suas emoções, conduz racionalmente seu desejo, ou deseja**

¹¹³ “Sobre isto, porém, devemos estar previamente de acordo: todo discurso de questões práticas tem de ser expresso em linhas gerais e de modo não exato, como dissemos igualmente no início que os discursos devem ser exigidos conforme a matéria; o que está envolvido nas ações e as coisas proveitosas nada têm de fixo, assim como tampouco o que concerne à saúde. O discurso geral sendo deste tipo, ainda menos exatidão tem o discurso sobre os atos particulares, pois não cai sob nenhuma técnica ou preceito, mas os próprios agentes sempre devem investigar em função do momento, assim como ocorre na medicina e na arte de navegar.” (ARISTÓTELES, *EN*, II, 2, 1104a 1 – 9).

ἐκεῖνο δὲ προδιομολογείσθω, ὅτι πᾶς ὁ περὶ τῶν πρακτῶν λόγος τύπῳ καὶ οὐκ ἀκριβῶς ὀφείλει λέγεσθαι, ὥσπερ καὶ κατ' ἀρχὰς εἶπομεν ὅτι κατὰ τὴν ὕλην οἱ λόγοι ἀπαιτητέοι· τὰ δ' ἐν ταῖς πράξεσι καὶ τὰ συμφέροντα οὐδὲν ἐστηκὸς ἔχει, ὥσπερ οὐδὲ τὰ ὑγιεινά. τοιοῦτου δ' ὄντος τοῦ καθόλου λόγου, ἔτι μᾶλλον ὁ περὶ τῶν καθ' ἕκαστα λόγος οὐκ ἔχει ἀκριβές· οὔτε γὰρ ὑπὸ τέχνην οὔθ' ὑπὸ παραγγελίαν οὐδεμίαν πίπτει, δεῖ δ' αὐτοῦς αἰεὶ τοὺς πράττοντας τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῆς ἰατρικῆς ἔχει καὶ τῆς κυβερνητικῆς.

¹¹⁴ Marco Zingano oferece uma chave de leitura bastante interessante sobre o papel das emoções na ação em seu artigo *Emoção, Ação e Felicidade em Aristóteles*: na esteira de Aristóteles, o estoicismo interpreta que as emoções, de certa maneira, nos aconselham sobre como agir. A partir daí, Zingano analisa como, já na própria natureza das emoções, reside um tipo de discernimento norteador para o agente (ZINGANO, M., 2009, p. 151 – 155). Para mais, recomendamos o próprio artigo.

racionalmente¹¹⁵, a fim de encaminhar-se para seu melhor, a saber, ser feliz. Isso significa que a razão que preside a boa ação precisa ser encontrada em meio ao mar revolto da contingência. Assim, como estabelecer um parâmetro para avaliação de uma espécie de atividade, no caso a ação, que tem de comportar a variabilidade das situações particulares, a partir do que elas mesmas nos incitam? Ou seja, como avaliar se o homem age bem em uma dada situação?

Aristóteles busca encontrar uma resposta para o que significa o bom trato racional com as emoções sem perder de vista sua investigação central sobre a plena realização de si. Em função disso é possível reformular a questão: será possível encontrar um modo de avaliar racionalmente a lida com as diversas emoções, surgidas nas mais diferentes situações, variáveis inclusive conforme as particularidades de cada um, tendo em vista o bom condicionamento do princípio desiderativo no homem? Aristóteles responde a tal pergunta lançando mão do que cremos ser uma sutil referência a Platão.

No *Fédon*, o personagem Sócrates nos fala da rememoração de conhecimentos presentes na alma, e portanto invisíveis, com o propósito de entender os processos de mudança ocorridos no âmbito sensível¹¹⁶. A estratégia do Estagirita nos parece ser a inversa da de Platão neste diálogo. Sediados na alma, as emoções e os desejos humanos não se fazem necessariamente visíveis, e são fonte de efervescente mudança. Entretanto, utilizando um linguajar marcadamente socrático, Aristóteles diz que é possível “recorrer aos testemunhos visíveis em prol dos invisíveis”. Para tanto, ele apresenta como testemunho visível o que acreditamos ser uma medida extraída das investigações naturais, a saber, o vigor do corpo¹¹⁷.

¹¹⁵ “A escolha, portanto, é a razão desiderativa ou o desejo raciocinativo.” (ARISTÓTELES, *EN*, VI, 2, 1139b 5 – 6).

διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική.

¹¹⁶ Por exemplo, temos (PLATÃO, *Fed.*, 80a – e).

¹¹⁷ “Embora seja assim a presente discussão, devemos vir a seu socorro. Então, o que por primeiro se deve reconhecer é que tais coisas são naturalmente corrompidas por falta e por excesso, como veremos no caso do vigor e da saúde (pois devemos recorrer aos testemunhos visíveis em prol dos invisíveis): os exercícios excessivos, bem como os escassos, corrompem o vigor e similarmente, as bebidas e as comidas em excesso ou escassas corrompem a saúde; os bens proporcionados a produzem, aumentam e preservam. Assim se passa também com a temperança, a coragem e as outras virtudes.” (ARISTÓTELES, *EN*, II, 2, 1104a 10 – 19).

ἀλλὰ καίπερ ὄντος τοιοῦτου τοῦ παρόντος λόγου πειρατέον βοηθεῖν. πρῶτον οὖν τοῦτο θεωρητέον, ὅτι τὰ τοιαῦτα πέφυκεν ὑπ' ἐνδείας καὶ ὑπερβολῆς φθειρέσθαι, (δεῖ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἀφανῶν τοῖς φανεροῖς

Quando um homem realiza exercícios em excesso ou em escassez corrompe o vigor de seu corpo, o mesmo acontecendo com bebidas e comidas ingeridas em uma medida não adequada (ARISTÓTELES, *EN*, II, 2, 1104a 25 – 35). Por sua vez, quando o faz na boa medida, não falhando nem por excesso nem por falta, torna-se vigoroso. Ou seja, o meio termo entre o excesso e a falta é a melhor medida para o bom condicionamento do corpo. Aristóteles reivindica que podemos igualmente avaliar as condições de nosso princípio desiderativo nos valendo dessa “boa medida”. A virtude moral é o estado da alma em que a porção desiderativa está em suas melhores condições porque quer o bem da melhor maneira possível: no tempo oportuno, a respeito do que se deve, com quem se deve e com o melhor fim em vista (ARISTÓTELES, *EN*, II, 5, 1106b 20 – 24). E, em razão disso, acreditamos que, sem ser contraditório, o filósofo afirma que a mediedade é em certo sentido um extremo, um limite, a perfeita realização do bem em uma situação particular; a ela não é possível nem acrescentar nem retirar nada, de modo a torná-la mais perfeita¹¹⁸.

Importante observar, todavia, que apesar de acreditarmos que Aristóteles retirou essa boa medida de sua compreensão dos processos naturais, ele faz questão de marcar, na sequência do argumento, que o meio termo não é uma medida relativa à coisa. Se fosse assim, a mediedade entre comer muito e pouco teria de ser a mesma para todos os homens; quando ao contrário, o que o Estagirita tem em mente é uma boa medida relativa à natureza de cada um¹¹⁹. Como o filósofo nos diz, a quantidade

μαρτυρίοις χρήσθαι) ὥσπερ ἐπὶ τῆς ἰσχύος καὶ τῆς ὑγείας ὀρῶμεν· τὰ τε γὰρ ὑπερβάλλοντα γυμνάσια καὶ τὰ ἐλλείποντα φθείρει τὴν ἰσχύον, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ποτὰ καὶ τὰ σιτία πλείω καὶ ἐλάττω γινόμενα φθείρει τὴν ὑγίαν, τὰ δὲ σύμμετρα καὶ ποιῆ καὶ αὐξοῖ καὶ σώζει. οὕτως οὖν καὶ ἐπὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας ἔχει καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν.

¹¹⁸ Ainda, pelo fato de as disposições faltarem umas, outras excederem no que se deve tanto nas emoções como nas ações, a virtude descobre e toma o meio termo. Por isso, por essência e pela fórmula que exprime a quiddidade, a virtude é uma mediedade, mas, segundo o melhor e o bem, é um ápice.” (ARISTÓTELES, II, 6, 1107a 3 – 8).

καὶ ἔτι τῶν τὰς μὲν ἐλλείπειν τὰς δ' ὑπερβάλλειν τοῦ δέοντος ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ἐν ταῖς πράξεσι, τὴν δ' ἀρετὴν τὸ μέσον καὶ εὕρισκειν καὶ αἰρεῖσθαι. διὸ κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τὸ τί ἦν εἶναι λέγοντα μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετὴ, κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης.

¹¹⁹ “Em todo contínuo e divisível é possível tomar mais, menos e igual, e isso conforme à própria coisa ou relativo a nós; o igual é um meio termo entre excesso e falta. Entendo por *meio termo da coisa* o que dista igualmente de cada um dos extremos, que justamente é um único e mesmo para todos os casos; por *meio termo relativo a nós*, o que não excede nem falta, mas isso não é único nem o mesmo para todos os casos.” (ARISTÓTELES, II, 5, 1106a 26 – 33).

ἐν παντὶ δὴ συνεχῆ καὶ διαιρετῶ ἔστι λαβεῖν τὸ μὲν πλεῖον τὸ δ' ἕλαττον τὸ δ' ἴσον, καὶ ταῦτα ἢ κατ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἢ πρὸς ἡμᾶς· τὸ δ' ἴσον μέσον τι ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως. λέγω δὲ τοῦ μὲν

adequada de alimento para Mílon, famoso lutador da época, tem de ser diferente da quantidade adequada para um principiante (ARISTÓTELES, *EN*, II, 5, 1106b 1 – 4). Via de regra, o melhor no âmbito prático está em conformidade com o meio termo relativo a nós.

Uma última questão pertinente ao desejo ainda permanece não esclarecida. O filósofo nos diz que, assim como no caso de um arqueiro que atira em um alvo, existem muitas maneiras de errar, mas apenas uma de acertar (ARISTÓTELES, *EN*, II, 5, 1106 b 29 – 33). Assim, quando refletimos sobre as várias possibilidades de errar, é possível questionar-se: por vezes nos equivocamos com relação à intensidade de nossa cólera com alguém, ou agimos guiados pela cólera em um momento inadequado, ou em uma situação inoportuna... mas nem sempre tais equívocos são reprováveis da mesma maneira. Aristóteles nos diz que, pela natureza imprecisa do assunto, é razoável julgar de modo mais compreensível alguém que erra “por pouco” o melhor modo de agir, ou mesmo, que erra em um sentido não muito comprometedor. O mesmo não sendo o caso com quem erra com o que é mais decisivo na situação¹²⁰. O ponto da argumentação ressalta ainda mais a importância de que o homem virtuoso se torne um bom intérprete de si mesmo. Pois, segundo o filósofo, devemos ser mais severos com os erros que estamos mais propensos a cometer, assim como quem endireita madeira torta. Puxar um pouco mais para um dos lados tem o propósito de acertar no meio, correspondente ao melhor¹²¹.

πράγματος μέσον τὸ ἴσον ἀπέχον ἀφ' ἑκατέρου τῶν ἄκρων, ὅπερ ἐστὶν ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πᾶσιν, πρὸς ἡμᾶς δὲ ὃ μήτε πλεονάζει μήτε ἐλλείπει· τοῦτο δ' οὐχ ἓν, οὐδὲ ταύτων πᾶσιν.

¹²⁰ “Por certo isto é difícil e o é sobretudo nos casos particulares, pois não é fácil estabelecer como, com quem, por quais motivos e por quanto tempo deve-se encolerizar-se, e mesmo por vezes louvamos os que estão em falta e os chamamos de tolerantes, por vezes louvamos os que têm caráter difícil e os denominamos de viris. E mesmo não é censurado quem se distancia do certo somente um pouco, seja para mais, seja para menos, mas quem se distancia em maior medida, pois ele não passa despercebido. Não é fácil determinar pela razão até que ponto e em quanto ele é censurável, pois tampouco o é algum outro objeto sensível: tais objetos ocorrem nos casos particulares e a discriminação é matéria de sensação.” (ARISTÓTELES, *EN*, II, 9, 1109b 14 – 23).

χαλεπὸν δ' ἴσως τοῦτο, καὶ μάλιστ' ἐν τοῖς καθ' ἕκαστον· οὐ γὰρ ῥᾶδιον διορίσαι καὶ πῶς καὶ τίσι καὶ ἐπὶ ποίοις καὶ πόσον χρόνον ὀργιστέον· καὶ γὰρ ἡμεῖς ὅτε μὲν τοὺς ἐλλείποντας ἐπαινοῦμεν καὶ πρᾶους φαμέν, ὅτε δὲ τοὺς χαλεπαίνοντας ἀνδρώδεις ἀποκαλοῦντες. ἀλλ' ὁ μὲν μικρὸν τοῦ εὖ παρεκβαίνων οὐ ψέγεται, οὔτ' ἐπὶ τὸ μᾶλλον οὔτ' ἐπὶ τὸ ἥττον, ὁ δὲ πλεόν· οὗτος γὰρ οὐ λανθάνει. ὁ δὲ μέχρι τίνος καὶ ἐπὶ πόσον ψεκτὸς οὐ ῥᾶδιον τῷ λόγῳ ἀφορίσαι· οὐδὲ γὰρ ἄλλο οὐδὲν τῶν αἰσθητῶν· τὰ δὲ τοιαῦτα ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα, καὶ ἐν τῇ αἰσθήσει ἢ κρίσει.

¹²¹ “Devemos puxar a nós mesmos em direção ao ponto oposto, pois chegaremos ao meio termo afastando-nos tanto quanto possível do erro, como fazem os que endireitam a madeira empenada. Em tudo devemos precaver-nos principalmente contra o que é agradável e contra o prazer, pois não somos

Ainda assim, por vezes, os homens cometem erros por julgarem mal seu objeto de desejo. Isto é, por acreditar que algo mal é um bem. A resposta de Aristóteles para esses casos é bastante surpreendente, mas coerente com o que desenvolvemos até aqui: assim como apresentado em nota no início deste capítulo¹²², o filósofo constata na *Retórica* que nossa capacidade de julgar é alterada quando nos deixamos levar por nossas emoções. Uma de suas frases mais famosas diz que “os fatos não se apresentam sob o mesmo prisma a quem ama e a quem odeia”¹²³ (ARISTÓTELES, *Ret.*, II, 1, 1377b 31). Baseando-se nisso, Aristóteles utiliza o exemplo do juízo de um homem doente para ilustrar alguém que visa o mal como um bem. Assim como no caso de um homem febril, que se engana com a própria temperatura, por considerar que seu juízo sobre a aparência refere-se ao que é real, e o homem saudável emite um juízo correto sobre a própria temperatura, segundo Aristóteles, o mesmo também acontece em termos práticos. Ainda que por vezes seja um pouco impreciso, o homem moralmente virtuoso não se deixa enganar por suas emoções, fundamentalmente porque está habituado a lidar bem com elas. Isso faz com que seu desejo esteja direcionado para o bem real e não para o bem aparente¹²⁴. Dessa maneira, o juízo do homem moralmente virtuoso torna-se mais um dos parâmetros para o bem agir¹²⁵.

juízes imparciais quanto ao prazer. Haveremos de sentir diante do prazer precisamente o que os anciãos sentiram diante de Helena e devemos proferir em todas estas situações a fala deles; afugentando assim o prazer, erraremos menos.” (ARISTÓTELES, *EN*, II, 9, 1109b 4 – 12).

εἰς τούναντίον δ' ἑαυτοὺς ἀφέλκειν δεῖ· πολὺ γὰρ ἀπάγοντες τοῦ ἀμαρτάνειν εἰς τὸ μέσον ἤξομεν, ὅπερ οἱ τὰ διεστραμμένα τῶν ξύλων ὀρθοῦντες ποιοῦσιν. Ἐν παντὶ δὲ μάλιστα φυλακτέον τὸ ἡδὺ καὶ τὴν ἡδονήν· οὐ γὰρ ἀδέκαστοι κρίνομεν αὐτήν. ὅπερ οὖν οἱ δημογέροντες ἔπαθον πρὸς τὴν Ἑλένην, τοῦτο δεῖ παθεῖν καὶ ἡμᾶς πρὸς τὴν ἡδονήν, καὶ ἐν πᾶσι τὴν ἐκείνων ἐπιλέγειν φωνήν· οὕτω γὰρ αὐτὴν ἀποπεμπόμενοι ἦττον ἀμαρτησόμεθα.

¹²² Nota 82 (p., 60).

¹²³ οὐ γὰρ ταύτᾳ φαίνεται φιλοῦσι καὶ μισοῦσιν

¹²⁴ Em outras passagens, Aristóteles diz que cada homem é um bom juiz com respeito àquilo que ama (ARISTÓTELES, *EN*, I, 3, 1095b 30 – 1095a 2 e *PA*, I, 639a 1 – 12). Não consideramos que tais passagens sejam contraditórias, já que o amor (a amizade) não é entendido por Aristóteles tão somente como uma emoção / sentimento / paixão, que assim como vem, passa. Aristóteles dá um peso mais significativo às amizades baseadas no caráter por serem mais estáveis: “... a amizade baseada no caráter das pessoas, como já dissemos, é duradoura porque nela as pessoas se amam pelo que elas são.” (ARISTÓTELES, *EN*, IX, 1, 1163b 12).

ἢ δὲ τῶν ἠθῶν καθ' αὐτὴν οὕσα μένει, καθάπερ εἴρηται.

¹²⁵ “Assim, ao homem virtuoso é objeto do querer o bem segundo a verdade; ao homem de pouco valor, o que é aleatório, assim como, com respeito aos corpos, aos que estão em bom estado são saudáveis aquelas coisas que são tais segundo a verdade; aos que estão doentes outras coisas o serão (e similarmente com as coisas amargas, doces, quentes, pesadas e outras deste tipo). Com efeito, o homem virtuoso julga corretamente cada coisa e em cada uma a verdade se manifesta a ele, pois já coisas belas e agradáveis próprias a cada disposição e presumivelmente o homem virtuoso se distingue sobretudo pelo

fato de ver o verdadeiro em cada coisa, como se fosse um padrão e uma medida delas.” (ARISTÓTELES, *EN*, III, 6, 1113a 25 – 35).

τῷ μὲν οὖν σπουδαίῳ τὸ κατ' ἀλήθειαν εἶναι, τῷ δὲ φαύλῳ τὸ τυχόν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν σωμάτων τοῖς μὲν εὖ διακειμένοις ὑγιεινά ἐστι τὰ κατ' ἀλήθειαν τοιαῦτα ὄντα, τοῖς δ' ἐπινόσοις ἕτερα, ὁμοίως δὲ καὶ πικρὰ καὶ γλυκέα καὶ θερμὰ καὶ βαρέα καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστα· ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις τάληθες αὐτῷ φαίνεται. καθ' ἑκάστην γὰρ ἕξις ἰδίᾳ ἐστι καλὰ καὶ ἡδέα, καὶ διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τάληθες ἐν ἑκάστοις ὄρᾳν, ὥσπερ κανῶν καὶ μέτρον αὐτῶν ὄν.

V –

Expusemos, previamente, a importância do homem moralmente virtuoso ser um bom intérprete de suas emoções, ponderando racionalmente sobre excessos e faltas, já que seu comportamento estabelece as boas condições de seu princípio desiderativo. A boa interpretação de si foi apresentada como decisiva para que o homem se torne senhor de suas ações e, conseqüentemente, dos rumos de sua vida. Todavia, nem sempre está em nosso poder sermos senhores das diversas situações em que nos inserimos. Aristóteles nos oferece o exemplo de um navegador que se vê arrastado por uma tempestade, ou ainda outro que tem seu barco sequestrado (ARISTÓTELES, *EN*, III, 1, 1110a 1 – 3). Eventos como esses podem ocorrer com qualquer um, seja ele virtuoso ou vicioso.

A ocorrência de alguns infortúnios ao longo da vida pode servir como oportunidade para que o homem expresse sua virtude, e não são suficientes para tornar um homem virtuoso infeliz (ARISTÓTELES, *EN*, I, 10, 1100b 23 – 1101a 6). Contudo, o filósofo também é ciente de que, se esses revezes forem muito frequentes, ou atingirem o homem em um ponto de grande importância em sua vida, podem fazer até com que um homem extremamente virtuoso não possa mais ser predicado como feliz (ARISTÓTELES, *EN*, I, 9, 1101a 7 – 8). Assim, Aristóteles julga fundamental investigar em que sentido e medida o ato depende do agente que o realiza, isto é, ele considera necessário empreender uma investigação sobre a noção de ato voluntário. Como veremos posteriormente, nem todo ato voluntário passa pelo processo deliberativo que caracteriza uma ação como virtuosa ou viciosa, entretanto, só é possível deliberar e escolher agindo voluntariamente (ARISTÓTELES, *EN*, III, 4, 1111b 6 – 10).

Em uma primeira análise, um ato é considerado voluntário quando: o princípio ou a causa de seu movimento está no corpo daquele que realiza a ação, estando em seu poder fazer ou não fazer (ARISTÓTELES, *EN*, III, 1, 1110a 14 – 16). Dessa maneira, quando alguém bate na porta de uma sala, desejando entrar, realiza um ato voluntário. Entretanto, se alguém segura os braços do agente, fazendo-o realizar o movimento de bater na porta, tal ato deve ser considerado involuntário, uma vez que o agente é forçado por um fator externo. Assim, fica estabelecida a primeira das condições para se

avaliar um ato como voluntário, a saber: o agente precisa ser princípio da ação. Todavia, esse exemplo pode ser um pouco mais elaborado.

Conjecturemos sobre um caso em que a pessoa se engana quanto ao local em que se encontra. E, em decorrência desse engano, ela bate na porta errada. Por um lado, esse ato pode ser qualificado como voluntário, pois o princípio ou a causa do movimento está no homem que realiza a ação; por outro lado, ele pode ser qualificado como involuntário, já que não corresponde àquilo que o agente se propôs a realizar. Isso é, o agente não escolheria bater naquela porta caso estivesse ciente, no momento em que agia, de que estava no lugar errado. Com isso, Aristóteles estabelece a segunda e última das condições para que se avalie um ato como voluntário, a saber: o agente precisa estar ciente da situação no momento em que age. Resumindo a questão, um ato pode ser dito voluntário quando o agente é 1) princípio da ação e 2) ciente da situação no momento em que age¹²⁶. Colocado nesses termos, a noção de ato voluntário abarca também crianças e animais (ARISTÓTELES, *EN*, III, 4, 1111b 8 – 9), já que ambos podem ser princípios de movimento e têm certa ciência do que fazem, enquanto o fazem¹²⁷.

Embora os argumentos apresentados sejam suficientes para caracterizar o que Aristóteles compreende por ato voluntário, notamos que, em meio a sua análise, o filósofo vai “preparando o terreno” para sua investigação sobre a noção de escolha deliberada. O Estagirita assim o faz, apresentando exemplos em que a noção mais ampla de ato voluntário, que abarca animais e crianças, é aplicada a questões morais. Vejamos como isso efetivamente se desenvolve.

Logo no início do primeiro capítulo do terceiro livro da *EN*, Aristóteles apresenta o exemplo de ações mistas (μικτὰι): ações que, por uma perspectiva, assemelham-se mais a atos voluntários, e por outra, mais a atos involuntários (ARISTÓTELES, *EN*, III, 1, 1110a 3 – 13). O exemplo oferecido é bem acurado: pensemos em uma situação em que um tirano sequestra a família de um homem,

¹²⁶ “Sendo involuntária a ação realizada por força e por ignorância, o voluntário parece ser aquilo cujo princípio reside no agente que conhece as circunstâncias particulares nas quais ocorre a ação” (ARISTÓTELES, *EN*, III, 3, 1111a 22 – 24).

Ἄνθρωπος δ' ἀκούσιον τοῦ βίῃ καὶ δι' ἄγνοιαν, τὸ ἐκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὗ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότες τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πράξις.

¹²⁷ Esse exemplo foi apresentado por Marco Zingano em sua palestra na UFES nos dias 29 e 30 de abril de 2010. Não seria necessário dizer que, caso haja discrepância entre a minha interpretação e a compreensão do exemplo dado pelo professor, ela é de minha inteira responsabilidade.

forçando-o a fazer algo. Caso o agente faça o que o tirano ordena, sua família será salva, caso se negue, será morta. De fato, Aristóteles não deixa explícito no texto que o homem seria forçado a fazer algo que considerava moralmente deplorável. Entretanto, quando ouvimos que um tirano força alguém a agir de uma determinada maneira, não imaginamos o governante segurando os pés e mãos de um homem, forçando-o a agir contra os princípios de movimento presentes em seu corpo. Pensamos, antes, em uma situação de conflito moral, isto é, uma situação em que fazer ou não fazer o que lhe é ordenado se mostra decisivo para determinar a moralidade da ação.

Aristóteles não se propõe a analisar o que é moralmente o melhor a ser feito nesta situação particular. Seu interesse neste exemplo é marcar que algumas ações, caracterizadas em certo sentido como voluntárias, e que têm consequências ruins, não necessariamente devem ser qualificadas como moralmente más. Se o agente decidisse agir como o tirano lhe ordenou, sua ação não seria censurável, mas antes passível de “perdão”¹²⁸, essencialmente porque o homem em questão não escolheria agir do modo como o tirano lhe ordenou por si mesmo, isto é, caso não fosse forçado a tanto. Assim, a condição ser “princípio da ação”, contrária a “ser forçado a agir de certo modo”, ganha uma conotação mais ampla quando inserida no âmbito moral.

Uma vez que a noção de ato voluntário é inserida no plano moral, é preciso ponderar sobre uma zona nebulosa em que: o agente que resiste a fazer algo mal voluntariamente é louvável e aquele que sucumbe a forças que excedem à natureza humana é “perdoável” (ARISTÓTELES, *EN*, III, 1, 1110a 17 – 26). Existe ainda o caso de situações em que o agente considera-se compelido a fazer algo ruim, mas que, apenas denotam sua parca resistência a agir mal. Aristóteles exemplifica tal caso utilizando-se de uma peça de Eurípides em que o filho mata a mãe por um motivo irrisório, todavia, considerado por ele forçoso (ARISTÓTELES, *EN*, III, 1, 1110a 26 – 29). O filósofo julga que tais atos são passíveis de censura. De modo geral, em situações nas quais está em questão julgar a moralidade do ato: atos involuntárias podem ser passíveis de “perdão” ou censura, e apenas, atos voluntários são passíveis de louvor.

¹²⁸ A noção de “perdão” tem pouca relevância dentro do horizonte de compreensão da Ética grega, ou, ao menos, não tem a carga semântica atualmente a ele vinculados em razão do cristianismo. Contudo, resguardadas suas limitações, acreditamos poder usar o termo na presente passagem.

Por fim, faz-se também necessário analisar como Aristóteles insere questionamentos de ordem moral ao discutir a segunda das condições que caracterizam um ato como voluntário, a saber, a ciência da situação particular. Neste ponto, o Estagirita apresenta uma distinção que tem importante emprego no âmbito jurídico: a diferença entre atos não voluntários e atos involuntários. Um ato é caracterizado como involuntário quando sua realização é penosa para o agente, ou quando o mesmo mostra arrependimento. De certa forma, tais manifestações marcam a moralidade do agente, pois indicam que sua alma mostra alguma contrariedade frente ao mal realizado. Ou seja, em alguma medida, o agente se reconhece como causador do mal, mesmo que não o tenha realizado voluntariamente, e não deva ser imputado a ele. Por sua vez, um ato é definido como não voluntário quando, além de não ter ciência da situação particular, o agente não demonstra sinais de arrependimento (ARISTÓTELES, *EN*, III, 2, 1110b 18 – 25).

Esta distinção é bastante útil para qualificar a moralidade inscrita em certos casos em que a noção de ato voluntário se mostra ambígua. Vejamos mais um bom exemplo fornecido pelo Estagirita: pensemos no caso de um homem bêbado que fez algo moralmente deplorável. Tal homem pode alegar que não era ciente da situação em que se encontrava quando realizou uma ação moralmente censurável, ou mesmo, que não era mais senhor da ação no momento em que a realizou. Seria isso suficiente para retirar toda responsabilidade de sua ação? Aristóteles julga que não. Seu argumento é simples e novamente volta-se para uma questão moral, alargando o horizonte de significação da condição “ser ciente da situação”: pode-se até dizer que o agente não tinha ciência no momento em que agiu, entretanto, tal homem é responsável por ter se colocado na condição de ignorância. Um homem que atropela alguém dirigindo em estado de embriaguez não pode reivindicar ter realizado um ato involuntário, tendo em vista ter ignorado a presença do pedestre na faixa. Segundo Aristóteles, sua ação é, sim, imputável.

A distinção feita por Aristóteles busca, entretanto, resguardar uma sutil diferença, mas, ainda assim, decisiva para que possamos analisar mais a fundo a moralidade do agente. Conjecturemos sobre uma situação em que se colocasse esse mesmo agente na posição de ter de escolher por matar ou não essa mesma pessoa atropelada. Digamos ainda, que esse agente tivesse em condições de deliberar e decidir por fazer ou não fazer. Se é o caso do agente escolher por não fazê-lo, é bem razoável

esperar que ele se arrependa de ter atropelado a pessoa. Aristóteles parece considerar que o homem que sente o desprazer do arrependimento, mostra, ao menos, “traços” de algo de bom em seu caráter. Para Aristóteles, esse homem arrependido é moralmente diferente do que age voluntariamente mal, sem nem ao menos se arrepender de tê-lo feito. Isto é, ele é diferente do homem que é princípio da ação, sabe o que está fazendo enquanto o faz, delibera e escolhe pelo mal. Ambos são imputáveis, mas a ação é ruim em graus diferentes.

VI –

Apresentamos, na secção anterior, o que Aristóteles entende por um ato voluntário. Vimos também que, no transcorrer de sua investigação, o pensador analisa alguns exemplos em que estão presentes conflitos morais. Entretanto, somente depois de apresentada a noção de ato voluntário é possível realizar uma investigação sobre o que significa bem agir, estritamente falando. Ao aceitarmos a noção de ato voluntário como pressuposto da ação, dizemos que, em atividades assim qualificadas, o homem está em condições tanto de fazer quanto de não fazer algo, isto é, ele é princípio da ação. E não apenas isso: para agir, o homem precisa estar ciente da situação em que se encontra. Entretanto, apesar de fundamentais, essas condições não são suficientes para caracterizar uma ação enquanto tal. Como anteriormente citado, toda ação é um ato voluntário, mas nem todo ato voluntário é uma ação (ARISTÓTELES, *EN*, III, 4, 1111b 6 – 10). O que especifica uma ação é o uso da razão como princípio orientador. Dessa maneira, é chegado o momento de investigar o papel da razão no âmbito prático, ou seja, o processo deliberativo que culmina na escolha sobre como o agente agirá. Na compreensão de Aristóteles, é precisamente a avaliação sobre a escolha deliberada do agente que caracteriza a moralidade da ação. Uma vez delimitado o papel da razão na ação, saberemos, enfim, o que Aristóteles entende pela virtude intelectual que preside o âmbito prático, a prudência. Mas, será que já não realizamos tal investigação?

Um primeiro indicativo sobre o papel da razão nas ações talvez pudesse ser encontrado na discussão anteriormente empreendida sobre a doutrina da mediedade. Como analisado, Aristóteles nos diz que o princípio desejante está em boas condições quando visa o meio termo, cabendo à razão cercear excessos e faltas. Entretanto, por mais que uma análise sobre as boas condições do desejo no homem moralmente virtuoso esteja em conformidade com a “reta razão”, ainda não sabemos o que significa tal expressão. Ou seja, o filósofo ainda não analisou o processo deliberativo que marca uma ação como moralmente virtuosa. Em decorrência disso, Aristóteles diz, logo no primeiro capítulo do sexto livro da *EN*, que não necessariamente passamos a agir bem após tomarmos a lição sobre o meio termo: somente conhecer a mediedade como a boa medida é algo semelhante a uma pessoa que sabe a dose do remédio que tem de tomar,

mas não sabe em que circunstâncias deve fazê-lo¹²⁹. Em outras palavras, estar ciente da doutrina do meio termo não garante o bom emprego da razão em nossas ações. “Apenas” indica que o homem deseja o bem, da melhor maneira possível, em especial, com relação ao fim da ação. Razão e desejo confluem para o bem humano, e estão em perfeita harmonia na alma de um homem moralmente virtuoso, mas não se confundem. Isso significa que ainda é preciso fazer uma investigação sobre o que significa bem pensar em termos práticos.

Por onde, então, começar? O método aristotélico empregado até o momento indica que, para bem compreender algo, temos de delimitar que papel esse determinado ente desempenha na realização do processo em questão. Assim, que “função” (ἔργον) desempenha a razão no âmbito prático? Para que possamos responder a essa pergunta, é preciso realizar uma re-divisão das partes da alma anteriormente apresentadas, o que é feito por Aristóteles no livro VI da *EN*. Segundo o Estagirita, a porção racional da alma do homem se divide em duas, de acordo com a natureza daquilo com que cada uma lida. Dessa maneira, temos a parte calculativa (λογιστικός), que lida com os entes que tem seus primeiros princípios “passível de variação” (ἔνδεχόμενα ἄλλως)¹³⁰, e a

¹²⁹ “Em todas as disposições que mencionamos, da mesma forma que nas demais, há um certo padrão determinando o meio termo, que dizemos situar-se entre o excesso e a falta e ser conforme a reta razão. Mas esta determinação, embora verdadeira, não é de forma alguma clara. De fato, não somente neste caso mas em todos os propósitos que assumem o caráter de ciência, é verdadeiro dizer que não devemos intensificar nem relaxar nossos esforços demasiadamente ou insuficientemente, mas até um ponto intermediário e de conformidade com a reta razão. Mas uma pessoa que apenas conhece esta verdade não é mais sábia por isto – por exemplo, ela não sabe que remédios deve aplicar ao nosso corpo somente porque lhe disseram que usasse tudo que a ciência médica ou seus conhecedores prescrevem. Por isto é necessário, a respeito das disposições da alma, que não somente esta afirmação tenha sido feita, mas também que se determine o que é a reta razão e qual é o padrão que a determina.” (ARISTÓTELES, *EN*, VI, 1, 1138b 21 - 34).

ἐν πάσαις γὰρ ταῖς εἰρημέναις ἔξεσι, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ἔστι τις σκοπὸς πρὸς ὃν ἀποβλέπων ὁ τὸν λόγον ἔχων ἐπιτείνει καὶ ἀνίησιν, καὶ τις ἔστιν ὄρος τῶν μεσοτήτων, ἃς μεταξύ φαμεν εἶναι τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως, οὕσας κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον. ἔστι δὲ τὸ μὲν εἰπεῖν οὕτως ἀληθὲς μὲν, οὐθὲν δὲ σαφές· καὶ γὰρ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπιμελείαις, περὶ ὧσας ἐστὶν ἐπιστήμη, τοῦτ' ἀληθὲς μὲν εἰπεῖν, ὅτι οὔτε πλείω οὔτε ἐλάττω δεῖ πονεῖν οὐδὲ ῥαθυμεῖν, ἀλλὰ τὰ μέσα καὶ ὡς ὁ ὀρθὸς λόγος· τοῦτο δὲ μόνον ἔχων ἂν τις οὐδὲν ἂν εἰδείη πλέον, οἷον ποῖα δεῖ προσφέρεσθαι πρὸς τὸ σῶμα, εἴ τις εἴπειεν ὅτι ὅσα ἢ ἰατρικὴ κελεύει καὶ ὡς ὁ ταύτην ἔχων. διὸ δεῖ καὶ περὶ τὰς τῆς ψυχῆς ἔξεις μὴ μόνον ἀληθῶς εἶναι τοῦτ' εἰρημένον, ἀλλὰ καὶ διωρισμένον τίς ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ τούτου τίς ὄρος.

¹³⁰ A recorrência da expressão “é passível de variação” (ἔνδεχόμενα ἄλλως) ao longo do livro VI (ARISTÓTELES, *EN*, VI, 1, 1139a 8 e 9; *EN*, VI, 1, 1139a 14; *EN*, VI, 3, 1139b 21 e 22; *EN*, VI, 4, 1140a 1; *EN*, VI, 4, 1140a 23; *EN*, VI, 5, 1140a 34 e 15; *EN*, VI, 5, 1140b 3; *EN*, VI, 5, 1140b 28; *EN*, VI, 6, 1141a) mais um dos indicativos de que o homem deve ser compreendido em sua íntima relação com a realidade contingente. E, para tanto, destacamos a importância da noção de movimento. Elencamos ainda outras expressões semelhantes, que acreditamos também estarem vinculadas a relação do homem com a realidade em mudança (ARISTÓTELES, *EN*, VI, 4, 1140a 13 – 14; *EN*, VI, 5, 1140a 30; *EN*, VI, 10, 5; *EN*, VI, 12, 1143b 19 – 20).

parte científica (ἐπιστημονικός), que lida com entes que têm seus primeiros princípios “que não são passíveis de variação”. Assim, será que encontraremos o que significa bem pensar em termos práticos a partir de uma dedução de princípios primeiros invariáveis ou devemos procurá-la em meio à contingência? Como salientamos ao longo de todo o trabalho, para Aristóteles, o homem só pode deliberar sobre a melhor maneira de agir sobre aquilo que depende dele nas diferentes situações¹³¹. Em decorrência disso, a ação compartilha do mesmo campo de atuação racional que a arte, ou seja, a contingência.

Como nos diz o Estagirita, em certo sentido, deliberar e calcular são o mesmo (ARISTÓTELES, *EN*, VI, 1, 1139a 13). O artista raciocina buscando encontrar os meios que lhe permitem realizar sua obra. Todavia, ele não pode perder de vista as limitações intrínsecas ao próprio processo produtivo. Assim, é a partir do resguardo das possibilidades, que se desvelam gradativamente ao longo do processo produtivo, que o artista pode encontrar os meios para realizar sua obra. Será, então, que a razão desempenha o mesmo papel nas ações? Como anteriormente discutido, arte produtiva e ação prática são atividades de espécies diferentes: a arte guia sua racionalidade pela realização da obra, enquanto a ação é fim em si mesma. Mas, afinal de contas, o que isso significa?

Ganhamos com a diferenciação entre arte e ação a possibilidade de negar que a ação prática se reduza a seu aspecto técnico, contudo, com isso, a questão torna-se novamente nebulosa. Isso porque nos conscientizamos de que não somos capazes de distinguir ao certo onde começa e termina o movimento de realização de uma ação. Assim, em meio a essa nova perplexidade, como poderíamos compreender como se orienta o bom uso da razão no âmbito prático? A fim de ganhar algum direcionamento sobre o processo deliberativo, podemos, mesmo que de maneira abreviada, contrastar o

¹³¹ Ninguém delibera sobre o que é invariável, como por exemplo, sobre a necessidade intrínseca à teoremas matemáticos ou sobre o “movimento” de entes eternos. Também não se delibera sobre eventos naturais que acontecem na maioria das vezes, por exemplo, se vai ou não chover. Ou seja, ninguém delibera sobre os movimentos naturais, que transcorrem por si mesmos. Por outro lado, por definição, também não se delibera sobre o que acontece por acaso, pois, como se sabe, não é possível ciência do acaso. Nem mesmo é possível deliberar sobre todos os assuntos humanos, já que muitos deles se encontram fora de nosso alcance, como a constituição de um país distante. Dessa maneira, o que resta para ser objeto de deliberação? Aristóteles responde: deliberamos sobre aquilo que está em nosso poder fazer (ARISTÓTELES, III, 5, 1112a 19 – 33).

raciocínio empregado pelas disposições da alma que lidam com o entes que têm seus primeiros princípios invariáveis com o raciocínio prático.

Aristóteles define a sabedoria filosófica (σοφία) como inteligência (voûς) associada à ciência (ἐπιστήμη)¹³². A inteligência tem o papel de adquirir os primeiros princípios invariáveis de uma ciência. A partir desse princípio, que permanece inquestionável no transcorrer do raciocínio teórico, o conhecimento científico é capaz de deduzir racionalmente as conclusões necessárias e universais de seu objeto de análise. O raciocínio no âmbito prático é bastante diferente do teórico, mas a analogia é possível porque ambas as atividades são fins em si mesmas.

Analogamente à função exercida pela inteligência em sua relação com a ciência, o homem apreende, por meio de uma espécie de “intelecção sensível”, o que há de fundamental na situação particular, ganhando como isso o “princípio não hipotético” do raciocínio prático¹³³. Entretanto, se no plano teórico esse princípio funciona como premissa maior do argumento, em termos práticos ele corresponde à premissa menor¹³⁴. Ou seja, o princípio do raciocínio prático é a “percepção

¹³² “A sabedoria é a mais perfeita forma de conhecimento. Conseqüentemente, o sábio não deve apenas saber o que decorre dos primeiros princípios; ele deve ter uma concepção verdadeira acerca dos próprios primeiros princípios. Logo, a sabedoria deve ser uma combinação da inteligência com o conhecimento – um conhecimento científico consumado das coisas mais sublimes.” (ARISTÓTELES, *EN*, VI, 7, 1141a 16 - 20).

ὥστε δῆλον ὅτι ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν εἴη ἡ σοφία δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν. ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλήν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμωτάτων.

¹³³ “É evidente que o discernimento [*prudência*] não é conhecimento científico, pois como já dissemos ele se relaciona com o fato particular fundamental, já que a ação a ser praticada é desta natureza. Ele difere, então, da inteligência, pois a inteligência apreende definições para as quais não há uma razão, enquanto o discernimento [*prudência*] se relaciona com o fato particular fundamental, que é objeto não de conhecimento científico, mas de percepção, e não da percepção de qualidades pertinentes a um determinado sentido, mas da percepção pela qual apreendemos, por exemplo, que a figura fundamental da matemática é o triângulo; realmente, nesta direção também haverá limite. Mas isto se aplica mais à percepção que ao discernimento [*prudência*], embora se trate de outra espécie de percepção, e não daquela que apreende as qualidades pertinentes a cada sentido.” (ARISTÓTELES, *EN*, VI, 8, 1142a 26 – 31, *grifo nosso*).

ὅτι δ' ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν· τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστίν, ὥσπερ εἴρηται· τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον. ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῷ· ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὄρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος, ἡ δὲ τοῦ ἐσχάτου, οὗ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀλλ' αἴσθησις, οὐχ ἡ τῶν ἰδίων, ἀλλ' οἷα αἰσθανόμεθα ὅτι τὸ [ἐν τοῖς μαθηματικοῖς] ἔσχατον τρίγωνον· στήσεται γὰρ κάκει. ἀλλ' αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις, ἐκείνης δ' ἄλλο εἶδος.

¹³⁴ “E a inteligência se relaciona com o fundamental em várias direções, pois tanto as definições primárias quanto os fatos fundamentais são apreendidos pela inteligência e não se chega a eles pelo raciocínio; nas demonstrações a inteligência apreende as definições imutáveis e primárias, e nos raciocínios práticos ela apreende os fatos fundamentais e variáveis, ou seja, a premissa menor, já que os

intelectiva” da situação em que o agente se encontra. Segue-se, então, a atuação da razão deliberando sobre o modo como devemos agir para atingir os fins desejados. Configura-se, por fim, o momento em que o agente tem aberto, perante a si mesmo, a possibilidade de escolher sobre como agirá frente ao que depende dele fazer ou não fazer. A virtude intelectual que atua no âmbito prático se caracteriza por, face a possibilidade de agir bem ou mal, o homem prudente escolher sempre pelo bem¹³⁵. Dessa maneira, a escolha deliberada é o fator decisivo para determinar a moralidade e também o bom transcorrer da situação. Ao escolher deliberadamente pelo bem configuram-se no agente as melhores condições para novamente agir bem, tanto porque reforça o bem como algo desejável quanto porque ele se universaliza como a “reta razão”.

É preciso marcar, todavia, que o filósofo é enfático em dizer que o homem não delibera sobre os fins de sua ação, mas apenas sobre os meios. A escolha deliberada é relativa ao âmbito do que depende de nós fazer ou não fazer, e incide sobre o modo como agimos e não sobre os seus desdobramentos. A compreensão do fim de uma ação não é uma questão moral, mas antes intelectual. Em certas passagens, Aristóteles diz que o poder de apreender o fim de uma ação é dada por uma espécie de “olho da alma”, em uma clara manifestação de seu vínculo com a filosofia platônica.

fatos fundamentais e variáveis são os pontos iniciais a partir dos quais inferimos as finalidades, porquanto chegamos aos universais a partir dos particulares; devemos, todavia, ter a percepção destes, e esta percepção é a inteligência. Por isto a inteligência é ao mesmo tempo princípio e fim, já que as demonstrações se fazem a partir deste e acerca destes.” (ARISTÓTELES, *EN*, VI, 11, 1143a 35 – 1143b 5).

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 ὄρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἐτέρας προτάσεως· ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὐ ἔνεκα αὐταί· ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὰ καθόλου· τούτων οὐκ ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς.

¹³⁵ “Com referência ao discernimento [*prudência*], chegaremos à sua definição se considerarmos quais são as pessoas dotadas desta forma de excelência [*virtude*]. Pensa-se que é característico de uma pessoa de discernimento [*prudente*] ser capaz de deliberar bem acerca do que é bom e conveniente para si mesma, não em relação a um aspecto particular – por exemplo, quando se quer saber quais coisas que concorrem para saúde e para o vigor físico –, e sim acerca das espécies de coisas que nos levam a viver bem de um modo geral. A evidência disto é o fato de dizermos que uma pessoa é dotada de discernimento [*prudência*] em relação a algum aspecto particular quando ela calcula bem com vistas a algum objetivo bom, diferente daqueles que são o objetivo de uma arte qualquer. Consequentemente, no sentido mais geral a pessoa capaz de bem deliberar é dotada de discernimento.” (ARISTÓTELES, *EN*, VI, 5, 1140a 24 – 31).

Περὶ δὲ φρονήσεως οὕτως ἄν λάβοιμεν, θεωρήσαντες τίνας λέγομεν τοὺς φρονίμους. δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν, πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως. σημεῖον δ' ὅτι καὶ τοὺς περὶ τι φρονίμους λέγομεν, ὅταν πρὸς τέλος τι σπουδαῖον εὖ λογίσωνται, ὧν μὴ ἐστὶ τέχνη. ὥστε καὶ ὅλως ἄν εἴη φρόνιμος ὁ βουλευτικός.

Aristóteles fala muito pouco sobre esse assunto. Todavia, é interessante pontuar que ele afirma que o aguçamento dessa “faculdade” é algo que parece vir da experiência¹³⁶. O homem prudente parece, pelo menos, intuir esses desdobramentos, na medida em que é capaz de agir bem segundo o melhor para si, mas também para além de si¹³⁷.

Apesar de não muito clara, vemos na recusa aristotélica de fazer com que a razão incida sobre os fins um momento decisivo de sua filosofia, em que o pensador aponta para a impotência humana frente a incerteza do que decorre de suas ações. Mesmo que, em função de nosso desejo deliberado e escolhido, nossas ações possam ser avaliadas como moralmente boas, isso não garante que o melhor ocorrerá. E não somente porque podemos ser vítimas de inúmeros eventos que não estão em nosso poder, mas também porque somente a experiência nos torna capazes de visualizar, mesmo que de modo turvo, o desenrolar de acontecimentos futuros. Talvez o maior exemplo disso seja a própria noção de felicidade. Aristóteles diz que ninguém delibera sobre se será ou não feliz. Entretanto, uma vez que vimos que todos queremos ser felizes, o melhor a se fazer é encaminhar nossas ações e vida nesse sentido, estabilizar o bem na medida do que depende de nós fazê-lo.

Como apresentamos ao longo deste trabalho, em muitos aspectos, está em nosso poder estabilizar o bem em nós mesmos, propagando-o, na medida do possível. Inserir o homem ontologicamente na realidade em mudança tem a função de enfatizar justamente que realizar o bem se abre na medida de nossas possibilidades, e que muitas de nossas possibilidades se estruturam graças às nossas próprias ações. Assim, a boa

¹³⁶ “Devemos portanto estar atentos às asserções não demonstradas e às opiniões de pessoas experientes e idosas, ou de pessoas dotadas de discernimento, não menos que às demonstrações, pois pelo fato de a experiência lhes ter dado como que um outro olho elas vêem corretamente.” (ARISTÓTELES, *EN*, VI, 11, 1143b 12 – 14).

ὥστε δεῖ προσέχειν τῶν ἐμπείρων καὶ πρεσβυτέρων ἢ φρονίμων ταῖς ἀναποδείκτοις φάσεσι καὶ δόξαις οὐχ ἦττον τῶν ἀποδείξεων· διὰ γὰρ τὸ ἔχειν ἐκ τῆς ἐμπειρίας ὄμμα ὁρῶσιν ὁρθῶς.

¹³⁷ “É por esta razão que pensamos que homens como Péricles têm discernimento, porque podem ver o que é bom para si mesmos e para os homens em geral; consideramos que as pessoas capazes de fazer isto são capazes de bem dirigir suas casas e cidades.” (ARISTÓTELES, *EN*, VI, 5, 1140b 8 – 11).

διὰ τοῦτο Περικλέα καὶ τοὺς τοιοῦτους φρονίμους οἴομεθα εἶναι, ὅτι τὰ αὐτοῖς ἀγαθὰ καὶ τὰ τοῖς ἀνθρώποις δύνανται θεωρεῖν· εἶναι δὲ τοιοῦτους ἠγούμεθα τοὺς οἰκονομικοὺς καὶ τοὺς πολιτικοὺς.

ação não torna ninguém necessariamente feliz, mas, sem agir bem, homem algum é feliz.

“... não nos dispomos a chamar os vivos de felizes em face das mudanças da sorte, e porque a felicidade, em nossa opinião, é algo permanente e não facilmente sujeito a mudanças, enquanto a roda da fortuna pode muitas vezes dar uma reviravolta completa em relação ao mesmo homem. Efetivamente, é óbvio que, se tivéssemos de acompanhar-lhe as vicissitudes, chamaríamos com frequência o mesmo homem de feliz agora e de desventurado em seguida, transformando-o numa espécie de camaleão, ou numa casa construída sobre areias movediças.

Ou não seria de forma alguma correto deixar-nos levar pelas vicissitudes de um homem? O sucesso ou fracasso na vida não depende dos favores da fortuna, mas a vida humana, como dissemos, também deve contar com eles; na realidade, são nossas atividades conformes à excelência [*virtude*] que nos levam à felicidade, e as atividades contrárias nos levam à situação oposta.

A dificuldade que acabamos de discutir é uma confirmação adicional de nossa definição, pois nenhuma das funções do homem é dotada de tanta permanência quanto as atividades conformes à excelência [*virtude*]; estas parecem ser até mais duradouras que nosso conhecimento das ciências. E entre estas mesmas atividades, as mais elevadas são as mais duradouras, por ocuparem completa e constantemente a vida dos homens felizes, pois esta parece ser a razão de não as esquecermos. O homem feliz, portanto, deverá possuir o atributo em questão e será feliz por toda a vida... (ARISTÓTELES, I, 10, 1100b 1 – 19, *grifo nosso*)¹³⁸.

¹³⁸ τὸ μὴ βούλεσθαι τοὺς ζῶντας εὐδαιμονίζειν διὰ τὰς μεταβολάς, καὶ διὰ τὸ μόνιμόν τι τὴν εὐδαιμονίαν ὑπειληφέναι καὶ μηδαμῶς εὐμετάβολον, τὰς δὲ τύχας πολλάκις ἀνακυκλεῖσθαι περὶ τοὺς αὐτοὺς; δῆλον γὰρ ὡς εἰ συνακολουθοῖμεν ταῖς τύχαις, τὸν αὐτὸν εὐδαιμόνα καὶ πάλιν ἄθλιον ἐροῦμεν πολλάκις, χαμαιλέοντά τινα τὸν εὐδαιμόνα ἀποφαίνοντες καὶ σαθρῶς ἰδρυμένον. ἢ τὸ μὲν ταῖς τύχαις ἐπακολουθεῖν οὐδαμῶς ὀρθόν; οὐ γὰρ ἐν ταύταις τὸ εὖ ἢ κακῶς, ἀλλὰ προσδεῖται τούτων ὁ ἀνθρώπινος βίος, καθάπερ εἶπομεν, κύρια δ' εἰσὶν αἱ κατ' ἀρετὴν ἐνέργειαι τῆς εὐδαιμονίας, αἱ δ'

έναντίαι τοῦ ἐναντίου. μαρτυρεῖ δὲ τῷ λόγῳ καὶ τὸ νῦν διαπορηθέν. περὶ οὐδὲν γὰρ οὕτως ὑπάρχει τῶν ἀνθρωπίνων ἔργων βεβαιότης ὡς περὶ τὰς ἐνεργείας τὰς κατ' ἀρετὴν· μονιμώτεροι γὰρ καὶ τῶν ἐπιστημῶν αὗται δοκοῦσιν εἶναι· τούτων δ' αὐτῶν αἱ τιμώταται μονιμώτεροι διὰ τὸ μάλιστα καὶ συνεχέστατα καταζῆν ἐν αὐταῖς τοὺς μακαρίους· τοῦτο γὰρ ἔοικεν αἰτίῳ τοῦ μὴ γίνεσθαι περὶ αὐτὰς λήθην. ὑπάρξει δὴ τὸ ζητούμενον τῷ εὐδαίμονι, καὶ ἔσται διὰ βίου τοιοῦτος·

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O espaço reservado à conclusão de uma dissertação é normalmente usado para que o autor retome os pontos centrais de sua pesquisa, e apresente, de modo genérico, seus resultados. De modo geral, ao longo do trabalho, abordamos, de diversos modos, como a relação entre ser e movimento no pensamento de Aristóteles nos possibilita compreender o homem. Primeiramente, apresentamos o papel do homem na formulação aristotélica da definição de movimento. Assim o fizemos inserindo a problemática do movimento dentro das investigações sobre a natureza, e contrastando o movimento natural com a realização produtiva artística. Em seguida, apresentamos o movimento como o fundamento para uma investigação sobre a vida do homem como uma totalidade, assim como seu respectivo bem supremo, a felicidade. Então, expusemos como tal investigação já insere, mesmo que de modo não completamente explícito, o homem dentro do mundo em mudança. Por fim, tivemos que reordenar e ressignificar os princípios de movimentos, expostos ao longo do trabalho, tendo em vista a introdução da razão como o que distingue o modo próprio de ser do humano. Vimos que, para Aristóteles, a razão não é suficiente para explicar o movimento de realização de uma boa ação. É a harmonia consistente entre razão e desejo na alma do homem perfeitamente virtuoso que possibilita o bem agir. E, se não é garantido que este homem será feliz, ao menos é possível dizer que ele faz tudo que está ao seu alcance, partindo das mais variadas situações e se voltando para elas. Ou seja, ele realiza o seu melhor na medida do que lhe é possível em cada ocasião.

Colocado nestes termos, entretanto, escondemos o paradoxo com que aquele que se propõe a fazer um trabalho filosófico acadêmico tem de conviver: nada mais paradoxal, em termos aristotélicos, do que um trabalho de pensamento. Via de regra, todo autor almeja que seu trabalho fale por si mesmo, apresente a concatenação mais bem acabada de seus próprios pensamentos, ao menos na medida do que lhe fora possível produzir. De certo modo, o trabalho tem de servir como testemunho de um esforço finalizado, passível de avaliação conforme o que se propõe. Por outro lado, o pensamento filosófico tem por característica própria ser uma atividade que tem o fim em si mesma. Um bom pensamento não precisa necessariamente se cristalizar na forma de um trabalho escrito ou mesmo como uma ação. Mais até, por natureza, o bem pensar não se deixa aprisionar nesses modos possíveis de apresentação, pois sempre

busca ir para além de si. Bem pensar nos convoca a novamente bem pensar, seja por um pouco mais de tempo, precisão ou mesmo intensidade.

Assim, retomando uma expressão que abre nosso trabalho, o paradoxo consiste em o pensamento que contagia todos os âmbitos de nossa vida se tornar também fonte de angústia em razão de ter de conviver com a necessidade de se encerrar em um trabalho. Como dissemos, não gostaríamos de esconder essa angústia, nem nos rendermos a ela. Como no exemplo dado por Aristóteles, citado anteriormente, deixemos a avaliação sobre o que fizemos de bom ou ruim no trabalho para o leitores, pois são o fim mais imediato de um trabalho escrito.

Apresentaremos, entretanto, algo que o leitor não necessariamente tem acesso por si mesmo, a saber, algumas das questões que permanecem inquietando nosso pensamento e que possivelmente se tornem objeto de investigações futuras. Ou seja, apresentaremos como os limites finais encontrados em nossa presente investigação nos abrem os olhos para um horizonte de questões ainda não exploradas, um novo princípio. Posteriormente pretendemos 1) investigar de modo mais apurado as diferentes taxonomias no pensamento de Aristóteles, tendo como princípio norteador a relação entre ser e movimento; 2) realizar uma investigação focada no *De Anima* sobre o papel dos sensíveis comuns em apreender um primeiro princípio em meio a contingência; 3) realizar uma investigação sobre a aporia apresentada no *De Caelo* em que o animal tem de escolher mover-se tendo em vista dois objetos de mesmo valor; 4) realizar uma investigação sobre a importância da tragédia como formativa do carácter, em especial com relação ao bom trato com as emoções; 5) realizar uma investigação sobre a relação entre prudência e historicidade, tendo em vista a compreensão aristotélica das mudanças “naturais” nos diferentes regimes políticos; 6) realizar uma investigação sobre a incontinência e a bestialidade como modos de prevalência do princípio desiderativo sobre uma razão enfraquecida em seu poder de mando; 7) realizar uma investigação sobre o papel da atividade contemplativa na vida feliz, tendo em vista as possibilidades ontológicas e políticas de realiza-la; 8) realizar uma investigação sobre a separação entre atividades que são entendidas como *kinesis* (movimento) e as que são caracterizadas como *enérgeia*; 9) realizar uma investigação sobre o papel da atividade de pensamento divina como um bem ilimitado que “inspira desejo de realizar-se bem” em todo ente mundano.

BIBLIOGRAFIA

ACKRILL, J. L. **Aristotle's distinction between *energeia* and *kinêsis***. In. *Essays on Plato and Aristotle*. Londres: Oxford, 1997.

ARISTÓTELES. **De anima**: livros I, II e III. Introdução, tradução do grego e comentários: Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

____. **Ética a Nicômacos**. Introdução, tradução do grego e notas: M. da Gama Kury. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, c1985.

____. **Ethica Nicomachea I. 13 - III.8** - Tratado da Virtude Moral. Introdução, tradução do grego e comentários: M. Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

____. **Física**. Introdução, tradução do grego e comentários: L. Angioni. Campinas: Editora Unicamp. 2009.

____. **Física**. Introdução, tradução do grego e notas: G. R. de Echandía. Madri: Editorial Gredos. 2002.

____. **História dos Animais – livros VII – X**. Introdução, tradução do grego e notas: M. de Fátima Sousa e Silva. Lisboa : Imprensa Nacional, 2008.

____. **Metafísica**. Introdução, tradução do grego e comentários: G. Reale. São Paulo: Loyola, v.2, 2005.

____. **Metaphysics: books I-IX**. Tradução do grego: H. Tredennick. London: Harvard University Press, 2003.

____. **Metaphysics: Books Γ, Δ, and E**. Tradução do grego e comentários: C. Kiwan. 2. Ed. - New York: Oxford University Press, 2003.

____. **Nicomachean Ethics**. Tradução do grego: H. Rackham. London: Harvard University Press, 2003.

____. **Nicomachean Ethics – Books II – IV**. Introdução, tradução do grego e comentários: C. Taylor. New York: Oxford University Press, 2006.

____. **On the heavens**. Tradução do grego e notas: W. Guthrie. Cambridge: Harvard University Press, 1939.

____. **Órganon: Categorias, Da interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos Posteriores, Tópicos, Refutações sofisticas.** Introdução, tradução do grego e notas: Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2005.

_____. **Parts of Animals.** Tradução do grego: A. L. Peck. **Movement of Animals, Progression of Animals** Tradução do grego: E. S. Forster. London: Harvard University Press, 1998.

____. **Política.** Introdução, tradução do grego e notas: Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, c1985.

____. **Retórica das Paixões.** Introdução, tradução do grego e notas: Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

____. **Sobre a Geração e Corrupção.** Introdução, tradução do grego e notas: Francisco Chorão. Lisboa: Imprensa Nacional, 2009.

AUBENQUE, P. **A prudência em Aristóteles.** 2. ed. - São Paulo: Discurso, 2002.

BESNIER, B. A distinção entre *praxis* e *poesis* em Aristóteles, **Analytica**, vol. 1, n. 3, pp. 127-163, 1996.

BENVENISTE, E. **O vocabulário das instituições indo-européias.** Campinas: Ed. UNICAMP, vol. 2, 1995.

BURNYEAT, M. Aprender a ser bom segundo Aristóteles. In. *Marco Zingano (ed.), Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles.* São Paulo: Odysseus Editora, 2010.

CHEN, C. Different Meanings of the Term *Energeia* in the Philosophy of Aristotle. **Philosophy and Phenomenological Research**, vol. 17, n. 1, 56-65, 1956.

DESTRÉE, P. **Como demonstrar o próprio do homem? Por uma leitura ‘dialética’ de EN, I, 6.** In. *Marco Zingano (ed.), Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles.* São Paulo: Odysseus Editora, 2010.

FALCON, A. **Aristotle and the Science Of Nature,** New York: Cambridge University Press, 2005.

FURLEY, D. **Self-movers.** In. *Amélie O. Rorty (ed.), Essays on Aristotle's ethics.* Berkeley: University of California, c1980.

HARDIE, W. **O Bem Final na Ética de Aristóteles**. In. *Marco Zingano (ed.), Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.

LLOYD, G. The development of Aristotle's theory of classification of Animals, **Phronesis**, 6, p. 59 – 81, 1961.

MARX, K. **O capital: crítica da economia política**. 15. ed. - São Paulo: Bertrand Brasil, 1996.

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

PARMÊNIDES, XENÓFANES. **Filósofos épicos I: Parmênides e Xenófanes, fragmentos**. Introdução, edição e tradução do texto grego, e comentários: Fernando Santoro. Rio de Janeiro: Hexis, Fundação Biblioteca Nacional, 2011.

PLATÃO. **Fédon**. In: Diálogos: O Banquete, Fédon, Sofista, Político. Tradução e notas: Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. **Protágoras**. In.: Diálogos. Tradução e notas: Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

_____. **Sofista**. In: Diálogos: O Banquete, Fédon, Sofista, Político. Tradução e notas: Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. **Timeu**. Introdução de José Gabriel Trindade Santos e tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

PUENTE, F. Por que o movimento é a essência da natureza?, **Kritérion**, Belo Horizonte, n. 122, pp. 505-519, 2010.

_____. *Télos* como *arché* e o fundamento temporal da ação em Aristóteles, **Revista Philosophica**, n. 26, pp. 1 – 8, 2003.

ZINGANO, M. *Eudaimonia* e bem supremo em Aristóteles. **Analytica**, vol. 1, p. 11-40, 1994a.

_____. **Emoção, Ação e Felicidade em Aristóteles**. In. Estudos de Ética Antiga. 2a. Ed. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009.

WOLF, U. **A Ética a Nicômaco de Aristóteles**. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Loyola, 2010.