

SHARMA, R. What is Aristotle's "Third Man Argument" against the Forms? *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 28, 2005.

SPELLMAN, L. *Substance and separation in Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

WATERLOW, S. *Nature, change, and agency in Aristotle's Physics: A philosophical study*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

WEDIN, M. V. *Aristotle's theory of substance: the Categories and Metaphysics Zeta*. Oxford: OUP, 2000.

WITT, C. *Substance and essence in Aristotle: an interpretation of Metaphysics VII-IX*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

SUGESTÕES DE LEITURA

A maioria das passagens relevantes para um entendimento da noção da separação da substância se encontra na *Metafísica* de Aristóteles. Para um panorama sobre esta obra e alguns esclarecimentos acerca de noções associadas à noção da separação, veja, por exemplo:

BERTI, E. *Estrutura e significado da Metafísica de Aristóteles*. Coleção Filosófica, traduzido do italiano para o português por J. Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012.

Para uma interpretação com argumentos mais detalhados da *Metafísica* veja:

ANGIONI, L. *As noções aristotélicas de substância e essência*. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.

Para uma tradução das várias passagens relevantes com notas, veja, por exemplo, as traduções de Lucas Angioni:

ANGIONI, L. *Aristóteles, Metafísica: livros VII e VIII*. Campinas, IFCH: Unicamp, 2005.

Veja também a coletânea de artigos importantes acerca da *Metafísica* traduzido para o português:

ZINGANO, M. *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados*, São Paulo: Odysseus, 2005.

6

A FINALIDADE HUMANA: CONSIDERAÇÕES SOBRE NATUREZA E RACIONALIDADE EM ARISTÓTELES

Priscilla T. Spinelli

INTRODUÇÃO

O presente texto é motivado por uma questão que me foi feita por alunos de graduação quando passavam do estudo da *Física (Ph.)* ao estudo da *Ética Nicomaqueia (EN)*. A questão era a seguinte: o fim último que buscamos através das nossas ações, conforme explicado na *EN*, é o mesmo fim ao qual naturalmente tendemos, conforme explicado na *Ph.*? De acordo com a *Ph.*, todos os seres naturais, dentre eles os humanos, tendem naturalmente a um fim que é o seu bem na medida em que é a mais completa e plena realização do seu próprio ser. Organismos naturais se estruturam e desenvolvem, por natureza, de modo a contribuir para a existência e manutenção de si mesmos. Trata-se do seu próprio acabamento ou perfeição. De acordo com a *EN*, o ser humano busca um fim que é o seu bem na medida em que é o máximo de perfeição que se pode alcançar através da ação. Nós humanos agimos de modo a organizar nossos desejos e o que buscamos em vista do que consideramos ser o melhor para nós. Trata-se de buscar a boa vida, realizando-nos plenamente enquanto seres humanos. Diante dessas caracterizações, parece razoável perguntar, como fizeram alguns dos meus alunos, se o fim ao qual tendemos, segundo a *Ph.*, é o mesmo fim que buscamos, segundo a *EN*.¹

A resposta mais intuitiva à pergunta é não. O contexto da *Ph.* é o da *phusis*, da causa imanente em virtude da qual somos os seres naturais que somos; é o contexto da explicação pela qual somos suscetíveis a movimentos, alterações e mudanças de certo tipo, a saber, os naturais, como nascimento, crescimento, respiração, digestão, reprodução, envelhecimento e morte; são movimentos, alterações e mudanças que têm como causa a natureza. Trata-se daquilo que somos e “fazemos” independentemente dos nossos desejos, intenções e esforços, e que compartilhamos com todos os seres naturais.

¹ Cabe notar que o questionamento foi motivado pela leitura sugerida e discutida em algumas aulas de Lear (2006), sobretudo os capítulos 2 (Natureza) e 5 (Ética).

Já o contexto da *EN* é precisamente aquele em que desejos, intenções e esforços contam, e muito, para o que somos e, agora sem aspas, fazemos: trata-se, aqui, de nos considerarmos como seres capazes de certo tipo de movimento, a ação deliberada ou racional, o que nos coloca como propriamente autores do que fazemos, onde a causa não é, portanto, a natureza, mas a nossa razão. Este, então, é o contexto da ética, da moralidade; é o contexto da indeterminação, da possibilidade e das escolhas que precisamos, necessariamente, fazer em vista de uma vida boa. Trata-se de um contexto não compartilhado com os outros seres vivos, sendo exclusivamente humano.

Mas, se é assim, pode-se concluir adequadamente que temos dois fins: um fim físico ou natural, compartilhado com os demais seres na natureza, sobre o qual não temos nenhum controle; e outro fim ético ou racional, exclusivamente humano, o qual, como Aristóteles insiste na *EN*, em grande medida “depende de nós” (cf. *EN* III 3), já que as nossas ações dependem de nós e esse fim é o fim das nossas ações. No entanto, ainda que a olhos e ouvidos contemporâneos essa conclusão possa não soar problemática, no contexto da filosofia aristotélica, ela soa e é, de fato, problemática. Ter dois fins significaria ter duas funções características² (*erga*), as quais estariam intimamente conectadas ao “aquilo que o ser é” ou essência de algo: aquilo que o ser é, nesse caso, seriam dois. Mas, este ser, sendo dois, seria o quê? Ter dois princípios de determinação, atuando igualmente, por hipótese, na efetivação daquele ser, é não ter *um* princípio de determinação e, portanto, não ter princípio de determinação algum. Não é possível dispor de dois fins porque não podemos possuir duas essências ou “aquilo que o ser é” (nada, com efeito, pode ter duas essências). Nosso fim, portanto, tem que ser um só.³

É preciso, então, explicar como a nossa tendência à perfeição, de um ponto de vista natural, aquele explicado na *Ph.*, se relaciona com a nossa busca pela boa vida como seres racionais práticos, conforme explicitado na *EN*. Com efeito, essa tendência e busca não parecem se identificar, assim como não parece ser o mesmo o “resultado” ao qual elas visam. Ou seja: se não temos dois fins, tampouco é o caso que, sem mais explicações, “o fim da *Física*” seja o mesmo que “o fim da *Ética*”. Contudo, se é *por natureza* que nascemos, crescemos, reproduzimos, envelhecemos e morremos, é também *por natureza* (e não contra a natureza ou a despeito da natureza) que somos seres racionais e racionais práticos – e que somos políticos e desejamos o conhecimento.⁴ Dada a complexidade e a peculiaridade do nosso modo de vida, o modo

² Sobre a função própria do ser humano, ver a contribuição de Inara Zanuzzi a esta coletânea no capítulo 7, especialmente “O argumento do *ergon*, um delineamento”.

³ Cf. *De Caelo* 292b8-9.

⁴ Para a afirmação de que somos por natureza animais políticos, cf. *EN* 1097b12 e *Política* 1253a2; para a afirmação de que buscamos por natureza conhecer, cf. *Metafísica* 980a21.

de realização do nosso fim é igualmente complexo e peculiar – e, em grande medida, aberto e indeterminado. Como se pode inferir das sugestões citadas, é o nosso “fim ético” aquele que é, para nós, o mais final; o nosso fim ou bem está em viver plenamente através do exercício excelente da nossa racionalidade. Certamente, há uma dimensão ou aspecto natural da nossa existência que, mesmo para a realização do nosso fim próprio, não podemos desconsiderar, embora não seja claro até que ponto não podemos fazer isso. Somos seres naturais, submetidos a ou reféns de processos naturais do ponto de vista fisiológico: isso não pode ser negado e está sempre presente quando buscamos realizar a nossa melhor forma de vida humana, a saber, a vida virtuosa. Não podemos colocar a nossa felicidade em voar batendo os braços virtuosamente ou em viver plenamente embaixo d’água sem equipamentos: há possibilidades impedidas pela nossa natureza animal. Por outro lado, tampouco podemos ser reduzidos a ela.

No que segue, buscarei delimitar o que é a natureza como um direcionamento ou tendência interna e imanente ao nosso próprio aperfeiçoamento. A perspectiva, nesse caso, é da estrutura orgânica, dos movimentos naturais em vista da sua constituição completa e do seu funcionamento apropriado, visando ao ser maduro daquela espécie, plenamente desenvolvido. Após, buscarei delimitar o que nos diz respeito a partir disso: nossa “natureza natural”, por assim dizer, é a base a partir da qual é possível pretender o exercício mais perfeito da nossa racionalidade. Por fim, apontarei como essas considerações e uma leitura que aproxima a *Física da Ética Nicomaqueia* nos ajuda a entender a tese que aparece ao final da última: a forma mais perfeita de realização da vida humana é a segundo a atividade teórica ou contemplativa da razão.

A NATUREZA COMO MATÉRIA E FORMA; A PRIORIDADE DA FORMA SOBRE A MATÉRIA

A natureza é um tipo de princípio ou causa. São naturais ou por natureza todos os seres que têm, em si e por si mesmos, o princípio ou causa do seu movimento⁵ e/ou do seu repouso (*Ph.* 192b9-14). Nesse sentido, a natureza é, também, a causa da geração, do vir a ser e da corrupção dos seres naturais: nascer e morrer são, com efeito, movimentos naturais. Seres por natureza são, por exemplo, “os animais e suas partes, bem como as plantas e os corpos simples, isto é, fogo, ar e água” (192b9-10). Contrastando com esse modo de existência e vir a ser, estão os artefatos ou produtos das técnicas: cama e veste não têm, enquanto tais, ou seja, nelas e por elas mesmas, o princípio ou causa do seu

⁵ “Movimento” denota, aqui, os quatro tipos de mudanças naturais: a mudança local (que corresponde ao deslocamento), qualitativa (como a alteração de cor e formato), quantitativa (como o crescimento e aumento de peso) e substancial (nascimento e morte, no caso dos seres vivos).

movimento e/ou repouso, não vindo a ser, portanto, por natureza. Elas recebem “de fora”, através da técnica do artesão, o impulso para virem a ser o que são. Madeira não vem a ser, devido a movimentos e potencialidades pertencentes a ela, cama ou cadeira. Apropriando-se da madeira como matéria, o artesão modula e configura uma cama (ou uma cadeira), imprimindo-lhe artificialmente uma forma, fazendo a madeira tornar-se ou vir a ser cama (ou uma cadeira). Por outro lado, “ser humano gera ser humano”, ou seja, não há um agente externo à própria natureza que seja a causa do vir a ser dos seres naturais, mas estes próprios seres, por eles mesmos, geram seres semelhantes a eles, naturalmente.

Mas o que é essa causa das coisas naturais, a natureza, em virtude da qual as coisas em que ela está primeiramente presente⁶ movem-se ou ficam em repouso? A matéria (*hulē*) e a configuração ou forma (*morphē* ou *eidos*) são as candidatas ao posto de natureza das coisas naturais. Poder-se-ia pensar que a matéria merece esse posto, uma vez que é ela quem precede as imposições de formas oriundas da técnica, por exemplo, e resiste às mesmas. Ela é ou existe antes, durante e depois dos processos de mudança aos quais é submetida. É a matéria, portanto, que deve ser identificada à natureza ou causa, pois ela é anterior às mudanças e a elas resiste, devendo ser assim aquela que responde pelo ser.⁷

Ocorre que, apesar de a matéria cumprir primariamente essa função causal – a saber, a de ser ou operar como substrato ou subjacente dos movimentos e mudanças –, ela cumpre apenas secundariamente outras três funções causais:

- 8) determinar, efetivar e identificar o ser natural;
- 9) dar início à mudança que culmina no “seu” vir a ser (um outro indivíduo do mesmo tipo); e

⁶ A natureza está apenas secundariamente presente, por exemplo, nos artefatos. Ora, não é na medida em que são artefatos que certos movimentos ou repouso lhe pertencem, como a dureza, a frieza ou o apodrecimento, mas na medida em que seus materiais, que são por natureza, são seus constituintes. Por outro lado, é na medida em que são imediatamente o que são que certos movimentos pertencem àqueles em que a natureza está primeiramente presente: é na medida em que é planta, animal ou humano que certos movimentos como nascimento, crescimento e definhamento lhes pertencem.

⁷ Este foi um brevíssimo e superficial resumo do conhecido “argumento de Antifonte”; cf. *Ph.* 193a9-27.

10) direcionar e conduzir a mudança. A forma, por sua vez, cumpre primariamente essas funções. A forma é natureza, portanto, e é mais natureza do que a matéria.⁸

DETERMINAÇÃO, EFETIVIDADE E IDENTIDADE DO SER NATURAL

O contraste entre natureza e técnica é substituído pela aproximação quando se quer explicar por que a forma é mais natureza do que a matéria. Ora, os artefatos “encontram sua denominação” (193b7) quando são efetivamente mais do que quando são apenas em potência, pois, naquele caso, a forma está presente. Quando temos diante de nós um amontoado desordenado de madeira, podemos dizer que temos diante de nós uma cama, pois ela está lá em potência, este amontoado *pode* ser organizado de modo a constituir, de fato ou efetivamente, uma cama, embora ainda não o tenha sido. Quando temos uma cama, ou seja, quando o artesão impingiu naquele amontoado de madeira a forma da cama, podemos agora chamá-la de cama, e mais propriamente do que quando era apenas um mero amontoado de madeira (isto é, cama em potência). Com efeito, agora a técnica está presente. E, se assim é com a técnica, na medida em que ela imita a natureza (194a21), assim será com a natureza. Se tivéssemos diante de nós carnes e ossos apenas em potência, não teríamos, efetivamente, carnes e ossos, e diríamos, então, que a natureza não está presente ali. A forma presente, no entanto, é a presença da natureza nas coisas que são devidas a ela. Assim como é a forma, mais do que a matéria, a técnica nos seres que vêm a ser através da técnica, também é a forma, mais do que a matéria, a natureza dos seres que são por natureza.

INICIADORA DO MOVIMENTO DE GERAÇÃO DE UM OUTRO IGUAL (NA FORMA) A SI

A iniciadora dos movimentos que geram outros seres, no caso dos artefatos, é a técnica; no caso das coisas naturais, é a natureza. Se parecia que a matéria era natureza porque ela estava lá antes e permanecia após os processos de mudança, tornando a forma um concomitante superficial e não identificador do ser natural, ela, no entanto, é incapaz de explicar por que o ser no qual ela inere ou ao qual ela pertence veio a ser. Cama não gera cama, é bem verdade, mas “ser humano gera ser humano” (*ex anthropou anthropos*;

⁸ Sobre o estatuto da matéria diante da forma, ver a “Introdução” da contribuição de Raphael Zillig a esta coletânea no capítulo 4.

193b8; 11), ou seja, dá origem a um outro ser igual, *na forma*, a ele. Através da reprodução, um processo natural, o ser humano – um casal para sermos mais precisos – dá origem a outro ser humano, não ao corpo ou à matéria de que ou com a qual ele é feito. A forma atua, inicia o movimento em virtude do qual outro ser do mesmo tipo ou espécie será gerado. É ela, presente em potência no sêmen do macho através do *pneuma*, que opera sobre a matéria, no caso, o mênstruo da fêmea, para moldá-lo do modo a gerar um outro ser humano.⁹ É um humano – identificado por uma forma, portanto – que dá origem à reprodução; e é um humano o que dela resulta.

DIRECIONAMENTO OU CONDUÇÃO DA MUDANÇA

A geração de um ser natural é um processo natural, isto é, que tem como causa a natureza; esse processo se dá em direção à própria natureza (193b12). A matéria deve ser identificada como princípio ou aquilo a partir de quê algo vem a ser, pois sem a matéria não há geração alguma, mas não é ela, enquanto tal, que está vindo a ser nem o que vem, no fim do processo, a ser. É um ser humano, por exemplo, o que está vindo e vem a ser, ou seja, um ser formalmente ou especificamente idêntico àqueles que o geraram. Dizer, portanto, que a natureza como geração é processo em direção à natureza não é remeter a processos de decomposição e recomposição de seres naturais, ao “ciclo natural” popularizado no dito de Lavoisier “na natureza nada se cria, nada se perde, tudo se transforma”, mas ao nascimento ou surgimento de seres identificados pela sua forma. O que nasce, enquanto nasce, vai de algo para algo, diz Aristóteles; mas não nasce *aquilo a partir de quê* – o mênstruo feminino, como assinalamos, ou a estrutura corpórea, material –, e sim *aquilo em direção a quê* (193b16-17). O que nasce, mais uma vez, é um ser humano, ou seja, um indivíduo de um tipo específico, e não a sua matéria.

Matéria e forma são, portanto, juntas, a natureza ou causa do movimento (o que inclui a geração, o vir a ser) e/ou repouso (o que inclui a permanência no ser) das coisas naturais, ainda que a forma o seja mais do que a matéria. O ser humano, por exemplo, é um composto natural de matéria e de forma (193b5), mas a causa em virtude da qual ele

⁹ C. D. C. Reeve (2014, p. 21) explica como isso ocorre: “(...) o movimento no sêmen tem sua fonte em uma forma, ou seja, na do progenitor masculino. Assim, os mesmos constituintes formais exemplificados como potências em sua forma são exemplificados como movimentos em seu sêmen, garantindo que esses movimentos sejam (pelo menos a princípio) formalmente idênticos às potências que os transmitem”. Como Aristóteles afirma em *Geração dos animais* (GA), trecho citado por Reeve, “quando o sêmen chega ao útero, ele faz o fluxo menstrual da fêmea tomar forma e move-o no mesmo movimento em que ele mesmo está se movendo” (GA. 737a20-22). Se não fosse assim, conclui Reeve (2014, p. 21), “sua transmissão para o sêmen não poderia resultar na transmissão da forma do macho para os seus descendentes”.

se move ou permanece em repouso, é mais a sua humanidade (forma) do que o corpo material no qual a sua humanidade está presente.

Essas considerações nos levam a abordar a *união substancial* entre matéria e forma, segundo a qual os seres naturais são aquilo que são e se comportam do modo como se comportam. Trata-se de uma união substancial porque não é possível que um aspecto exista, se mantenha sendo, sem o outro. Não há seres humanos puramente formais, sem corpos, assim como não há seres humanos puramente corpóreos, sem alma racional, que é a sua forma.¹⁰ Matéria e forma dos seres naturais mantêm, entre elas, uma interdependência. Apesar disso, certas funções causais, como vimos, são primariamente cumpridas mais por um ou por outro aspecto (formal ou material). Ou seja: podemos distinguir algumas funções que são eminentemente da alçada da forma e outras que são da alçada da matéria. Nesse sentido, a forma é mais natureza do que a matéria, por cumprir primariamente as funções de causa ou princípio da identidade do ser natural, dos movimentos que o geraram e garantem a sua permanência na existência daquele ser natural, e da direção em que os movimentos formativos e constitutivos do ser natural ocorrem. Mas ela não é, exclusivamente, natureza, independentemente da matéria.

A matéria e a forma são, juntas, natureza, isto é, a causa do movimento e do repouso das coisas naturais, em uma união substancial. O hilemorfismo (*hulē + morphē*) é conhecido como a doutrina que postula e explica essa união. Ele se apresenta como a tese segundo a qual há interdependência entre esses dois aspectos ou dimensões da causa que é a natureza, entre o aspecto material e o aspecto formal. Ainda, a forma tem prioridade causal sobre a matéria (a forma é mais natureza do que a matéria). Por fim, a matéria se relaciona com a forma na medida em que está subordinada e obedece à forma, sendo conduzida por ela: trata-se de subordinação e obediência teleológica, o que veremos a seguir.

A prioridade da forma sobre a matéria foi mostrada em *Ph. II 1*, e buscamos apresentá-la anteriormente: a forma é mais natureza do que a matéria porque é capaz de cumprir, melhor do que ela, três funções explicativas acerca do ser, da formação e dos comportamentos dos seres naturais. Aristóteles aponta para a interdependência entre o aspecto material e o aspecto formal ao explicar que o estudo da natureza deve transcender

¹⁰ Embora talvez seja mais acurado dizer que a nossa forma é a humanidade, designando a nossa espécie, e que esta não se reduz à racionalidade no sentido de esgotar o significado do que nós somos, do ponto de vista psicológico (em sentido antigo, isto é, que remete à nossa alma, *psuchē*), o tipo de alma que nos anima é a racional (*noētikē*), em oposição à perceptiva (*aisthētikē*) e à vegetativa (ou nutritiva) (*threptikē*). Cf. *De anima (De an.)* 415a16. Há um sentido, assim, em que é plenamente acurado dizer que nossa forma é racional, a racionalidade.

como se dá a quem busca definir o que é o adunco¹¹, ou seja, a quem estuda coisas que são compostos de matéria e de forma, e que existem precisamente em virtude da união substancial ou constitutiva entre esses dois aspectos. A relação *em vista de*, entre matéria e forma, é introduzida em *Ph. II 2* como mais uma razão para justificar que cabe ao cientista da natureza investigar tanto a matéria quanto a forma dos seres naturais. É porque é essa a relação que há entre elas que ambas devem ser investigadas por uma mesma ciência.

A CIÊNCIA DA NATUREZA ESTUDA A MATÉRIA E A FORMA PORQUE A FORMA É AQUILO EM VISTA DE QUÊ A MATÉRIA SE DÁ

Par, ímpar, número, linha e figura são formas (matemáticas) abstratas e, precisamente por não serem constituídas de matéria, a fim de se saber o que são não só podem como devem ser tomadas à parte do vir a ser e do movimento que constituem (intrinsecamente ou não) os seres nos quais elas eventualmente se encontram. Já carne, osso e homem não são formas (matemáticas ou outras) abstratas, mas *formas em certa matéria*, formas “enmateriadas”, ou matérias configuradas por certas formas, matérias “enformadas”. Aquilo que é por natureza é um composto de matéria e de forma e é assim que deve ser estudado, como quando buscamos definir o adunco, porque seres desse tipo não são sem matéria.

Se cabe à ciência da natureza conhecer o composto, então a ela também caberá investigar cada um dos princípios que o compõem. Aristóteles afirma que, de acordo com

¹¹ Aristóteles traz o adunco, como um caso semelhante ao dos seres naturais na medida em que segue os moldes de “uma forma em uma matéria” ou “uma matéria enformada”. A relação, no entanto, entre a forma (curvatura) e a matéria (carne do nariz) do adunco não é propriamente hilemórfica na medida em que não há dependência teleológica da matéria relativamente à forma (ANGIONI, 2009, p. 229). Por sua vez, é precisamente esta a relação que se estabelece entre o aspecto material e o formal dos seres cuja causa é a natureza: de modo inseparável, a matéria se dá *em vista da* forma. O adunco não é, portanto, um caso paradigmático ou exemplar para considerar os seres naturais, mas apenas um *slogan* ou lema introdutório do hilemorfismo. Além da ausência de teleologia para explicar o adunco, o exemplo falha também na medida em que a forma e a matéria são plenamente separáveis, ainda que não o sejam no seu próprio caso: embora aduncos sejam, necessariamente, narizes curvos ou curvaturas na carne do nariz, há narizes que não são curvos e há curvaturas que não estão em carnes nasais. A mesma separação é impossível de ocorrer com a matéria e a carne de seres humanos, por exemplo.

“os antigos” (ele menciona Empédocles e Demócrito), a ciência da natureza concerne apenas à matéria. No entanto,

visto que a técnica imita a natureza, e que compete a uma mesma ciência conhecer a forma e a matéria, até certo ponto (por exemplo: compete ao médico conhecer a saúde e também a bile e a fleuma, das quais depende a saúde; semelhantemente, compete ao construtor conhecer a forma da casa e saber que a matéria são tijolos e madeiras; do mesmo modo nos demais casos), também à ciência natural compete tomar conhecimento de ambas as naturezas (193b22-26, grifos meus).

A técnica, na produção dos seus produtos, opera *como* a natureza.¹² Por isso, é adequado olhar para ela a fim de identificar como ocorrem os processos naturais. É o caso que uma mesma técnica (ou ciência, no sentido amplo em que o termo aparece na passagem citada), *até certo ponto*, conhece tanto a matéria quanto a forma: se o que o médico quer é produzir saúde (forma), ele deve conhecer as coisas das quais a saúde depende (no exemplo, a bile e a fleuma, que fazem as vezes da matéria), pois sem a matéria que a constitui, a forma não vem a ser. O mesmo vale para quem quer construir uma casa, a qual é *feita de* tijolos e madeira. A expressão grifada no trecho citado – *até certo ponto* – parece referir-se ao fato de que não é preciso retroceder indefinidamente no conhecimento da matéria, mas na medida necessária para alcançar o objetivo visado (produzir saúde no paciente ou construir uma casa). Dado o produto a ser produzido por *esta* técnica, ela deve conhecer a matéria que o constitui. Assim, o argumento mostra que é preciso saber de que coisas está constituído o objeto buscado pela técnica a fim de poder propriamente realizá-lo. Portanto, já que a técnica imita a natureza, é preciso saber de que coisas é constituído materialmente o ser natural a fim de compreender adequadamente o que é gerado pela natureza.

A relação apontada no argumento acima entre forma e matéria é de constituição entre o todo e suas partes, mas sem que uma conexão teleológica se estabeleça entre o que é parte e o que é todo. O trecho que inicia em 194a27 aponta para essa conexão: não

¹² Em muitos momentos ao longo de todo o *corpus*, Aristóteles recorre às técnicas, seja para afastar, seja para aproximar daquilo com o que ela está sendo comparada. Isso, por si só, não implica comprometer-se com antropomorfismo, ou seja, a projeção de um modelo extraído do funcionamento humano para a natureza. Julgo que, pelo menos, a intenção do texto, aqui, é oposta e deve ser levada a sério: é a arte que imita a natureza e não nós que, olhando para o modo como produzimos via técnica, projetamos o mesmo molde para os procedimentos naturais. Para uma defesa do antropomorfismo em Aristóteles, cf. Sedley (1991). Para um afastamento do antropomorfismo, cf. Rossi (2010).

só o que é resultante de processos naturais – o ser natural – é *constituído* de matéria, mas a matéria é moldada, acomodada e configurada *em vista* da forma ou por causa dela, nos processos de vir a ser naturais. Também por isso a ciência da natureza deve conhecer tanto a matéria quanto a forma, porque a primeira encontra-se em vista da segunda. Diz Aristóteles:

Além disso, compete a uma mesma ciência conhecer aquilo *em vista de quê* (isto é, o acabamento) e todas as coisas que são em vista daquilo. E a natureza é acabamento e aquilo *em vista de quê* (pois, das coisas de que há algum acabamento – havendo um movimento contínuo para tal –, o acabamento é o extremo e aquilo *em vista de quê*; por isso, o poeta permitiu-se dizer de modo cômico: “tem fim, em vista do qual veio a ser”; ora, não é qualquer extremo que se habilita a ser acabamento, mas sim o melhor) — dado que também as técnicas produzem a matéria (umas, sem mais, outras, tornando-a propícia à obra) e utilizamos todas as coisas como se estivessem disponíveis em vista de nós (pois, de certo modo, também nós somos acabamento; de fato, “em vista de quê” se diz de dois modos: foi dito no *Sobre a Filosofia*) (194a27-35).

Na medida em que a forma é “aquilo *em vista de quê*”, e que a matéria corresponde às “coisas que são em vista daquilo”, e que é uma e mesma ciência que estuda o *em vista de quê* e as coisas que são em vista daquilo, então, uma mesma ciência estudará a forma e a matéria. Aristóteles esclarece o *em vista de quê* como acabamento,¹³ isto é, como *telos*, no caso das coisas naturais: não se trata qualquer ponto de chegada, extremo ou término, como a morte, mas o *melhor*, em cuja direção há um movimento contínuo (194a29). Se fosse um ponto final qualquer, especialmente a morte, caberia a comicidade do dito do poeta, segundo o qual nascemos a fim de morrer. Mas não é este o “fim” em vista do qual viemos a ser: viemos a ser em vista daquilo que é o melhor para nós. “O melhor” não possui, aqui,¹⁴ uma conotação moral ou ética, mas

¹³ Ao seguir aqui a tradução de Angioni de *telos* por ‘acabamento’, endosso o argumento que a justifica. Como explica Angioni, *telos* pode designar a meta de uma ação deliberada ou o término, por oposição ao começo, de um processo qualquer. Mas, no contexto que o estamos abordando, “*telos* não designa qualquer extremo, qualquer final etc., mas o extremo que, dotado de certa perfeição, preside o processo que leva à sua produção. (...) Aristóteles está interessado sobretudo na noção de acabamento, como princípio capaz de determinar as condições necessárias à sua efetividade” (cf. ANGIONI, 2009, p. 241).

¹⁴ No contexto da *Física*, “o melhor” não tem conotação ética ou moral. No entanto, na medida em que faz parte do nosso acabamento a dimensão ética ou moral, haverá um sentido de “o melhor” que será, sim, ético ou moral, conforme veremos adiante.

natural ou ontológica: o melhor, para nós, seres humanos, é *o nosso próprio ser acabado*, i.e., completo, perfeito e inteiro,¹⁵ e plenamente operante *enquanto* humanos. Tudo o que, por natureza, se desenvolve em vista da ou para a nossa constituição completa e contribui para a nossa existência como seres humanos é em vista de nós e é o melhor para nós.¹⁶

Assim como ocorre com as técnicas, que produzem ou aperfeiçoam a matéria em vista da produção do seu produto, identificado, sobretudo, pela presença da forma, também a natureza produz ou aperfeiçoa a matéria em vista da geração e manutenção do ser natural, identificado sobretudo pela forma (cf. 194a32-33).¹⁷ Ao fazermos diferentes matérias serem em vista das diferentes formas que queremos produzir, diz Aristóteles, usamos todas as coisas *como se* estivessem disponíveis *em vista de nós* ou *para* nos servir (194b34). Ora, os produtos das técnicas têm por finalidade última nos serem úteis e, nessa medida, são bons para nós, nos beneficiam. Mas, aquilo de que precisamos nos apropriar ou manipular para que sejam, através de um produto ou artefato, útil ou bom para nós, *não é ou existe em vista de nós*. É por isso que Aristóteles observa que é *como se* as coisas estivessem disponíveis em vista de nós, quando as manipulamos através da técnica, pois elas de fato não estão. Ao fazer isso, operamos como opera a natureza: esta, como forma, direciona aquilo que está sob o seu jugo, a matéria, em vista dela mesma, como Aristóteles já havia anunciado em 193b12: “a natureza tomada como vir a ser é processo em direção à natureza”.

Aproveitamo-nos das coisas, assim, ao manipulá-las através das técnicas: fazemos com que elas sejam em vista de nós (embora, por elas e nelas mesmas, pela sua natureza, elas não sejam). É nesse sentido que, diz Aristóteles, também nós somos acabamento (194a35). A razão, diz Aristóteles no *De anima* (*De an.*), opera como a natureza ao fazer tudo o que faz em vista de algo, sendo este algo o seu próprio acabamento (*De an.* 415b15). Porque somos racionais, fazemos de nós mesmos o objetivo último visado por aquilo que fazemos; com efeito, manipulamos todas as coisas em vista de nós mesmos de modo a beneficiarmos-nos delas. Somos, assim, nós mesmos o acabamento dos processos racionais, do mesmo modo que a natureza é ela

¹⁵ O termo *teleion* não aparece aqui, mas é a ele que faço alusão ao mencionar perfeição, completude e inteireza, seus três sentidos possíveis. O termo aparece, no entanto, na definição de bem supremo para o ser humano, em *EN* 1098a16-18, qualificando a virtude segundo a qual devemos viver e, na sequência, a vida a ser vivida. Para uma discussão acurada desse termo, cf. Zingano (2017, sobretudo notas 1, p. 9, e 35, p. 37).

¹⁶ Em relação ao “melhor” ter um sentido natural ou ontológico, como o ponto máximo de desenvolvimento de um ser, cf. Gotthelf (2012).

¹⁷ A diferença, como dirá Aristóteles em seguida, em 194b7-8, é que no caso dos produtos das técnicas, somos nós que fazemos a matéria ser em vista da forma ou função; no caso dos seres naturais, a matéria já se encontra em vista da forma.

mesma o acabamento dos processos naturais. Isso revela, como observa Aristóteles ao final do trecho em questão, os “dois sentidos” da expressão *hou heneka*, literalmente, *em vista de quê*, a saber, como a meta ou objetivo, sob um aspecto, e como aquilo ou aquele que é beneficiado, sob outro. Entende-se melhor, assim, também, porque Aristóteles disse anteriormente que, apesar de ser um extremo, o *em vista de quê*, o *telos*, não é qualquer término ou ponto final, mas o melhor: o acabamento é, enquanto objetivo visado pelo processo, a perfeição e, portanto, o maior benefício para ele alcançado.

DOIS SENTIDOS OU DUPLICIDADE DE *TO HOU HENKA*

Antes de passar para as considerações acerca da nossa natureza racional e sua dimensão prática, quero fazer algumas observações acerca da menção feita por Aristóteles ao *dichōs*, dois sentidos ou duplicidade da expressão *to hou heneka*¹⁸, a qual estou manipulando, tanto quanto consigo, na sua forma mais literal, o *em vista de quê*. Segundo Kullmann (1985) e Johnson (2005), a distinção entre a meta ou objetivo, de um lado, e o beneficiário, de outro, ajuda a esclarecer aspectos da teleologia natural aristotélica assim como outras relações teleológicas que não podem ser a ela identificadas, afastando, inclusive, o fantasma da teleologia universal, segundo a qual haveria uma hierarquia entre os acabamentos correspondentes a cada um dos seres na natureza.¹⁹ Não tenho certeza se a distinção é tão importante assim,²⁰ embora reflexões

¹⁸ A expressão, acompanhada da observação de que a ela se conectam dois sentidos ou um “duplo”, aparece cinco vezes nos textos de Aristóteles: *Metafísica (Metaph.)* 1072b1-2; *Ética Eudêmia (EE)* 1249b15-16; *De an.* 415b2-3 e 415b20-21; e *Ph.* 194a33-36, presente na passagem citada anteriormente.

¹⁹ A teleologia cósmica ou universal seria a doutrina segundo a qual todos os seres, sublunares e supralunares, teriam como finalidade não apenas os seus acabamentos internos e intrínsecos, mas visariam também se encaixar em uma ordem hierárquica universal dos seres, dos mais simples aos mais complexos, sendo uns em vista dos outros, conectados, ao fim e ao cabo, ainda que cada qual ao seu modo, ao Primeiro Motor Imóvel. A teleologia imanente ou imanentista, por sua vez, seria a doutrina segundo a qual o *telos* é intrínseco e próprio a cada tipo de ser natural, não havendo relação de vir a ser, subordinação ou qualquer outro tipo de relação de dependência ontológica entre esses seres e os acabamentos que lhes correspondem. Plantas, animais e seres humanos, por exemplo, são em vista do seu próprio acabamento, distributivamente, e suas existências e seres não estão em relação alguma de subordinação ou dependência natural (a não ser, por exemplo, pela técnica). Não é meu objetivo aqui responder à questão acerca da existência ou não de uma teleologia cósmica ou universal em Aristóteles, embora julgue pertinente mencioná-la. Para um mapeamento da disputa e uma defesa da posição imanentista, cf. Rossi (2010) e Johnson (2005); para uma defesa da posição cósmica ou universal (e, no caso, antropocêntrica), cf. Sedley (1991).

sobre ela nos contextos em que aparece nos ajudem a esclarecer algumas coisas; tampouco estou certa de que ela ajude a afastar a teleologia universal. Diferentemente de Kullmann e Johnson, penso que Aristóteles a insere naquele momento da *Física* a fim de afirmar a *presença* dos dois sentidos ou da duplicidade de *hou heneka*, a meta e o beneficiário. É assim que a natureza é *em vista de*, tanto quanto nós, quando operamos racionalmente sobre as coisas. É evidente que há ao menos uma diferença relevante entre os dois casos, a qual mencionarei a seguir. Mas não é ela que Aristóteles pretende ressaltar, e sim o que há de semelhante entre eles.

Nas coisas naturais, aquilo que está disposto ou se move em vista do acabamento é ou se move assim por um princípio que lhe é interno, imanente. É por isso que o *em vista de* *quê* é *natural*, porque a natureza está ali, já, operando, por oposição, justamente, ao artificial ou técnico: os materiais com os quais fabricamos os produtos (ou as atividades que realizamos através deles) não dispõem em si e por si mesmos de um princípio interno ou imanente em vista desses produtos (ou atividades). Somos nós que, *imitando a natureza*, atuamos sobre esses materiais, fazendo-os ser em vista dos produtos que nós queremos produzir. Isso não quer dizer que, ao tecer a comparação com o nosso modo de operar sobre os materiais, Aristóteles pretenda que, no nosso caso, somos ou operamos *em vista de* *quê* apenas segundo um dos “dois sentidos” da expressão. Isso, no entanto, é defendido por Kullmann: nós seríamos, segundo ele explica, apenas os beneficiários da técnica, pois, não havendo conexão teleológica natural entre os materiais e os produtos por nós produzidos, não poderíamos ser, também, a meta ou objetivo dessa relação, exceto secundariamente (ou artificialmente). Como ele afirma:

Os materiais encontrados na natureza apenas através da técnica servem a um fim que não lhes é original. Neste caso, o fim [acabamento] é o homem e, claro, indiretamente, também o produto produzido pelo homem. Obviamente, este é o “em vista de *quê*” no sentido de “em cujo benefício” (enquanto que na natureza orgânica o “em vista de *quê*” no sentido de “objetivo de algo” também é encontrado) (KULLMANN, 1985, p. 172).

O que me causa desconforto nessa consideração é a sugestão (não necessariamente endossada por Kullmann) de haver um beneficiário *próprio* de um processo sem que o processo o tenha em vista. É possível sermos beneficiários de movimentos que, não nos tomando como objetivos – porque esse sentido é aquele que,

²⁰ Johnson (2005, p. 65, nota 3) reclama, por exemplo, que autores como Gotthelf e Hicks não deram a ela muita bola, tomando-a como marginal ou mesmo deslocada.

segundo Kullmann, deve ser afastado –, ainda assim, nos beneficiassem? Isso só é possível caso nos beneficiemos não de um *processo em vista de quê* – natural ou técnico –, mas de processos que, não nos tendo em vista, por concomitância ou acidentalmente, culminassem em um benefício para nós. Nesse sentido, é certamente possível nos beneficiarmos de processos que ocorrem tanto na natureza quanto por técnica, desde que não sejam ou estejam vindo a ser em vista de nós, isto é, desde que o benefício seja espontâneo ou por acaso.²¹ Mas certamente não é isso o que ocorre quando fazemos as coisas serem em vista de nós, através da técnica: por ela, somos *aquilo em vista de quê* tanto como objetivo quanto como beneficiários do processo de produção.

Portanto, não creio ser possível que o sentido ou aspecto de beneficiado ou beneficiário, esteja, sozinho, presente no *em vista de quê*. Com efeito, é bastante comum que os dois sentidos andem juntos: que, *aquilo em vista de quê*, havendo um processo em vista dele como objetivo, natural ou artificial, seja também um benefício, seja benéfico, seja *para alguém* ou *no interesse de algo ou alguém*, isto é, *em cujo interesse*. Assim, as plantas retiram nutrientes do solo *para* alimentar-se e crescer, beneficiando-se; o escultor cinzela o bronze *para* produzir a estátua, a qual vem a ser a partir desses movimentos, beneficiando-se, portanto; cultivamos nossas hortas *a fim de que* nos deem alimento, nos beneficiando. Nestes casos, ambos os sentidos ou aspectos do *em vista de quê* estão presentes.

Por outro lado, algumas metas ou objetivos que buscamos que não se beneficiam das nossas ações: quando me desloco até a praia, sendo a praia a meta visada pelo meu deslocamento, ela não se beneficia da minha presença nela (a não ser por alguma megalomania minha). Por outro lado, é bem verdade que há um pretense beneficiário dessa ação, pois era *bom para mim* ir até a praia. Em todo o caso, não é bom para a praia que eu me dirija a ela.

Assim, é possível que algo seja a meta sem que seja o beneficiário do processo que leva à sua realização. Será dessa maneira que o Primeiro Motor Imóvel, o deus aristotélico, será *hou heneka* dos movimentos de todos os seres, a saber, enquanto meta ou objetivo.²² Todo ser natural, realizando os movimentos que lhe são próprios, tem deus como meta na medida em que tem o ser como meta, e o atingirá tanto quanto possível (cf. *Cael.* 292b22). Nenhum dos seres naturais, sublunares ou supralunares, o alcança *de fato*, nenhum ser chega a ser ele: ele é mirado, visado, na medida em que todos buscam

²¹ O lugar em que Aristóteles trata do espontâneo (*to automatos*) e do acaso (*tuchē*), como um entrecruzamento de séries causais independentes, é *Ph.* II 4-6.

²² Sobre a separabilidade da substância primeira, ver a contribuição de Wolfgang Sattler a esta coletânea no capítulo 5, especialmente “Separação como uma característica das substâncias e noções associadas”.

continuar sendo, buscam *ser*, simplesmente, eternamente, como ele. Cada ser realizará essa meta de acordo com as possibilidades dadas pela sua própria natureza.

O modo de manter-se no ser, próprio dos seres vivos enquanto vivos, é a reprodução. Como Aristóteles afirma no *De anima*, para todos os seres vivos plenamente desenvolvidos ou acabados (*teleia*), a função ou atividade que lhes é mais natural é a de produzir um outro igual a si mesmo: “o animal, um animal; a planta, uma planta, a fim de que, tanto quanto a sua natureza permitir, eles possam participar do eterno e do divino. É nessa direção que todos se esforçam, é em vista disso que fazem tudo o que por natureza fazem” (415a28-b1). A tendência, a busca pela eternidade e o divino, nada mais é do que o impulso para se permanecer no ser, continuar sendo ou existindo. A observação acerca dos dois sentidos ou da duplicidade do *em vista de quê* também ocorre no *De anima*, imediatamente após o trecho citado. Aristóteles diz: “O *em vista de quê* é duplo (*dittos*), em vista do quê (*hou*), e em cujo benefício (*hō(i)*)” (415b-2-3). Certamente, o eterno e o divino, que podemos entender aqui como sendo o Primeiro Motor Imóvel, não se beneficia das nossas ações em vista dele: ele é apenas a meta em vista da qual nos esforçamos como seres vivos, como sinalizamos no parágrafo anterior. Isso parece claro. Mas a sequência do trecho sugere que a observação foi inserida para mostrar outra coisa. Diz Aristóteles que, uma vez que não é possível tomar parte do eterno e do divino continuamente – já que nada perecível pode continuar permanentemente sendo um e o mesmo –, cada ser vivo tenta alcançar a meta da eternidade *da forma que é lhe é possível* (sendo o sucesso nessa empreitada possível em graus variados). Por isso, ao se reproduzir o ser vivo permanece, de fato, na existência, mas não permanece o mesmo individualmente, e sim especificamente. Parece, portanto, que a sequência do trecho visa explicar como o sentido ou aspecto de beneficiário está presente mesmo nesse visar ao eterno e ao divino: o ser vivo se beneficia, ele busca isso como meta, como um movimento natural que visa a preservação de si mesmo, do seu próprio ser, ou seja, como um benefício para si. Ocorre que, para si, individualmente, isso não é alcançado, apenas como espécie. É dessa forma que é possível, aos seres vivos, enquanto tais, alcançar o eterno e o divino, beneficiando-se.

As únicas duas ocorrências, nas obras de Aristóteles, da menção aos dois sentidos ou aspectos do *hou heneka* em que ele claramente exclui um desses sentidos ou aspectos se encontram na *Metafísica* e na *Ética Eudêmia*, em cujos contextos a referência a deus é explícita. No caso da *Metafísica*, ela vem depois de Aristóteles afirmar que é preciso haver um motor que mova sem ser movido, sob pena de não podermos explicar o movimento (nem garantir a sua eternidade). Aristóteles diz que há *em vista de quê* no caso das coisas imóveis na medida em que elas são metas ou objetivos, como é o caso do objeto do desejo e do pensamento, que movem sem serem movidos. Ele então

observa: “em vista de que’ é ‘para alguém’ ou ‘em vista de algo’, dos quais um está presente, mas o outro não. Assim, ele [deus, o Primeiro Motor Imóvel] propicia movimento na medida em que é amado” (1072b1-4), desejado, almejado, mas não se aperfeiçoa nem em nada se beneficia dos movimentos feitos por todos os seres naturais na sua direção: são estes que se beneficiam, ao seu modo e tanto quanto lhes é possível, dessa busca pela permanência no ser.

É no mesmo sentido, ainda que levemente modificado, que vai a ocorrência da *Ética Eudêmia*. Deus, que de nada precisa e a quem nada falta (1249b15), é objeto da atividade teórica ou contemplativa, mas cabe à prudência (*phrōnesis*), a virtude da parte deliberativa da nossa razão, dar ordens *em vista dele*; ora, *em vista dele* só pode ser no sentido de tê-lo como meta ou objetivo, não no sentido de ser aquele em cujo benefício a prudência opera. O sentido em que ele é objetivo, no entanto, da *phrōnesis*, é um pouco diferente daquele presente nos trechos que vimos anteriormente, na *Metafísica* e no *De anima*: na medida em que é a atividade teórica que é propriamente promovida por atos da prudência, deus está sendo “promovido” pela prudência.²³ Mas nós também o temos em vista quando ele é objeto da atividade contemplativa. Deus é ato puro; ele não tem matéria nem potencialidades de nenhum tipo; ele é, simplesmente e, nessa medida, é puro pensamento (cf. *Metaph.* 1072b10). Em *EN X*, Aristóteles se dedica a mostrar como a realização excelente da atividade teórica ou contemplativa corresponde à vida mais feliz e acabada para nós. Não pretendo aqui discutir os argumentos que o levam a essa conclusão nem os problemas que podem ser por eles engendrados.²⁴ No entanto, quero assinalar que é essa atividade, a mesma que deus realiza (*Metaph.* 1072b14) ou que o tem como objeto – o que, com efeito, resulta no mesmo, pois deus pensa a si mesmo (cf. 1072b18-23) –, a que Aristóteles elege como a mais feliz segundo a qual vivemos. Ela nos permite, da forma mais perfeita possível para a nossa natureza, continuar sendo e participar do eterno e do divino.

²³ Não pretendo adentrar aqui na questão acerca da relação de subordinação ou cooperação entre prudência (*phrōnesis*) e sabedoria filosófica (*sophia*), a virtude da atividade teórica, em vista da felicidade humana (*eudaimonia*), menos ainda como essa relação ajuda na caracterização da *eudaimonia* como um bem inclusivo ou dominante. A questão é difícil e já recebeu diversas contribuições desde que, em 1965, W. F. R. Hardie a iniciou (cf. HARDIE, 2010). Marco Zingano dedicou-se ao tema pelo menos em três ocasiões (cf. ZINGANO, 1994; ZINGANO, 2014; ZINGANO, 2017), sendo que, na mais recente, ele buscou apresentar o problema em outros termos, dado o diagnóstico, do qual compartilho, de que a discussão tomou um rumo equivocado e que é preciso discutir a natureza da *eudaimonia* fora dos termos postos por ela (cf. ZINGANO, 2017, p. 11, nota 5).

²⁴ Cf. nota anterior.

A RACIONALIDADE COMO A NOSSA FORMA: A INTRODUÇÃO DO ASPECTO ÉTICO – E PRÓPRIO – DO NOSSO ACABAMENTO

A reprodução é a atividade característica mais básica do ser vivo enquanto tal. Já a vida de um animal enquanto tal é, caracteristicamente, a vida perceptiva – e de desejo, no caso dos animais superiores, capazes de locomoção. Em um trabalho recente, Matthew Boyle (2016) explica como os três tipos de formas de vida, segundo Aristóteles, a alma nutritiva (ou vegetativa), a perceptiva e a racional, se relacionam. A vida de percepção, própria dos animais, se faz “sobre” ou a partir da nutritiva, transformando-a. A vida racional, própria dos seres humanos, se faz “sobre” ou a partir da perceptiva (o que pressupõe a nutritiva), transformando-a. Entender como a nossa racionalidade nos caracteriza, o que ela introduz na compreensão do tipo de ser que nós somos, é imprescindível para compreender como a felicidade passa a ser, a despeito das propriedades e funções que compartilhamos com os demais seres vivos, as plantas e os animais não racionais, o *em vista de quê* próprio para nós. O nosso princípio interno de movimento e repouso, o que é característico dos seres que são por natureza é, no nosso caso, a racionalidade. Esta é, propriamente, a nossa forma. Assim, se é a forma que, em primeiro lugar, orienta a estruturação do ser natural e os processos que culminam na sua formação acabada, será a racionalidade que orientará essa estruturação e esses processos em nós.

As capacidades de percepção e desejo transformam o modo de estar vivo de um ser, introduzindo-o na vida animal. Isso significa, por exemplo, diz Boyle, que o animal está aberto “não apenas à influência causal das circunstâncias atuais sob a forma de gatilho, impedimento ou facilitação, mas ao modo de influência que adentra na constituição daquilo que o sujeito está fazendo. Assim, um animal pode tentar obter esse objeto, ou fazer algo para evitar esse obstáculo” (BOYLE, 2016, p. 291).²⁵ É uma nova forma de vida, a vida animal, quando comparada à mera vida, a vida própria às plantas. Como Boyle exemplifica, as raízes de uma planta crescem até certo ponto; se houver uma pedra no caminho, suas raízes contornarão a pedra, mas é apenas por uma espécie de licença poética que podemos dizer que suas raízes cresceram a fim de contornar a pedra, envolvê-la ou abraçá-la. Plantas não reagem dessa forma às circunstâncias em que se encontram. A presença da percepção e do desejo faz com que o animal possa “se relacionar” com as circunstâncias: haverá apreensão e interação com o que se apresenta diante dele. Poderemos dizer, dessa vez sem pedir licença, que o animal, por exemplo,

²⁵ É preciso assinalar que a tradução do artigo de Matthew Boyle para o português foi feita por Matheus Gomes Reis Pinto enquanto foi bolsista de Iniciação Científica ligado ao PROCAD, projeto de pesquisa do qual este texto resulta.

empurrou a pedra para o seu dono, para brincar com ele. A capacidade de percepção e desejo abre o animal para a possibilidade de movimentos voluntários e não apenas para a reação fisiológica às circunstâncias.

O nosso modo de vida, o racional, ultrapassa sob vários aspectos a mera vida e a vida animal, de percepção e desejo. Nossa racionalidade, com efeito, modifica a animalidade na qual ou a partir da qual ela vem a ser. Isso não quer dizer que *além* de viver e sermos capazes de percepção e desejo, somos *também* dotados de racionalidade; *a racionalidade não é uma propriedade* que se adiciona às demais capacidades típicas das outras formas de vida (assim como as demais formas de vida não são propriedades dos seres que vivem segundo elas). Trata-se, justamente, da *forma de organização dos seres vivos*. Alguns organizam-se apenas em função da nutrição e da reprodução; é a forma de organização própria das plantas. Outros organizam-se em função da percepção e do desejo; é a forma de organização própria dos animais não racionais. Já nós, seres humanos, organizamo-nos em função da racionalidade. Ela modifica o modo de perceber e desejar que nos diz respeito; modifica também, portanto, o nosso modo de ser ou estar vivo. Voltando ao exemplo da pedra: podemos não apenas evitá-la ou brincar com ela, como os demais animais não racionais; podemos, ainda, estudá-las ou transformá-las em objetos metafóricos, em filmes.

A racionalidade, não sendo uma propriedade, mas o modo de organização da nossa existência, modula, portanto, o *telos* que nos é próprio. É assim porque a presença da racionalidade *transforma* as funções nutritiva e perceptiva por ela pressupostas. Isso não significa que nossa digestão ou respiração podem sofrer diretamente a influência de algum argumento, ou que possamos passar imediatamente a não desejar certas coisas porque chegamos à conclusão de que elas nos fazem mal. A transformação diz respeito, por exemplo, ao fato de essas e outras das nossas características e atividades poderem ser *objetos da nossa consideração*. Podemos, por exemplo, compreendê-las na sua estrutura e funcionamento e, indo além da compreensão, estabelecer ações em *etapas ordenadas em vista de um fim* para modificá-las. Isso ocorre quando estabelecemos estratégias para melhorar a nossa digestão através de dietas ou medicamentos; ou quando pretendemos melhorar nossa respiração através de exercícios físicos e respiratórios; podemos ainda buscar a ajuda de profissionais da saúde para parar de fumar, etc. Há um modo segundo o qual essas coisas estão em nosso poder ou *dependem de nós*, como diz Aristóteles no livro III da *Ética Nicomaqueia*, que não é acessível aos demais seres vivos naturais.

A presença da racionalidade é a presença da possibilidade de tomar nossa vida em nossas mãos, buscando compreendê-la nos seus aspectos básicos e complexos a fim de delimitar o que podemos fazer para melhorá-la e realizá-la da forma mais excelente. A

forma mais acabada de vida que nos é possível, o nosso acabamento, não vem a ser simplesmente por estarmos vivos, desde que não haja impedimento externo, como é o caso das plantas, ou por exercermos nossa percepção e buscarmos (e evitarmos) os objetos conforme eles nos aparecem como prazerosos (ou dolorosos), como é o caso dos animais não racionais. O que nos aparece como prazeroso nem sempre é bom: a racionalidade nos abre a possibilidade de erros inacessíveis a seres não racionais. Precisamos interpretar adequadamente o que nos aparece, considerando sua pertinência ou impertinência a curto e longo prazo, em relação a isto e aquilo, sob este ou aquele aspecto. *Decidir* o que fazer é, para nós, inevitável diante da interpretação que fazemos do mundo em que nos encontramos.

Nosso princípio interno de movimento e repouso, então, é a racionalidade. Dela somos conscientes – podemos tomá-la, inclusive, como objeto de conhecimento –, e ela nos faz responsáveis pelas nossas próprias vidas. Ela nos abre para o sim e o não, para a verdade e a falsidade. Mas a descrição mais adequada do significado da presença da racionalidade é a que remete à nossa capacidade de deliberação e decisão, a escolha deliberada, racional. Ainda que a vida promovida pela atividade teórica ou contemplativa seja a melhor vida para nós, conforme assinalado anteriormente, é preciso que *nos organizemos e orientemos ativamente* para isso. Ora, a contemplação não ocorre inevitavelmente para nós – como quase nada *nos* ocorre inevitavelmente –, mas é preciso dedicar-se a isso, escolher fazer isso e efetivamente colocar-se a fazer isso. A busca pela atividade que é a melhor para nós depende de considerações, planejamentos e decisões, o que se torna dependente portanto do exercício da nossa capacidade prática de deliberação e escolha, o que ficou evidente no trecho que vimos anteriormente da *Ética Eudêmia*. Nós precisamos decidir realizar o que é o melhor para nós.

A presença da racionalidade transforma o modo como buscamos o ser, o eterno e o divino. Reproduzimo-nos, como todos os seres vivos; somos abertos ao mundo pela percepção e buscamos realizar os nossos desejos, como todos os animais. A racionalidade certamente modifica a busca iniciada pelos nossos desejos, como vimos. É de se pensar que ela modifique também a nossa busca pela reprodução. Com efeito, embora tenhamos instinto sexual, por assim dizer, não é verdade que haja uma força interna a nós que nos leve inevitavelmente ao sexo, menos ainda a ter filhos. Nada há, também nesta seara, de inevitável (ainda mais dados os métodos contraceptivos atualmente existentes). E, assim como os animais vivem um modo mais sublime de vida através da percepção na precisa medida em que esta é um tipo de conhecimento (cf. *Geração dos animais* 715a30-33), parece certo concluir que nós dispomos de uma vida

ainda mais sublime, pois somos capazes de conhecimento na sua forma mais complexa e completa, a sabedoria filosófica.²⁶

Visar ou inclinar-se para o ser, o eterno e o divino, no nosso caso, ganhará um outro significado: trata-se de visar a deus a fim de compreender a realidade nos seus aspectos mais fundamentais – ele é, com efeito, a causa primeira do movimento do Cosmo – e, assim, realizar, pela atividade teorética, tanto quanto nos é possível a mesma atividade de deus: o pensamento. Se, como Aristóteles disse, cada ser se esforça para alcançar o eterno e o divino do modo como lhe é possível, sendo o resultado obtido em diferentes graus segundo a natureza do ser em questão, então, na medida em que somos os seres que somos, racionais, será através da contemplação que o “alcançaremos” melhor. O nosso modo mais específico de visar e buscar deus é através do conhecimento teorético do ser, do eterno e do divino, portanto, da contemplação, da realização daquela que, supostamente, é a sua atividade: o puro pensamento. Deus é, assim, a meta ou objetivo último de todos os seres na medida em que é amado por todos, que visam ser como ele: *ser*, puramente, ato puro, pura atividade, puro pensamento. A reprodução dos indivíduos nas espécies naturais visa a isso: permanecer no ser, permanecer sendo, existindo. O objetivo não beneficiado da nossa atividade mais própria é, também, o ser, deus, através da contemplação.²⁷

REFERÊNCIAS

Obras de Aristóteles usadas e consultadas (texto grego e traduções):

ARISTÓTELES. *De anima*. In: ROSS, W. D. *Aristotle. De anima*, Oxford: Clarendon Press, 1961 (repr. 1967). Thesaurus Linguae Graecae® Digital Library. Ed. Maria C. Pantelia. University of California;

ARISTÓTELES. *De anima*. Transl. J. A. Smith. In: BARNES, J. (ed.). *The complete works of Aristotle*. Princeton University Press, 1995. v. 1.

ARISTÓTELES. *Eudemian Ethics*. Transl. J. Solomon. In: BARNES, J. (ed.). *The complete works of Aristotle*. Princeton University Press, 1995. v. 2.

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* I 13-III 8. Trad. Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* III 9-IV 15. Trad. Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2020.

²⁶ Esta é, com efeito, a tese do início da *Metafísica*. Cf. Livro Alpha, capítulo 1.

²⁷ Penso que o modo como agimos, quando o fazemos virtuosamente, visa o ser, o eterno e o divino, e o alcança, ainda que em grau menor do que consegue a atividade contemplativa. O desenvolvimento dessa ideia, no entanto, ficará para uma outra oportunidade.

- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* V 1-15. Trad. Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2017.
- ARISTÓTELES. *Física* I e II. Trad. Lucas Angioni. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.
- ARISTÓTELES. *Generation of animals*. Transl. A. Platt. In: BARNES, J. (ed.). *The complete works of Aristotle*. Princeton University Press, 1995. v. 1.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*, livros I-III (Alpha, alpha “menor”, Beta). Trad. Lucas Angioni. Clássicos da Filosofia. Cadernos de Tradução, n. 15, 2008.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*, livro XII (Lambda). Trad. Lucas Angioni. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, p. 201-221, jan.-jun., 2005.
- ARISTÓTELES. *Metaphysica*. In: ROSS, W. D. *Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1924 (repr. 1970 [of 1953 corr. edn.]). 2 v. Thesaurus Linguae Graecae® Digital Library. Ed. Maria C. Pantelia. University of California.
- ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Transl. David Ross. Oxford: OUP, 1998.
- ARISTÓTELES. *On the heavens (De Caelo)*. Transl. J. L. Stocks. In: BARNES, J. (ed.). *The complete works of Aristotle*. Princeton University Press, 1995. v. 1.
- ARISTÓTELES. *Physica*. In: ROSS, W. D. *Aristotelis physica*, Oxford: Clarendon Press, 1950 (repr. 1966 (1st edn. corr.)). Thesaurus Linguae Graecae® Digital Library. Ed. Maria C. Pantelia. University of California.

OUTRAS OBRAS:

- ANGIONI, L. *Física* I e II, de Aristóteles. Tradução, Introdução e Comentários aos livros I e II da *Física*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.
- BOYLE, M. Animais essencialmente racionais. Título original: Essentially rational animals. Trad. Matheus Gomes Reis Pinto. *Cognitio-Estudos: Revista Eletrônica de Filosofia*, v. 13, n. 2, p. 277-303, jul.-dez., 2016.
- GOTTHELF, A. The place of the good in Aristotle's natural teleology. In: GOTTHELF, A. *Teleology, first principles, and scientific method in Aristotle's biology*. Oxford: OUP, 2012. p. 45-66.
- HARDIE, W. F. R. O bem final na ética de Aristóteles. Título original: The final good in Aristotle's ethics. Trad. Alberto Barros Neto. In: *Sobre a Ética Nicomacheia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010. p. 42-64.
- JOHNSON, M. R. *Aristotle on teleology*. Oxford: OUP, 2005.
- KULLMANN, W. Different concepts of the final cause in Aristotle. In: GOTTHELF, A. (ed.). *Aristotle on nature and living things*. Pittsburgh: Mathesis Publications, 1985. p. 169-175.

LEAR, J. *Aristóteles: o desejo de entender*. Título Original: *Aristotle: the desire to understand*. Trad. Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

REEVE, C. D. C. *Ação, contemplação e felicidade*. Trad. Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2014.

ROSSI, G. Aristóteles y la lluvia, una vez más. *Diánoia* LVI-65, p. 91-123, 2010.

SEDLEY, D. Is Aristotle's teleology anthropocentric? *Phronesis*, v. 36, p. 179-196, 1991.

ZINGANO, M. A. Eudaimonia e Bem Supremo em Aristóteles. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 11-40, 1994.

ZINGANO, M. A. Eudaimonia and contemplation in Aristotle's ethics. In: DESTRÉE, P.; ZINGANO, M. (ed.). *Theoria: studies on the status and meaning of contemplation in Aristotle's Ethics*. Louvain-La-Neuve: Peeters, 2014. p. 135-158.

ZINGANO, M. A. Eudaimonia, razão e contemplação na ética aristotélica. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 9-46, 2017.

LEITURAS COMPLEMENTARES:

Traduções:

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* I 13 – III 8. Trad. Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* III 9 – IV 15. Trad. Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2020.

ARISTÓTELES. *Física* I e II. Tradução, Introdução e Comentários de Lucas Angioni aos livros I e II da *Física*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

ARISTÓTELES. *Metafísica*, livros I-III (Alpha, alpha “menor”, Beta). Trad. Lucas Angioni. 2008, Clássicos da Filosofia. *Cadernos de Tradução*, 15.

ARISTÓTELES. *Metafísica*, livro XII (Lambda). Trad. Lucas Angioni. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, p. 201-221, jan.-jun., 2005.

OUTRAS SUGESTÕES (INTRODUTÓRIAS):

BARNES, J. *Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1996.

KRAUT, R. *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Trad. Alfredo Storck et al. Porto Alegre: Artmed, 2009.

LEAR, J. *Aristóteles: o desejo de entender*. Título Original: *Aristotle: the desire to understand*. Trad. Lygia Araújo Watanabe. São Paulo, Discurso Editorial, 2006.