

Reinaldo Sampaio Pereira

Necessidade e contingência a partir da potência racional em Aristóteles

Tese de doutorado apresentada ao Departamento de
Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual de Campinas,
sob a orientação do Prof. Dr. Alcides Hector
Rodriguez Benoit.

Este exemplar corresponde à redação final
da tese defendida e aprovada pela Comissão
Julgadora em 21/02/2006.

Prof. Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit (orientador)

Prof. Dr. Marco Antônio Zingano (membro)

Prof. Dr. Balthazar Barbosa Filho (membro)

Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Neto (membro)

Prof. Dr. Lucas Angioni (membro)

Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho (suplente)

Prof. Dr. Gabriele Cornelli (suplente)

Profa. Dra. Maria Carolina Alves dos Santos (supelente)

Campinas - SP
Fevereiro de 2006

**BIBLIOTECA CENTRAL
DESENVOLVIMENTO
COLEÇÃO
UNICAMP**

UNIDADE	BC
Nº CHAMADA	T/UNICAMP
	P414n
V	EX
TOMBO BC	69268
PROC.	6.123-06
C	☐
D	☒
PREÇO	21,00
DATA	12/7/06

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

Bib. id. 382591

P414n **Pereira, Reinaldo Sampaio**
Necessidade e contingência a partir da potência racional em
Aristóteles / Reinaldo Sampaio Pereira. - Campinas, SP : [s. n.],
2006.

Orientador: Alcides Hector Rodriguez Benoit.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Aristoteles. 2. Filosofia antiga. 3. Ética. 4. Metafísica.
5. Necessidade (Filosofia). 6. Contingência (Filosofia). I. Benoit,
Alcides Hector Rodriguez, 1951-. II. Universidade Estadual de
Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

(mfbm/ifch)

Palavras-chave em inglês (Keywords): Aristotle
Philosophy, Ancient
Ethics
Metaphysics
Necessity (Philosophy)
Contingency (Philosophy)

Área de Concentração: História da Filosofia Antiga

Titulação: Doutorado em Filosofia

Banca examinadora: Prof. Dr. Alcides Hector Rodriguez (orientador)
Prof. Dr. Marco Zingano (membro)
Prof. Dr. Balthazar B. Filho (membro)
Prof. Dr. Lucas Angioni (membro)
Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Neto (membro)
Prof. Dr. Roberto Bolzani (suplente)
Profª. Drª. Gabriele Cornelli (suplente)
Profª. Drª. Maria Carolina Alves dos Santos (suplente)

Data da defesa: 21 de fevereiro de 2006.

Reinaldo Sampaio Pereira

Necessidade e contingência a partir da potência racional em Aristóteles

Tese de doutorado apresentada ao Departamento de
Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual de Campinas,
sob a orientação do Prof. Dr. Alcides Hector
Rodriguez Benoit.

Este exemplar corresponde à redação final
da tese defendida e aprovada pela Comissão
Julgadora em 21/02/2006.

Prof. Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit (orientador)

Prof. Dr. Marco Antônio Zingano (membro)

Prof. Dr. Balthazar Barbosa Filho (membro)

Prof. Dr. Lucas Angioni (membro)

Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Neto (membro)

Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho (suplente)

Prof. Dr. Gabriele Cornelli (suplente)

Profa. Dra. Maria Carolina Alves dos Santos (suplente)

Campinas - SP
Fevereiro de 2006

2006.148.03

À minha encantadora filha, Letícia.

Agradecimentos

Começo por agradecer ao prof. Alcides Hector Rodriguez Benoit por não apenas ter me orientado no doutorado (o que já seria muito), mas também pela orientação no mestrado e também em uma monografia ainda na graduação. São quase dez anos de orientação, praticamente uma década de correções dos mais variados tipos, de sugestões, de críticas construtivas, de muitos e diversos incentivos, enfim, de uma orientação em que, se aprendi um pouco sobre como pesquisar, essa aprendizagem se deu em muito pela sua indispensável e sempre disponível orientação. Quero aqui manifestar meu profundo agradecimento por todo esse tempo de aprendizagem.

Ainda quanto a alguns professores, quero registrar o meu agradecimento ao prof. Lucas Angioni, pelas enriquecedoras dicas oferecidas e por ter chamado a atenção para alguns pontos problemáticos do meu texto, tanto na qualificação quanto na defesa da tese. Agradeço ao prof. Benjamin S. Netto, por várias sugestões dadas por ocasião da qualificação e da defesa do meu mestrado, algumas aproveitadas também no doutorado, e pelos novos questionamentos na defesa. Sou grato aos professores Marco Antônio Zingano e Balthazar Barbosa Filho pelas várias observações, correções e críticas positivas feitas na defesa da tese. Agradeço ao prof. Fausto Castilho, por ter chamado a atenção para alguns problemas em meu texto da qualificação, e ao prof. Cláudio William Veloso, que me auxiliou na sua passagem por Campinas.

Gostaria de agradecer a todos da generosa, admirável e ‘irretocável’ família Mandíbula, por esses anos de saudável e agradabilíssimo convívio, e pelo modelo oferecido de como buscar o ‘reto agir’. À Ana Laura agradeço pelo companheirismo e pela compreensão, sobretudo nesse último ano, e também pelas mais diversas ajudas, desde o auxílio para enfrentar textos em italiano até a revisão do texto em vários momentos da sua confecção. Quanto aos amigos, não vou citar nomes, para não ser injusto com os não citados, mas quero deixar registrado que sou muitíssimo grato por esses anos de agradável e instrutiva convivência. À Fapesp, agradeço o apoio para que essa pesquisa pudesse ser levada à cabo.

Sumário

Resumo.....	009
Introdução.....	011
Capítulo 1 – O conceito de potência	033
§ 1.1. As várias acepções de potência.....	033
1.1.1. Acepção metafísica de potência.....	047
1.1.1.1. Dois graus de potencialidade.....	059
1.1.2. Acepção física de potência.....	064
§ 1.2. O <i>lógos</i>	083
§ 1.3. A potência com <i>lógos</i> (racional).....	097
Capítulo 2 – A potência racional de uma perspectiva física.....	117
§ 2.1. A intrincada rede de potencialidades no mundo sublunar.....	118
§ 2.2. As quatro causas enquanto determinantes de potencialidades.....	132
§ 2.3. O acaso.....	155
§ 2.4. A contingência a partir da potência racional.....	161
Capítulo 3 – A potência racional de uma perspectiva prática.....	169
§ 3.1. Algumas observações metodológicas.....	170
§ 3.2. O caráter prático da potência e do seu correlato, a atividade.....	176
§ 3.3. A potencialidade conferida pela escolha.....	186
§ 3.4. A necessidade a partir da potência racional.....	203
Conclusão – Necessidade e contingência a partir da potência racional.....	215
Bibliografia.....	221

Tem se tornado cada vez mais comum o uso simplificador de abreviações dos títulos de livros de um autor para citá-los, quer em notas de rodapé ou então no próprio corpo do texto. Considerando que tal prática aparenta tornar o texto mais enxuto, sem, contudo, causar qualquer prejuízo para o leitor familiarizado com as obras do autor estudado, resolvemos adotar a estratégia da abreviação das obras de Aristóteles mais utilizadas por nós na tese. Tendo em vista que a abreviação dos textos que compõem o *corpus aristotelicum* não segue regras bem estabelecidas, sendo, todavia, mais recorrente encontrarmos-la em Latim ou na língua em que o texto foi traduzido, optamos por, a princípio, abreviar os títulos a partir do modo como são vertidos para o Português. No entanto, quando os mesmos forem muito freqüentemente encontrados na sua forma latina, como é o caso do *De Interpretatione*, manteremos a abreviação em Latim.

<i>Cat.</i>		<i>Categorias</i>
<i>De Interpr.</i>		<i>De Interpretatione</i>
<i>Met.</i>		<i>Metafísica</i>
<i>Fís.</i>		<i>Física</i>
<i>DA</i>		<i>De Anima</i>
<i>EN</i>		<i>Ética a Nicômaco</i>
<i>EE</i>		<i>Ética a Eudemo</i>
<i>Pol.</i>		<i>Política</i>
<i>Part. Anim.</i>		<i>De Partibus Animalium</i>
<i>Gen. Corrupt.</i>		<i>De Generatione et Corruptione</i>

Resumo

Advertimos que não temos como propósito a releitura de algum ponto específico de alguma parte da obra de Aristóteles ou uma nova interpretação acerca de alguma passagem, conceito ou 'doutrina' do *corpus*. Pretendemos tão somente estabelecer certo percurso de análise de um dos importantes conceitos da sua filosofia, a saber, o *lógos*, a partir da investigação de outro conceito de fundamental importância nos seus textos, a potência, percurso esse que conduz a um aparente paradoxo (o qual constituir-se-á no objeto norteador da nossa pesquisa), qual seja, por um lado, de uma perspectiva física, o *lógos* confere potencialidade para o homem não ficar totalmente sujeito à necessidade do mundo sublunar, permitindo-lhe agir na contingência que este comporta; por outro, de um ponto de vista prático, esse mesmo *lógos* tende a encerrar o homem em certa necessidade.

Introdução

Esta Introdução constituir-se-á de três partes bem marcadas. Em um primeiro momento, procuraremos relatar brevemente o percurso sobre como algumas questões aqui investigadas foram se sucedendo até se desdobrarem no problema central da nossa pesquisa. A importância da primeira parte da Introdução para o trabalho como um todo não reside em certa orientação sobre o percurso a ser desenvolvido na tese (objeto esse da terceira parte), mas repousa na trajetória investigativa que nos conduziu ao problema norteador do nosso trabalho, qual seja, examinar, em Aristóteles, se e em que medida a potencialidade que o *lógos* confere às ações humanas possibilita ao homem não ficar preso na rede de cadeias causais necessárias do mundo sublunar, permitindo-lhe agir na contingência que este comporta, ou se e em que medida o *lógos* restringe o homem à esfera das ações necessárias¹.

Notemos que o problema acima manifesto, muito embora não tematizado explicitamente nos textos aristotélicos, não lhes é extrínseco, vale dizer, não teve origem externa, retirado da filosofia de outro autor e sobreposto aos textos do Estagirita². Deste modo, tal problema não poderia ser considerado aristotélico no sentido de não ter sido tematizado sistematicamente em seus textos, mas seria certamente aristotélico quando considerado que tem a sua origem e a sua fundamentação no *corpus aristotelicum*. Sendo

¹Como verificaremos no capítulo dois, necessidade e contingência coexistem no mundo sublunar. No concernente à segunda parte da Introdução, nela procuraremos justificar os porquês da nossa tendência para a análise horizontal de alguns livros do *corpus*, em detrimento do exame vertical acerca de alguns conceitos e problemas que geram inúmeras disputas entre os comentadores da filosofia aristotélica. Não estaremos, com a justificativa da segunda parte da Introdução, querendo nos eximir da responsabilidade de análises mais detalhadas de problemas cuja tomada de posição se apresenta de suma importância para o bom desenvolvimento da pesquisa. Estaremos apenas querendo manifestar, uma vez que a tese não é sobre algum conceito ou problema específico do *corpus*, que a nossa inclinação não será a de análises verticais.

²No que diz respeito ao cuidado de procurar evitar as sobreposições de quaisquer elementos aos textos de algum autor, nosso orientador, desde a nossa monografia inicial, ainda na graduação, sempre nos aconselhou e cuidou para que procurássemos evitar os excessos e, com isso, incorrer no erro das sobreposições, que descaracterizam o pensamento do autor estudado e cria abertura para a teorização não permitida pelos textos do mesmo, ou seja, fomos orientados a sempre procurar a fundamentação do objeto investigado nos próprios textos que o comportam.

assim, tratemos de resgatar o percurso que, a partir dos textos de Aristóteles, levou-nos ao problema norteador da nossa investigação.

O estudo do livro Γ da *Metafísica* de Aristóteles conduz à análise de uma das suas mais célebres afirmações, a de que ‘o ente é dito de múltiplas maneiras’, τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς (1003a33), afirmação essa que ocupa grande atenção dos comentadores da filosofia do Estagirita, chegando mesmo a sugestionar o título de célebres obras, como *Os vários sentidos do ser em Aristóteles*, de Franz Brentano. Como uma profícua estratégia de estudo acerca de alguns objetos de análise na filosofia aristotélica é cotejá-los com a investigação acerca desses mesmos objetos tematizados nos escritos dos seus predecessores e contemporâneos, sobretudo nos diálogos de Platão, vale notar que a supracitada expressão representa uma condensada síntese que se opõe ao ser uno genérico dos diálogos, o qual abarca (do qual participa – e aqui vale observar que o Estagirita não aceita a idéia de participação dos diálogos: cf. *Met.* A 992a29; H 1045b9; Θ 1050b35) a totalidade dos entes. Aristóteles rechaça as *idéias* platônicas, as quais conduzem a problemas insolúveis, se se contrapõe a unidade das *idéias* a pressupostos bem estabelecidos no *corpus*, como ‘o ente é dito de múltiplas maneiras’, por exemplo, segundo a substância e as demais categorias, a potência e o ato, e também segundo a verdade ou a falsidade (*Met.* Θ 1051a34)³.

³Lucas Angioni apresenta-nos uma nova tradução para ἐντελέχεια, qual seja, efetividade, remontando ao termo latino *efetivus*, *a*, *um*, o qual designaria aquilo ‘que se desempenha com sucesso nas atividades que lhe são próprias’. Efetividade, destarte, seria ‘a disposição pela qual algo é capaz de estar em suas atividades próprias’. (Lucas Angioni, tradução e comentário do livro I de *As Partes dos Animais*, Cadernos de História e Filosofia da Ciência, CLE-Unicamp, série 3, v. 9, n. especial, 1999, p. 125). Parece-nos extremamente feliz a tentativa de encontrar outro termo que ‘ato’ para verter ἐντελέχεια, uma vez que ‘ato’, em Português, é utilizado em algumas acepções que não mantêm relação com o termo ἐντελέχεια, em Aristóteles, sendo utilizado, por exemplo, como sinônimo de edito (nesse sentido, no período do governo militar brasileiro, tivemos os célebres atos institucionais), ou então significando partes, como nas divisões das peças teatrais. Quanto ao outro termo corriqueiramente vertido para ‘ato’, a saber, ἐνέργεια, alguns autores não o diferenciam em alguns contextos de ἐντελέχεια. Nesse sentido, comentando a passagem *Met.* Θ 8, 1050a21, Tricot, por exemplo, observa que ἐνέργεια vem de ἔργον, possuindo um aspecto dinâmico e biológico, significando não mais mudança, mas o exercício da ação, tendendo, assim, a significar a mesma coisa que

Ao iniciarmos os nossos estudos acerca da potência e do ato, surpreendente foi encontrar, logo no início de *Met. Θ*, a mesma estratégia utilizada por Aristóteles para dar conta do problema da polissemia do ente, agora usada para equacionar algumas questões envolvendo sobretudo o conceito de potência. Em 1046a5, por exemplo, é afirmado que a potência e o poder são ditos de múltiplas maneiras⁴. De modo similar à expressão que sustenta a pluralidade de modos de dizer o ente, as múltiplas formas de dizer o ato e a potência acenavam para a possibilidade de ambos esses conceitos transcenderem o domínio da unidade genérica. Seguindo a própria orientação expressa na *Metafísica*, segundo a qual o primeiro passo para desatar um nó, isto é, para resolver um problema, seria identificá-lo (*Met. B* 995a29), pareceu-nos primordial, na análise desses conceitos, examinar se os vários modos de dizê-los implicava em não poderem ser abarcados em uma unidade genérica, para, após esse exame, se constatada a impossibilidade de serem abarcados em uma idéia una, identificar de quais modos eles seriam ditos.

No que concerne à supracitada identificação, Aristóteles, já no primeiro capítulo do livro *Θ*, anuncia um tríplice modo de dizer a potência e o ato. O primeiro, a saber, por mera homonímia (*Θ* 1046a6), não recebe maior atenção na investigação empreendida no livro *Θ*, sendo apenas mencionado. Poucas linhas adiante, é anunciada a célebre distinção entre dois outros modos de dizer a potência e o ato (os quais não podem ser reduzidos à

ἐντελέχεια, porque o ἔργον, a função, é τέλος (J. Tricot, *Métaphysique*, Vrin, Paris, 1966, p. 512, nota 1). Ross, por sua vez, tece comentário semelhante, sustentando que o ἔργον é o τέλος, que, portanto, a palavra ἐνέργεια, que é derivada de ἔργον, tende a significar o mesmo que ἐντελέχεια (D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford, 1958, p. 264). Mary L. Gill, ainda que não afirme a identidade entre ἐνέργεια e ἐντελέχεια, observa que Aristóteles freqüentemente emprega ambos os termos como sinônimos, e que eles são de fato empregados como sinônimos nas passagens concernentes à definição do movimento, como em *Fís* III 1, 201b8-13; *Met. K* 9, 1065b16 (GILL, M.L. "Aristotle's Theory of Causal Action in *Physics* III 3", in *Aristotle Critical Assessments, vol II: Physics, Cosmology and Biology*, New York, 1999, [Source: *Phronêsis*, 25 (1980)], p. 129). Não obstante diversos comentadores afirmem a identidade entre ἐνέργεια e ἐντελέχεια, é bastante comum encontrar a distinção, com a qual concordamos, entre ambos. Michael Frede, por exemplo, observa que Aristóteles tende a empregar ἐνέργεια quando se reportando à atividade (*activity*), reservando geralmente ἐντελέχεια para tratar daquilo que é efetivo, nesse sentido opondo-se à potência que se estende para além das coisas ditas em relação ao movimento, traduzida por Bonitz por *possibility*. (M. Frede, 'Potentiality in *Metaphysics*', in *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford, 1994, p.181). Nossa inclinação será a de verter ἐντελέχεια para efetividade, ἐνέργεια para atividade e, quando formos nos reportar aos dois conceitos indistintamente, preservar o consagrado, muito embora problemático, termo 'ato'.

⁴Logo a seguir, em *Θ* 1046a6, Aristóteles menciona que já tratou, em outro lugar, da multiplicidade de modos de dizer o ato e a potência. Tricot (*Métaphysique*, op. cit., p. 483, nota 4; p. 498, nota 3), assim como Ross (*Aristotle's Metaphysics*, op. cit., p. 241), observam que Aristóteles faz referência a *Met. Δ* 12, onde são examinados os dois conceitos em questão.

unidade), a qual é fundamental para a compreensão desses conceitos (portanto para um bom entendimento acerca do livro Θ), a saber, entre a potência estritamente dita ($\mu\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\tau\alpha\ \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omega\varsigma$) e a potência que se estende para além das coisas ditas em relação ao movimento (*Met. Θ 1045b35*)⁵.

Acerca desse sentido $\kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omega\varsigma$ de potência, Tricot, assim como Ross, sustentam que se trata da potência motriz (dita em relação ao movimento), a qual é examinada, ainda segundo os dois tradutores e comentadores, nos capítulos 1 a 5 de Θ ⁶. Quanto à potência e ao ato ditos para além das coisas referentes ao movimento, Tricot e Ross são unânimes também em afirmar que se trata da potência e do ato examinados nos capítulos 6 a 9 do livro Θ ⁷. Marcelo Perine, ao estabelecer essa mesma distinção, denomina a ‘doutrina’ examinada nos cinco primeiros capítulos de Θ como ‘doutrina física da potência’, e acerca daquela investigada nos quatro capítulos posteriores, como ‘doutrina metafísica da potência’⁸.

Com o início da investigação acerca da acepção física de potência, notamos que também ela é dita de múltiplos modos, ainda que, diferentemente da multiplicidade de maneiras de dizer a potência de um modo geral, que implica em uma potência necessariamente não genérica (uma vez que não há ponto comum entre as duas acepções da potência aqui em questão, no sentido de uma ser espécie da outra, ou ambas serem

⁵ Acerca da impossibilidade dos dois grupos de significados da potência e do ato serem reduzidos à unidade, cf. REALE, G., *Aristotele Metafisica, III. Sommari e commentario, Vita e Pensiero*, 1995, p. 432.

⁶ Cf. Tricot, *Métaphysique*, op. cit., p. 483; Ross, *Aristotle's Metaphysics*, op. cit., p. 241.

⁷ Cf. Tricot, *Métaphysique*, op. cit., p. 483; Ross, *Aristotle's Metaphysics*, op. cit., p. 241.

⁸ “A doutrina metafísica da potência e do ato é exposta em IX, 6-9. Como preparação para ela, Aristóteles resume fielmente em IX, 1 a doutrina física da *potência segundo o movimento* apresentada em V 12”. (Marcelo Perine, “Ato e potência: implicações éticas de uma doutrina metafísica”, in *Kriterion*, n. 94, Belo Horizonte, dezembro/96, p. 9). Como essa distinção entre as duas formas de considerar sobretudo a potência será para nós de extrema importância, achamos por bem, a partir da distinção feita por M. Perine, padronizar e simplificar o modo de dizer a potência dita em relação ao movimento, tratada nos cinco primeiros capítulos do livro Θ , tomando-a por “acepção física de potência”. Em contraposição a essa acepção e com o mesmo intuito de adotar um modo simplificador de tratar acerca do segundo tipo de potência, a saber, aquela que está para além das coisas ditas em relação ao movimento, expressa sobretudo nos capítulos 6 a 9 do livro Θ , alcinharemos a expressão (apoiada na distinção feita por M. Perine) “acepção metafísica de potência”. Não estamos, com isso, querendo sustentar que essas duas expressões sejam totalmente convenientes, que expressam bem e fielmente aquilo sobre o que estamos tratando. Estaremos utilizando-as tão somente em decorrência do desconhecimento, da nossa parte, de expressões simplificadoras melhores para remeter à nossa distinção e, ademais, por não percebermos em que sentido esse uso seria prejudicial para o nosso trabalho.

espécies de um sentido genérico comum a elas), a potência em sua acepção física possui um tronco comum (o qual corresponde a certo princípio-ἀρχή, como manifesto em Θ 1046a9), a partir do qual os outros modos de dizer a potência em sua acepção física se desdobram⁹.

Dois dos sentidos derivados do primeiro sentido da potência em sua acepção física nos chamaram particularmente a atenção por implicar, primeiro, a idéia de finalidade, segundo, a escolha (προαίρεσις): “(...) chama-se potência a de terminar (ἐπιτελεῖν) uma coisa bem (καλῶς) ou segundo desígnio (προαίρεσις); pois algumas vezes dizemos que os que simplesmente andam ou falam, porém não bem, ou não como querem, não podem falar ou andar. E o mesmo quanto a receber afecções” (*Met.* Δ 12, 1019a23)¹⁰.

No que concerne à finalidade, implícita no primeiro sentido (de potência em sua acepção física) dos dois mencionados no parágrafo anterior, Aristóteles inicia tanto a *Política* (1252a3) quanto a *Ética a Nicômaco* (1094a3) justamente ressaltando o caráter teleológico implícito na investigação prática, o que nos motivou a examinar se não haveria, na *Ética a Nicômaco*, indícios de que esses dois sentidos da acepção física de potência teriam uma faceta prática, sobretudo ética, além das mencionadas facetas física e metafísica. Nosso contato com outros textos do Estagirita, no entanto, levou-nos a perceber que a teleologia não é exclusiva apenas dos escritos práticos, mas recorrente nas mais variadas esferas do conhecimento, em Aristóteles, como no domínio da Física.

Em relação à atribuição do adjetivo καλός a partir de um fim (que aparentava a nós, em um primeiro momento, configurar-se como necessariamente um elemento da investigação prática), começou a se evidenciar que, quanto mais algo está para se atualizar, quanto mais próximo está do seu fim, tanto mais podemos afirmá-lo como

⁹Em Θ 1046a15, Aristóteles sustenta esse tronco comum ao afirmar que a definição desse sentido originário de potência em sua acepção física está implícito em todos os outros sentidos arrolados na sequência. Há, portanto, cinco modos de dizer a potência em sua acepção física, quatro deles derivados de um sentido primeiro, original. Em *Met.* Δ 12, também encontramos os mesmos cinco sentidos de potência em sua acepção física, figurando os quatro últimos, de certo modo, como desdobramentos do sentido primeiro. Tricot, em sua tradução comentada da *Metafísica*, ao traduzir os sentidos da acepção física de potência em *Met.* Θ, remete-nos à *Met.* Δ 12 (Tricot, *Métaphysique*, op. cit., p. 484, nota 2).

¹⁰*Metafísica*, edición trilingüe por Valentin García Yebra, 2ª edición, editorial Gredos, Madrid, España, 1982. Observemos que o verbo ἐπιτελέω, nesta passagem usado na sua forma infinitiva, ἐπιτελεῖν, é uma composição da proposição ἐπὶ mais o substantivo τέλος, correntemente compreendido como fim, completude, o que justamente confere o caráter de finalização, de término, ao verbo ἐπιτελέω.

sendo bom ou belo. Nesse sentido, καλός é perfeitamente utilizável quando se referindo a outras formas do conhecimento que não o prático, por exemplo, quando aplicado ao movimento circular eterno dos astros, como denota a ilustrativa passagem *Met.* Λ 1072b9, na qual se afirma que o que é por necessidade é um bem, portanto, a translação circular dos entes supralunares, originada pelo primeiro motor, por ser por necessidade, a ela seria apropriadamente aplicável o adjetivo καλός¹¹.

Não obstante a idéia de bem ter se revelado não restrita ao domínio da esfera prática, mas transcendê-lo (portanto a idéia de bem circunscrita nas duas acepções físicas de potência aqui em questão não caracterizar necessariamente uma aplicação ética das mesmas), isso não implicava na impossibilidade de essas duas acepções físicas de potência figurarem na esfera prática. Tornava-se mister, portanto, se quiséssemos constatar a possível faceta ética dos conceitos de potência e de ato, debruçarmo-nos sobre o outro elemento (da formulação dos dois sentidos da acepção física de potência supramencionados) que nos levava ao pressuposto de uma possível aplicação prática da potência e do ato, a saber, a escolha (προαίρεσις), para verificar se ela, que também aparentava a princípio ser do domínio prático, de fato figurava nos escritos práticos do Estagirita.

Coube-nos, então, primeiramente, certificarmo-nos de que a capacidade de escolha não fora mencionada única e rapidamente em Θ 1, sem qualquer outra ocorrência na *Metafísica*, o que poderia denotar apenas uma menção, no contexto do estudo da potência e do ato, sem grandes conseqüências. Nesse sentido, de grande impulsão para a nossa investigação foi constatar que, em Θ 5, precisamente em 1048a10, Aristóteles não apenas

¹¹A despeito de os entes supralunares possuírem potencialidade para mudar de lugar, eles não têm potencialidade para serem ou não serem, uma vez que são eternos (*Met.* Θ 1050b21; Λ 1069b25). Isso porque, não obstante tenham matéria, sendo sensíveis (*Met.* H 1042a25) – e a matéria é, de certo modo, passível de alteração (Λ 1069b14), portanto tendo certa potencialidade (H 1042b9) –, a materialidade própria aos entes supralunares, a ὕλη τομική, é a que lhes permite a mudança de lugar (H 1044b6), mas não tornando-os passíveis de geração e de corrupção (H 1042b5). É a atividade necessária desses entes imperecíveis que é apropriadamente aplicável o adjetivo καλός. Justifica a predicação de que os entes supralunares são καλοί a seguinte seqüência argumentativa: a atividade é melhor que a potência, que é dos contrários (*Met.* Θ 1051a15), sendo um deles mau e o outro bom. Nas coisas eternas não há qualquer mal, erro ou corrupção, que também seria algo mau (1051a19). É justamente por não haver potencialidade para cessar o movimento dos entes supralunares, pois este é circular e, portanto, eterno (*Met.* Λ 1073a31), ou então para a corrupção destes (sendo eternos, portanto não podendo se comportarem de modo distinto do modo como se comportam, tanto no que diz respeito às suas existências quanto no concernente aos movimentos que lhes são apropriados), que lhes cabe apropriadamente o adjetivo καλός.

menciona novamente a escolha, mas também sustenta que ela, juntamente com o desejo (ὄρεξις), é responsável para que os entes não fiquem enclausurados na esfera do necessário, permitindo-lhes principiar movimento no âmbito da contingência, na qual está circunscrito o domínio da ética¹².

Fez-se necessário, então, irmos à *Ética a Nicômaco*, para verificar se o conceito de escolha (προαίρεσις) era ali empregado com o mesmo sentido de *Metafísica* Θ. O que encontramos naquele livro foi não apenas o conceito de escolha sendo utilizado com o mesmo sentido de Θ, mas também para dar conta do mesmo tipo de problema tratado em Θ, a saber, sobre as condições exigidas para o engendramento da ação não necessária, isto é, sobre a possibilidade de uma ação que escape do domínio da necessidade. Em *Met.* Θ 1048a1-11, Aristóteles atribui à escolha a capacidade de engendramento de mais de um tipo de ação, ou seja, a capacidade de agir de modo não totalmente determinado por agentes externos, mas segundo certo cálculo. De modo convergente com a supracitada passagem de *Met.* Θ, na *Ética a Nicômaco*, notadamente em VI 1139a32, o Estagirita trata da escolha enquanto conferindo possibilidade para a execução de ações que transcendem a esfera do necessário.

Ademais, percebemos que não apenas o conceito de escolha é empregado em uma mesma acepção e, de certa forma, para encaminhar a argumentação acerca do mesmo problema em ambos os livros aqui em foco, mas também o de desejo. Tanto em *Met.* Θ 1048a11, quanto em *EN* VI 1139a32, Aristóteles atribui não apenas à escolha a capacidade de engendramento das ações, mas também ao desejo. Isso não implica que desejo e escolha sejam totalmente distintos, não obstante ambos sejam principiadores das ações. O desejo é sim um dos componentes da escolha (como manifesto, por exemplo, em *EN* VI 1139a32), muito embora não o único.

Se havíamos visto que a escolha permite a convergência entre o livro Θ da *Metafísica* e a *Ética a Nicômaco*, e que ela é composta do desejo; e ainda, se havíamos constatado que escolha e desejo figuram em ambos os supracitados livros enquanto principiadores das ações, restava-nos, assim como fizéramos com o desejo, verificar se o outro componente da escolha, o *lógos*, também era empregado com a mesma finalidade

¹²Aubenque observa que as esferas da *práxis* e da *poiêsis* exigem o domínio do que pode ser de outro modo, o domínio da contingência (P. Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, PUF, Paris, 1993, p. 67).

nos dois livros, para finalmente podermos postular, de modo mais consistente, que o conceito de potência, enquanto implicando a escolha, aplicar-se-ia à esfera ética. Nesse sentido, o capítulo dois do livro Θ , no qual é feita a distinção entre potência com *lógos* (potência racional) e potência sem *lógos* (irracional), foi de grande valia para a nossa investigação. O *lógos*, que justamente diferencia ambos os supracitados tipos de potência, é apresentado, em Θ 2, como engendrador da capacidade de escolha das ações, portanto sendo um dos elementos responsáveis pela possibilidade das ações não necessárias¹³.

Coerentemente com *Met.* Θ , também na *Ética a Nicômaco* o *lógos* é apresentado como um dos elementos implicados no engendramento das ações não necessárias, o que nos levou novamente a encontrar certo paralelismo entre os dois supracitados livros. Ora, a escolha e os seus componentes, quais sejam, o desejo (*ὄρεξις*) e o *lógos*, decisivos para a compreensão da *Ética a Nicômaco*, figuram todos também no livro Θ enquanto pertencentes à potência com *lógos*, *δύναμις μετὰ λόγου* (Θ 2), e também enquanto componentes da potência de fazer algo bem (*δύναμις τοῦ ποιῆσαι καλῶς*), um dos cinco sentidos da acepção física de potência (Θ 1046a16; Δ 1019a24)¹⁴. Tínhamos, então, três elementos necessários para postular que o conceito de potência teria uma vertente ética, que, portanto, haveria estreita relação entre os livros Δ 12 e Θ da *Metafísica* e a *Ética a Nicômaco*.

¹³Acerca da expressão em português para verter *δύναμις μετὰ λόγου*, mantivemos 'potência racional', característica de célebres traduções, como a latina de Guillermo de Moerbeke, a espanhola de V. G. Yebra, a inglesa de D. Ross e a francesa de J. Tricot.

¹⁴Ainda que a potência racional e a potência de fazer bem (um dos cinco sentidos da acepção física de potência) impliquem ambas o *lógos*, o desejo e a escolha, elas não se confundem. Como vimos, o 'bem', na expressão 'potência de fazer bem', não tem conotação exclusivamente ética. Podendo algo ser afirmado bom a partir da sua efetividade (*Met.* Θ 1051a19), a esfera na qual está circunscrita a potência de fazer o bem estende-se por vários domínios do conhecimento, não ficando restrita, destarte, à das ações cujo *lógos* se constitui necessariamente em ao menos um dos seus elementos engendrades, mas estendendo-se para além das ações racionais, adentrando também o âmbito das 'ações' irracionais. É possível a um animal irracional 'agir' bem mesmo não possuindo o *lógos*, desde que a sua 'ação' seja conforme a certo fim que lhe é próprio. Ainda que aquele que tem potencialidade para agir segundo o *lógos* possa agir bem, portanto havendo um âmbito comum entre os dois tipos de potencialidade em questão, o domínio da potência com *lógos* é distinto daquele da potência de fazer bem, tendo aquela, diferentemente desta, seus limites circunscritos no raio de possibilidades de ações por influência do *lógos*. Se é possível a 'ação' que tende ao bem, sem que, para isso, nela seja forçosa a participação do *lógos* (portanto sendo possível à potência de fazer bem para aquele que é destituído de *lógos*), em contrapartida, não é necessário que a ação realizada mediante o *lógos* necessariamente conduza ao bem, portanto não sendo necessário àquele que possui potencialidade para agir segundo o *lógos* agir bem. Sendo assim, se, por um lado, há um domínio comum entre a potência de fazer bem e a potência com *lógos*, por outro, o âmbito no qual cada uma está circunscrita não se esgota no supramencionado domínio comum.

Ao analisarmos o segundo capítulo do livro Θ , verificamos que é atribuída à potência irracional ($\deltaύναμις ἄλογος$) a capacidade de realizar apenas um dos contrários, portanto ficando confinada no domínio do necessário, como manifesto notadamente em Θ 1046b6. Ao que é quente, por exemplo, não cabe outra ‘ação’ que esquentar (Θ 1046b19), vale dizer, sua função ($\epsilonἶργον$) é esquentar, não lhe sendo facultada a capacidade de escolher se esquentará ou não. Por outro lado, contrariamente ao que foi afirmado em relação à potência irracional, Aristóteles sustenta, em Θ 1046a5, que o que caracteriza a potência racional é justamente a possibilidade de escapar da esfera da necessidade, mediante a capacidade de escolha da ação a ser realizada. O médico, por exemplo, em determinada situação, pode tanto curar quanto causar a doença. O que lhe confere essa capacidade é justamente o *lógos* (1046b20), que permite a ação não necessária no domínio da contingência.

Até onde havíamos examinado, parecia-nos bem estabelecido, sobretudo no livro Θ da *Metafísica* e na *Ética a Nicômaco*, que desejo e *lógos* são motivadores das ações. Quando o desejo opera sozinho, sem o *lógos*, as ações são, de certo modo, do domínio da necessidade, sem a possibilidade daquele que engendra a ação escolhê-la. Por outro lado, quando o desejo é acompanhado do *lógos*, perfazendo com isso a escolha, há a possibilidade das ações contrárias na esfera da contingência. Destarte, o *lógos*, ao engendrar a possibilidade dos contrários, de certo modo sustentaria a esfera ética, na medida que garantiria àquele que o possui escolher uma das ações possíveis na contingência que o mundo sublunar comporta¹⁵.

Ao debruçarmos sobre a *Ética a Nicômaco* seguindo a orientação de uma possível estratégia de leitura (manifesta desde o seu parágrafo inicial, bem como na *Política*, também a partir do seu início), qual seja, lê-la a partir de uma perspectiva teleológica, passamos a submeter alguns daqueles elementos que estávamos investigando sobre o filtro da concepção de fim ($\tauέλος$), de bem ($\acute{α}γαθός$)¹⁶. Com o estabelecimento deste fio condutor de leitura (que encontrava na idéia de fim, no bem, seu princípio norteador),

¹⁵Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles sustenta que a ação (assim como a produção) pertence ao domínio do que pode ser diferente (*EN* VI 1140a1). Acerca da necessidade da liberdade de escolha para o engendramento da esfera ética, trataremos no capítulo três.

¹⁶Em *EN* I 1094a1, por exemplo, Aristóteles escreve: “toda (...) ação e toda escolha parecem visar a algum bem” ($\Pi\acute{\alpha}\sigma\alpha (...) \pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma \tau\epsilon \kappa\alpha\iota \pi\rho\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\iota\varsigma, \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon \tau\iota\mu\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\phi\iota\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$).

mister foi investigar primeiramente em que consistia esse bem, para então saber como atingi-lo. Com o avançar das leituras, verificamos que, do ponto de vista do agir bem, a boa ação (virtuosa) seria aquela que atenderia a um justo-meio, μεσοτήης (que não consiste em uma média aritmética), estabelecido pelo *phronimos*, o qual, portanto, seria o mais apto a aquilatar sobre qual a justa-medida entre o excesso e a falta (ações viciosas), ou seja, seria o mais capacitado para calcular qual a boa ação dentre as ações possíveis e, com isso, poder agir bem.

Até então, nossa leitura em nada aparentava estranheza, mas, ao cruzar a análise que fazíamos de uma perspectiva física (sobretudo a partir do livro Θ da *Metafísica*) com a leitura que empreendemos de um viés prático (principalmente através da *Ética a Nicômaco*), começou a se configurar um problema para nós: se, por um lado, a partir da análise física, havíamos constatado que o *lógos* seria justamente o que confere ao homem potencialidade para escapar da necessidade e, na contingência que o mundo sublunar comporta, agir segundo a escolha, por outro lado, de uma perspectiva prática, o bom uso do *lógos*, do ponto de vista da boa ação (portanto de uma perspectiva teleológica), apresenta-se como necessariamente único, uma vez que a boa ação é caracterizada pela mediania correspondente a um ponto (uno) entre o excesso e a falta, os quais perfazem as ações viciosas. Agir atendendo ao *lógos* correto (ὀρθὸς λόγος), como é próprio ao *phronimos*, seria agir de um único modo possível, agir pela necessidade determinada pelo *lógos* correto, que possibilitaria a realização (de modo não acidental) da única ação virtuosa dentre as várias ações possíveis¹⁷.

Sendo assim, contrariamente ao que nos conduzia a investigação física, nosso exame prático nos direcionava para a espantosa suspeita que o *lógos* tende a encerrar o homem em certa necessidade. Admirou-nos que o *lógos*, um dos conceitos recorrentes na

¹⁷No sentido que, em cada circunstância, a possibilidade da boa ação é singular, para começar a ilustrar a nossa argumentação, atentemos para a citação de *EN* II 1106b35, traduzida por Rackham por “a bondade (*goodness*) é simples, a maldade, de muitos modos” (H. Rackham, *The Nicomachean Ethics*, op. cit., p. 94). Zingano traduz 1106b28-33 do seguinte modo: “O erro é multiforme (...), enquanto só se pode ter sucesso de um modo (...)” (M. Zingano. “Particularismo e Universalismo na Ética Aristotélica”, in *Analytica*, v. 1, n. 3, 1996, p. 94). Aubenque interpreta essa passagem, observando que há um único modo de fazer o bem, mas muitas maneiras de errar (cf. P. Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, op. cit., p. 97, nota 1). Acerca do autor citado por Aristóteles na passagem 1106b35, Aubenque nota (na mesma primeira nota da página 97) que Aristóteles não o nomeia. Rackham, por sua vez, acrescenta (na página 94) que o verso é de origem desconhecida.

filosofia aristotélica, oferecesse, à parte a dificuldade da sua compreensão, resultante da multiplicidade de sentidos que ele assume nos diversos textos do *corpus*, esse aparente paradoxo, o qual tornou-se norteador da nossa pesquisa. Uma vez que não é qualquer acepção de *lógos* que conduz ao aparente paradoxo, mas aquela implicada no engendramento de certo tipo de movimento, achamos por bem valeremo-nos de um dos conceitos que o Estagirita usou para justamente tentar equacionar o problema do movimento, a saber, a potência. Mister foi, portanto, investigar a expressão potência com *lógos* (potência racional), analisada sobretudo em *Met.* Θ 2. Daí então o título da nossa tese: “Necessidade e contingência a partir da potência racional em Aristóteles”.

No concenente à necessidade (e, em contraposição, à contingência), pode-se começar a perceber, já no título da tese, que ela terá importância decisiva para a nossa investigação, na medida que é, de certo modo, a partir dela que se apresenta o nosso aparente paradoxo. Façamos, então, algumas primeiras observações acerca da necessidade que serão importantes desde o início do nosso texto. Em *Met.* Δ 5, é feita a distinção entre três sentidos de necessário (*ἀναγκαῖον*). Em um primeiro sentido, necessário é dito (1) (a) da condição sem a qual não se pode viver, assim como a respiração e o alimento são necessários para a vida do animal (1015a20); ou então (b) aquilo sem o que o bem (*ἀγαθόν*) não pode ser ou vir a ser, assim como beber o medicamento é necessário para a cura (1015a23). Em um segundo sentido, necessário é dito (2) o que é forçoso (*βίαιον*), como aquilo que é feito contrariando uma escolha (1015a25). Por fim, é necessário (3) aquilo que não pode ser de outro modo (*τὸ μὴ ἐδεχόμενον ἄλλως ἔχειν* – 1015a34)¹⁸.

Após anunciar os três sentidos de necessário, Aristóteles observa que os dois primeiros são ditos, de certo modo, segundo (3) o que não pode ser diferente. Quanto a (2) aquilo que é por força ser dito, em certo sentido, segundo (3) o que não pode ser de outro modo: se algo pode vir a ser (mas não é efetivamente) por força, ele é em potência contraditórios (*Met.* Θ 1050b8), desta maneira, não sendo a ele aplicável apropriadamente

¹⁸Em *Met.* Λ 1072b13, Aristóteles apresenta o terceiro sentido de necessário como *τὸ δὲ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἀλλ' ἀπλῶς*, marcando, com o advérbio *ἀπλῶς*, que se trata da necessidade absoluta, incondicional.

o terceiro sentido de necessário. Mas, uma vez que o que é por força é ou ocorreu efetivamente, então não pode ser diferente do modo como é ou ocorreu¹⁹.

Quanto a (1), ao primeiro sentido de necessário, Ross nota que se trata do necessário ἐξ ὑποθέσεως, como em *Fís* II 199b34²⁰. Aristóteles inicia *Fís.* II 9 distinguindo a necessidade a partir de um pressuposto (ἀναγκὴ ἐξ ὑποθέσεως) da necessidade absoluta (ἀναγκὴ ἀπλή)²¹. Acerca da necessidade a partir de um pressuposto (condicional) ser, em certo sentido, dito aquilo que não pode ser de outro modo (necessário incondicionalmente): ainda que o pressuposto (isto é, a condição, o *télos*) da ação ou do vir a ser seja da ordem do contingente, aquilo que é necessário para chegar à finalidade, não obstante possa implicar certa contingência, de certo modo não pode ser diferente do modo como é. No *corpus*, Aristóteles nos fornece vários exemplos de necessidade condicional. Ainda que seja contingencial se vamos ou não construir uma serra, se formos construí-la, haverá uma série de condições necessárias para tal. Ela terá que ter certa forma e ser feita com material apropriado, como o ferro (*Fís* 200a10). É bem verdade que há a possibilidade de conferir certa variedade de formas a determinada materialidade, e de

¹⁹Uma vez que o que é necessário por força (ἀναγκαῖον βίη) não terá muita importância para nós na tese, limitar-nos-emos a apenas a mencionar esse tipo de necessidade. Quando a ele precisarmos nos reportar, faremos a especificação, entre parênteses, de que se trata do necessário (por força).

²⁰Ross, *Aristotle's Metaphysics*, op. cit., p. 299. Se Ross nos remete à *Fís.* II 9, ao comentar o primeiro sentido de necessário em *Met.* Δ 5 (texto cuja argumentação acerca dos três sentidos de necessário assemelha-se à *Met.* Α 1072b12), José Martínez, por sua vez, comentando *Fís.* II 9, remete-nos à *Met.* Α 1072b12 (*Física*, trad. José Luis C. Martínez, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1996, p. 60).

²¹Muito embora estejamos seguindo a tradução de Lucas Angioni (acerca dos motivos para L. Angioni não traduzir ἐξ ὑποθέσεως por 'a partir de uma hipótese' ou por 'a partir de uma condição', cf. *As Partes dos Animais*, livro I, op. cit., p. 126; e também "O hilemorfismo como modelo de explicação científica", op. cit., p. 148, nota 25) para verter ἐξ ὑποθέσεως para 'a partir de um pressuposto', doravante iremos adotar, seguindo Charlton, a expressão 'necessidade condicional' (*conditional necessity*), para nos reportarmos à ἀναγκὴ ἐξ ὑποθέσεως, e 'necessidade incondicional' (*unconditional necessity*), para fazer referência à ἀναγκὴ ἀπλή (cf. W Charlton, *Aristotle's Physics books I e II*, Clarendon Press, Oxford, 1992, p. 127). Notemos que não se trata de procurar verter fielmente as expressões em grego para o português. Nesse sentido, observemos que 'condicional', a rigor, nem mesmo explicita o 'ἐξ' da expressão 'ἐξ ὑποθέσεως'. O que estamos objetivando, ao adotar ambas as expressões, é empregar dois termos que marquem certa oposição, como 'condicional' e 'incondicional', e, ainda que não sejam traduções fiéis aos termos gregos, a eles reportem de modo apropriado para o contexto da nossa investigação. Visto que, nos vários exemplos que serão oferecidos no transcorrer do nosso texto, identificaremos o pressuposto (a condição) a partir do qual apresentar-se-á, em cada exemplo, a necessidade condicional, acreditamos que será amenizada a inconveniência do termo 'condicional' levar à pressuposição de que qualquer condição conduz à necessidade condicional. No capítulo três, por exemplo, por diversas vezes identificaremos a condição pressuposta para que haja certa necessidade nas ações humanas.

empregar vários materiais para construir a serra, mas essa multiplicidade de formas e de materialidades será condicionada por um *télos*, se se pretende construir uma serra que bem exerça a sua função (ἔργον). Nesse sentido, Aristóteles afirma que não se constrói uma serra de madeira ou de lã (*Met.* H 1044a27). A escolha de certa forma e de certa materialidade para a produção da serra é condicionalmente necessária. Do mesmo modo, para construir uma casa, tais e tais materiais são necessários²².

No que concerne à necessidade absoluta (ἀναγκὴ ἀπλή), isto é, aquilo que não pode ser de outro modo (*Met.* Δ 1015a34; Λ 1072b13), observemos que nem mesmo aquele que detém o *lógos* tem potencialidade para dela escapar. Ao homem não é possível tornar perecível o que necessariamente é imperecível, ou tornar a hipotenusa comensurável com o lado do quadrado, ou então mudar o princípio natural do movimento dos corpos. Não é possível ao homem, por exemplo, adestrar uma pedra a não cair. Jogando-a mil vezes para cima, mil vezes cairá (*EN* II 1103a20). Não cabe ao homem escolher se o fogo queimará ou não. Ele pode fazer ou não o fogo, ou mesmo apagá-lo, o que não é da ordem da necessidade absoluta. Mas, uma vez o fogo tendo sido feito, necessariamente queimará e esquentará, não lhe sendo possível outra ‘ação’. O homem, em muito, também está sujeito à necessidade absoluta. Em grande medida, sua materialidade está sujeita ao mesmo comportamento necessário (incondicionalmente) da materialidade dos entes animados irracionais e também dos inanimados. Se o homem for composto de terra, por exemplo, seu lugar natural será necessariamente embaixo. Não estando sob ação de qualquer movimento violento, tenderá a permanecer no seu lugar natural²³.

Se o mundo sublunar contivesse apenas a necessidade absoluta, incondicional, não podendo ser o comportamento dos entes diferente do modo como é, portanto sendo próprio a eles sempre um único comportamento, o mundo sublunar não encerraria

²²Cf. Bernard Besnier, “A distinção entre praxis e poiêsis em Aristóteles”, op. cit., p. 128. Notemos que, muito embora a necessidade condicional e a incondicional sejam distintas de certo modo, sendo aquela (diferentemente da necessidade incondicional) necessária apenas quando considerada a partir de um pressuposto (uma condição, um *télos*), por outro lado, ambas são similares: uma vez dado determinado pressuposto, em certo sentido não há a possibilidade da contingência (de modo similar ao que ocorre com a necessidade incondicional) para alcançar o *télos*.

²³Nessa linha de argumentação, Aristóteles exemplifica que uma cama e um manto, por exemplo, não têm tendência inata para o movimento, mas sendo de pedra, de terra ou de elementos misturados, e tendo estes certo princípio de movimento, o manto e a cama terão princípio de movimento, qual seja, aquele próprio aos seus elementos constituintes (cf. *Fís.* 192b16).

potencialidade dos contrários. Várias consequências se seguiriam. A título de ilustração, mencionemos três, que serão de grande importância para a nossa investigação: 1) não haveria contingência no mundo sublunar; deste modo, 2) esvaziar-se-ia a esfera prática, pois 3) ao homem não caberia propriamente agir, conflitando a suposição de um mundo sublunar cujos eventos fossem regidos exclusivamente pela necessidade incondicional com os escritos práticos do Estagirita²⁴.

Não obstante o tríplice modo de dizer o necessário, em Aristóteles, nosso interesse, sobretudo no capítulo três, residirá preponderantemente no que é necessário de modo condicional. Exceto quando fizermos observação contrária, estaremos nos reportando à necessidade condicional, quando estivermos empregando ‘necessário’ e termos afins, como ‘necessidade’. Quanto ao emprego de ‘necessário’ na forma adverbial (‘necessariamente’), procuraremos especificar, mediante os complementos (entre parênteses) ‘de modo condicional’ e ‘de modo incondicional’, quando se tratar de um sentido ou de outro daquilo que é ou ocorre necessariamente. Quanto a um detalhamento maior de como compreender o conceito de necessidade, sobretudo a condicional,

²⁴Vale conferir a ilustrativa observação de Aubenque, segundo a qual, o mundo dos Estóicos seria perfeitamente ordenado, deste modo, sendo a mesma coisa ser sábio e prudente, tratando-se ambos de um mesmo saber. Na *Ética a Nicômaco*, diferentemente, a relação entre sabedoria (σοφία) e prudência (φρόνησις) seria distinta. Em Aristóteles, o mundo é inacabado, e é justamente o inacabamento do mundo que lhe garante comportar não apenas necessidade absoluta, mas também condicional. Não sendo o mundo sublunar regido exclusivamente por cadeias causais necessárias, implicando também a necessidade condicional (e também o acaso, τύχη, que é parte do indeterminado, portanto inescrutável ao homem –cf *Fís.* II 197a9–, como veremos no capítulo dois), ele não se apresenta como plenamente cognoscível para a sabedoria (σοφία) humana, cabendo ao homem, portanto, agir prudentemente, e, ao assim fazer, auxiliar a ‘dar acabamento’ ao mundo. Aubenque compara o sábio estóico, que se consideraria uma obra de arte, reflexo do mundo acabado, com o prudente, em Aristóteles, o qual estaria mais para artista que tem que fazer para viver no mundo inacabado, onde pode ser verdadeiramente homem (cf. P. Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, op. cit., p. 86-91). Um mundo plenamente acabado, sem potencialidades para os contrários (cf. *Met.* Θ 1050b8), que permitiria o desvelamento das suas cadeias causais necessárias, seria passível de plena compreensão pelo sábio. Nesse sentido, é mister observar que, em Aristóteles, não há ciência (ἐπιστήμη) do acidente (συμβεβηκός), pois toda ciência é do que é sempre (ἀεί) ou na maioria das vezes (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ) (*Met.* E 1027a20). Um mundo capaz de ser plenamente desvelado pela sabedoria humana, no qual os eventos ocorreriam sempre ou na maioria das vezes, seria incompatível com diversos conceitos caros à ética aristotélica, como prudência (φρόνησις), escolha (προαίρεσις), deliberação (βούλευσις) ou tempo apropriado (καιρός), que exigem a contingência no mundo sublunar. Quanto à *phronêsis*, muito embora no início desta nota a distinguiamos da *sofia* na *Ética a Nicômaco*, é mister notar a observação de Aubenque, segundo a qual, no Protrético, a *phronêsis* é empregada para designar o saber imutável, opondo-se à opinião e à sensação, o que permite a tese geneticista de Jaeger, que tende a encontrar nesse uso de *phronêsis* sinais ainda muito acentuados do platonismo no Estagirita, mas que seriam menos acentuados na *Ética a Nicômaco*, quando então a *sofia* seria reservada para o domínio do conhecimento imutável, enquanto que a *phronêsis*, para o do que é contingente. Nesse sentido, conferir a crítica de Aubenque à tese de Jaeger (P. Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, op. cit., pp. 7-30).

pretendemos fazer no transcorrer do nosso texto (sobretudo no terceiro capítulo), ao tratar do aparente paradoxo. Certos aspectos da necessidade (e, em contraposição, da contingência) irão sendo melhor apresentados a partir da investigação da potência racional (com *lógos*) e, em contrapartida, a potencialidade que o *lógos* confere àquele que o detém tornar-se-á mais evidente na medida em que a necessidade (sobretudo a condicional) e a contingência forem sendo analisadas no transcorrer do texto.

Uma vez detectado o aparente paradoxo (motivador da nossa pesquisa), convém observar que, ainda assim, ficamos tentados a nos debruçar, no doutorado, sobre um problema mais pontual, como a análise do conceito de potência, examinando com certa profundidade a multiplicidade de problemas que ele implica, o que certamente permitiria conferir à análise deste conceito maior rigor que o atribuído a ele no exame do nosso aparente paradoxo. Mas acabamos por questionar em que medida uma análise sobre a potência (ou então sobre algum outro conceito, como o *lógos*), por nós elaborada, com nossas limitações, poderia contribuir com os estudos de Aristóteles no Brasil, tendo em vista que sobre o conceito de potência há bons textos, tendo sobre ele se debruçado não apenas bons comentadores da filosofia aristotélica, mas também grandes filósofos, como o próprio Heidegger. Com isso, voltamos a direcionar os olhos para o nosso incômodo aparente paradoxo. A despeito de termos constatado posteriormente que também sobre muitos aspectos dele há vários e bons trabalhos escritos, desconhecíamos algum texto que pretendia traçar exatamente o mesmo percurso (dentre os vários possíveis) que estamos procurando estabelecer em nosso trabalho. Sendo assim, acabamos por começar a nos convencer de que seria mais proveitoso estabelecer esse fio condutor que leva ao aparente paradoxo do que propriamente fazer uma análise detalhada e pontual do conceito de potência, o qual, portanto, apresenta-se importante para nós na medida que é de fundamental importância para o nosso percurso investigativo, mas não ocupando a nossa atenção senão a partir dessa perspectiva.

Diante dessas duas vias de pesquisa, a saber, ou 1) empreender uma investigação mais pontual, em Aristóteles, analisando rigorosamente o conceito de potência (ou algum outro conceito) ou alguns aspectos seus ou 2) proceder a um estudo mais abrangente da filosofia aristotélica, examinando certo percurso investigativo a partir do conceito de potência com *lógos*, inclinamo-nos para a segunda. Com isso, algumas difíceis questões decorrentes de complicadas e disputadas possibilidades de traduções e interpretações muitas vezes acabam deixando de afigurar, em um primeiro momento, como primordiais para a nossa pesquisa. Um bom estudo acerca do conceito de potência implicaria em apuradíssimas análises filológicas, as quais exigiriam de nós atenção demasiadamente grande em relação a pontos específicos da filosofia aristotélica, o que obrigaria a deixarmos, para segundo plano, um estudo um pouco mais abrangente do conjunto da sua obra. Tal estratégia permitiria o ganho de maior precisão, maior rigor na análise de um Aristóteles menos escolar; possibilitaria não nos apegarmos excessivamente à tradição, sem problematizar suficientemente disputadas questões da sua filosofia.

Por esses motivos, escolher não optar pela via da leitura pontual de Aristóteles causava-nos grande mal estar, pois abandonar tal via implicava na escolha de uma leitura de certo modo ingênua dos textos aristotélicos, como se eles não gerassem muitas vezes mais discordâncias que consensos. Mas, por outro lado, calculávamos que direcionar nossa análise para uma leitura mais pontual do Estagirita, na qual abriríamos mão de certa leitura de conjunto, poderia conduzir a um trabalho em que a análise filológica sobrepor-se-ia muitas vezes a um exame propriamente filosófico, o que não era nosso objetivo. Havíamos ficado ante o dilema sobre qual prioridade estabelecer entre o maior rigor de uma análise pontual, em detrimento de certa compreensão de maior abrangência dos textos do autor estudado (análise abrangente essa que, via de regra, contribui para exames pontuais de questões específicas nos textos dos autores), ou privilegiar a análise de conjunto, ocasionando, com isso, os problemas acima arrolados da falta de discussões filológicas mais acentuadas.

Ainda uma terceira estratégia de estudo apresentou-se brevemente para nós como possível, qual seja, proceder a ambos os tipos de análises de modo quase simultâneo. Mas tal estratégia acenava para a inconveniência de não podermos conduzir satisfatoriamente ambas as vias de investigação. Parecia-nos forçoso, portanto, optar por uma delas.

Levando-se em conta que não pretendemos encerrar a nossa pesquisa sobre Aristóteles com o término da tese, uma vez que um trabalho mais consistente acerca da filosofia aristotélica exige certamente exame prolongado (apenas através do qual é possível boa familiarização não apenas com a extensa bibliografia dos comentadores de Aristóteles, mas também com o modo próprio de escrever do Estagirita, cuja concisão, não apenas permitida pelo idioma grego, mas também pelo seu modo particular de escrita, o qual, por vezes, encerra inúmeras dificuldades de compreensão, como a elaboração de períodos com frases excessivamente elípticas) dos seus textos e dos seus comentadores, pareceu-nos mais conveniente adotar a segunda das supracitadas alternativas.

Deste modo, nossa estratégia constitui-se, primeiramente, em estabelecer, com certa clareza, o percurso investigativo do nosso aparente paradoxo, o qual implica em fazer desde escolhas metodológicas (como recusar uma leitura geneticista em que seria possível delimitar o percurso cronológico de engendramento dos problemas encerrados no *corpus*, ou então adotar a análise do conjunto dos textos aristotélicos, mas não enquanto comportando rigorosa e sempre incontestável unidade, tal como se cada livro devesse sempre ser analisado à luz dos demais, no sentido de os termos empregados em cada livro configurar-se em camisa de força controladora dos significados das demais ocorrências desse conceito, tanto em relação a um mesmo livro quanto no restante dos textos do Estagirita) até escolhas referentes a disputadas posições acerca de alguns problemas implicados no *corpus*. A tomada de posição em relação a questões controversas nos textos aristotélicos terá importância em nosso percurso investigativo apenas na medida que for necessária para o estabelecimento do mesmo.

Não desconsideramos, ao fazer a nossa opção pela supracitada segunda via interpretativa, que a elaboração do percurso argumentativo pode sofrer diversas alterações, na medida que formos efetuando análises pontuais mais precisas, o que nos levou, ainda mais uma vez, a considerar a possibilidade de optar pela análise mais precisa de pontos específicos da filosofia aristotélica. Mas, ao considerar que a análise específica também pode sofrer várias modificações de interpretação, na medida que a análise do conjunto da obra vai se sucedendo, acabamos por nos convencer, agora de modo decisivo, que seria mais apropriado, primeiro, estabelecer o percurso do nosso aparente paradoxo, deixando, para um segundo momento, questões mais pontuais nele implicados. Nesse sentido,

gostaríamos que o nosso texto não fosse considerado tão somente como um estudo que pretende encerrar-se com o doutorado. É nossa pretensão que este se constitua em apenas um momento da nossa pesquisa, que certamente ainda exigirá longo tempo para o seu amadurecimento, tendo em vista a amplitude do tema e a multiplicidade de textos e problemas que ela encerra.

Talvez a escolha de um tema tão amplo não se constitua em boa estratégia para o doutorado, se pensamos em um estudo com pretensões de tender à exaustão acerca dele. Mas, do modo como o concebemos, desde o nosso projeto inicial, tendo como primeiro passo (no doutorado) estabelecer certo fio argumentativo que conduziria ao nosso aparente paradoxo, nosso estudo provavelmente possibilitará a geração de bons frutos também na investigação de problemas pontuais implicados em nosso aparente paradoxo, apresentando-se, deste modo, como sendo de extrema valia para direcionar a nossa pesquisa futura da filosofia aristotélica. Evidentemente, quando mencionamos a nossa opção de analisar de modo mais abrangente os textos aristotélicos, não estamos, com isso, sugerindo que não seremos compelidos a análises mais detalhadas a respeito de certos conceitos e passagens polêmicas do *corpus*, mas estamos observando que procuraremos realizar essas análises apenas na medida que julgarmos necessárias para o estabelecimento do fio condutor do nosso aparente paradoxo.

Nosso estudo, portanto, não tem por fim examinar os conceitos de potência e de *lógos* isoladamente, em seus múltiplos sentidos (nem tampouco fazer apuradíssima análise de como necessidade e contingência coexistem no mundo sublunar), mas investigá-los à luz do aparente paradoxo engendrado pelo *lógos*. Tendo em vista a grande ocorrência tanto do conceito de potência como o de *lógos* no *corpus*, e com o intuito de tornar a nossa investigação factível, resolvemos delimitar os livros que serão primordiais em nossa análise: examinaremos os livros Δ 12 e Θ da *Metafísica*, a *Ética a Nicômaco*, o *De Anima* e a *Física*, sem, contudo, qualquer comprometimento em nos debruçarmos sobre quaisquer desses livros mais detidamente, mas apenas investigar o que neles considerarmos fundamental para a nossa pesquisa.

Em linhas gerais, nosso interesse na *Física* reside preponderantemente na análise do movimento e de como necessidade e contingência coexistem no mundo sublunar. O capítulo doze do livro Δ e o livro Θ da *Metafísica* serão importantes primeiramente por

serem dedicados ao estudo da potência, segundo, por tratarem, sobretudo em Θ 2, de modo coordenado os conceitos de potência e de *lógos*. A *Ética a Nicômaco* receberá grande atenção por encerrar o problema, de modo mais consistente e sistemático, de como o *lógos* tende a encerrar o homem em certa necessidade. A leitura do *De Anima* terá por fim possibilitar a análise mais cuidadosa acerca do *lógos* e de outras partes da alma, como a referente ao desejo, solidificando a ponte entre os livros Δ 12 e Θ da *Metafísica* e a *Ética a Nicômaco*²⁵.

No que concerne à mencionada (no primeiro parágrafo) terceira parte da Introdução, que tem por fim revelar o percurso argumentativo da nossa pesquisa, tratemos agora de explicitá-la, fornecendo o conteúdo de cada capítulo, ainda que brevemente. No primeiro, analisaremos o conceito de potência, inicialmente de forma mais ampla, geral, para, a seguir, investigar sua multiplicidade de sentidos e vários problemas encerrados por estes. A fim de conferir organização ao primeiro capítulo, dividiremo-lo em três parágrafos. No primeiro parágrafo (1.1), examinaremos a concepção de potência, procurando delinear suas várias distinções e atentar para a importância que ela assume na filosofia aristotélica. Tendo desmembrado o primeiro parágrafo em duas partes, primeiramente (em 1.1.1) trataremos de uma das importantes acepções em que o conceito de potência é examinado pelo Estagirita, a saber, a acepção metafísica. Tal estudo será de muita valia sobretudo quando, no capítulo dois, estivermos investigando a potência de uma perspectiva física, quando então teremos como questão central o exame da contingência e da necessidade que o mundo sublunar comporta. Em uma subdivisão da primeira parte do primeiro parágrafo (1.1.1.1), examinaremos a distinção entre dois graus de potência: i) potência enquanto capacidade para adquirir determinada disposição e ii) potência enquanto certa disposição, a qual possibilita àquele que a possui a realização de determinadas ‘ações’, sejam do âmbito da

²⁵A atenção para a conveniência do estudo do *De Anima* enquanto ponte entre *Met. Θ* e a *Ética a Nicômaco*, foi-nos chamada pelo professor Francisco Benjamin de Souza Neto.

poiêsis ou da *práxis*. O exame da potência enquanto disposição (*ἔξις*) que permite certas ações será de grande importância quando formos analisar, no terceiro capítulo, como, de certo modo, a disposição é, por um lado, engendrada por determinado tipo de ações, por outro, à medida que vai se formando, vai se tornando determinante de certo tipo de ações. Em uma segunda parte do primeiro parágrafo (1.1.2), examinaremos a acepção física de potência, a qual será decisiva para a análise do aparente paradoxo, pois esta acepção de potência, na medida que implica o *lógos*, permeará tanto a discussão acerca de um dos pólos do aparente paradoxo (a ser examinado no capítulo dois) quanto do outro (a investigar no capítulo três).

No segundo parágrafo do capítulo um (1.2), examinaremos o que precisamente confere certa especificidade a determinado tipo de potência em sua acepção física, a saber, o *lógos*, investigando, dentre a multiplicidade de modos como ele é empregado nos textos aristotélicos, o(s) uso(s) apropriado(s) para ele na expressão ‘potência com *lógos*’. Sendo assim, vale ressaltar que procuraremos examinar o *lógos* apenas para a compreensão da expressão ‘potência com *lógos*’. Por fim, no terceiro parágrafo (1.3), investigaremos a potência com *lógos* (a qual será de fundamental importância para o nosso estudo, uma vez que, a partir do seu exame, surgirá para nós o aparente paradoxo, o qual engendrará o fio condutor da nossa investigação), procurando atentar para as especificações que o *lógos* confere à potencialidade.

No segundo capítulo, analisaremos, de uma perspectiva física, principalmente a partir de *Met.* Δ 12, Θ e da *Física*, em que medida a potencialidade que o *lógos* confere ao homem permite às ações humanas não ficarem circunscritas no domínio da necessidade que o mundo sublunar comporta. Para tal, dividiremo-lo em quatro parágrafos. No primeiro (2.1), examinaremos como a necessidade e a contingência coexistem no mundo sublunar, procurando atentar para a complexidade que implica a análise sobretudo da contingência. No segundo parágrafo (2.2), investigaremos as causas engendradoras da contingência e da necessidade (tanto a condicional quanto a incondicional) do mundo sublunar, quando então procuraremos precisar como cada uma das quatro causas intervém na determinação do comportamento dos entes. A seguir, no terceiro parágrafo (2.3), investigaremos o acaso, procurando observar sua estreita relação com a necessidade e, sobretudo, com a contingência do mundo sublunar. Por fim, no quarto parágrafo (2.4), examinaremos (a

partir das quatro causas e do acaso) como o *lógos* é, de certo modo, determinante de certa contingência, e também como ele permite àquele que o possui não estar sujeito às cadeias causais necessárias do mundo sublunar, conduzindo-nos a um dos pólos do nosso aparente paradoxo.

No terceiro capítulo, analisaremos o outro pólo do aparente paradoxo, qual seja, como o *lógos*, de uma perspectiva prática, tende a encerrar o homem em certa necessidade, se pensarmos a ação humana de determinada perspectiva teleológica, a partir da boa ação. Uma vez que esta análise será feita de uma perspectiva prática e a partir da potência com *lógos*, será mister analisar a possibilidade de uma faceta prática da potência com *lógos*. Tendo em vista que tal objeto de investigação não recebe análise sistematizada no *corpus*, iniciaremos o capítulo três (3.1) explicitando algumas observações metodológicas para tornar exequível o exame da faceta prática da potência com *lógos*, a ser feito no segundo parágrafo (3.2), no qual, ainda ao apresentarmos o exame da supracitada faceta prática, procuraremos explicitar os diversos elementos que conduzem ao segundo momento do aparente paradoxo. Uma vez que a investigação da faceta prática da potência com *lógos*, por si só, não conduz ao aparente paradoxo, mas apenas quando as ações daquele que possui certa potencialidade dada pelo *lógos* são consideradas da perspectiva da boa ação, em um terceiro parágrafo (3.3) trataremos do bem como certo fim para (aquele que possui) a potência racional. Por fim, em um último parágrafo do terceiro capítulo (3.4), examinaremos, de uma perspectiva prática, em que sentido o *lógos* confere tal potencialidade àquele que o possui, que o inclina para as ações necessárias.

Após a análise dos dois pólos supramencionados, procuraremos cotejá-los na conclusão, quando então iremos nos posicionar se consideramos que o aparente paradoxo constitui-se, de fato, em uma aporia nos textos examinados ou tão somente em uma dificuldade passageira, que se dissipa com a análise mais cuidadosa do problema.

Capítulo 1

O conceito de potência

“Não podemos explicar a mudança sem recorrermos à potencialidade”²⁶.

Semelhante a um artesão, que precisa antes conhecer a matéria-prima com a qual trabalhará para poder exercer bem o seu ofício, a análise do mencionado aparente paradoxo exige o exame prévio dos seus elementos constituintes. Tal exigência não reside apenas na necessidade do conhecimento desses elementos para que os utilizemos apropriadamente (para não incorreremos no erro de encaminhar discussões não autorizadas pelos textos do *corpus* ou então discuti-las de modo impróprio, descaracterizando ou falseando seus elementos constituintes), mas, antes, para a verificação e afirmação de que o nosso problema aqui em foco é, de fato, procedente na filosofia aristotélica. Destarte, nosso propósito, no primeiro capítulo, não consiste em examinar à exaustão esses elementos, mas tão somente investigar seus aspectos exigidos para pensar o nosso problema central, a saber, o aparente paradoxo.

1.1. As várias acepções de potência

Atribui-se comumente à necessidade de superação (1) de problemas referentes ao movimento (como a aporia de como algo em movimento pode repousar, ou algo em repouso, entrar em movimento) e/ou (2) de dificuldades referentes à predicação o uso, pelo

²⁶ D. Ross. *Aristóteles*, Publicações D. Quixote, Lisboa, 1987, p. 183.

Estagirita, dos conceitos de potência e de ato. Quanto a qual dos dois tipos de problemas teria motivado Aristóteles a trabalhar de modo particular ambos os conceitos, não há consenso entre os comentadores da filosofia aristotélica. Aubenque, por exemplo, encontra na dificuldade de explicar o movimento a necessidade da distinção entre o ato e a potência²⁷. Tricot, por sua vez, encontrando a necessidade de análise do conceito de potência também na intrincada investigação ontológica legada pela filosofia parmenidiana, sustenta que o conceito aristotélico de potência tem sua origem na metafísica platônica e na necessidade de superar a rígida fórmula parmenidiana ‘o ser é, o não-ser não é’, que levaria a uma dupla impossibilidade: (1) a da mutabilidade do ente, quando considerado de um ponto de vista ontológico e (2) a da sua predicação²⁸.

(1) No que concerne à dificuldade de explicar a possibilidade do movimento e da mudança de modo geral, o Estagirita a superaria, segundo Tricot, afirmando o devir como a passagem do não ente ao ente; não do não ente absoluto, mas relativo, algo que não é nem o

²⁷ Aubenque comenta que, na segunda parte do livro Θ (referindo-se aos capítulos 6 à 9, os quais tratariam da potência para além das coisas ditas em relação ao movimento, segundo Tricot –*Métaphysique*, op. cit., p. 483– e Ross –*Aristotle's Metaphysics*, op. cit., p. 241), Aristóteles não trata de outro tipo de potência que o examinado nos cinco primeiros capítulos, a saber, a potência propriamente dita (Θ 1045b36), mas, mais precisamente, do ato, com a finalidade de mostrar que pode haver ato sem potência, ato puro, o qual se confundiria com a imobilidade divina. Ainda segundo Aubenque, não obstante essa teologização da noção de ato, seriam as implicações mundanas da sua noção (tanto do ato enquanto $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ como $\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$, sendo ambos os sentidos referentes ao movimento) que levariam Aristóteles a distingui-lo da potência. (cf. P. Aubenque. *Le Problème de l'Être chez Aristote*, PUF, Paris, 1977, pp. 439-40). Não podemos concordar com a interpretação de Aubenque que a segunda parte de *Met.* Θ manifestaria certa teologização do ato, uma vez que a aceção de ato tratada nos capítulos 6 à 9 reporta-se aos entes sublunares em diversos contextos em que não parece implicar qualquer argumentação teológica (não implicando puro ato), tanto no que diz respeito ao ato em contraposição à aceção metafísica de potência, como no exemplo de Hermes na madeira (a estátua de Hermes não é puro ato como a atividade eterna divina, pois contém materialidade, portanto potencialidade, podendo a matéria vir a receber novas formas – Θ 6, 1048a33), como no concernente ao ato em contraposição à aceção física de potência, como no caso daquele que constrói em relação à capacidade de construir (muito embora o exercício da construção seja considerado ato em relação à potencialidade de construir, o construtor, quando constrói, não se assemelha ao primeiro motor, pois, se ele tem potencialidade para construir, podendo vir a exercer a atividade da construção, pode também não construir –cf. *Met.* Θ 1050b9–; nesse caso, nem ao menos atualiza sua potencialidade para construir. Diferentemente, o primeiro motor é eterno –*Met.* Λ 1073a26–, puro ato, e nada do que é eterno é em potência –*Met.* Θ 1050b8), ou então no exemplo daquele que vê em relação ao que é capaz de ver, mas encontra-se de olhos fechados (Θ 6, 1048b1). Quanto a terem sido as implicações mundanas do ato o que teria motivado Aristóteles a distingui-lo da potência: não obstante consideremos temeroso afirmar, de modo enfático, o que precisamente teria levado à distinção entre ambos, parece-nos que o movimento seria ao menos forte motivador da distinção entre eles. Ainda que tal distinção não permita resolver todas as aporias referentes ao movimento, ela possibilita a refutação dos megáricos (cf. *Met.* Θ 3), e também permite bem equacionar e resolver vários problemas concernentes ao movimento.

²⁸ Cf. Tricot, *Métaphysique*, op. cit., pp. 481-482, nota 1.

ente em absoluto, nem o não ente absoluto, mas algo intermediário entre estes dois²⁹. Cumpre notar que a concepção de não ente, em Aristóteles, como começa a se tornar evidente, é distinta daquela expressa nos diálogos platônicos. Carlo Natali ilustra esta distinção argumentando que, muito embora ambos os filósofos expliquem o devir como a passagem do estado não-A de um ente para o estado A (ou seja, do que ele não é para o que ele é), diferentemente de Platão, Aristóteles distingue dois sentidos de não-A³⁰.

Uma vez que, nos diálogos, o não-A corresponde à inexistência de A, portanto ao contraditório de A, a passagem do não-A para A consistiria na passagem do não ser para o ser, a qual é rechaçada por Aristóteles, que distingue dois sentidos em que se pode considerar, no exemplo dado, o não-A. Primeiramente, como contraditório de A, como sua inexistência, o mesmo sentido considerado nos diálogos. Mas o Estagirita admite ainda um segundo sentido de não-A, o que precisamente diferencia radicalmente a sua interpretação daquela encerrada nos textos do mestre Platão. Nesta segunda acepção, não-A não seria nem a inexistência absoluta de A nem tampouco o próprio A, mas algo intermediário entre ambos, uma certa existência relativa³¹.

²⁹ Cf. Tricot, *Métaphysique*, op. cit., pp. 481-482, nota 1.

³⁰ Cf. C. Natali, "Ações e Eventos em Aristóteles", in *O que nos faz pensar*, Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, vol. 2, abril de 1997, pp. 99-100. A despeito de C. Natali atribuir a Platão a distinção de um único sentido de não-A (sendo este o motivo que nos levou, aqui, a atribuir a Platão e não aos diálogos platônicos a não distinção de não-A), no transcorrer do nosso texto optaremos por seguir a prudente lição do nosso orientador (o qual chama a atenção para a dificuldade de, muitas vezes, estabelecer com precisão, no referente a algumas questões, até onde se estende a filosofia socrática e onde começa a platônica) e não correr o risco de atribuir falsamente a paternidade de alguma problematização a Sócrates ou a Platão, mas optar por (exceto quando estivermos nos apoiando em algum comentador, como ocorreu neste momento) fazer referência aos diálogos platônicos, quando formos nos reportar a algum problema deles extraído, sem procurar atribuir a Sócrates ou a Platão qualquer posição defendida pelos protagonistas dos diálogos, como Sócrates ou o Estrangeiro de Eléia.

³¹ Carlo Natali ilustra sua argumentação recorrendo à *Met.* Δ 22, 1022b22 (capítulo no qual Aristóteles trata da privação - στέρησις), chamando a atenção para o fato de que há dois modos de afirmar a cegueira, a saber, no caso da toupeira (a qual é destituída em absoluto da visão) e do homem que em determinado momento não está vendo mas possui potencialidade para ver. (Cf. C. Natali, "Ações e Eventos em Aristóteles", op. cit., p. 100). Ambos, em determinado momento, podem não estar vendo, mas, do ponto de vista da potencialidade para ver, a 'cegueira' dos dois é distinta, sendo a da toupeira em absoluto (não meramente momentânea), enquanto que a do homem, relativa (momentânea). Ver, para a toupeira, é impossível, uma vez que não possui potencialidade para tal, conquanto que, para o supramencionado homem, ver consiste apenas em atualização da sua potencialidade para ver. Afirmer que ambos, em determinado momento, estão privados de visão (e a cegueira é certa privação - *Met.* Δ 22, 1022b28) exige distinguir o duplo sentido, acima exposto, segundo os quais a privação pode ser dita.

Não se trata de distinguir o ente do não ente a partir da oposição entre o existente e o não existente, mas segundo a existência de certo modo ou de outro. Se Aristóteles rechaça a possibilidade de o ente vir a ser do não ente, enquanto contraditório do ente, ele, por outro lado, admite a passagem de certo tipo de não ente ao ente, da potência ao ato. Quando contraposta ao ato, a potência seria considerada pelo Estagirita como não ente, não certamente não ente absoluto, como ocorre com a cegueira na toupeira, mas não ente relativo, algo que não é em ato, mas em potência, enquanto algo que pode vir a ser em ato, como no caso do homem que não está vendo, mas não é cego.

Com essa estratégia, Aristóteles contorna certa aporia (expressa sobretudo na *Física*) acerca da possibilidade do devir, qual seja, ou o ente viria a ser do ente ou do não ente. Não poderia vir do não ente, pois este viria a ser sem ser, sem possuir substrato para vir a ser. Mas também não poderia vir do próprio ente, pois este já é, não precisando vir a ser (*Fís.* I 191a28). Faz-se necessário, então, que o ente venha a ser, não do que não existe ou existe absolutamente, o não existente ou existente em ato, mas do que existe virtualmente, em potência, ou então de um não ente em ato (*Met.* Λ 1069b14). O que vem a ser, portanto, já é anteriormente (do ponto de vista cronológico) de algum modo, ainda que não determinadamente o que virá a ser³².

³² Em *Met.* Δ 11, 'anterior' (πρότερον) e 'posterior' (ὕστερον) são ditos de múltiplos modos: primeiramente, I) é dito anterior o que está mais próximo de um início determinado ou 1) absolutamente (ἀπλῶς) e por natureza (φύσει) ou 2) relativamente a: i) o lugar, κατὰ τόπον (nesse sentido, em relação ao princípio, o meio é anterior ao extremo); ii) o tempo, κατὰ χρόνον (no que diz respeito ao passado, são anteriores os acontecimentos mais distantes do presente que os menos distantes; no concernente ao futuro, são posteriores os eventos que mais distantes estiverem do presente que os mais próximos); iii) o movimento, κατὰ κίνησιν (é anterior o que está mais perto do primeiro motor, como a criança é anterior ao homem); iv) a potência, κατὰ δύναμιν (acerca do anterior e do posterior em relação ao ato e à potência, examinaremos na primeira parte deste primeiro parágrafo, em 1.1.1); v) o ordenamento, κατὰ τάξιν (como a penúltima corda da lira é anterior à última, em comparação com a corda mediana). Anterior também é dito II) em relação ao conhecimento (τῇ γνώσει), e de modo absoluto (ἀπλῶς), seja 1) em relação ao conceito (κατὰ τὸν λόγον), assim como o universal em relação ao particular; ou então 2) segundo a sensação (κατὰ τὴν αἴσθησιν), sendo, neste caso, o singular anterior ao universal. Por fim, III) são ditos anteriores, em *Met.* Δ 11, as afecções dos sujeitos (πρότερα λέγεται τὰ τῶν προτέρων πάθη), isto é, os atributos das coisas *per se* (Ross, *Aristotle's Metaphysics*, op. cit., p. 316), assim como a linha é anterior à superfície. Acerca da relação de sentidos de 'anterior' e 'posterior', vale lembrar que ela não é apresentada sempre do mesmo modo (assim como ocorre com as diversas relações das categorias ou então dos perceptíveis comuns, que são arrolados em relações diferentes em vários locais do *corpus*). Nesse sentido, mencionemos *Met.* Θ 1049b4, *Fís.* 260b18, ou então *Cat.* 12, onde, por exemplo, o 'anterior' é dito de quatro modos (14a26). Não nos importa, aqui, fazer um estudo dos vários sentidos de 'posterior' e de 'anterior'. Interessa-nos, primeiro, chamar a atenção para a multiplicidade semântica de ambos os termos, para então justificar o porquê de especificarmos (e procuraremos especificar, em todo o nosso texto, quando considerarmos necessário), entre parênteses, em que sentido estamos empregando 'anterior'. No caso em questão, segundo o tempo (κατὰ χρόνον), isto é, cronologicamente.

(2) Quanto à outra via interpretativa concernente ao que teria motivado a elaboração dos conceitos de ato e de potência pelo Estagirita, a saber, a dificuldade de justificar como seria possível a predicação do ente, possibilitando superar a aporia parmenidiana, a qual tende a circunscrever o domínio da linguagem nos estreitos limites das proposições tautológicas, cumpre notar que a alternativa de solução encaminhada no *Sofista* de Platão não satisfaz o Estagirita. Nesse diálogo, a estratégia (para superar o mencionado problema) do personagem Estrangeiro de Eléia, em rápidas palavras, consistiu em atribuir a capacidade de participação (pois algo só é predicável de outro algo, a idéia, se dela participa) ao que ele denominou gêneros supremos, os quais permitiriam a predicação dos entes que deles participassem. Um desses gêneros supremos, o 'outro', ao participar dos outros gêneros, conferiria a estes certo caráter de alteridade, portanto a eles não ficando restrita a possibilidade de participar apenas do 'mesmo' (outro dos gêneros supremos), mas também do 'outro'. Enquanto participando do gênero supremo 'outro', aos entes seria possível a predicação não mais meramente tautológica, mas também a que expressa a alteridade. O 'movimento' (outro gênero supremo), por exemplo, ao participar do 'mesmo', poderia ser predicado tautologicamente, mas, enquanto participando do 'outro', seria outro que o 'movimento', portanto podendo a ele serem atribuídos predicados não apenas tautológicos (muito embora nem todos os predicados seriam a ele apropriados, como o seu contraditório, o repouso)³³.

Sem aqui nos debruçarmos mais detidamente sobre a estratégia do Estrangeiro de Eléia, é notório que Aristóteles não pode aceitá-la, tendo em vista que rechaça a idéia de participação (*Met.* A 992a29; H 1045b9; Θ 1050b35). Não pode também o Estagirita ficar preso aos grilhões da impossibilidade da predicação não tautológica. Tricot sustenta que Aristóteles usa o conceito de potência para superar a impossibilidade de predicar

³³ Não nos cabe aqui problematizar disputadas questões implicadas em possíveis interpretações do *Sofista*, como se a posição do Estrangeiro de Eléia se configura ou não em ruptura com o princípio de identidade, mas apenas constatar a tentativa de superação da aporia parmenidiana, mediante a afirmação da participação entre si dos denominados gêneros supremos. No que concerne à recusa do Estagirita de aceitar a teoria das idéias encerrada nos diálogos de Platão, vale lembrar o célebre argumento aristotélico segundo o qual, se existissem as idéias do modo como são apresentadas nos diálogos, necessariamente haveria algo mais científico que a ciência e algo mais móvel que o movimento, uma vez que tais idéias seriam efetivamente aquilo que a ciência e o movimento são em potência (*Met.* Θ 1050b35).

sinteticamente e, acrescenta o comentador, talvez analiticamente acerca dos entes³⁴. Quanto ao sinteticamente, se não é possível predicar algum atributo de um ente qualquer, por exemplo, a cor amarela de uma mesa, permitindo formular a proposição 'a mesa é amarela', então não percebemos em que sentido as noções de ato e de potência possibilitariam superar o problema da impossibilidade de predicação não tautológica, uma vez que, no exemplo acima, em nada a distinção entre potência e ato contribuiria para a predicação sintética (como no exemplo da cor da mesa), exceto em dois casos: 1) em se tratando de algo sujeito ao devir e/ou 2) quando consideramos algo a partir da distinção feita por Aristóteles entre dois graus de potência³⁵.

1) No concernente ao devir, entendemos que a distinção feita por Aristóteles entre o ato e a potência amplia o leque de possibilidades de predicação sintética de um ente (ao aumentar as possibilidades de predicar seus atributos) quando ele pode sofrer qualquer tipo de alteração, seja qualitativa, quantitativa ou de lugar³⁶. Neste caso, seria lícito afirmar que algo é não apenas aquilo que é efetivamente, mas também em potência. Pode-se afirmar, por exemplo, que uma semente é uma semente (efetivamente) e também uma planta (em potência), portanto predicar dela não apenas os seus atributos efetivos (enquanto semente), como também seus atributos em potência (enquanto planta). Assim, torna-se possível predicar de um ente o que ele é em potência, não ficando a predicação restrita apenas ao que ele é efetivamente, o que eliminaria a impossibilidade de predicar certos atributos de

³⁴ Cf. Tricot, *Métaphysique*, op. cit., pp. 481-482, nota 1. Cumpre notar que estamos interpretando os termos analítico e sintético do modo como os utiliza Kant. Cf. Introdução, IV (tanto da edição 'A' quanto da edição 'B'), da *Crítica da Razão Pura*.

³⁵ Acerca dos dois graus de potência, trataremos mais cuidadosamente ainda neste primeiro parágrafo do capítulo um, precisamente em 1.1.1.1.

³⁶ Em *Fís.* II 192b13, é afirmado que os entes que são por natureza (*τὰ ὄντα φύσει*), parece que têm em si o princípio do movimento e do repouso (*ἀρχὴ κινήσεως καὶ στάσεως*), uns, segundo o lugar (*κατὰ τόπον*), outros, segundo o aumento e a diminuição (*κατ' αὔξεσιν καὶ φθίσιν*), e outros, segundo a alteração (*κατ' ἀλλοίωσιν*). Ao comentar essa passagem, J. Martínez nota que, nos três primeiros livros da *Física*, Aristóteles usa de modo indiferente *κίνησις* e *μεταβολή* para se reportar a todas as classes de movimento, mas, a partir de *Fís.* V, ao tratar sobre o movimento e suas classes, restringe o termo *κίνησις* para fazer referência aos movimentos quantitativo, qualitativo e local, reservando um emprego mais amplo para *μεταβολή*, que seria utilizada para expressar não apenas esses três tipos de movimento, mas também a geração e a corrupção (cf. *Física*, J. L. C. Martínez, op. cit., p. 34, nota 1). Ainda sobre a *μεταβολή* se reportar às quatro supracitadas classes de movimento, cf. *Met.* A 1069b9.

um ente que está em devir. Deste modo, seria legítimo predicar de algo que ainda não é, mas que virá a ser, ou que tem capacidade para vir a ser.

2) No que diz respeito à ampliação das possibilidades de predicação sintética de um ente quando consideramos os dois supramencionados graus de potência, observemos primeiramente que i) algo ou alguém é dito potente quando pode vir a ser diferente do modo como é, ou então quando pode realizar algo, seja um artefato ou mesmo uma ação. Nesse sentido, dizemos que a criança é potencialmente um homem, e a madeira, Hermes (*Met.* Θ 1048a33). Podemos ainda, segundo o mesmo sentido, afirmar que alguém que aprendeu a construir uma casa é potencialmente construtor (*Met.* Θ 1050b9). Deste modo, podemos predicar sinteticamente o homem do menino, ou então Hermes da madeira, assim como podemos predicar o construtor daquele que tem a técnica da construção. Mas é possível também ii) predicar sinteticamente daquele que tem potencialidade não imediata para vir a ser algo ou para agir ou produzir algo de determinado modo. É possível à terra, por exemplo, vir a ser homem, desde que possa se converter, antes (cronologicamente), em sêmen (*Met.* Θ 1049a1). De certo modo semelhante, é possível àquele que não detém a técnica da construção ser dito construtor em potência, desde que seja potente para vir a adquirir a técnica da construção (portanto podendo vir a construir). Nesse sentido, não nos parece que seria de todo impróprio, em Aristóteles, predicar sinteticamente o homem da terra, ou o construtor enquanto constrói daquele que não domina a técnica da construção, mas que pode vir a dominá-la³⁷.

³⁷ Aristóteles inicia *Met.* Θ 7 anunciando que é preciso determinar quando algo está ou não em potência, e questiona, a seguir: a terra é em potência um homem? Ou não, a não ser tendo se convertido em sêmen? Ou talvez nem mesmo assim? (cf. *Met.* Θ 1049a2). Ross observa, por ocasião do comentário a *Met.* Θ 7, que ὕλη e δύναμις não são distinguíveis (e, para isso, reporta-se a várias passagens do *corpus* em que ambos os termos seriam usados indistintamente: 1049a23, 1050a15, b27, A 1071a10, N 1088b1, 1092a3), como queria Bonitz, para o qual, segundo Ross, ὕλη seria primeiramente aplicável a πρώτη ὕλη, a matéria absolutamente informe e remota, ao passo que δύναμις diria respeito às condições próximas. Concordando com Ross, não percebemos Aristóteles reservando δύναμις para se reportar apenas a condições próximas (Cf. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, op. cit., p. 255). Sendo assim, 'δύναμις' parece ser apropriadamente usada para fazer referência à terra, no questionamento de *Met.* Θ 1049a2. Trata-se, aqui, do emprego de um dos graus de potencialidade na acepção metafísica de potência. Em um primeiro grau, o sêmen é dito em potência um homem, pois tem disposição tal que o permite ser transformado imediatamente em homem. Em um segundo grau, a terra também é dita em potência um homem, pois pode vir a ser transformada em sêmen. É justamente essa possibilidade de alteração de um 'grau' de potência em outro (no caso em questão, da terra em sêmen) que permite equacionar, de modo abrangente, o problema do devir. Se não houvesse a passagem de um grau de potência para outro (portanto, se Aristóteles desconsiderasse o 'segundo grau' de potência), como sustentar o devir? Seria possível explicar a passagem do sêmen ao homem. Mas como explicar a terra podendo se converter em sêmen, se se desconsiderasse a possibilidade do 'segundo grau' de potência? Uma alternativa seria considerar isoladamente ambos os casos: 1) o sêmen é um homem em potência; 2) a terra é o sêmen em

Quando consideramos 1) algo sujeito ao devir, ou quando levamos em conta 2) a distinção dos dois graus mencionados de potência, não criamos a possibilidade de toda predicação sintética do ente (como 'a mesa é amarela'), mas alargamos o domínio das possibilidades de predicação sintética (se a mesa é efetivamente amarela, mas pode vir a ser azul, então podemos afirmar que ela é potencialmente azul) dos entes. Ainda que o amarelo esteja efetivamente na mesa, não é a distinção entre a potência e o ato que, a rigor, permite tal predicação sintética. O que essa distinção permite é predicar sinteticamente o que está em potência no ente, e não apenas aquilo que se encontra efetivamente nele, que poderia ser predicado mesmo não fazendo a distinção entre potência e ato. Predicar o amarelo da mesa, no supramencionado exemplo, não exige a distinção entre potência e ato. Se o recurso a recorrer à mencionada distinção não se configura em estratégia suficiente para a superação da impossibilidade de predicação sintética, muito menos será suficiente para permitir superar a impossibilidade de predicar analiticamente acerca dos entes. Se, em Aristóteles, no processo de predicação, não fosse possível afirmar os atributos que estão já implícitos no sujeito do enunciado, em que medida a distinção entre ato e potência engendraria a possibilidade de predicar acerca do mencionado sujeito? Se não se pode predicar analiticamente o '12' da expressão '7+5', em que medida a referida distinção auxiliaria na superação da supramencionada dificuldade?

Se, por um lado, a distinção entre ato e potência não permite contornar a impossibilidade de predicação analítica, por outro, semelhantemente ao que observamos em relação à predicação sintética, tal distinção contribui para aumentar as possibilidades de predicar analiticamente quando 1) se trata do que está sujeito ao devir, e/ou 2) quando consideramos os dois graus de potência. Assim, seria lícito 1) predicar analiticamente alguma propriedade que esteja contida em potência no sujeito. Por exemplo, se algo é caracterizado não apenas pelo que é efetivamente, mas também pelo que é em potência, então sua predicação analítica implica também aquilo que ele é em potência. Neste caso,

potência. Mas, ao que nos parece, isso seria engessar o que Aristóteles parece querer apreender na sua mobilidade, a saber, a passagem de algo em um estado para outro, algo em devir. Nesse sentido, certa materialidade, por mais remota que seja, enquanto causa material de determinado ente, a ela seria apropriado se reportar como sendo este ente em potência. Ademais, se se sustenta que algo só pode vir a ser efetivamente se antes (cronologicamente, quando considerado a partir do indivíduo, e não da espécie) é em potência, negar a possibilidade de afirmar a potencialidade de uma causa material remota é sustentar que ela não pode vir a se efetivar, portanto recusar a possibilidade do vir-a-ser, uma vez que as causas remotas são causas de causas próximas.

aquilo que é predicado deve estar já implícito em potência (e não efetivamente) no sujeito, configurando-se a predicação em mero desmembramento daquilo que está implícito em potência no sujeito. 2) No concernente ao aumento das possibilidades de predicação analítica de um ente, quando consideramos os dois graus de potência, i) atentemos para o ilustrativo exemplo do homem bom (o qual examinaremos mais acuradamente no capítulo três): se alguém é dito bom por ter boa disposição (*ἔξις*), e se esta conduz normalmente a boas ações, então parece lícito predicar analiticamente que o homem bom tem potência para agir bem. ii) De modo não imediato (como no caso daquele que tem boa disposição): no concernente àquele capaz de adquirir boa disposição, poderíamos predicar analiticamente que ele tem potencialidade para agir bem, se tem potencialidade para vir a adquirir boa disposição.

Tanto no que concerne à predicação analítica quanto no que diz respeito à sintética, os conceitos de ato e de potência, a rigor, não permitem a superação da aporia parmenidiana, mas asseguram maior amplitude ao leque de possibilidades de predicação nos exemplos supramencionados. O que propriamente permite a superação da aporia parmenidiana, sem, para tal, ser necessário recorrer às formas platônicas, é a célebre expressão ‘o ente é dito de múltiplas maneiras’ (*Fís.* I, 185a21; *Met.* Γ 1033a33; E 1026a33; Z 1028a10; K 1064b15), a qual possibilita a Aristóteles não apenas sustentar a identidade do ente através da sua substancialidade, mas também afirmar seus predicados, segundo as demais categorias; permite também a predicação não apenas do que o ente é em ato, mas em potência, e também o que ele é segundo o verdadeiro e o falso, no âmbito das proposições (*Met.* Θ 1051a34). Deste modo, a distinção entre potência e ato contribui para a predicação tanto analítica quanto sintética por se tratar justamente de um dos modos de dizer o ente. É contra a possibilidade de o ente ser dito de apenas um único modo, como

sustentaria Parmênides (segundo a interpretação de Aristóteles³⁸), que o Estagirita vai procurar refutá-lo (cf. *Fís.* I, 3, 186a22-187a10)³⁹.

O ser, em Aristóteles, é o que há de mais abrangente, de mais universal (*Met.* B 1001a21)⁴⁰, portanto não havendo nada para além dele. Não há, destarte, nenhum gênero segundo o qual ele seria espécie. Por outro lado, o ser, em Aristóteles, não é um gênero, um universal que abarca sob si uma multiplicidade de outros universais (as espécies), os quais possuiriam, de certo modo, algo do universal (gênero) que os abrangesse. Nesse sentido, Aristóteles se posiciona radicalmente contra a doutrina das formas encerrada nos diálogos platônicos, que confere às idéias unidade genérica, de modo tal que, nos diálogos, um ente individual qualquer só poderia receber tal denominação se participasse da idéia de ente, a qual seria responsável pela determinação do ente enquanto ente.

Se o ente é dito, por exemplo, segundo a substância e as demais categorias, segundo a potência e o ato e segundo a verdade ou a falsidade (*Met.* Θ 1051a34; K 1064b15), o que poderia haver em comum entre os binômios ato/potência e verdade/falsidade? Em que seriam similares as categorias da quantidade ou da qualidade e a verdade ou a falsidade? Ainda que possam ser ditos em relação a um mesmo (à *ousía*), se não há atributos comuns entre eles, não podem ser espécies de um gênero uno. Se o ente fosse genérico (assim como ocorre com o gênero animal), necessariamente poderíamos afirmar as suas espécies (como

³⁸ Não nos importa, neste caso, se Aristóteles é ou não um bom leitor de Parmênides. Interessa-nos, aqui, o argumento do Estagirita. Se fôssemos considerar a refutação que Aristóteles faz do filósofo de Eléia, muitos outros problemas talvez aparecessem para nós. Nessa direção, J. Martínez observa que tanto Burnet quanto Cornford sustentam que a acusação que Aristóteles faz a Melisso (refutado imediatamente antes de Parmênides, ainda em *Fís.* I, 3) é injusta (Martínez, J. L. *Física*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1996, p. 11, nota 28).

³⁹ A análise acerca do ente consiste justamente em um dos objetivos de Aristóteles na *Metafísica*, mas não acerca do ente enquanto comportando diversas determinações, objeto esse de outras ciências que não a Metafísica, mas do ente enquanto ente (*Met.* Γ 1003a21), o qual, ainda que não exista separadamente, não possui existência apenas no discurso (*lógos*), mas encerra uma realidade que lhe é anterior, que, portanto, longe de ser mera criação discursiva, é *conditio sine qua non* de toda existência.

⁴⁰ No parágrafo primeiro do capítulo um da Introdução do seu célebre *Ser e Tempo*, Heidegger, reportando-se à passagem B 1001a21 da *Metafísica*, tece rápido e ilustrativo comentário acerca da afirmação de que o ser é o que há de mais universal, portanto indefinível, uma vez que, em Aristóteles, a definição é feita pelo gênero próximo e pela diferença específica (cf. Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, Parte I, 3ª edição, ed. Vozes, Petrópolis, 1989, pp. 29-29), e não há, na filosofia aristotélica, gênero para além do ser, possibilitando, se houvesse, mediante o seu 'corte' pela diferença específica, a definição do ser. Considerando a interpretação muitas vezes polêmica da filosofia aristotélica por Heidegger, observemos que não nos apoiaremos no autor alemão para questões decisivas da nossa tese. Pelo contrário, advertimos que procuraremos utilizá-lo, enquanto 'comentador' da filosofia aristotélica, com parcimônia.

afirmar as espécies de animais, as quais necessariamente possuem em comum algo do gênero, a animalidade; o cachorro, o cavalo e o homem, por exemplo, possuem em comum aquilo que os caracteriza como animais), o que não ocorre em Aristóteles. A multiplicidade de modos de dizer o ente é exigida justamente pela impossibilidade da existência de um universal que abarca os vários modos de dizê-lo⁴¹.

Assim como o ente, a potência não se configura como unidade genérica (*Met.* Θ 1046a5), sendo apresentada, em *Met.* Θ, em três acepções. Quanto ao primeiro modo de dizer a potência, a saber, aquele em que ela é dita por homonímia, o Estagirita sobre ele não tece comentários (*Met.* Θ 1046a5), limitando-se a apenas mencioná-lo. Para compreendermos o porquê desse aparente desinteresse, verifiquemos que, em Aristóteles, duas coisas são homônimas quando possuem o nome em comum, sem que, para isso, comportem a mesma definição ou essência, como ocorre, por exemplo, entre um homem e um quadro (*Cat.* I 1a).

As potências ditas por simples homonímia são assim denominadas em virtude de certa relação entre os entes, e não por implicarem qualquer princípio de mudança ou de movimento, ou mesmo a possibilidade de os entes serem capazes de se tornarem algo diferente do que são. Portanto, esta acepção é apenas mencionada por Aristóteles, mas não investigada na *Metafísica*, por destoar do seu propósito, que consiste, no que concerne à investigação acerca do ente, em analisá-lo enquanto ente e examinar alguns atributos que lhe são próprios. Como exemplo de potência dita por homonímia, o Estagirita menciona o que na Geometria é dito potente por ser ou não de certo modo (*Met.* Θ 1046a8). As figuras geométricas, por exemplo, antes da divisão são ditas em potência as figuras em que podem

⁴¹Se o ente é dito de múltiplos modos (*Met.* Γ 1003a33; E 1026a33; Z 1028a10; Θ 1051a34; *Fís.* I, 1, 185a21), cabe a Aristóteles examinar cada um deles. Em *Met.* Θ 1045b27, menciona que já tratou do ente segundo a substância e as demais categorias. Em Θ 10, examina o modo de dizer o ente segundo a verdade ou a falsidade. Os nove (primeiros) capítulos restantes de *Met.* Θ têm como objeto de investigação o exame do ente segundo a potência e o ato. É, portanto, no bojo do estudo acerca do ente que Aristóteles, na *Metafísica*, examina ambos esses conceitos, como interpretam vários comentadores da filosofia Aristotélica, como A. Kosman, que sustenta que o exame da ἐνέργεια visa a melhor compreensão do ente, deste modo, não podendo os livros Z e H serem perdidos de vista na análise do livro Θ (A. Kosman, "The Activity of Being in Aristotle's Metaphysics", in *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*. Ed. T. Scaltsas, D. Charles e M. L. Gill, Oxford, 1994). É nesse contexto que devemos entender a afirmação que o mencionado (na Introdução da tese) exame da potência estritamente dita (μάλιστα κυρίως), qual seja, a potência em sua acepção física, não é a que mais interessa ao Estagirita na *Metafísica* (Θ 1045b35), uma vez que, no contexto do estudo do ente, a acepção metafísica seria a mais importante.

ser divididas (Θ 1051a22). Um quadrado é em potência dois triângulos. Sendo dividido por uma diagonal, torna-se efetivamente dois triângulos⁴².

Quanto aos dois outros modos de dizer a potência, no início do livro Θ da *Metafísica* (após evidenciar que o exame do ato e da potência em Θ é feito em vista da investigação sobre o ente), Aristóteles distingue-os, muito embora ele, segundo Ross, não cumpra à risca a distinção⁴³. Mas o que levaria o Estagirita a não cumprir rigorosamente a distinção feita entre ambas as acepções de potência? A esse respeito, Michael Frede observa, primeiramente, que o emprego do termo δύναμις e seus cognatos δύνασθαι e δύνατον não remontam apenas a Aristóteles, mas lhe são anteriores, não sendo termos técnicos, mas usados ordinariamente, e que, tardiamente, os escolásticos verteram δύναμις para *potentialitas*. Não obstante o emprego de certo modo técnico de δύναμις pela escolástica, Frede nota que, em Aristóteles, nem sempre δύναμις é empregado de modo preciso no *corpus*, sendo usado com várias significações, as quais levariam Ross e Bonitz (erroneamente, segundo Frede) a acreditarem que Aristóteles teria utilizado confusamente os dois sentidos (em questão) de δύναμις⁴⁴.

Segundo Frede, o que teria conduzido Ross e Bonitz ao supramencionado erro foi não perceberem que haveria um sentido básico de δύναμις, qual seja, a potência em sua acepção física, segundo a terminologia por nós adotada. Deste modo, a potencialidade não seria, como queriam Ross e Bonitz, algo diferente da δύναμις em seu sentido básico (enquanto *active power*), mas um dos seus modos, com isso não havendo confusão no emprego de potencialidade como poder. Para sustentar sua tese, Frede primeiramente recorre à passagem (*Met.* Θ 1046a1) em que a potência e a atividade são afirmadas para além das coisas ditas em relação ao movimento (acepção metafísica de potência). Informa, a seguir, que vai tratar primeiramente acerca do correlato da potência, a atividade. Essa

⁴² Considerando que não terá maior relevância para a nossa pesquisa, não nos debruçaremos sobre a potência dita por homonímia. Concentraremos nossos esforços na acepção metafísica e, sobretudo, na sua acepção física.

⁴³ Denominando *power* a acepção física de potência e *potentiality* a sua acepção metafísica, Ross denuncia que Aristóteles, em algumas passagens, toma por potencialidade o que deveria ser considerado *power*. (Cf. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, op. cit., p. 241).

⁴⁴ Cf. M. Frede, 'Aristotle's Notion of Potentiality in *Metaphysics* Θ ', in *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford, 1994, p. 178.

seria empregada em duplo sentido, enquanto ἐνέργεια, em oposição à potência dita em relação ao movimento, e enquanto ἐντελεχεία, utilizada normalmente para marcar a oposição com a potencialidade na acepção metafísica.

A partir daí, Frede observa que Aristóteles chega à ἐντελεχεία por extensão de uma condição exigida pela ἐνέργεια. Recorrendo, segundo o seu relato, à certa tradição do pensamento grego, da qual participariam os estóicos e o diálogo *Sofista* de Platão, Frede argumenta que, para algo ser feito, é necessária a sua existência. Em uma palavra: a atividade (ἐνέργεια) pressupõe a efetividade (ἐντελεχεία). Algo inexistente não pode movimentar ou mudar algo outro, ou ser alterado ou movido por outro. Frede, então, transporta o problema para os correlatos da atividade e da efetividade, sustentando que, da acepção física de potência, decorre a sua acepção metafísica, consistindo esta em outro modo de dizer aquela. Portanto, não haveria engano quando Aristóteles emprega a potencialidade ao tratar do que estamos denominando acepção física de potência, uma vez que a potencialidade seria uma das formas de expressar a potência em seu sentido básico de *active power* (segundo a terminologia adotada por Frede)⁴⁵.

Concordamos com Frede que, em *Met. Θ*, algo só pode ter potência em seu sentido básico se tiver também potência enquanto potencialidade, ou seja, que a acepção física de potência implica a sua acepção metafísica, e ainda (considerando o correlato da potência), que algo só pode estar em atividade se existir (*Met. Θ* 1047a32). Mas isso não nos parece suficiente para daí querer encontrar na potencialidade (acepção metafísica) um dos modos de dizer a potência em sua acepção física, como se esta fosse um gênero sob o qual subjazessem não apenas os seus sentidos derivados (Cf. *Met. Θ* 1046a9-14; Δ 1019a15-32), mas também a acepção metafísica de potência. Com isso, não nos parece convincente a sua explicação para sustentar que seria possível ao Estagirita empregar potencialidade com o sentido básico de potência. O que nos leva a não aceitar a engenhosa saída de Frede para o problema de certa confusão no emprego de ambas as acepções de potência no *corpus* é a nossa convicção que, por se tratarem de naturezas radicalmente, distintas (enquanto em sua acepção física a potência afigura-se como princípio de movimento ou de mudança; em sua acepção metafísica, apresenta-se como possibilidade de mudança ou de movimento), ambas

⁴⁵Cf. M. Frede, 'Aristotle's Notion of Potentiality in *Metaphysics Θ*', in *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford, 1994, pp. 179-182.

as acepções não podem ser abarcadas em uma unidade genérica, a partir da qual todos os seus demais sentidos seriam derivados. Justamente por isso que Aristóteles, ao que nos parece, emprega a mesma estratégia utilizada para tratar da multiplicidade de modos de dizer o ente (o qual não seria um gênero), afirmando que a potência é dita de múltiplos modos (*Met. Θ* 1046a5)⁴⁶.

Quanto ao sentido da potência em sua acepção física (*power*, na tradução de Ross), Aristóteles o apresenta como princípio da mudança que se encontra em outro ou no mesmo enquanto outro (*Met. Δ* 1019a15; *Θ* 1046a10). Neste primeiro sentido, a potência significaria, nas palavras de Tricot, em seu comentário ao livro *Θ*, "a *transitoriedade* da ação, a *potência* (*puissance*) de A produzir uma mudança em uma outra coisa B, ou mesmo a *potência* (*puissance*) de uma parte de A produzir mudança em uma outra parte de A (*potentia*, *Vermögen*)"⁴⁷. Nesta mesma linha de argumentação, Ross afirma, acerca da potência em sua acepção física: "(...) é uma potência em A para produzir mudança em B; ou em A, considerado em certo sentido, para produzir mudança em si próprio, em outro sentido"⁴⁸.

Esta concepção de potência remete ao movimento e ao devir, como é possível constatar na própria definição primeira de potência em sua acepção física (*Met. Δ* 1019a15; *Θ* 1046a10). Distinguindo-se deste, Aristóteles apresenta outro sentido de potência (o qual seria o mais relevante para a investigação da *Metafísica*), qual seja, aquele mencionado para além das coisas ditas em relação ao movimento, a saber, a potência em sua acepção metafísica (*Met. Θ* 1045b35). Em um segundo sentido, portanto, a potência, recorrendo novamente às palavras de Tricot, "é a *possibilidade* (*possibilité*), considerada na

⁴⁶Vale observar que parece relativamente simples sugerir alguns eventos e, a partir deles, determinar em que medida nestes eventos estão implicados o ato e a potência nas suas acepções física ou metafísica. Bem diferente disso parece ser distinguir ambas as acepções no interior de uma multiplicidade de problemas no *corpus*. Nesse sentido, contra Frede e a favor de Bonitz e Ross, consideramos a possibilidade de certo uso 'maleável' da potência em suas acepções física e metafísica. Voltaremos a essa discussão sobre a possível não obediência do Estagirita acerca da distinção entre as duas acepções da potência no segundo parágrafo do capítulo dois (§2.2), quando então nossa argumentação permitirá a sugestão de uma alternativa para pensar esse problema.

⁴⁷Tricot, *Métaphysique*, op. cit., p. 481, nota 1.

⁴⁸Ross, *Aristotle's Metaphysics*, op. cit., p. 240.

imanência, de uma coisa A passar de um certo estado para um novo estado (*possibilitas, Möglichkeit*)”⁴⁹.

Similarmente à argumentação de Tricot, Ross afirma, acerca deste segundo sentido de potência: “Potencialidade, por outro lado, é a potencialidade de A passar para um novo estado ou engajar-se em uma nova atividade”⁵⁰. Esta segunda acepção de potência não implicaria o princípio do movimento ou da mudança, mas, antes, a capacidade, a possibilidade de algo para se mover ou para vir-a-ser, para receber novas formas no processo de atualização. Nesse sentido, potência possuiria uma conotação metafísica e não mais propriamente física, ou, como quer Tricot, ela diria respeito ao ser e não, como ocorre com a acepção física de potência, ao devir⁵¹.

1.1.1. Acepção metafísica de potência

Se afirmarmos que todo ente possui algum tipo de existência, quer seja no mundo supra ou sublunar ou apenas no plano do *lógos*, do discurso (como quando se diz que a negação e a privação de certo modo são), e se sustentarmos que há, do ponto de vista da existência virtual ou efetiva dos entes, três modos de existir, quais sejam, apenas em ato, em potência, ou em ato e em potência (*Met.* K 1065b5), segue-se que a aplicabilidade desses dois conceitos abarca tudo o que é. Uma vez que o nosso interesse, aqui, consiste em observar como podemos nos reportar aos entes (enquanto substâncias, *ousíai*), a partir da perspectiva do ato e da potência, atentemos para a distinção feita em *Met.* Λ 1069a30, segundo a qual há três tipos de substâncias (οὐσίαι): 1) sensível corruptível, 2) sensível eterna, e 3) imóvel; ou, como distingue Enrico Berti: 1) terrestre, 2) celestial e 3) substância imóvel⁵².

⁴⁹Tricot, *Métaphysique*, op. cit., p. 482, nota 1.

⁵⁰Ross, *Aristotle's Metaphysics*, op. cit., p. 241.

⁵¹Cf. Tricot, *Métaphysique*, op. cit., p. 482, nota 1.

⁵²Cf. Enrico Berti. “Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in *Metaphysics* Λ 6”, in *Metaphysics Lambda* (ed.: M. Frede e D. Charles), Oxford, 2000, p. 181. No que concerne à ciência que trata de cada um desses

No concenente a (1), a substância sensível corruptível, notemos que sua potencialidade é assegurada pela sua materialidade (*Met.* Λ 1069b14), e sua efetividade, pela sua forma (*Met.* Θ 1050a15). Em contraposição à substância imóvel (3), a possibilidade (ou mesmo a necessidade, no caso dos entes supralunares) do movimento é próprio tanto à substância sensível corruptível, quanto à sensível eterna. No tocante ao movimento da substância sensível corruptível, Aristóteles afirma a exigência do ato (forma) e da potência (matéria) para que haja a alteração nos entes que se originam por natureza, como as plantas e os animais (*Met.* Λ 1069a32)⁵³. Para compreendermos o porquê dessa exigência, vale notar a argumentação segundo a qual as coisas por natureza vêm a ser a partir dos contrários (*Fís.* 188b24; *Met.* Λ 1069b4), das formas contrárias, como as cores a partir do branco e do negro. Mas isso não significa que um dos contrários, por si só, conduza ao outro (*Fís.* 190b33). Além dos contrários, há a necessidade de algo mais para haver alteração, a saber, a matéria, ὕλη, a qual é, em potência, ambos os contrários (*Met.* Λ 1069b8)⁵⁴.

No que diz respeito à (2) substância sensível eterna, se atentarmos para os entes supralunares, observaremos que, em Aristóteles, eles não têm potencialidade para serem ou não serem, pois são eternos (*Met.* Θ 1050b21; Λ 1069b25). Contudo, uma vez que eles são

três tipos de substâncias, observemos primeiramente que Aristóteles, em *EN* 1139a27, distingue três tipos essenciais de conhecimentos, a saber, 1) o teórico, procurado por si mesmo; 2) o prático, que trataria de regras de conduta, as quais serão objetos de estudo no capítulo três do nosso texto; e 3) o produtivo, que trataria de regras para fabricar algo útil ou belo (acerca dessa caracterização de cada um dos três tipos de conhecimento, cf. D. Ross, *Aristóteles*, op. cit., p. 193). No que diz respeito ao primeiro tipo de conhecimento, o teórico, Aristóteles acerca dele faz tripla distinção em várias passagens do *corpus*, como em *Met.* K 1064a31, ou em *Met.* E 1026a19: 1) Matemática (μαθηματική); 2) Física (φυσική); e 3) Teologia (θεολογική). 1) A Física ocupar-se-ia com os entes separados e não imóveis; 2) alguns ramos da Matemática, dos imóveis e não separados, mas implicados na matéria. Já 3) a ciência primeira versaria sobre os separados e imóveis (*Met.* E 1026a13). No que concerne ao exame da substância sensível perecível que tem em si mesma o princípio do movimento e do repouso, a qual será de primordial importância para nós na tese, cabe à Física (*Met.* E 1025b19), segundo a supramencionada divisão do conhecimento teórico.

⁵³Em um comentário que aparenta ser bem apropriado para pensar a alteração nas substâncias sensíveis corruptíveis, Aubenque observa que, segundo a escolástica, todo movimento se caracteriza pela ‘composição’ do ato e da potência (P. Aubenque, *Le Problème de l'Être chez Aristote*, op. cit., p. 440).

⁵⁴O exame da substância sensível corruptível, a partir do ato e sobretudo da potência, devido a sua importância para a nossa investigação, receberá grande atenção ao longo do nosso texto, especialmente no capítulo dois. No que concerne à mudança própria às substâncias sensíveis corruptíveis, vale notar a observação de Charles, segundo a qual a mudança (*change*) do que é contrário (ἐναντίον) pode normalmente ser aplicada tanto à mudança de qualidade, como a de quantidade, a locomotiva e a da geração (cf. D. Charles, “*Metaphysics* Λ 2: matter and change”, in *Metaphysics Lambda*, ed.: M. Frede e D. Charles, Oxford, 2000, p. 85).

sensíveis, possuem materialidade (*Met.* H 1044b6). E o Estagirita sugere que as substâncias eternas naturais, portanto compostas de forma e de matéria (*Fís.* II 194a12), têm matéria apenas localmente sensível⁵⁵. Muito embora a materialidade seja passível de alteração (*Met.* A 1069b14), portanto comportando certa potencialidade (H 1042b9), a matéria constituinte dos entes supralunares, a ὅλη τοπική, não comporta a potencialidade para ser ou não ser, isto é, a potencialidade para a geração e para a corrupção (H 1042b5), o que justamente lhe confere a eternidade. Não obstante, possui potencialidade para a mudança de lugar (Θ 1050b21)⁵⁶.

Diferentemente dos dois primeiros tipos de substâncias, (3) a substância imóvel não comporta materialidade. Uma vez que tudo o que se altera tem matéria (*Met.* A 1069b25), os entes matemáticos não possuem materialidade, portanto não estão sujeitos ao movimento (*Fís.* II 193b33). Ainda que não tenham matéria (que poderia conferir a eles potencialidade para mudarem de lugar ou para serem gerados ou perecerem), os entes imóveis, como no exemplo dos matemáticos, são detentores de certa potencialidade (por homonímia). As figuras geométricas são, antes da divisão, em potência (*Met.* Θ 1051a22) outras figuras. O quadrado, por exemplo, é efetivamente um quadrado e, em potência, dois triângulos retângulos. O triângulo retângulo, nesse sentido, só se efetiva após a divisão do quadrado. Percebe-se, assim, que, em Aristóteles, podemos analisar não apenas os entes sensíveis móveis (tanto os corruptíveis como os eternos), mas também os imóveis, através do binômio ato/potência⁵⁷.

⁵⁵D. Charles observa que não há dificuldade em estender o termo 'matéria' além do caso básico de substrato envolvido na geração, e lembra que o termo ὅλη τοπική é empregado, por exemplo, em *Met.* H 1042b6 e Θ 1050b21, não havendo dificuldade conceitual com o uso de ὅλη τοπική em *Met.* A 2, sobretudo quando se examina o conceito de 'matéria' nos tratados físicos, como em *Gen. Corrupt.* 320a2 (cf. D. Charles, "Metaphysics A 2: matter and change", op. cit., pp. 87-88).

⁵⁶A análise da potencialidade e da atualidade dos entes sensíveis eternos terá importância para nós apenas na medida que permitirá certas analogias com a potencialidade e com a atualidade próprias ao homem (substância sensível corruptível). Acerca da materialidade (portanto da potencialidade) própria aos entes sensíveis eternos, Charles comenta que a matéria estritamente compreendida (a matéria que torna o ente que a possui sujeito à corrupção) é a potencialidade (δύναμις) para sofrer as alterações segundo a forma (e exemplifica: os tijolos, que constituem a materialidade da casa, possuem potencialidade para virem a receber a forma da casa), e, por analogia, a matéria de uma estrela (ente sensível eterno) possui potencialidade para, de certo modo, mover (cf. D. Charles, "Metaphysics A 2: matter and change", op. cit., pp. 91-92).

⁵⁷Também o exame da potencialidade e da atualidade das substâncias imóveis terá importância para nós apenas na medida que possibilitará analogias na investigação acerca das substâncias sensíveis corruptíveis.

Quanto ao primeiro motor, objeto de estudo da Teologia, segundo a distinção de *Met.* E 1026a19, cumpre notar que ele é, de certo modo, engendrador do movimento eterno dos entes supralunares. Para isso, é mister que o primeiro motor seja eterno. Mas afirmar a sua eternidade não é suficiente para sustentar que ele engendra movimento eterno, nem mesmo como ele pode mover outros entes. Nesse sentido, Aristóteles faz dura crítica a Platão, chamando a atenção para a inutilidade das formas para explicar o movimento, uma vez que estas não seriam capazes de engendrá-lo (*Met.* A 991a11; A 1071b14). Se se trata de um motor, necessariamente tem que poder mover. Se o movimento é eterno, não pode o primeiro motor, portanto, ser apenas em potência, pois, se está em potência, pode não mover. Se ele nada movesse, não haveria movimento. E, ainda que se considerasse que o primeiro motor move, possuindo potencialidade para mover, sua capacidade não seria para mover eternamente. A partir dessas impossibilidades, conclui o Estagirita que o primeiro motor é ato (*Met.* Θ 1049b26), e, sendo incorruptível, é destituído de potencialidade (*Met.* Θ 1050b12)⁵⁸, sendo, portanto, imaterial⁵⁹.

Os entes simples, como o primeiro motor, por consistirem em apenas forma (a qual nos fornece o estado atual dos entes), não são contaminados pelo devir, pois não são conspurcados pela materialidade, não comportando qualquer potencialidade para a alteração. O devir é característico apenas dos entes compostos, justamente por estes possuírem materialidade (*Met.* A 1069b25), pois a matéria (i - quer a consideremos enquanto substrato indeterminado, mero depositário das formas que a determinam; ou ii - enquanto possuindo alguma forma⁶⁰) é, em certa medida, responsável pela aquisição

⁵⁸ Aristóteles apresenta uma possível refutação à argumentação que sustenta a possibilidade de existência de um ente separado que seria puro ato, afirmando que tudo o que exerce a atividade pode exercê-la (*Met.* A 1071b23), sendo a potência, portanto, anterior (cronologicamente) à atividade. Mas contra-argumenta, logo a seguir, que, se assim fosse, não existiria nenhum ente, pois como poderia algo, inexistente de modo efetivo, engendrar movimento? Há a necessidade de algo existente de modo efetivo para gerar não apenas outro ente efetivo (assim como um homem gera um homem: *Met.* Θ 1049b26; A 1070b34; *Fís.* 193b8), mas também para gerar o movimento (*Met.* A 1071b28), pois, o que é gerado (ainda que não seja um ente efetivo, mas o movimento) só pode ser gerado por um ente que existe efetivamente, e não apenas em potência. É necessário, portanto, a existência de um primeiro motor em ato, para que possa haver movimento.

⁵⁹ Acerca de toda a argumentação deste parágrafo, cf. *Met.* A 1071b12-22.

⁶⁰ Semelhante a outros conceitos, como o de 'substância', 'espécie' ou 'gênero', o conceito de 'matéria' não pode ser entendido de um único modo, em Aristóteles, portanto não sendo lícito fixar-lhe um sentido uno válido para todo o *corpus*. Dois usos do conceito de 'matéria', recorrentes nos textos do Estagirita, serão particularmente importantes para nós: 1) enquanto substrato indeterminado e 2) enquanto comportando certa forma. Aqui, matéria está sendo considerada tão somente substrato indeterminado que, portanto, não

sucessiva das formas, portanto pelo devir. A matéria dos entes compostos, destarte, configura-se na potência (cf. *Met.* Λ 1071a10; Θ 1049a18) em sua acepção metafísica, a forma, por sua vez, na efetividade (*Met.* Θ 1050a15). Considerando a advertência de Aristóteles que não se deve buscar a definição de tudo, mas que, em determinadas ocasiões, é suficiente observar a analogia (*Met.* Θ 1048a37), vale atentar para o ilustrativo exemplo fornecido em *Met.* Θ 1048a32, segundo o qual diz-se que algo está em potência, como Hermes na madeira.

Nota-se que a potência e a efetividade no sentido metafísico remetem propriamente ao ente e não ao movimento ou a qualquer outro atributo do ente. Algo existe em *ato* quando possui existência efetiva, isto é, quando detém determinada forma, e não quando existe apenas de modo indeterminado, em potência (*Met.* Γ 1007b28). O virtual precisa atualizar-se para que venha a existir efetivamente, em ato. Para a sua efetivação, faz-se necessário o encerramento do processo pelo qual ele vai adquirindo determinada forma, ou seja, é mister que receba a sua forma por completo, transformando-se no referido algo. Antes de possuir a sua forma, o ente é apenas em potência aquilo que virá a ser quando recebê-la. Mas como saber o que ele é em potência? Um ente é potencialmente algo quando é capaz de se tornar, por si próprio ou por outro agente qualquer, este algo. Apenas em função da efetividade podemos nos referir a algo (*Fís.* II 193b6). Se a potencialidade é sempre potencialidade de algo (*Met.* Θ 1050a6), a efetividade é exigida para conhecer a potencialidade de determinado ente. Não imagináramos uma futura planta em uma semente se nunca tivéssemos conhecido uma planta (em ato) e o processo pelo qual a semente se transforma em planta. Se alguém que nunca presenciou uma planta entrasse em contato com uma semente, por mais que essa pessoa a investigasse, ela nada poderia afirmar sobre a virtualidade da semente (sobre o que ela pode vir a ser), mas tão somente acerca do que há de efetivo nela. Isso é assim porque o que apreendemos imediatamente dos objetos (para que possamos reconhecê-los) é a sua efetividade, jamais a sua potencialidade, uma vez que

comporta qualquer resquício da forma, a qual seria justamente o que possibilita o conhecimento dos entes e, conseqüentemente, a denominação destes, quer os enunciemos como o faz o dialético, mencionando apenas a sua forma, quer o façamos como o físico, afirmando tanto a sua forma quanto a sua materialidade (*DA* I 1 403a29). Não estamos, com isso, sustentando a existência da materialidade pura (destituída de qualquer forma), em Aristóteles, mesmo porque o Estagirita não confere a possibilidade de existência separada a ela. Ao que parece, Aristóteles se vale da noção de matéria prima de uma perspectiva apenas conceitual, com fins meramente didáticos, sem necessariamente implicar que ela tenha qualquer correspondente (a saber, a matéria despida de qualquer forma) no plano ontológico.

esta é, de certo modo, apenas virtualidade. A despeito de certa anterioridade (segundo o discurso) do ato em relação à potência, o que vem a existir necessariamente existiu antes (cronologicamente) de modo virtual, em potência (*Met.* Λ 1071b23)⁶¹.

Ainda que, em certo sentido, seja necessária a existência anterior (cronologicamente) em potência para algo se efetivar, não se segue que algo que está em potência vai necessariamente se efetivar (*Met.* Λ 1071b25). A potência, na acepção metafísica, caracteriza-se justamente pela possibilidade de o ente poder se atualizar de distintos modos ou mesmo não se atualizar, portanto não lhe sendo obrigatória uma única atualização, o que a descaracterizaria. Deste modo, não é lícito, por exemplo, afirmar a existência da estátua de Hermes em um bloco de bronze, se esta é apenas em potência no bronze. Determinada matéria, como o bronze, possui potencialidade para vir a se atualizar de distintos modos, dentre os quais, na forma da estátua de Hermes. Como então afirmar a estátua de Hermes no bronze, se ela não é e poderá não vir a ser Hermes⁶²?

⁶¹No que concerne à questão sobre qual dos dois (o ato ou a potência) é anterior ao outro, Aristóteles adverte que, em certo sentido, a potência é anterior ao ato; em outro, o ato é anterior à potência (*Met.* Λ 1072a3). Em *Met.* Θ 8, sustenta que o ato é anterior à potência de tríplice perspectiva: 1) *substancialmente*, pois o que algo é substancialmente é o que ele é em ato e não em potência. A flor em potência não é ainda flor enquanto considerada segundo sua substância; 2) *segundo o discurso*, uma vez que dizemos o que algo é em potência segundo o que ele pode vir a ser em ato. Afirmamos, por exemplo, que o bronze é a estátua de Hermes em potência. Se não afirmarmos a estátua de Hermes, não saberemos de que o bronze é potência, pois a potência é dita sempre potência de algo (daquilo em que pode se atualizar); e, por fim, 3) *cronologicamente*: em certo sentido, a potência é anterior ao ato, pois algo só pode vir a se atualizar se possuir potencialidade para tal. O menino (homem em potência) antecede o homem cronologicamente. Nesse sentido, aquele é anterior a este. Mas, quando consideramos a geração a partir da espécie, percebe-se que há a necessidade da anterioridade cronológica do homem para que o menino seja gerado. Do ponto de vista do indivíduo, portanto, o menino (homem em potência) é anterior cronologicamente ao homem, ou seja, a potência é anterior ao ato. A partir da perspectiva da espécie, entretanto, o homem (em ato) é anterior ao menino (homem em potência), pois o homem possui o sêmen, o qual se constitui em elemento que possibilita engendrar o menino (homem em potência) com as características que lhe são próprias. Como sustenta Aristóteles, o homem gera o homem (*Met.* Λ 1070b34; *Fís.* 193b8). Do ponto de vista da espécie, destarte, o ato é anterior à potência. Acerca da anterioridade ou posterioridade do ato e da potência, cf. *Met.* Θ 1049b4-1050a6.

⁶²Aqui estamos empregando matéria não mais como na nota anterior acerca da materialidade, como mero substrato indeterminado, portanto destituído de qualquer forma. Valemo-nos aqui de outra concepção de matéria, cujo uso também é próprio aos textos de Aristóteles. No sentido agora empregado, a matéria encerra certa forma. Exemplo desse tipo de materialidade revela-se, por exemplo, na afirmação que a matéria da estátua é o bronze. Evidentemente, enquanto matéria, o bronze da estátua não se confunde com a materialidade pura, despida de toda e qualquer determinação, uma vez que encerra certa forma. O uso necessário dessas duas acepções de matéria em nosso texto e o desconhecimento de uma terminologia apropriada que distinga ambas conduzir-nos-á a empregar, quando a nossa investigação exigir, dois termos não autorizados pelo *corpus*, mas cujo uso poderá auxiliar na compreensão do nosso texto, sem, contudo, ao que nos parece, trazer qualquer prejuízo para o mesmo, desde que não percamos de vista que, muito embora a distinção exista no *corpus*, os termos aqui empregados para nos reportarmos a ela não são do uso de Aristóteles. Assim, doravante atribuiremos, entre parênteses, o qualificativo 'indeterminada' à materialidade,

Se não é lícito afirmar o que algo é a partir da sua potencialidade, nem mesmo assegurar o que virá a ser, podemos, negativamente, a partir de certa materialidade (determinada), afirmar o que algo não é nem poderá vir a ser. Se a água em estado líquido, por exemplo, não é potencialmente estátua (na acepção metafísica), ela certamente não possui 'plasticidade' para ser moldada em estátua, sendo impossível ao escultor ou a qualquer outro agente modificador da matéria vir a moldar a água de modo tal que ela ganhe os contornos de Hermes, por exemplo. De modo semelhante, independentemente da habilidade de um marceneiro (ou de uma causa eficiente qualquer), uma serra não pode ser feita de madeira (*Met.* H 1044a27), uma vez que não poderia bem exercer a sua função. Sendo assim, a rigor, não dizemos que um bloco de bronze é uma estátua, mas podemos afirmar que é uma estátua em potência. Por outro lado, de certo modo, não podemos afirmar o mesmo acerca de certa quantidade de água em estado líquido, pois não possui materialidade apropriada para receber a forma da estátua, do mesmo modo como o vinho não é, de certo modo, em potência vinagre, necessitando converter-se, antes, em água, para então poder vir a ser vinagre (*Met.* H 1044b35)⁶³.

quando quisermos expressar a matéria pura, o substrato indeterminado. Em contraposição a esta, iremos nos valer do termo 'determinado', também entre parênteses, quando quisermos nos referir à matéria com certa determinação, assim como ocorre com os elementos mais simples dos entes compostos na filosofia aristotélica, como a terra, a água, o ar e o fogo, que não são pura materialidade, mas possuem determinada forma, a qual justamente permite distinguir cada um desses corpos dos demais. Acerca de uma análise mais detalhada dos diversos modos de como é possível compreender a matéria no *corpus*, vale conferir Lucas Angioni, 'O hilemorfismo como modelo de explicação científica na filosofia da natureza em Aristóteles', in *Kriterion*, 102, julho/dez/2000.

⁶³ Aristóteles trata, em *Met.* Θ 7, de graus de potencialidade. Quando ele afirma que algo é potencialmente saudável, isso tem necessariamente que significar, primeiro, que se trata de um ente que pode adoecer e curar-se. Uma pedra, por exemplo, não tem potencialidade para vir a ser saudável. Se alguém adoecido não é capaz de se curar, se a Medicina não é capaz de eliminar certo tipo de doença de um organismo, não podemos afirmá-lo como saudável. Mas, se a Medicina não pode curar alguém no estado em que este se encontra, mas poderá vir a curá-lo, se o paciente vier a sofrer alterações (como, talvez, alterar seus hábitos alimentares e/ou alguns outros hábitos) de modo a possibilitar ser curado, então será lícito afirmar que tal indivíduo é potencialmente curável, muito embora não em sentido estrito. Quando o corpo adoecido pode vir a ser curado através da Medicina, nada nele impedindo sua cura através da arte médica, então ele é potencialmente saudável no sentido estrito. Semelhantemente, para afirmar que algo é em potência uma casa, é mister que ele afigure como material apropriado para vir a ser uma casa, como os tijolos. Mas os tijolos, não estando em condições apropriadas (estando quebradiços, por exemplo) para formarem uma casa, não são, a rigor, potencialmente uma casa. Os tijolos podem não estar com os problemas mencionados, mas ainda assim não estarem prontos, sendo exigido, para podermos afirmar rigorosamente como sendo potencialmente uma casa, que passem pelo forno, para se solidificarem suficientemente para se tornarem apropriados para a construção da casa. É apenas quando nada mais precisa ser feito para que ele, enfim, possa constituir-se em matéria apropriada para a formação da casa é que podemos, a rigor, afirmá-lo como sendo potencialmente uma casa (cf. M. Frede, 'Aristotle's Notion of Potentiality in *Metaphysics* Θ', op. cit., pp. 188-190). É tão somente nesse sentido rigoroso que estamos aqui afirmando que a água em estado líquido não é uma estátua em

É lição bem estabelecida nos textos aristotélicos, sobretudo na *Física* e na *Metafísica*, a necessidade da matéria subjacente do ente em devir, no processo de atualização (*Met.* H 1042b9; *Met.* A 1069b8; *Fís.* I 190b33), a qual pode vir a receber as diversas formas, sendo, de certo modo, responsável pelo processo de transformação. As formas são eternas, imutáveis. O amarelo, por exemplo, é e será sempre amarelo, jamais vindo a ser outra cor. O ente amarelo (um σύνολον, composto de forma e matéria), este sim pode vir a tornar-se verde ou receber outra cor qualquer, se a sua materialidade estiver apta para receber novas cores. A possibilidade de algo vir a atualizar-se de determinado modo, portanto, implica certa materialidade (determinada), aquela própria para receber a forma daquilo em que poderá se transformar.

A sucessão de formas, no processo de atualização, não pode ocorrer no substrato de modo totalmente aleatório, mas apenas quando elas (ainda que sejam contrárias) são do mesmo gênero. Deste modo, é possível a algo que é branco vir a tornar-se preto, pois ambos acidentes fazem parte do gênero cor, mas não ocorre o mesmo com os atributos de gêneros diferentes, exceto quando a sucessão de atributos ocorre por acaso. Algo que é branco pode, não acidentalmente, vir a receber outra cor. Por outro lado, se um músico vem a ganhar outra forma, isso é acidental, pois é por acaso que aquilo que está sofrendo tal alteração seja músico (*Fís.* I 188a32). A mudança, neste caso, não é decorrente da capacidade de ser músico. Se a cor dos cabelos de um músico vai gradativamente se alterando, por exemplo, isso ocorre não porque ele é músico. Se fosse médico ou arquiteto e a sua constituição físico-biológica e o contexto no qual está inserido fossem exatamente os mesmos, teria, do mesmo modo, os cabelos gradativamente alterados. Do ponto de vista da alteração, é meramente por acaso que ele seja músico. A musicalidade confere potencialidade para compor ou executar música, não para alterar a cor dos cabelos ou provocar qualquer outra modificação qualitativa que não guarda relação com a música.

potência. Sua constituição não é 'plástica' suficientemente para vir a ser estátua. Para tal, seria necessário, antes, vir a ser solidificada, aí então sendo potencialmente estátua. Em certo sentido, portanto, a água em estado líquido é potencialmente estátua, pois pode vir a ser solidificada, tornando-se 'plástica' o suficiente para vir a ser moldada. De outra perspectiva, a qual estamos nos reportando neste momento, a água em estado líquido não pode vir a ser estátua, portanto não sendo potencialmente estátua. Em *Met.* Θ 7 1049a1, Aristóteles trata sobre quando algo está em potência e quando não está. Afirma que algo está em potência no paciente quando nada nele o impede de vir a ser o que é em potência (1049a7), e exemplifica: a terra não é estátua em potência, pois deve, antes, vir a ser bronze, aí então tornando-se potencialmente estátua (1049a17).

A alteração, de certa perspectiva, consiste na sucessão de formas em um substrato de modo tal que uma forma apenas sucede outra (não acidentalmente) se elas forem do mesmo gênero. Dentre os elementos que possibilitam a sucessão das formas em um ente (portanto o que lhe confere potencialidade, na acepção metafísica, para vir a ser alterado), a materialidade (determinada) constitui-se em um primeiro elemento decisivo, na medida que é ela que primeiramente circunscreve os limites das possibilidades de um ente vir ou não a se modificar. A matéria é, de certo modo, determinante daquilo em que o ente pode vir a ser, constituindo-se em um dos elementos que determinam quais as mudanças pelas quais os entes podem ou não passar.

Ademais, no que concerne também ao movimento, a materialidade delimita qual ou quais ações, independentemente de qualquer contexto, uma causa eficiente pode ou não exercer sobre certo ente. A influência da materialidade (determinada), no que diz respeito ao movimento, não consiste apenas em possibilitar ou não o movimento dos corpos, mas, sendo este possível, ela também influencia na determinação do tipo de movimento que o corpo pode realizar (ao ser motivado por outro ente). Sob a ação do vento, por exemplo, um corpo constituído de bronze tem menor possibilidade de entrar em movimento que um composto de papel, se ambos tiverem mesmos tamanho e formato e estiverem em um mesmo contexto externo. Sendo possível ao vento movimentar tanto o ente composto de papel quanto o composto de bronze, é provável que o tipo de movimento (como o deslocamento de maior ou menor extensão, deslocando-se mais rapidamente ou mais lentamente, desenvolvendo ou não a mesma trajetória) de um seja diferente do outro, tendo ambos materialidades distintas. Deste modo, as potencialidades (na acepção metafísica) de um ente são, em certa medida, determinadas pela materialidade.

Se não houvesse potencialidades que são próprias a cada ente (isto é, se não fosse forçoso que determinada materialidade necessariamente fosse acompanhada por certa forma, jamais por outra), se apenas as condições externas determinassem as potencialidades de cada indivíduo, estes não poderiam ter função própria, e também não seriam distinguíveis a partir do que lhes é peculiar, mas apenas segundo o contexto no qual estão inseridos. Se apenas o externo determinasse o devir no indivíduo, decorreriam absurdos, como uma toupeira e um homem que em determinado momento não vê, mas que é capaz de

ver, ambos, em uma mesma situação, possuiriam potencialidade para receber a visão, mas, em Aristóteles, isso é impossível, como vimos (*Met.* Δ 22, 1022b22).

Carlo Natali, a esse respeito, sustenta que, na teoria da passagem da potência ao ato, os eventos são individualizáveis, pois cada ente vem a atualizar-se (isto é, receber determinada qualidade em dado momento) segundo o seu substrato próprio. Sendo assim, a transformação pela qual podem passar os entes depende da natureza própria a cada um. Haveria um ‘espectro fixo’ no ente que lhe garantiria, no processo de transformação, não ficar totalmente sujeito às causas (e aqui C. Natali observa que está empregando causa no sentido humeano, e não aristotélico) que sobre ele incidem. Se assim ocorresse, o ente estaria totalmente sujeito às transformações segundo apenas as causas incidentes sobre ele, esvaziando o que C. Natali denomina seu ‘caráter próprio’. Neste caso, a natureza do ente em nada determinaria o campo de possibilidades de ações no qual estariam circunscritos os possíveis eventos realizáveis por ele, o que o tornaria apto a vir a ser ou realizar qualquer coisa, desde que as condições externas fossem favoráveis para tal⁶⁴. A materialidade subjacente de Sócrates necessariamente difere da de Platão que, por sua vez, é distinta da materialidade subjacente de outro homem ou outro ente qualquer⁶⁵.

⁶⁴ Cf. C. Natali, “Ações e Eventos em Aristóteles”, op. cit., p. 101.

⁶⁵ Esta questão desemboca no problema tematizado por Tomás de Aquino em *O Ente e a Essência* sobre se é a forma ou a matéria o princípio de individuação dos entes. Vale notar que, em Aristóteles, diferentemente do que ocorre posteriormente na filosofia tomista, esse problema não é explicitamente tematizado. Mas isso não impossibilita de levantar essa questão nos seus textos. Valendo-se de uma terminologia não aristotélica, S. Tomás, após analisar a impossibilidade da forma constituir-se em princípio de individuação do ente, acaba por constatar que cabe à matéria a possibilidade de individuá-lo (isto é, determinar aquilo que lhe é próprio, distinguindo-se dos demais entes), mas não ao que ele denomina *matéria não assinalada* (*materia non signata*), mas à *matéria assinalada* (*materia signata*), a qual seria considerada sob dimensões determinadas. Por oposição a esta, a *matéria não assinalada* seria aquela de dimensões indeterminadas. Seguindo o ilustrativo exemplo de S. Tomás, podemos pensar a materialidade de Sócrates de dois modos. Primeiramente, de modo indeterminado: Sócrates é constituído de matéria (ossos e carne) como qualquer outro homem. Nesse sentido, sua materialidade não permite distingui-lo dos demais homens. O que precisamente permite essa distinção é a *matéria assinalada*, a qual não corresponde, por exemplo, a ossos e carne tão somente, mas aos ossos e à carne específicos de Sócrates (ou de outro homem ou ente qualquer), materialidade essa que é característica de Sócrates e de nenhum outro homem, pois, se fosse, Sócrates não se distinguiria daquele cuja materialidade é idêntica à sua. A *matéria não assinalada* não possibilita individuar os entes de cada espécie, função essa que caberia, segundo o *De Ente et Essentia*, à *matéria assinalada*, aquela, por exemplo, própria a Sócrates e a nenhum outro ente. (Cf. S. Tomás de Aquino, *De Ente et Essentia*, tradução de Carlos Arthur do Nascimento, Vozes, Petrópolis, 1995, #17, p. 19; *De Ente et Essentia*, tradução de D. Odilão Moura, Presença, 1981, #17, pp. 67-68). Convém observar que essa distinção de S. Tomás entre *matéria assinalada* e *matéria não assinalada* não se confunde com aquela de que tratamos anteriormente (talvez com excessivo abuso terminológico da nossa parte) entre *matéria determinada* e *matéria indeterminada*. Na referida distinção presente nos textos do Estagirita, o que está em questão é a implicação ou não de certa forma própria à matéria, quando a esta nos reportamos. Diferentemente, na distinção efetuada por S. Tomás, tanto a *matéria*

Se considerarmos que, do ponto de vista da acepção metafísica de potência, esta é correlata da matéria (*Met.* Λ 1069b14), e a efetividade, da forma (*Met.* Θ 1050a15), segue-se que, muito embora existam entes puramente efetivos, como o primeiro motor ou talvez a parte intelectiva da alma, não existe qualquer ente que seja exclusivamente potência, pura materialidade, despido de toda forma. Os elementos mais simples (o fogo, a terra, a água e o ar) já encerram certa forma (o que precisamente distingue uns dos outros). Assim sendo, mesmo eles possuem suas características próprias, desde o tipo de movimento natural que lhes é específico até as determinações das possíveis mudanças que poderão vir a sofrer. Inexistindo a matéria separada, decorre que a potência não é pura indeterminação, mas determinabilidade⁶⁶.

Mesmo os corpos mais simples possuem seus campos de possibilidades de virem-a-ser delimitados pelas formas características das suas materialidades (determinadas). Um objeto constituído de terra pode possuir potencialidade para vir a ser transformado em estátua, outro, composto de água em estado líquido, como vimos, não possui certamente tal potencialidade. Mas, e quanto à materialidade pura, poderia sofrer qual ou quais transformações? Um ente puramente material, destituído de qualquer forma, se existisse separadamente, ou poderia receber todas as modificações possíveis (pois o que nele permitiria certa mudança e outra não, se é certa forma que determina quais transformações pode um ente vir a sofrer?), ou então não estaria sujeito a qualquer modificação, o que também seria absurdo, em Aristóteles. Como poderia algo não estar sujeito a algum tipo de modificação? Como pensar algo material que não pode ser quebrado, amassado, desgastado, colorido, molhado, ou não podendo sofrer qualquer outra alteração? Ademais,

assinalada quanto a não assinalada correspondem à matéria determinada (da distinção anterior). A diferença na distinção tomista é que a matéria não assinalada, de modo divergente da assinalada, não contém a forma específica que permite individuar os entes, mas, ainda assim, contém certa forma, muito embora de certo modo indeterminada. Evidentemente que, se a matéria não assinalada contém certa forma, ela possui (da perspectiva da filosofia aristotélica) certo grau de determinação. No exemplo em questão, ainda que ela não permita a distinção de Sócrates de Platão e dos demais homens, ela, enquanto constituída de carne e osso (ainda que não com certa forma específica de algum homem particular), permite a distinção dos entes que possuem carne e osso daqueles que não possuem. Para o nosso propósito, esse recuo na distinção entre os entes que possuem e os que não possuem carne e osso não se apresenta como importante, portanto não carecendo, da nossa parte, de investigação mais cuidadosa. Importa-nos, aqui, apenas observar que a matéria, tanto em S. Tomás quanto em Aristóteles, só pode ser considerada causa de individuação dos entes quando a ela é própria certa forma.

⁶⁶ Acerca da potência como determinabilidade e não como pura indeterminação, cf. Tricot, *Métaphysique*, op. cit., p. 498, nota 3.

no que concerne à determinação do movimento natural dos entes, se, em Aristóteles, existisse a matéria separada, ela não possuiria lugar natural. É porque os entes são constituídos de corpos mais simples (fogo, ar, água e terra), os quais não são pura materialidade, portanto possuindo certa forma, que eles têm e tendem a seus lugares naturais. A terra, por exemplo, possui lugar natural ‘embaixo’, distinto do lugar natural do fogo, ‘em cima’, ou do ar. Conseqüentemente, um corpo composto de terra tende a ir para baixo, enquanto aquilo que é de fogo, a subir⁶⁷.

Mas, e quanto à matéria separada, que movimento poderia ser a ela natural? Se não há um lugar natural para a pura materialidade, e se os corpos, em movimento natural, tendem ao seu lugar natural, como poderia se mover a pura materialidade em movimento natural? Ou ela não tenderia a nenhum lugar ou tenderia a todos os lugares indistintamente. Mas o que poderia significar não tender a lugar algum na Física aristotélica? Um corpo sem qualquer sustentação, se não se encaminha para algum lugar, tende a permanecer no lugar em que está. Tal corpo permaneceria imóvel, ainda que não sustentado por algo qualquer, o que é absurdo e vai contra os pressupostos teleológicos da Física aristotélica, segundo os quais os corpos tendem, exceto em movimento violento, a seus lugares naturais. Por outro lado, se ele se orientasse indistintamente para todos os lugares, poderia tender para cima e para baixo simultaneamente, violando o princípio de não contradição (*Met.* Γ 1005b19). Como conceber um corpo que tende, ao mesmo tempo, a sentidos contrários? Aceitar a pura materialidade enquanto existindo separadamente implicaria em contrariar pressupostos, tanto físicos quanto metafísicos, bem estabelecidos na filosofia aristotélica.

Ademais, os elementos primeiros dos quais os entes compostos são constituídos determinam não apenas a potencialidade para estes virem a ser ou os seus deslocamentos em movimento natural, mas também influenciam os deslocamentos dos entes em movimento violento. É mais difícil deslocar para cima um corpo constituído de terra (portanto em movimento violento) que seria deslocar um corpo de formato e dimensão semelhantes (em um mesmo tipo de movimento), mas constituído de água. A materialidade constituinte dos corpos é um dos fatores determinantes do movimento que certo corpo pode

⁶⁷ Acerca da argumentação do princípio de movimento dos componentes constituintes de um ente de certo modo determinar o seu comportamento, ver o exemplo de como o manto e a cama têm certo princípio de movimento, que corresponderia ao princípio do movimento dos seus elementos constituintes. Cf. *Fis.* 192b16.

exercer, do movimento que outro corpo pode vir a sofrer e, destarte, do tipo de movimento que ambos os corpos (o agente e o paciente) podem realizar. A matéria (não enquanto pura indeterminação, mas como determinabilidade) é, em grande medida, a responsável pela potencialidade de deslocamento dos corpos, tanto em movimento natural quanto em movimento violento⁶⁸.

O deslocamento ou não do que pode se deslocar é possibilitado tanto pela materialidade daquilo que pode deslocá-lo quanto pela sua materialidade. No concernente à análise do princípio de deslocamento (e não da capacidade de deslocamento) dos corpos a partir da concepção de potência, não cabe propriamente à sua acepção metafísica, mas à sua acepção física, da qual trataremos ainda neste primeiro parágrafo do capítulo um, precisamente em 1.1.2.

1.1.1.1. Dois graus de potencialidade.

Em *Met.* Θ 3, Aristóteles refuta a posição megárica, segundo a qual, algo só possuiria potência se estivesse em atividade (1046b29). Sendo assim, alguém só seria potente para construir quando estivesse construindo, deixando de ser construtor ao parar de construir (1046b32), uma vez que poder construir é condição necessária para alguém ser designado construtor. Outra consequência, e mais radical, extraída da não distinção entre o ato e a potência, é que algo que não estivesse em movimento não poderia vir a se mover, o que levaria à negação do movimento e da geração (1047a14). Considerando que a recusa do movimento é incompatível com os textos do *corpus*, sobretudo os físicos, é forçoso que o Estagirita sustente a diferenciação entre o ato e a potência (1047a18). Ainda que essa distinção não explique suficientemente como algo em repouso pode entrar em movimento ou algo em movimento, repousar, ela permite sustentar a possibilidade do movimento, ao garantir que algo pode se mover, se tiver potencialidade para tal.

⁶⁸ Não se trata, aqui, de pensar, a partir das quatro causas, a função da causa material no movimento dos corpos. Se assim fosse, certamente constituir-se-ia boa via de análise determinar o movimento possível dos corpos sobretudo a partir das causas formal e final. No capítulo dois examinaremos mais de perto a relação entre a causa material e as causas eficiente, formal e final.

A distinção entre o ato e a potência permite que se sustente a possibilidade de realização de eventos, ainda que, em algum momento, eles não estejam sendo executados. Para realizar um evento qualquer, é necessário que algo o principie, ou seja, que possua potencialidade na acepção física. Mas nada pode principiar movimento, se não tiver potencialidade (na acepção metafísica) para tal. Nesse sentido, Aristóteles necessita não apenas distinguir o ato da potência, mas também duas acepções de potência, a saber, metafísica e física. Apesar de essas duas distinções (do ato e da potência e das duas acepções de potência) possibilitarem sustentar o movimento, elas ainda não são suficientes para tratá-lo de modo mais consistente. Para isso, faz-se necessária uma distinção no interior da acepção metafísica de potência⁶⁹.

A partir da perspectiva da distinção dos dois graus de potencialidade, diz-se que algo é potente 1) quando tem disposição (ἔξις) imediata para realizar ou sofrer algum evento, ou 2) quando é capaz de vir a ter disposição tal que, uma vez adquirida, irá permitir engendrar tal evento. Ambas as potencialidades dizem respeito à possibilidade de execução de determinada ação ou evento. O que as distingue é que, no primeiro caso, há certa disposição para a realização da ação ou do evento em questão; no segundo, não há a supramencionada disposição, contudo, há a possibilidade de adquiri-la. Ainda no que diz respeito a essa diferenciação, atentemos para ela, agora de modo 'negativo'. É dito ter potência para construir, por exemplo, aquele que possui a técnica da construção. Desde que tenha as condições externas apropriadas para construir (como o material necessário para a construção, como os tijolos, ou então as condições meteorológicas apropriadas para construir), aquele que possui a técnica da construção pode imediatamente começar a construir, assim desejando. Por outro lado, afirmar que alguém não tem potencialidade para

⁶⁹ No *De Anima*, em II 417a10, aquele que vê ou entende é considerado em duplo sentido: quando tem capacidade para ver ou entender, ou quando está vendo ou entendendo. Mas afirmar que alguém tem capacidade para ver ou entender também pode ser compreendido a partir de dupla perspectiva. Aristóteles, então, anuncia, em DA 417a21, que tratou da efetividade (ἐντελέχεια) e da potência muito geralmente (νῦν γὰρ ἀπλῶς λέγομεν περὶ αὐτῶν), *quite generally*, na tradução de Hett (W. S. Hett, *On the Soul*, Loeb, 1986, p. 97). Tricot nota que, aqui, trata-se de uma construção elíptica, e desmembra seus diversos significados: 1) até o momento, bastou distinguir potência e efetividade; 2) mas tal distinção deixa de ser suficiente; 3) deve-se, agora, estabelecer certa distinção no interior dessas noções; e 4) indicar os sentidos em que podem ser ditas potência e ato. Observemos que Tricot não traduz, como Hett, o ἀπλῶς da linha 22, mas, em nota explicativa, verte-o para *simplement*, explicando que esse 'simplesmente' diz respeito a Aristóteles não ter precisado os diversos sentidos dos termos potência e ato. Logo a seguir, Aristóteles passa a distinguir, ainda nas palavras de Tricot, os diferentes graus de δύναμις e da ἐνέργεια correspondente (cf. Tricot, *De L'Ame*, Vrin, 1985, pp. 97-98, notas 3 e 4).

construir pode ser compreendido de dupla perspectiva: i) quando alguém, por uma incapacidade qualquer, não pode adquirir a técnica da construção, portanto jamais podendo (exceto acidentalmente) vir a construir; e ii) quando se trata de alguém que não possui a técnica da construção (portanto também podendo, à princípio, construir apenas acidentalmente), mas que, diferentemente do primeiro caso, pode vir a adquiri-la, e, portanto, vir a ser construtor de modo não acidental. Nesse sentido, Franz Brentano observa que é incorreto afirmar, acerca de um recém-nascido, que ele é capaz de falar e andar, ou investigar os mais profundos princípios da ciência. É mister, antes, vir a adquirir as condições necessárias para aí poder tomar-se potente para tal⁷⁰.

Considerando a distinção entre os dois graus de potencialidade, a atividade, como a do homem ao construir, converte-se em um terceiro momento, no processo da passagem da potência ao ato, como observa S. Tomás de Aquino. Nesse sentido, ainda segundo S. Tomás, o segundo grau de potencialidade (a saber, a daquele que possui disposição, *ἔξις*, para realizar algum evento) pode ser dito ato em relação ao primeiro (a capacidade para vir a possuir certa disposição, a qual possibilita a realização de determinados eventos). Sendo assim, o homem atualiza-se, de certo modo, quando adquire a capacidade de (quando possui certa disposição para) construir, mesmo quando não está construindo. Por outro lado, em relação ao terceiro momento apontado por S. Tomás, que corresponderia, no exemplo do construtor, à atividade de construir, o segundo grau de potencialidade é considerado como potência: alguém pode construir, mas, não estando construindo, é dito construtor em potência. A disposição do gramático (segundo o exemplo do qual se vale S. Tomás), de modo semelhante à disposição do construtor, encerra em si, simultaneamente, o ato e a potência, dependendo da perspectiva a partir da qual a consideramos. Certa disposição do gramático (a que lhe permite fazer uso da gramática) é considerada ato em relação àquela que torna alguém apto para aprender a gramática, mas ainda não a aprendeu. Por outro lado, a mesma disposição do gramático (para fazer uso da gramática) é considerada potência em relação ao exercício da gramática. Alguém pode ter a capacidade (portanto possuindo potencialidade para) de vir a ser gramático sem ainda ter o conhecimento da gramática. Uma vez conhecendo a gramática, mas em dado momento não

⁷⁰Cf. F. Brentano. *On the several senses of being in Aristotle*, University of California Press, 1975, p. 33.

a exercitando, diz-se que ele é um gramático em potência. Não obstante, de certo modo, mesmo não exercitando-se na gramática, uma vez que possui certa disposição, a própria ao gramático, ele é efetivamente gramático, e é justamente essa disposição (ἔξις), que é simultaneamente potencialidade e efetividade, que lhe permite fazer uso da gramática de modo não accidental⁷¹.

No que concerne à relação entre a potência e a efetividade/atividade, consideremos, a partir de dupla perspectiva, como a disposição (sendo efetiva) confere, àquele que a possui, não apenas potencialidade para realizar certas atividades, mas também para adquirir novas disposições (portanto novas efetividades): 1) primeiramente, notemos que é forçosa a possibilidade de adquirir certa habilidade, determinada disposição, para a realização, de modo não accidental, de certo tipo de atividade. Nesse sentido, é mister que alguém seja gramático para realizar não acidentalmente a atividade própria ao gramático. Mas não apenas para executar as atividades que lhe são próprias certa disposição confere, àquele que a possui, potencialidade, mas também para adquirir outras habilidades (disposições) que dela dependem. Isso sem perder a disposição anterior. Alguém que possui a disposição própria ao gramático, por exemplo, terá potencialidade (do segundo grau, segundo a distinção dos dois graus de potencialidade) para aprender outras coisas, para adquirir outras habilidades (disposições) que exigem o conhecimento do gramático, sem, contudo, perder sua potencialidade para se exercitar na gramática, nem tampouco para ganhar outras habilidades. Aquele que aprendeu a gramática pode vir a aprender a Medicina. Se àquele que não domina a gramática é vedada a possibilidade de aprender a arte médica, segue-se que possuir certa disposição, a saber, ser conhecedor da gramática, é condição necessária para adquirir a habilidade da arte médica. Nesse sentido, a disposição própria ao gramático

⁷¹ Acerca da argumentação deste parágrafo, cf. S. Tomás de Aquino, *Commentary on Aristotle's De Anima*, Dumb ox books, Notre Dame, Indiana, 1994. p. 16, # 361. A distinção entre os dois graus de potencialidade será de extrema importância para nós sobretudo no capítulo três, quando formos tratar da formação da disposição (ἔξις) do indivíduo, a qual justamente é a responsável pela realização de certos tipos de ação. A ἔξις, que é de fundamental importância para a compreensão da ética aristotélica, corresponde a esse segundo grau de potência para o qual chama a atenção S. Tomás. Nesse sentido, vale observar que Hamlyn, a respeito de *DA* II 417a21, tece comentário bem distinto (não com interpretações distintas ou então com ilações diferenciadas, mas voltando os olhos para outros aspectos implícitos na distinção entre os dois graus de potência) daqueles feitos por S. Tomás ou por Tricot, que parecem ficar atentos para a compreensão do porquê tal distinção e quais os seus reflexos para a teoria da percepção. Hamlyn, por sua vez, volta os olhos para os reflexos de *DA* II 417a21 para a *Ética a Nicômaco*, atentando para a função da disposição (ἔξις), neste livro, enquanto efetividade que encerra simultaneamente potencialidade (cf. D. W. Hamlyn, *Aristotle De Anima, books II e III*, Clarendon Press, Oxford, 1993).

permite a atividade que lhe é própria e também a aquisição de nova disposição, como a que é própria ao médico. A disposição do gramático, portanto, confere potencialidade para a atividade que lhe é própria e também para vir a adquirir novas disposições.

2) De uma segunda perspectiva, observemos que a aquisição de certa disposição, além de propiciar o ganho de outras disposições, como no exemplo daquele que precisa dominar a gramática para aprender a Medicina, também possibilita modificar a própria disposição, em um jogo de ato e potência, o qual modifica as potencialidades próprias para se adquirir certa disposição e, portanto, também modifica a própria disposição. Nesse sentido, lembremos, por exemplo, que aprende-se a tocar flauta tocando (*Met.* Θ). É forçoso que aquele que vai aprender a tocar flauta tenha certa disposição para essa aprendizagem. Se não fosse assim, um animal irracional também poderia exercitar-se na flauta e, conseqüentemente, aprender a tocá-la. Não obstante certa disposição inicial ser necessária para aprender a tocar flauta, ela ainda não é suficiente, para aquele que vai aprender a tocá-la, tocar bem. É mister que ele pratique, tocando o instrumento para ‘aperfeiçoar’ sua disposição para bem tocá-lo. Quanto mais se toca a flauta, mais é alterada a disposição para melhor tocá-la. Quanto mais aperfeiçoada a disposição para tocar a flauta, melhor será possível tocá-la. Nesse jogo de potência e ato, um é modificador do outro⁷².

Não obstante haja entes puramente em ato, como o primeiro motor, ou então, de certa perspectiva, atributos puramente em potência⁷³, como o infinito (ainda que não possa ter existência efetiva, uma vez que o que é infinito, como a divisão de algo, não pode ter fim, pois deixaria de ser infinito, sendo, portanto, impossível uma cadeia infinita ser totalmente percorrida, efetivada), nos entes sublunares (e para nós, na tese, interessa sobretudo o homem) há uma espécie de jogo entre potência e ato, no qual, muitas vezes, um é condição necessária para o outro. O homem é um composto de múltiplas potencialidades e atualidades, no sentido que tem, a partir de várias perspectivas, múltiplas efetivações e executa várias atividades, sendo, ao mesmo tempo, em potência outras tantas efetivações e

⁷²Vale notar que potência e ato, em Aristóteles, não são coisas em si, mas relações que nos permitem pensar os entes sobretudo a partir do devir e do movimento de modo geral.

⁷³Em *Fís.* 185b2, Aristóteles observa que o infinito não afigura como ente. Sua definição comporta apenas quantidade, e não qualquer ‘entidade’ ou qualidade.

podendo exercer várias outras atividades. Nesse sentido, o homem encerra múltiplas potencialidades e efetividades, que são passíveis de alterações.

1.1.2. Acepção física de potência

Aristóteles, assim como outros gregos da sua época, ocupa-se (mais detidamente em seus textos físicos) com os problemas engendrados pelo movimento. Seguindo o seu 'método' de, antes de começar a tratar de determinado assunto, verificar o quê e como sobre ele escreveram sobretudo os filósofos mais reputados, primeiramente cabe-lhe justificar a existência do movimento, uma vez que não era consensual a crença neste entre os seus predecessores e contemporâneos, como os Eleatas. Para tanto, o Estagirita tem como estratégia primeiramente chamar o testemunho dos sentidos. Se se aceita que estes conduzem à evidência da existência do movimento, é mister ou afirmar o movimento ou então rechaçar a possibilidade de os nossos sentidos apreendê-lo. Se se acredita que os sentidos são capazes de apreender o movimento e, contudo, não se aceita o movimento, segue-se, forçosamente, que as sensações de movimento apreendidas pelos sentidos seriam falsas.

Diferentemente do mestre Platão, Aristóteles não delega ao 'conhecimento' advindo dos sentidos a condição de falso, nem concebe os sentidos como empecilho para o conhecer. Contrariamente, em Aristóteles, eles se constituem em aliados na busca do conhecimento. Se confiamos nos sentidos, é mister aceitar a existência do movimento. Mas, antes de recorrer aos sentidos para refutar os Eleatas, que afirmavam a impossibilidade do movimento, Aristóteles sustenta que a própria argumentação destes já o pressupõe, pois, ainda que a suposição da existência do movimento fosse fruto da imaginação, como eles queriam, esta, por sua vez, não poderia ser estática, imóvel (*Fís.* VIII 254a23). Como poderia ser imaginado o movimento sem a sua ocorrência na imaginação? Seria um problema similar ao de filmar o movimento sem que, para isso, houvesse a sucessão de imagens, portanto sem que ocorresse o próprio movimento.

O exercício da imaginação, na busca pelo conhecimento, já implica o movimento. Se é assim, torna-se forçoso aceitá-lo, ainda que apenas no concernente ao movimento interno ao homem. Para refutá-lo, tomar-se-ia necessário 1) ou demonstrar que é possível a imaginação sem a sucessão de imagens, possibilidade essa, como vimos, rechaçada por Aristóteles, 2) ou recusar a possibilidade da imaginação, a qual (como veremos, quando formos examinar o conceito de *lógos*) afigura como um dos elementos responsáveis pelo conhecimento, em Aristóteles. Qualquer das duas possibilidades seria incompatível com a investigação aristotélica acerca da imaginação. Mas não apenas contra a impossibilidade do movimento sustentada pelos Eleatas se posiciona Aristóteles ao elaborar a sua teoria da atividade e da potência, mas também em oposição aos Megáricos, que, como afirma Tricot, conferem valor absoluto ao princípio de não-contradição, mesmo em se tratando dos futuros contingentes, de modo que, do que seriam dois futuros contingentes, sempre apenas um resultaria possível, esvaziando, por conseguinte, o caráter contingencial dos acontecimentos futuros⁷⁴.

Rechaçando a posição megárica, segundo a qual algo só possui potência se está em atividade (*Met.* Θ 1046b29), que, não estando em atividade, não teria potência, o Estagirita trata de inferir os absurdos daí decorrentes. Se construtor é o que é capaz de construir, e se não se distingue a potência e a atividade, segue-se que, uma vez ignorada a potencialidade para vir a ser construtor, construtores serão apenas os que estiverem construindo. A incapacidade daquele que não está construindo vir a construir repousaria na impossibilidade da passagem da potência (1- enquanto capacidade para adquirir a técnica da construção, para então poder vir a construir de modo não acidental; ou 2- enquanto capacidade para construir, própria a quem possui a técnica da construção, ainda que não esteja construindo) à atividade (1- aquisição da técnica para construir ou 2- utilização da técnica da construção)⁷⁵. Alguém não pode construir se não possui a técnica da construção. Por outro

⁷⁴ Cf. Tricot, *Métaphysique*, op. cit., pp 488-489, nota 1.

⁷⁵ O geômetra que sabe (portanto pode) fazer certo cálculo, mas no momento não está fazendo, tem potencialidade para calcular, assim como também tem potencialidade para o cálculo quando, ainda que não saiba realizá-lo, não tendo ainda aprendido tal cálculo, tem as faculdades apropriadas para essa aprendizagem, portanto podendo vir a aprendê-lo e, conseqüentemente, podendo vir a calcular. Ainda que, em ambos esses casos, aquele que é capaz de calcular tenha potência para tal, é preciso atentar que ambas as potencialidades são distintas, e que a primeira implica a segunda, muito embora não seja lícito afirmar o inverso: para que um geômetra venha a saber como efetuar certo cálculo para poder efetivá-lo, é mister que ele tenha aptas as faculdades necessárias para o cálculo; mas alguém que tem as faculdades apropriadas para calcular não

lado, possuindo-a, pode construir, pois não parece fazer sentido afirmar que alguém que possui a técnica da construção não possa construir (não havendo impedimento externo), o que conduziria ao absurdo que não se possui tal técnica durante o tempo em que ela não é exercida. Se é assim, como seria *possível* recuperar a técnica da construção, quando se começa novamente a construir? (*Met.* Θ 1047a3). A não distinção da potência e da atividade impossibilitaria a afirmação que construtor seria aquele que possui capacidade para construir, pois o que poderia significar 'capacidade', uma vez que lhe foi negada a possibilidade de vir a ser entendida como potencialidade, e, enquanto tal, distinta da atividade? Se não se aceita essa distinção, é mister inferir diversos absurdos, como os que não estão construindo necessariamente não são capazes de construir (*Met.* Θ 1046b31).

Estendendo essas considerações ao domínio das sensações, deduz-se que não há sensibilidade quando não se exerce a faculdade de sentir. Aquele que não está ouvindo, mas não é privado da audição, bem como aquele que não está enxergando, quando não é privado da visão, como poderiam vir a enxergar ou ouvir, se é verdadeira a afirmação que só há *potência* quando se exerce certa atividade, se algo só pode agir quando está agindo? Sendo assim, seríamos surdos sempre que não estivéssemos ouvindo, ou cegos, quando não estivéssemos vendo; seríamos cegos e surdos várias vezes ao dia (*Met.* Θ 1047a10). Portanto, sustentar que o que não está ocorrendo é *impossível* que ocorra conduz a absurdos como quem estivesse de pé permaneceria sempre de pé, e quem estivesse sentado, não poderia se levantar (1047a15). Se é aceita a identidade entre potência e atividade, torna-se forçoso negar, em certa medida, a possibilidade do movimento e da alteração⁷⁶.

Se se identifica atividade e potência, não há distinção, por exemplo, entre aquele que não tem por natureza visão, portanto a ele não sendo possível ver, e aquele que possui visão, mas em determinado momento não está vendo. O segundo seria tão cego quanto o primeiro, tendo em vista que a potencialidade (na acepção metafísica) para ver, que poderia fazer a diferença entre ambos, é rechaçada. Mas Aristóteles, em *Met.* Δ 22, distingue a

necessariamente aprenderá a calcular e, conseqüentemente, não calculará, exceto, talvez, acidentalmente. Acerca da distinção entre os dois graus de potencialidade, Charlton nos remete a *DA* II 417a30b2 e II 429b8-9. Cf. William Charlton, "Aristotle's Potential Infinites", in *Aristotle's Physics*, Oxford, University Press, New York, 1991, p. 133.

⁷⁶ A despeito de os conceitos de atividade e de potência poderem sustentar a possibilidade do movimento, em Aristóteles, eles não dão conta de explicá-lo, uma vez que, para tal, seria necessário fornecer as suas causas (material, eficiente, formal e final), como observa Ross.

privação da pessoa cega daquela referente a quem apenas não está enxergando em determinado momento, mas pode vir a enxergar.

É mister então distinguir o que não estamos fazendo e que seria, por algum ou alguns motivos quaisquer, impossível que fizéssemos, daquilo que não estamos fazendo, mas cuja realização não resultaria impossível. A afirmação da potência, destarte, de certo modo é dependente do conceito de impossível. Nesse sentido, Aristóteles afirma que algo é potente (na acepção metafísica) apenas se a atividade daquilo para que é potente não resulta nada impossível (*Met.* Θ 1047a25; *Anal. pr.* I 13, 32a18). Não se trata aqui propriamente de uma definição de potência, mas tão somente de uma argumentação cíclica para afirmar a possibilidade característica da potencialidade a partir da impossibilidade, pois ambos esses contraditórios (o potente no sentido de possível e o impossível) permitem serem afirmados um do outro. Para isso, basta sustentar a impossibilidade do contraditório. Assim, tanto o que está em potência (possível) é aquilo cuja atividade não resultaria nada impossível, como também o impotente (impossível) seria aquilo cuja atividade não seria possível⁷.

Se se sustenta que a potência não se identifica com a atividade, assegura-se a possibilidade do movimento. Forçoso torna-se ao Estagirita, portanto, aceitá-lo, não se detendo em demasia na prova da sua existência. Por conseguinte, sua atenção repousa, de forma mais acentuada, no exame de como é possível o movimento, na análise sobre os seus mecanismos engendradores. No percurso investigativo acerca da origem do movimento, uma primeira aporia surge quando se pensa como é engendrado o movimento a partir da análise de um dos princípios bem estabelecidos da filosofia aristotélica, qual seja, o princípio do terceiro excluído, o qual expressa que, de duas posições contraditórias, uma será verdadeira e a outra falsa (*De Interpr.* 7, 17b26). A referida aporia implica as seguintes duas posições contraditórias, portanto excludentes: (1) ou há a necessidade *ad infinitum* de algo anteriormente em movimento para colocar outro ente em movimento (*Fís.* VIII 251a16) (o qual, não sendo encontrado, deixaria em suspenso a possibilidade de explicar como originar-se-ia o movimento posterior), o que conduz à necessidade da eternidade não apenas do movimento, mas também de um ou mais entes em movimento (em uma cadeia

⁷Cf. Tricot, *Métaphysique*, op. cit., p. 492, nota 1. Ainda que a afirmação da potência a partir da noção de impossível conduza a um argumento cíclico, portanto sem validade, do ponto de vista da definição, a argumentação desenvolvida até então é suficiente para colocar em aporia aqueles que negam a distinção entre a atividade e a potência.

infinita) que irão movimentar outros, ou (2) é mister haver ao menos um primeiro motor que move sem ser movido⁷⁸.

Quanto à necessidade de um motor (quer seja ele primeiro ou não) para engendrar o movimento, em *Met. A* 984a22, Aristóteles rechaça os *fisiólogos*⁷⁹ justamente por eles não considerarem o que motiva o movimento na matéria, ou seja, por não se valerem da causa eficiente (bem como das causas formal e final) na explicação da possibilidade do movimento. Uma vez constatada a necessidade da causa eficiente para engendrar o movimento, pesa-lhe o supramencionado problema. Sustentar a sucessão infinita de motores (causas eficientes) em uma cadeia causal seria incompatível com a exigência da necessidade da causa eficiente primeira. Em *Met. Θ* 1050b5, Aristóteles sustenta, no que concerne ao tempo, a necessidade da existência de uma atividade anterior a outra, em uma cadeia seqüencial que se estende até o primeiro motor imóvel, o qual possibilita engendrar o movimento de todos os demais entes, descartando, com isso, a necessidade de sempre haver uma causa eficiente que move um ente, a qual residiria em outro ente (ou no mesmo considerado enquanto outro) que, por sua vez, exigiria outra causa eficiente para movê-lo, e assim recuando infinitamente na necessidade de uma causa eficiente para mover algo, em um processo em que todo ente seria motivado fisicamente a partir de outro ente em movimento.

Nota-se que afirmar a existência de um motor primeiro que irá movimentar os demais entes (supra e sublunares) não equivale a sustentar que necessariamente ele exista anteriormente (do ponto de vista cronológico) em relação aos demais entes movidos por ele. Nesse sentido, o primeiro motor é anterior cronologicamente em relação aos entes sublunares corruptíveis (uma vez que as coisas eternas são anteriores às corruptíveis -*Met. Θ* 1050b6), mas não em relação aos supralunares, que são eternos (*Met. H* 1042b5). O primeiro motor é responsável pelo engendramento do movimento dos entes (e não necessariamente pela existência dos mesmos), como em relação aos supralunares. Daí

⁷⁸ Enrico Berti sugere que, talvez, Aristóteles esteja partindo, aqui, da doutrina expressa no *Timeu* de Platão. (Cf. Enrico Berti, *As razões de Aristóteles*, Edições Loyola, 1989, p. 71).

⁷⁹ Aristóteles denomina fisiólogos os filósofos que procuravam explicar a transformação exclusivamente através da causa material (*Met. A* 986b14). Vale notar que transformação, μεταβολή, em Aristóteles, pode englobar tanto a geração e a corrupção, quanto o movimento qualitativo, quantitativo e local. Cf. *Met. A* 1069b9.

decorre o problema: i) ou é forçoso que os entes eternos supralunares tenham existência imóvel e, a partir de determinado momento, passem a se mover, isto é, possuam potencialidade na acepção metafísica para serem colocados em movimento, e também potencialidade na acepção física, quando são colocados em movimento, quando então atualizam-se em sua atividade própria, a saber, deslocar-se em movimento circular (*Met.* Λ), ii) ou é mister conciliar, de algum modo, a necessidade do primeiro motor (um ente que move os demais e que, por sua vez, não é movido por nenhum outro) com a eternidade do movimento dos entes supralunares. Isso não significaria que estes, ainda que tenham seus movimentos originados a partir do primeiro motor (quer seja o movimento originado por imitação, pelo desejo de se atualizar, imitando tanto quanto possível o primeiro motor, que, por ser incorruptível, é puro ato – *Met.* Θ 1050b18)⁸⁰, estivessem necessariamente em algum momento em repouso e o primeiro motor então possibilitar-lhes-ia engendrar o movimento.

Uma vez que a argumentação de Aristóteles parece inclinar-se para o sentido que o primeiro motor é o que possibilita o movimento dos entes supralunares, e se o que está motivando o movimento destes entes é certo desejo, sendo este necessariamente eterno (portanto não um desejo que pode não ocorrer ou, ocorrendo, vir a não engendrar movimento, pois, se o desejo é motivador do movimento eterno dos entes supralunares, ele também necessariamente é eterno, motivando de modo necessário o movimento circular dos entes supralunares⁸¹), segue-se o problema de como conciliar a necessidade de um desejo eterno para o engendramento do movimento com a necessidade da existência anterior (do ponto de vista cronológico) do objeto do desejo (pois quem deseja, deseja algo, o qual deveria ter forçosamente existência anterior, do ponto de vista cronológico, condição indispensável para que se converta em objeto do desejo)? Se é forçoso que o desejo seja cronologicamente posterior ao objeto do desejo, e se o desejo de imitar o primeiro motor é

⁸⁰Uma via interpretativa para analisar como o primeiro motor move os entes supralunares de modo não físico (pois, se assim fosse, seria mister que estivesse em movimento) consiste em considerar que os entes supralunares movimentam-se ao procurar imitar a atualidade do primeiro motor (*Met.* Θ 1050b28). Dada a impossibilidade de os entes supralunares serem atuais como o primeiro motor, tenderiam a exercer o movimento mais perfeito, qual seja, o movimento circular (eterno), quando então atualizar-se-iam, cumpriram o seu fim ao realizar tal movimento.

⁸¹Cornford lembra que a única mudança contínua e sem fim admitida por Aristóteles é o movimento circular no espaço, o que garantiria o movimento circular eterno dos entes supralunares, e que, para produzir esse movimento, deve haver uma substância eterna, que não é potência, mas atividade, sendo a única forma imaterial pura (Cf. Cornford, *Before and After Sócrates*, Cambridge University Press, 1932, pp. 100-101).

que motiva os entes supralunares a seus movimentos eternos, como estes movimentos podem ser eternos? De que modo o desejo dos entes supralunares de imitar o primeiro motor poderia participar da eternidade, se pressupõe existência anterior (cronologicamente) do objeto do desejo, do primeiro motor?

Uma possível alternativa para tentar superar essa aporia seria considerar o desejo como não tendo origem, sendo eterno, assim como o objeto do desejo. Mas como algo (o desejo), do qual necessita de outro para existir (o objeto do desejo) pode ser simultâneo a este? Não obstante essa dificuldade, é mister que haja, em Aristóteles, um primeiro motor que possibilita o engendramento do movimento nos entes supralunares, conseqüência essa extraída da constatação que o que é móvel necessariamente foi posto em movimento por algo anterior (cronologicamente), o qual, por sua vez, também fora movido por algo anterior (cronologicamente). Se se recua nessa cadeia de motores, chega-se ao primeiro motor (visto que o Estagirita não aceita a sucessão infinita de motores), o qual seria, de certo modo, responsável pelo movimento dos entes supra e sublunares.

A despeito da dificuldade (sobre a qual não nos debruçaremos em nossa pesquisa) de determinar como o primeiro motor origina o movimento dos entes supralunares, nota-se que Aristóteles está tematizando acerca do princípio do movimento, portanto sobre a potência em sua acepção física. Na *Metafísica*, notadamente em Θ 1 e Δ 12, ele apresenta os vários (cinco) sentidos da acepção (física) de potência dita em relação ao movimento⁸². Diferentemente da multiplicidade de modos de dizer a potência, a qual não admite um gênero (pois, se assim fosse, haveria uma potência una genérica cujas espécies teriam forçosamente algo em comum entre si; mas o que poderia haver em comum entre a acepção metafísica e a potência dita por homonímia, ou então entre a acepção metafísica de potência e a acepção física?), sendo dita, portanto, de múltiplos modos, a potência em sua acepção física admite um sentido primeiro, genérico, do qual os demais sentidos são derivados, qual

⁸² É curioso notar que, diferentemente de *Met.* Θ , em *Met.* Δ , Aristóteles trata apenas da acepção física de potência (desconsiderando a sua acepção metafísica). G. Reale observa que alguns comentadores (e Reale menciona Gohke e Wundt) atribuem a isso certa mudança de pensamento do Estagirita em relação ao tema, tendo descoberto, tardiamente, o significado de potência como matéria. A esse respeito, queremos registrar, primeiro, que não colocaremos como problema a ser investigado o porquê de Aristóteles não ter tratado da acepção metafísica de potência em *Met.* Δ 12; segundo, que consideramos temerosa qualquer afirmação resultante de análise geneticista do *corpus* (Sobre o comentário de Reale, cf. G. REALE, *Aristotele Metafisica III. Sommari e Commentario, Vita e Pensiero*, 1995, p. 432).

seja este primeiro sentido da acepção física de potência: “princípio de alteração que reside em outro ou no mesmo enquanto outro”⁸³.

Não obstante certa diferença de formulação (em *Met.* Θ e Δ 12) desse primeiro sentido de potência, é notório que esta consiste em certo princípio (ἀρχή)⁸⁴. E aqui dois sentidos desse polissêmico conceito serão para nós de grande importância. Em uma primeira acepção (não primeira dentre as várias acepções arroladas em *Met.* Δ 1, pois não nos caberá tratar de todos os sentidos de ἀρχή, mas primeira acepção dentre as duas sobre as quais nossa atenção repousará), princípio seria “aquilo desde o qual, sem ser intrínseco à coisa, esta começa a ser feita, e desde o qual originam naturalmente o movimento e a alteração; por exemplo, o filho desde o pai e a mãe, e a luta a partir da injúria” (*Met.* Δ 1, 1013a6)⁸⁵.

O princípio de movimento pode ser (1) imanente ou (2) transcendente ao ente de que é princípio. O princípio do movimento natural que conduz ou tende a conduzir um corpo ao seu lugar natural (1) é imanente a este. No caso do movimento violento, (2) seu princípio é dado por algo externo ao corpo que se move (como na acepção supracitada de ἀρχή, cujo princípio não é intrínseco à coisa de que é princípio), semelhantemente (do ponto de vista da imanência ou transcendência) ao modo como a injúria origina a luta, sem, contudo, a esta ser imanente, ou então como no caso do pai que gera o filho, sem a este ser imanente.

⁸³No que concerne à acepção física de potência, observemos que, em *Met.* Θ 1046a10, Aristóteles considera o sentido primeiro de potência dita em relação ao movimento como sendo ἀρχή μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο, diferentemente de *Met.* Δ 1019a19, onde menciona que a potência não é apenas ἀρχή μεταβολῆς, mas também ἀρχή κινήσεως, portanto ἀρχή μεταβολῆς ἢ κινήσεως ἐν ἑτέρῳ ἢ ἢ ἑτέρῳ. Tricot, em sua tradução comentada da *Metafísica*, considera a κίνησις como espécie do gênero μεταβολή. Na citação de *Met.* Θ 1046a10, portanto, estaria implícita a acepção de *kinesis* em *metabolé* (assim como é explícito em *Met.* Α 1069b9). Tal interpretação aparenta ser lícita na medida que, quando Aristóteles trata da potência como ἀρχή μεταβολῆς (*Met.* Θ 1046a10), ele está, como descreve linhas antes, justamente examinando a potência dita em relação ao movimento.

⁸⁴Tricot ressalta a distinção (feita por ocasião do comentário acerca do primeiro sentido de princípio -ἀρχή-, não mencionado aqui) entre ἀρχή, στοιχείον e αἰτίον, argumentando que, em algumas passagens, como em *Met.* Β 998a23, ἀρχή é usada como sinônimo de στοιχείον, mas, em várias outras, ἀρχή é empregada com o sentido de princípio, ponto de partida, começo, enquanto στοιχείον é usado com seu sentido corriqueiro de elemento, quando então é entendido como certo tipo de αἰτία, a causa imanente; αἰτία, por sua vez, diferentemente de στοιχείον, que corresponderia à causa imanente (αἰτίον ἐνύπαρχον), seria mais propriamente a causa transcendente - αἰτίον τοῦ ἐκτός. (Tricot, *Métaphysique*, op. cit., p. 245, nota 2).

⁸⁵Tricot, *Métaphysique*, op. cit. Quanto ao outro sentido de princípio que nos interessa, posteriormente trataremos acerca dele.

Ainda no que concerne ao princípio do movimento ou alteração ser imanente ou transcendente ao ente, em alguns casos o princípio pode residir em outro (como no exemplo da injúria originando a luta, ou do pai gerando o filho); em outros casos, no mesmo enquanto outro, como ocorre quando um médico, ao medicar a si mesmo, é simultaneamente paciente (enquanto tal, o que o coloca nessa situação não é a sua condição de médico, pois ser médico, neste caso, é acidental, uma vez que poderia estar enfermo mesmo sendo artesão ou tendo outra ocupação qualquer que não a Medicina) e agente (pois é ele quem diagnostica a doença e ministra o medicamento necessário para a sua própria cura) (*Met. Δ 1019a19*)⁸⁶.

O princípio de alteração (de cura) do paciente, de certo modo, reside em outro, uma vez que não repousa na substância adoecida, mas no *lógos* próprio ao médico, na técnica apropriada que ele possui para a cura. Se há a potencialidade para o médico curar, também deve haver potencialidade para o paciente (quer seja o próprio médico ou algum outro enfermo qualquer) ser curado. Em uma palavra: sem doentes os médicos não poderiam curar. Decorrente, portanto, do sentido de potência ativa (primeiro sentido da acepção física de potência) é sua versão passiva, a qual se configura no segundo sentido da acepção física de potência, a saber, a potência para ser alterado ou movido por outro ou pelo mesmo enquanto outro (*Met. Δ 1019a19*).

A capacidade para colocar algo em movimento ou para iniciar mudança requer que o objeto a ser movido ou alterado possa se mover ou se alterar. Se assim não fosse, seríamos conduzidos a absurdos. Alguém que tivesse potência para movimentar, movimentaria indistintamente qualquer coisa, quer fosse ela imaterial, como um triângulo, quer material, ainda que de difícil ou impossível movimentação pelo homem, como uma pesadíssima pedra ou os entes supralunares. É mister, portanto, que a potência ativa seja

⁸⁶ Enquanto residindo no mesmo enquanto outro (como no caso do médico que cura a si mesmo, sendo, simultaneamente, agente e paciente), o princípio de movimento, no que concerne a sua imanência ou transcendência, pode ser considerado a partir de dupla perspectiva: (1) ativa: (i) enquanto residindo no próprio médico a capacidade de cura, esta é um princípio imanente, se consideramos o médico enquanto curando a si próprio, mas (ii) transcendente, se consideramos que a arte médica, enquanto princípio que possibilita a cura, não reside no ente curado, considerando-o enquanto paciente, a partir da sua materialidade enferma. (2) De uma perspectiva passiva: (i) enquanto residindo no paciente a capacidade de ser curado, o princípio que permite a cura é imanente, pois reside na própria materialidade adoecida do paciente; mas (ii) transcendente, quando tomamos em conta não mais a materialidade enferma (do paciente) que permite a cura, mas consideramos o princípio (agente) modificador do corpo enfermo de modo a curá-lo.

determinada, de certo modo, a partir da potência passiva, assim como a formulação contrária é lícita: a potência passiva, de certo modo, seja determinada pela ativa. Em certa medida, algo só pode ser movido se houver alguém ou algo outro para movê-lo; o mesmo ocorrendo no referente à alteração, a qual, portanto, exige um agente que altera o paciente, bem como um paciente, para que possa haver um agente para alterá-lo.

Dependendo do modo como se trata o binômio ativo/passivo, estes podem ser considerados semelhantes ou dessemelhantes (*Met.* Θ 1046a19). De uma primeira perspectiva, enquanto semelhantes, Tricot afirma a complementaridade de ambos os sentidos de potência, ativo e passivo, sustentando que eles fazem parte de uma mesma realidade. Segundo o exemplo de Tricot, o fogo tem a potência ativa para esquentar a água, e esta, por sua vez, potência passiva para ser esquentada pelo fogo. Ou seja, a potencialidade é a de realização de um único fenômeno, o de esquentar a água pelo fogo. Tanto a potência ativa quanto a passiva, neste caso, remetem ao mesmo ato. Por outro lado, ambos os sentidos são diferentes (*Met.* Θ 1046a21), pois, se não se distinguíssem, nem mesmo necessitariam de denominações distintas. Mas em que ambos seriam diferentes? Distinguir-se-iam a partir da perspectiva de quem sofre ou pratica a ação⁸⁷.

Para todo ente capaz de agir sobre outro, necessariamente há a possibilidade do último sofrer a ação do primeiro, mas não o inverso, o que conduz à evidência de que o que justamente possibilita agir é diferente daquilo que confere capacidade para sofrer a ação, pois, se fossem o mesmo, agente e paciente poderiam ser invertidos na realização de qualquer ação, o que levaria a absurdos, como, no exemplo em que um homem (agente) fosse capaz de manusear um machado para partir um tronco de árvore (paciente), do mesmo modo seria possível ao tronco de árvore manusear o machado para partir o homem. É porque o homem tem certas habilidades e certa composição físico-biológica, as quais lhe permitem manusear um machado, que ele tem potência para cortar a árvore. Muito embora a potencialidade da árvore seja referente à mesma ação de cortá-la, a constituição desta, diferente da humana, permite que ela sofra a ação de ser cortada pelo homem, mas não lhe confere a capacidade de exercer a ação de cortar o homem. É, portanto, por ter certas características próprias (neste exemplo por possuir, além de dada habilidade, determinada

⁸⁷ Sobre a identificação ou a distinção entre a potência ativa e a passiva, cf. Tricot, *Métaphysique*, op. cit., p. 484, nota 3.

constituição físico-biológica), que agente e paciente se distinguem, que um tem a capacidade de realizar tal ação, e outro, a de sofrê-la (como manifesto em *Met.* Θ 1046a22), ainda que a potencialidade de ambos possa ser dita reportando-se a um mesmo evento.

Concernente a isso, vale notar que nada pode sofrer algo de si mesmo enquanto unidade natural (*Met.* Θ 1046a28). Agente e paciente, exceto de modo accidental, necessariamente são distintos⁸⁸. No exemplo do médico, cabe a ele curar os enfermos, os quais são necessários para haver a possibilidade da cura. Acidentalmente o enfermo pode ser o próprio médico, o qual, enquanto paciente, está sendo considerado outro. Ele só pode curar a si mesmo porque, além de possuir potencialidade ativa para curar, possui, enquanto outro, certa passividade, dada pelo seu corpo enfermo. Enquanto comportando tanto o corpo enfermo quanto a capacidade (o *lógos* próprio) para a cura, o médico, de certo modo, não possui unidade natural, o que lhe possibilita ser simultaneamente tanto agente quanto paciente em relação à mesma ação. Essa ‘duplicidade’ é o que lhe permite sofrer a ação por ele próprio motivada, por encerrar nele a causa eficiente engendradora da ação que sobre ele próprio incide⁸⁹.

A necessidade da ‘duplicidade’ do ente (para que ele tenha simultaneamente potência ativa e passiva para a realização de uma ação, como no caso do médico que cura a si mesmo) não é meramente polissêmica, de modo a fazer com que mesmo a unidade seja múltipla. Trata-se, aqui, antes, da necessidade da ‘duplicidade’ própria ao ente, assim como ocorre no caso do médico. A polissemia (dizemos que a mesma pessoa é médica e paciente) é derivada, neste caso, da ‘duplicidade’ ontológica, apenas segundo a qual é possível atribuir o binômio ativo/passivo ao mesmo ente, portanto não sendo o mesmo possível ao ente uno por natureza, ao qual, ainda que lhe possa ser própria a polissemia, não é a ele atribuída a ‘duplicidade’ ontológica.

Além da necessidade do paciente ter potencialidade para sofrer a ação, para que o agente que possui potencialidade para exercê-la a efetive (quer agente e paciente afigurem ou não como um mesmo ente), é ainda mister que nada externo o impeça (*Met.* Θ 1048a19).

⁸⁸ Cf. Tricot, *Métaphysique*, op. cit., p. 485, nota 1.

⁸⁹ Análise mais detalhada das ações a partir da distinção entre agente e paciente em um mesmo ente será desenvolvida no capítulo três da tese, quando formos investigar as ações humanas a partir da relação corpo/alma.

É forçoso que o contexto no qual a ação pode ocorrer seja propício para que ela de fato ocorra. Isso implica que a esfera de possibilidades de atualização de uma potencialidade está necessariamente circunscrita no âmbito de possibilidades de atualização de outras potencialidades, vale dizer, a atualização de uma potencialidade é dependente da ocorrência das condições necessárias (como a atualização de outras potencialidades) para que seja possível a atualização⁹⁰.

Examinada inicialmente a primeira acepção física de potência e, a seguir, o segundo modo de dizê-la (decorrente do primeiro), a saber, em sua forma passiva, investiguemos os três modos restantes de afirmar a potência em relação ao movimento. No que concerne ao quinto sentido, ele não expressa propriamente um princípio de movimento ou de alteração, mas certa resistência do corpo para não ser alterado ou destruído (*Met.* Θ 1046a13). Seu sentido, portanto, não nos é estranho. Empregamo-lo muitas vezes quando usamos habitualmente o termo ‘resistente’, assim como quando dizemos que o ferro é um material resistente, ou então quando afirmamos que ele é resistente ao atrito com a madeira. Não obstante possa parecer estranho que este quinto sentido de potência seja derivado do primeiro (uma vez que não consiste em princípio de mudança ou de movimento, mas justamente no oposto, na resistência a certas alterações), Aristóteles dele necessita, pois lhe permite afirmar (juntamente com os dois primeiros sentidos da acepção física de potência) a potencialidade não apenas de um ente poder modificar outro ou vir a ser modificado por outro, mas também sustentar, através do quinto sentido, a potencialidade para não se modificar, para resistir à alteração.

Com esses três sentidos físicos de potência, Aristóteles abrange todo o campo de aplicabilidade da potência em sua acepção física, contemplando toda a gama de possibilidades de alteração ou movimento (tanto ativo quanto passivo) ou resistência à alteração e ao movimento. Se é assim, os terceiro e quarto sentidos (ainda não investigados) em nada ampliariam o campo de imanência do conceito de potência. Mas, então, qual a necessidade da elaboração desses dois outros sentidos de potência? Notemos primeiramente que eles são expressos como a potência de fazer bem (*καλῶς*) e a de padecer bem (*Met.* Θ

⁹⁰ Nesse sentido, vale observar que as potencialidades de um ente muitas vezes são determinadas no interior de uma intrincada teia de potencialidades de outros entes, cuja atualização pode interferir nas potencialidades daquele ente. Iniciaremos o capítulo dois tratando justamente dessa intrincada rede de potencialidades, que é própria ao mundo sublunar.

1046a16). A acepção física de potência, em seu terceiro sentido, seria um princípio (ἀρχή) de movimento ou alteração, mas apenas quando é potência de terminar (ἐπιτελεῖν) algo bem (καλῶς) ou segundo escolha (προαίρεσις) (*Met.* Δ 12, 1019a23). Quanto ao quarto sentido, ele é expresso com a mesma formulação do terceiro, mas em sua forma passiva⁹¹.

O que estes sentidos (terceiro e quarto) derivados de potência possuiriam a mais que o sentido originário seriam as idéias de καλῶς e de escolha (προαίρεσις), as quais restringem o campo de imanência do conceito. A capacidade de realizar uma ação segundo a escolha pressupõe a possibilidade de simplesmente realizá-la, muito embora o oposto não se siga: a capacidade de realizar um movimento não necessariamente implica a possibilidade de realizá-lo segundo a escolha⁹². Semelhantemente, a potência de fazer bem ou belamente é potência de fazer, muito embora a potência de fazer não necessariamente consiste na potência de fazer bem ou belamente (*Met.* Θ 1046a17). Se a elaboração dos terceiro e quarto sentidos da acepção física de potência não apenas não amplia o seu campo de aplicabilidade, mas, de modo inverso, restringe-o, qual a sua necessidade para a teorização do Estagirita? Para entendermos o porquê de Aristóteles elaborar os terceiro e quarto sentidos da acepção física de potência, é mister atentar, inicialmente, para a

⁹¹ Observemos que princípio (ἀρχή), nos terceiro e quarto sentidos da acepção física de potência, deve ser considerado no seu segundo sentido (dentre os dois anteriormente mencionados), qual seja, “aquilo, segundo o desígnio (προαίρεσις), movem-se as coisas que se movem e alteram-se as que se alteram, como nos Estados os magistrados, os reinos e as tiranias chamam-se princípios, e as artes, e, destas, sobretudo as arquitetônicas”. (Tricot, *Métaphysique*, op. cit., Δ 1, 1013a10). Acerca da identificação (implícada na formulação dos terceiro e quarto sentidos de potência em sua acepção física) do fim com o bem, teremos oportunidade de analisar no capítulo três, mas observemos, desde já, que essa associação parece ser bem estabelecida nos textos aristotélicos, como ocorre, por exemplo, em *EN* 1094a1 ou em *Pol.* 1252a1. No que concerne ao qualificativo (do verbo) καλῶς, ainda que ele não tenha seu campo de aplicabilidade restrito ao domínio prático, portanto sendo discutível se Aristóteles visa aqui a qualquer aplicação ética da concepção de potência em sua acepção física (e não aparenta ser proveitosa a discussão acerca das intenções do Estagirita nesse sentido, se é que não se pode demonstrá-las irrefutavelmente), aparenta-nos incontestemente que esse sentido de potência seja aplicável ao domínio prático, sobretudo porque, nos dois sentidos de potência analisados no momento, está implicado não apenas o conceito de bem, mas também os de desejo e de escolha, os quais são de fundamental importância para a investigação prática aristotélica.

⁹² Notemos que estamos tratando, neste momento do primeiro capítulo, do sentido físico de potência, o qual se configura em princípio de movimento. Não obstante, estamos, neste ponto, também examinando a possibilidade do movimento (acepção metafísica de potência). Essa sobreposição de acepções de potência decorre da necessidade, não rara, de valer-se da acepção metafísica de potência para tratar da acepção física, uma vez que a acepção física de potência pressupõe sua acepção metafísica, muito embora o oposto não se siga. Para iniciar um movimento (isto é, para que haja potência em sua acepção física) é mister que seja possível (acepção metafísica) engendrará-lo, contudo, da possibilidade de iniciá-lo não se segue que necessariamente ele será realizado, o que descaracterizaria o conceito de possibilidade e, conseqüentemente, o de potência em sua acepção metafísica. A esse problema voltaremos no capítulo dois.

distinção feita, sobretudo em *Met. Θ* 2 e 5, entre potência racional (δύναμις μετά λόγου) e potência irracional (δύναμις ἄλογος). Quanto aos dois sentidos primeiros de potência em sua acepção física, eles são aplicáveis apropriadamente não apenas às potencialidades irracionais (sem *lógos*), mas também às racionais (com *lógos*). No que concerne aos terceiro e quarto sentidos, a eles são aplicáveis, a rigor, apenas as potências racionais.

Para entendermos esta importante distinção entre potências racionais e irracionais, atentemos para algumas divisões bem estabelecidas no *corpus*. Primeiramente, entre os entes 1) inanimados e os 2) animados. No que diz respeito aos inanimados (1), façamos a distinção entre os (a) materiais (compostos de matéria e forma) e (b) os que possuem apenas forma. Quanto aos primeiros (a), é notório que não têm potencialidade para se moverem por si só, exceto (em movimento natural) quando são retirados do seu lugar natural por um movimento violento. Se arremessarmos uma pedra para cima, esta, após o encerramento do movimento violento, realiza seu movimento natural, tendendo a ir para baixo, lugar natural de todo ente composto de terra. Nessas condições, os entes inanimados possuem certo princípio de movimento, tendendo ao seu fim, qual seja, permanecer em ou tender ao seu lugar natural (cf. *Fís.* 192b16). À medida que atualiza sua potencialidade de se deslocar em movimento natural, encaminhando-se para o seu fim, para o seu lugar natural, tende ao bem, quando então a esse movimento é apropriadamente aplicável o advérbio καλῶς.

Por outro lado, quando não se tratando do movimento de deslocamento para o seu lugar natural, não reside no ente material inanimado o princípio do seu movimento ou alteração, tendo em vista que a matéria, por si só, não é capaz de engendrar movimento (*Met.* A 984a22). Ao ente inanimado (bem como a qualquer outro que possui potencialidade para se mover ou alterar-se), portanto, é forçoso algo outro que a causa material para se movimentar, a saber, a causa eficiente. Mas a que ela poderia corresponder nos entes materiais inanimados? Certamente não ao desejo ou à razão, pois estes são próprios à alma. Aos entes inanimados, na condição acima desenhada, nada resta como princípio de movimento ou de alteração. Isso significa que não possuem potencialidade para principiareem, exceto por acidente, qualquer movimento, quer em si mesmos, quer em outros, mas apenas potencialidade (passiva) para serem movidos.

O princípio de movimento dos entes materiais inanimados é, portanto, exterior. Se uma pedra vai ou não se deslocar e para que lado deslocar-se-á, dependerá não dela (desconsiderando aqui o movimento natural e, em movimento violento, sua capacidade de resistência ao movimento), mas do ente que poderá movê-la, seja ele animado ou inanimado. No que concerne aos entes inanimados apenas formais (b), como as figuras geométricas, tendo em vista que as formas são inalteráveis, e sendo a transformação a sucessão de formas distintas em certa materialidade, então a alteração é necessariamente do ente composto, não sendo facultada aos entes puramente formais, os quais, portanto, não encerram potencialidade para se alterarem.

Quanto à alteração de lugar, a ela também não estão sujeitos os entes imateriais, dado que a forma se movimenta apenas acidentalmente, tão somente quando implicada em certa materialidade. O amarelo ou certo cheiro não se deslocam (exceto acidentalmente). É porque o amarelo ou o cheiro pertencem a determinado ente (ao qual subjaz certa materialidade), que eles podem deslocar-se de lugar. Entes puramente formais, como os geométricos, são imóveis. Um triângulo, enquanto pura forma, é estático. Apenas quando sob a forma de triângulo subjaz certa materialidade (portanto tratando-se de um composto – σύνολον – de forma e matéria) que ele pode deslocar-se de lugar. A alteração e o movimento pressupõem a materialidade, portanto o composto de matéria e forma, uma vez que a matéria não subsiste, em Aristóteles, desacompanhada de alguma forma⁹³.

Diferentemente do que ocorre com os entes inanimados (e aqui fazemos referência aos inanimados compostos), (2) os animados possuem em si certo princípio de movimento, ou seja, possuem tanto potencialidade para serem movidos (assim como os inanimados) quanto para moverem a si mesmos ou outros entes, sem que, para tanto, tenham que ser deslocados do seu lugar natural por um movimento violento e, conseqüentemente, consistindo sua capacidade de se movimentar em mera potencialidade para voltar ao seu lugar natural. Assim como os entes inanimados, os animados, enquanto possuindo materialidade, são capazes de serem movidos e alterados, vale dizer, possuem certa potência passiva. No entanto, diferentemente daqueles, os animados possuem a alma como

⁹³ Vale notar que, na argumentação deste parágrafo, estamos empregando 'matéria' como algo indeterminado que subjaz às formas.

princípio de movimento, ampliando a esfera do campo de potencialidades para se moverem ou se alterarem⁹⁴.

Acerca das distinções entre os entes animados e os inanimados, Aristóteles, no *Historia Animalium*, estabelece certa graduação natural, a qual estende-se dos entes inanimados aos animados racionais, existindo, entre ambos, alguns entes intermediários. O primeiro dos entes animados nesse processo de graduação seria o das plantas, o qual diferenciar-se-ia dos demais entes por apresentar menor participação na vida (uma vez que as plantas possuem apenas a função vegetativa da alma). Assim, as plantas seriam, quando comparadas com os entes inanimados, possuidoras de vida; quando comparadas com os demais viventes, inanimadas (*Hist. Anim.* VIII 588b4). Podemos compreender essa graduação, em Aristóteles, a partir da distinção tripartite da alma em suas partes 1) vegetativa, 2) desiderativa e 3) raciocinativa. As plantas estariam, nessa graduação, entre os entes inanimados (possuindo, como estes, materialidade) e os animados irracionais (aos quais pertence também a função desiderativa da alma, além da vegetativa, característica das plantas). Os animais irracionais, por sua vez, estariam entre as plantas e os entes racionais, aos quais é próprio, além das partes vegetativa e desiderativa, a parte raciocinativa da alma⁹⁵.

No concernente aos entes animados possuidores apenas da parte vegetativa (1), notemos que, assim como os inanimados, por conter certa materialidade, eles também possuem as mesmas potencialidades (tanto ativa quanto passiva) destes. Deste modo, se o lugar natural de um ente inanimado for 'em baixo', portanto, ao ser retirado do seu lugar natural por um movimento violento, ele tende a ir para baixo (em movimento natural), também um ente animado que possui a mesma constituição material que o inanimado supramencionado possui a mesma potencialidade ativa de se deslocar, em movimento natural, para o seu lugar natural, e também a mesma potencialidade passiva de ser retirado do seu lugar natural por um movimento violento que o supramencionado ente inanimado. Além das mesmas potencialidades (tanto ativa quanto passiva) dos entes inanimados,

⁹⁴Em *Met.* Θ 2, Aristóteles distingue a potência e o potente segundo a presença ou a ausência da alma (1046a36).

⁹⁵Acerca da divisão tripartite da alma em vegetativa, desiderativa e raciocinativa, trataremos no capítulo três. No momento, interessa-nos tão somente constatar a existência de certo campo de potencialidades engendrado por cada 'parte' da alma.

conferidas pela materialidade, a abrangência da esfera da potencialidade dos animados é mais ampla que a daqueles, por justamente possuírem a alma como princípio de alteração e de movimento. Os entes que possuem a parte vegetativa da alma são potentes para crescerem, reproduzirem-se e se alimentarem, enfim, para exercerem as atividades características dessa parte da alma. Às suas ações, aparenta ser aplicável apropriadamente o advérbio *καλῶς* não apenas quando eles exercem seus movimentos naturais (como ocorre com os inanimados), mas também quando cumprem a função própria da parte vegetativa da alma⁸⁰.

No que se refere aos animados que possuem também a parte desiderativa da alma (2), o campo de imanência das suas potencialidades é mais amplo que o das animadas detentoras apenas da parte vegetativa (1), portanto também mais amplo que o das inanimadas. Do mesmo modo que os animados que possuem a parte vegetativa comportam toda a potencialidade ativa e passiva dos inanimados (por serem constituídos de materialidade, que justamente determina, de certa perspectiva, suas potencialidades), os ‘animados desiderativos’, uma vez que possuem a materialidade dos inanimados e a função vegetativa dos ‘animados vegetativos’, comportam todas as potencialidades dos dois anteriores, e mais aquelas características da função da alma que lhes é própria, a saber, o desejo. Os ‘animados desiderativos’, destarte, possuem potencialidade para sofrer a ação segundo suas potências passivas, de agir conforme o movimento natural e também de acordo com a função vegetativa da alma. Ademais, eles são capazes de iniciar movimento ou alteração segundo o desejo, desde que nada externo os impeça. Se o advérbio *καλῶς* era aplicável aos animados que possuem tão somente a parte vegetativa da alma, será aplicável também aos ‘animados desiderativos’, quando agindo segundo o desejo.

Enfim, quanto aos entes animados detentores do *lógos*, da parte raciocinativa da alma (3), nota-se que eles possuem, além da potencialidade que o *lógos* lhes confere, todas as demais potencialidades dos ‘entes desiderativos’; ou seja, os entes com *lógos*, aos quais parece serem empregados apropriadamente os terceiro e quarto sentidos da acepção física

⁸⁰ A relação entre fim e função (*ἔργον*), portanto entre bem e função, será examinada no capítulo três. Cumpre notar que, na Introdução da tese, havíamos observado que os terceiro e quarto sentidos da acepção física de potência examinados implicam, além da *προαίρεσις*, a concepção de *καλῶς*. Vimos, outrossim, que *καλῶς* não necessariamente reporta os dois supramencionados sentidos de potência à discussão prática, mas é empregado também em outros contextos que não o político ou o ético. Verifiquemos, a partir de agora, alguns dos sentidos compreendidos pelo advérbio *καλῶς*, notadamente em relação ao conceito de função (*ἔργον*).

de potência, podem agir segundo o desejo (como os ‘desiderativos’), não, contudo, cegamente, segundo apenas o desejo, mas também em conformidade com o *lógos*, portanto segundo a escolha (*προαίρεσις*). Esta (que, juntamente com a idéia de bem, é o que diferencia os terceiro e quarto sentidos da potência em sua acepção física) corresponde justamente a certa operação conjunta do desejo com o *lógos*⁹⁷.

Se estamos em busca do que levou Aristóteles a elaborar os terceiro e quarto sentidos da acepção física de potência, uma vez que ambos em nada ampliam o campo de aplicabilidade da potência em sua acepção física, toma-se mister procurar um uso particular para eles que, a rigor, não seria próprio aos demais. O que caracteriza os terceiro e quarto sentidos de potência na acepção física é justamente a capacidade de iniciar um movimento motivado não apenas por um desejo estimulado tão somente pelo contexto no qual está inserido o ente detentor de tal potencialidade, mas engendrar uma ação segundo o desejo que é influenciado, de certo modo, pelo *lógos*, mediante certo cálculo, ou seja, o que caracteriza esses dois tipos de potencialidade (o terceiro e o quarto na acepção física) é a possibilidade de realizar não apenas um único movimento em determinado contexto, mas movimentos distintos, ainda que não simultaneamente⁹⁸.

Se os entes racionais comportam, além da possibilidade de agir característica dos animais irracionais, também a capacidade de engendrar ações segundo o *lógos*, de acordo com a possibilidade de escolha dentre mais de um modo possível de agir em determinado contexto, a rigor isso não significa que o campo de ação dos entes racionais seja mais amplo (no sentido de poder motivar ações que lhes seriam impossibilitadas, se fossem destituído de *lógos*) que o dos irracionais. E aqui não se trata de pensar a potência com *lógos* enquanto técnica apropriada e necessária para a produção de algo. Da perspectiva da técnica e da produção, aquele que possui *lógos* é capaz de engendrar ações que não seriam

⁹⁷ Acerca de uma abordagem rápida e direta da escolha como princípio de movimento, cf. *Met.* Δ 1, 1013a10. Sobre a função do desejo e do *lógos* na escolha (*προαίρεσις*), trataremos no capítulo três. No concernente à potência com *lógos*, Aristóteles a examina mais detidamente em *Met.* Θ 2. Cumpre notar ainda que o exame aqui rapidamente feito acerca da graduação da natureza (sobretudo no *Historia Animalium*) dos entes inanimados aos animados visou permitir a distinção entre os animados com *lógos* (racionais) e os animados sem *lógos* (irracionais), distinção essa que irá nos ajudar a perceber por que Aristóteles precisou elaborar, além dos três sentidos da acepção física de potência anteriormente vistos, os dois outros sentidos em questão, a saber, o terceiro e o quarto.

⁹⁸ Sobre como o *lógos* confere (àquele que o possui) potencialidade para os contrários, trataremos no terceiro parágrafo deste capítulo (§1.3), quando formos examinar o conceito de potência racional (com *lógos*).

possíveis (exceto acidentalmente) aos destituídos de *lógos*. O *lógos* permite ao médico curar e não àquele (exceto acidentalmente) que dele é destituído. Mas aqui não nos debruçaremos sobre o conhecimento produtivo ou técnico, mas sobre o prático. Portanto estamos pensando a possibilidade de agir daquele que detém o *lógos* a partir da sua capacidade de escolher qual ação executar, face a várias possíveis. Quando consideramos o *lógos* não enquanto possibilitando calcular os meios para que seja possível atingir um fim desejado, mas auxiliando na escolha de um fim (intermediário), tal capacidade não aumenta o campo de ações possíveis daquele que possui o *lógos*⁹⁹.

A capacidade de agir segundo a escolha, destarte, não é mais ampla que a de agir tão somente (*Met.* Θ 1046a17). O *lógos*, ao possibilitar a escolha, não aumenta o campo de possibilidades de agir, no sentido que o ente que o detém possa exercer alguma ação que seria impossível a qualquer um dos entes não detentores de *lógos*. O *lógos*, enquanto um dos elementos engendrades da capacidade de escolha, é o que, de certo modo, influencia o desejo a tender ou não a certa ação, portanto abrindo para a possibilidade de execução dos contrários. Da perspectiva que aqui estamos analisando o *lógos* (não enquanto certa razão que ajuda a criar um objeto de arte ou então que é capaz de possibilitar a cura de um paciente, de modo tal que o médico não poderia fazê-lo, se fosse destituído de *lógos*), ele não consiste precisamente naquilo que possibilita engendrar um dos contrários, mas tão somente em um dos elementos (juntamente com o desejo) que auxilia na escolha de um deles. Nesse sentido, o *lógos* não se constitui em algo que amplia o campo de potencialidades de um indivíduo. A elaboração dos terceiro e quarto sentidos de potência permite a Aristóteles pensar a potência enquanto capacitando aquele que a possui poder agir de modos distintos na contingência que o mundo sublunar comporta. Destarte, os terceiro e quarto sentidos da acepção física de potência permitem ao Estagirita fazer uso desse conceito em um domínio próprio, como o prático, no qual é forçosa a necessidade de poder agir, em determinado contexto, de dois ou mais modos, possibilitando a escolha e,

⁹⁹ Sobre a diferença da função do *lógos* enquanto possibilitando a escolha dos meios necessários para atingir certo fim e enquanto auxiliando na escolha do fim, ainda que este seja intermediário e não o fim último, bem como sobre a distinção entre fins intermediários e fim último, trataremos no capítulo três.

conseqüentemente, engendrando a possibilidade de imputar àqueles que escolheram como agir a responsabilidade das suas ações¹⁰⁰.

1.2. O *lógos*¹⁰¹

É do domínio comum, entre os estudiosos da História da Filosofia Antiga, que *lógos*, assim como outros conceitos da Filosofia Grega, possui uma multiplicidade de sentidos. Face a essa variedade de sentidos, para não nos determos além do que é exigido pelo problema central do nosso estudo, achamos por bem efetuar nossa investigação acerca da polissemia do *lógos* a partir de certa sistematização dos vários sentidos que ele assume em algumas obras do Estagirita. Nesse sentido, vale notar que acompanhamos a estratégia de B. Cassin (em seu *Aristóteles e o Lógos: Contos da Fenomenologia Comum*), apresentando quatro redes interpretativas do *lógos*, em Aristóteles¹⁰².

¹⁰⁰ Acerca da possibilidade de pensar a potência com *lógos* no domínio prático, examinaremos no capítulo três.

¹⁰¹ Evidentemente, uma investigação pormenorizada acerca do *lógos* nos textos em que procuraremos analisá-lo, a saber, nos livros Δ e Θ da *Metafísica*, na *Ética a Nicômaco*, no *De Anima* e na *Física*, exigiria acurado exame filológico e discussão pormenorizada de algumas passagens de difícil interpretação, tendo-se em vista a multiplicidade de sentidos com que ele aparece nos mais diversos momentos destas obras do Estagirita. Salientemos, entretanto, que procuraremos fazer análises filológicas mais cuidadosas apenas na medida que uma tomada de posição acerca de alguma passagem controversa desses textos implicar na possibilidade de rumos distintos no percurso investigativo que procuramos estabelecer em nosso trabalho.

¹⁰² B. Cassin, *Aristóteles e o Lógos: Contos da Fenomenologia Comum*, edições Loyola, São Paulo-SP, 1999. A escolha do acompanhamento desse texto para a análise do *lógos* se deu porque, muito embora tenhamos algumas divergências em relação a algumas interpretações da autora, como acerca do modo como ocorre, em Aristóteles, a apreensão dos comuns (em relação a este ponto, bem como a outros, fomos beneficiados pela ilustrativa e consistente análise de Cláudio Velloso em um curso por ele ministrado na Unicamp), seu didático 'esquema interpretativo', o qual estabelece quatro possíveis redes de interpretação do referido conceito, auxiliou-nos na investigação acerca do *lógos* nos tratados aristotélicos, na medida que nos permitiu certa sistematização do seu estudo. Deste modo, não será relevante aqui discutir o mérito da estratégia da autora de privilegiar esses quatro ramos de interpretação do *lógos*. Tal divisão não é exaustiva. Basta notar que ela não contempla o *lógos* expressando um conceito qualquer, como manifesto, por exemplo, em *Met. Θ* 1045b29: "segundo o conceito ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) de substância se enunciam, com efeito, todos os demais entes (...)". Mas não cabe aqui problematizar se a divisão de B. Cassin esgota ou não as possíveis redes de interpretação do conceito em questão. Adotamo-la na medida que nos pareceu de grande valia para a sistematização da análise acerca do *lógos*.

Segundo a autora, em uma primeira acepção, ele seria empregado com o sentido de forma ou definição (DA I 403a25; 403b1)¹⁰³. Sendo que é a forma (e não a matéria indeterminada) que possibilita o reconhecimento dos entes (e, muitas vezes, denominá-los), muito embora, nos entes compostos, a matéria neles esteja implicada (ainda que esta não possibilite afirmar qualquer atributo do ente, justamente por sua indeterminação), então, nesse sentido, o *lógos*, enquanto forma, seria precisamente o que permite a determinação dos entes¹⁰⁴.

Essa determinação pode tanto abranger uma multiplicidade de entes do mesmo gênero ou espécie, como também especificar o que é próprio a cada espécie ou indivíduo da

¹⁰³ A matéria não aparece na passagem τὰ πάθη λόγοι ἐνυλοὶ εἰσιν (DA 403a25) em sua forma substantivada ὕλη, mas na forma adjetivada ἐνυλος. Tricot comenta que o adjetivo ἐνυλος é raro em Aristóteles e acaba por traduzir como ἐν ὕλῃ: “as afecções são das formas engajadas na matéria”. (J. Tricot, *De L'Ame*, Vrin, Paris, 1985, p. 10). Aqui, seguimos a tradução de Tricot não apenas para ἐνυλος como também para λόγος, vertendo-o para forma. Hamlyn, por sua vez, opta por verter *lógos* para princípio: “(...) é evidente que as afecções [da alma] são princípios envolvendo a matéria”. Argumenta, para tal escolha (ainda que admita ser insatisfatória), que *lógos*, nesta passagem, expressa algo objetivo e não meramente discursivo, afirmando que Aristóteles tem por propósito mostrar que a definição das afecções da alma envolve referência a condições materiais, optando por deixar a tradução por forma para quando for tratar propriamente da alma, já no início de DA II (D.W. Hamlyn, *Aristotle, De Anima, books II and III –translation with introduction and notes–*, Clarendon Press, Oxford, 1993, p. 79). A justificativa de Hamlyn não nos aparenta ser suficiente para desqualificar a tradução de *lógos* por forma, tendo-se em vista que a passagem aqui analisada está inserida no contexto em que Aristóteles questiona se há afecções próprias à alma. Havendo, poderia ser constatada a possibilidade da sua existência separada. Após levantar a suspeita (e aqui Aristóteles emprega a expressão φαίνεται –traduzida por Hett por ‘seems’, por Tricot, pela expressão “il apparaît que”– com o sentido de ‘aparenta’, ‘parece que’, como é recorrente em seus textos, em oposição ao que ele considera evidente) que não há qualquer afecção da alma sem o corpo (403a5), constata que nem mesmo o pensar (τὸ νοεῖν) seria próprio à alma separada, se, para tal, faz-se necessária a imaginação (φαντασία). Se, de fato, não há função ou afecção própria à alma, conclui o Estagirita que ela não pode ser separada (403a12), o que o conduz novamente a suspeitar que todas as afecções da alma são associadas a um corpo. É mister ao corpo ser afetado quando uma afecção ocorre (403a18). É nesse sentido que as afecções são ditas *lógoi* no corpo: elas correspondem a certa forma na materialidade. Sendo assim, na passagem em questão, mais apropriado que traduzir *lógoi* por princípios (no nosso entender suprimindo ou enfraquecendo a idéia de forma que necessariamente deverá acompanhar a materialidade), como o faz Hamlyn, apresenta-se mais conveniente para nós traduzi-lo, como o faz B. Cassin ou Tricot, por formas, ressaltando a necessidade de algo que é próprio à alma no corpo, portanto, de certo modo, salientando os binômios matéria/forma e corpo/alma. Hett também não traduz *lógos*, na expressão τὰ πάθη λόγοι ἐνυλοὶ εἰσιν (403a25), por formas, mas por fórmulas: “as afecções da alma são fórmulas expressas na matéria” (W. S. Hett, *Aristotle, On the Soul*, Loeb, 1966, p. 15). Uma vez que concordamos com a supramencionada argumentação de Hamlyn segundo a qual, na passagem em questão, *lógos* não expressa algo meramente discursivo, mas objetivo, não seguimos a sugestão de Hett de traduzi-lo, nesta passagem, por fórmula. Preferimos seguir a tradução de Tricot (“as afecções são das formas engajadas na matéria”, op. cit., p. 10), a qual, similarmente à tradução de B. Cassin, verte *lógos* para forma.

¹⁰⁴ Não se trata aqui de examinar se e em que medida a matéria (não totalmente indeterminada, mas a matéria com certa determinação), juntamente com a forma, é imprescindível para a determinação dos entes. Nosso propósito, nesse momento, é tão somente chamar a atenção para a necessidade da forma para determiná-los.

espécie. Deste modo, amplia-se o leque semântico de *lógos*, passando o mesmo a ser compreendido, ainda em seu sentido de forma, tanto como *lógos comum*, quando então reúne vários entes de uma mesma espécie, sem contudo especificar atributos particulares acerca de qualquer um deles, bem como enquanto *lógos particular*, quando permite especificar o que é próprio a cada indivíduo da espécie¹⁰⁵.

Uma vez que nosso propósito aqui não é procurar saber como seria possível definir a *potência racional*, mas examinar em que consiste o *lógos* nela implicado, a acepção de *lógos* comum não será de muita relevância para nós. Será do nosso interesse, porém, atentar para o *lógos* que particulariza, que permite a distinção entre o homem e os demais animais, enfim, o *lógos* (forma) que aponta para o que é próprio apenas ao homem, e não aos demais animais. (*Pol.* I 1253a10; VII 1332b4). Mas em que precisamente consiste esse elemento próprio ao homem?

Em uma segunda acepção, o *lógos* pode ser identificado com a discursividade, própria apenas ao homem, a qual possibilita certo tipo de linguagem, a saber, a *diálekto* (*Hist. Anim.* 536b1). Isso não implica que alguns outros animais não possuem, de certa forma, voz, a qual se constitui em certo tipo de linguagem (*lógos*), mas apenas que o ruído por eles emitido não é semântico, que sua linguagem não é significativa do mesmo modo como a humana. A esse respeito, primeiramente observemos que Aristóteles distingue a voz de um mero som. Como argumenta: se toda voz é som, pois é som o que é próprio da audição, e cabe propriamente à audição ouvir a voz, contudo, nem todo som é voz, uma vez que esta é característica tão somente dos entes animados, como é manifesto pela definição mais genérica de voz, segundo a qual ela é apresentada como "um ruído produzido por um ente animado"¹⁰⁶.

A voz, portanto, é um determinado tipo de som, aquele emitido pelos entes animados, mas não um som qualquer, como o produzido pelo deslocamento de um animal, mas apenas aquele que, como sinteticamente expressa B. Cassin, necessariamente é "produzido por um movimento do ar (b 11) e que esse ar seja 'ar interior', inspirado (b 16), algo que os peixes não possuem, por exemplo; enfim, que esse ruído venha chocar-se

¹⁰⁵ Acerca dessa distinção entre *lógos* comum (κοινός λόγος) e *lógos* particular (ἴδιος λόγος), cf. *DA* 414b22.

¹⁰⁶ Cf. *DA* 420b5.

contra o que se chama traquéia-artéria (b 29), pois tossir ou estalar a língua não é ainda da ordem da *phônê*, tanto que é retendo-se o ar e não expirando que se dá a voz"¹⁰⁷.

Mas essa primeira definição de voz é ainda por demais genérica. A partir da sua caracterização físico-biológica, a voz dos animais, de um modo geral, apresenta uma série de características semelhantes àquela própria ao homem (*Hist. Anim.* 536b1), a qual consiste justamente na linguagem articulada (*διάλεκτος*), que é apresentada como a articulação da voz pela língua. A linguagem articulada exige tudo o que está implicado na voz. Mas em que precisamente consiste a voz humana, expressa na forma da linguagem articulada? Em que a voz humana distingue-se da voz dos outros animais? Notemos que, à definição de voz em sentido lato é agregado outro elemento próprio à voz humana, o qual também é característico à voz dos outros animais, a saber, um determinado tipo de representação (*φαντασία*). A voz é um som semântico, o qual, portanto, é acompanhado de certa representação (*DA* 420b29).

Mas em que propriamente consiste essa representação, que é justamente o que confere a possibilidade de significação daquilo que é expresso pela voz? Em que medida ela, quando acompanhada da voz, permite a distinção entre a voz humana da voz dos outros animais, se a representação é não apenas discursiva, mas também sensitiva e, enquanto tal, também própria aos demais animais? (*DA* 433b29). No que concerne à representação considerada em seu sentido lato (isto é, englobando tanto a representação sensitiva quanto a discursiva), ela não implica necessariamente o *lógos*. Para sustentar certo tipo de representação que não implica o *lógos*, Aristóteles, no *De Anima*, faz um percurso em que, primeiramente, afirma que a opinião implica a convicção, a qual pressupõe ser persuadido. A seguir, afirma que a persuasão implica o discurso. Com isso, uma vez que ele sustenta que a representação é própria a todos os animais, isso lhe permite assegurar que ela não implica necessariamente o *lógos*, tendo-se em vista que alguns animais, ainda que sejam capazes de certa representação, não são persuadidos, uma vez que não possuem o discurso (*DA* 428a22). Se não possuem o discurso, não têm opinião, a qual é característica dos que possuem o *lógos*. Ainda que os animais irracionais sejam capazes de certa representação, esta não é acompanhada pelo *lógos*.

¹⁰⁷ B. Cassin, op. cit., p. 159.

Havíamos visto, na complementação da definição de voz, que ela é acompanhada de certa representação, pois consiste em um ruído semântico. Constatamos agora que essa representação que acompanha a voz animal só pode ser a sensitiva (φαντασία αισθητική), que, portanto, a voz animal é capaz de expressar, mediante a representação que lhe é própria, o que é da ordem do sensível. Diferentemente, a voz humana possibilita também a representação discursiva (φαντασία λογιστική), a qual permite a significação discursiva da sua voz. Assim, enquanto expressando algo mediante o discurso, a voz humana difere da voz animal, pois a voz humana implica não apenas o significado sensível, mas também o discursivo, cuja transmissão é possibilitada pela representação discursiva, a qual é característica daqueles que possuem o *lógos*, a saber, os homens (DA III, 427b12)¹⁰⁸.

A representação discursiva (própria à discursividade característica ao homem, a διάλεκτος, a qual se configura, como visto, na segunda acepção de *lógos*, segundo o esquema de B. Cassin por nós adotado) intermediaria a sensação e o pensamento, de tal modo que ela não seria possível sem a sensação, que lhe seria anterior cronologicamente, assim como o pensamento seria desse tipo de representação dependente, sendo, portanto, a representação discursiva o que, de certo modo, possibilita o juízo, torna possível a ciência, a opinião e a sabedoria prática¹⁰⁹.

No que concerne a uma terceira acepção de *lógos*, em Aristóteles, ela é referente aos sentidos próprios e implica certa relação (λόγος τῆς). Um primeiro tipo de relação que parece exprimir a expressão λόγος τῆς é entre uma sensação qualquer e o órgão responsável por ela. Tal relação seria estritamente imaterial, uma vez que os sentidos são incapazes de apreender a materialidade (indeterminada), podendo perceber apenas as formas dos entes, assim como ao pressionar um anel na cera, nesta não fica registrada a sua materialidade. Observando a marca deixada pelo anel, não podemos saber se ele é de prata, bronze ou outro material qualquer. A cera registra apenas a forma do anel. Do mesmo

¹⁰⁸ Cf. B. Cassin, op. cit., p. 161; M. Zingano, *Razão e Sensação em Aristóteles*, op. cit., p. 133. Convém observar que o comentário de B. Cassin acerca da φαντασία parece não ser característico dessa faculdade enquanto considerada em seu sentido lato, mas apenas em seu sentido estrito de φαντασία λογιστική, próprio apenas àqueles que possuem o *lógos*, vale dizer, aos homens (Pol. I 1253a10; VII 1332b4).

¹⁰⁹ Acerca da relação entre o juízo e a ciência, a opinião e a sabedoria prática, cf. DA 427b16. Cumpre notar ainda que a representação discursiva, enquanto possibilitando a linguagem articulada e a expressão com significação, tomando possíveis os juízos de valor e a persuasão, cria a possibilidade de se buscar o bem, adentrando, portanto, a esfera prática. A esse respeito, cf. B. Cassin, op. cit., p. 160.

modo, os sentidos não apreendem a materialidade, mas tão-somente as formas dos entes (DA 424a17). Quando vemos Sócrates ou outro ente qualquer, não percebemos sua materialidade (indeterminada), mas apenas as suas formas¹¹⁰.

Os sentidos próprios, portanto, são capazes de apreender apenas qualidades e quantidades, jamais a substância (DA 418a11) enquanto considerada um composto de matéria e forma. Os sentidos, mediante a sensação (intermediária entre o órgão do sentido e o objeto sentido, um *lógos*, uma média, um cálculo que possibilita a relação entre os contrários, como o pálido e o escuro, ou o morno e o ardente - *De Sensu* 447b2; *Met.* H 1043a10), apreendem apenas os atributos que lhes são próprios, assim como a visão apreende a cor; a audição, o som; o paladar, o sabor. Tendo em vista que a sensação é sempre da forma apenas, 'desmaterializando' o objeto, o apreendido pelo sentido é necessariamente pura forma.

A sensação é um poder crítico (*Seg. Anal.* 19, 99b35; *Motu Anim.* 6, 700b20), uma *mesotés*, pois ela chega aos intermediários através de certo 'cálculo' a partir dos opostos. É a esse meio a que ela chega, que é outro que cada extremo (os opostos), que permite julgar (DA 424a6)¹¹¹. Ainda que as plantas possuam a parte vegetativa, a rigor elas não podem sentir, uma vez que carecem da capacidade sensitiva, a qual implica a potencialidade para estabelecer a mediania entre opostos (DA 424a25). Isso não significa que elas não esquentem ou esfriem, por exemplo. Sofrer a ação do quente ou do frio é característico dos corpos em geral, mas ser esquentado ou esfriado não se confunde com ter a sensação de ser esquentado ou esfriado, para a qual é necessária a capacidade de chegar à mediania, a um certo *lógos*.

¹¹⁰Primeiramente, convém observar que estamos empregando matéria aqui em seu sentido indeterminado, isto é, um substrato indeterminado depositário das formas. Acerca da impossibilidade de apreensão da materialidade pelos sentidos, Tricot, em nota explicativa da sua tradução comentada do *De Anima*, observa que, de certo modo, é possível apreender a materialidade (e aqui Tricot se reporta à matéria com certa determinação) do anel ao ser pressionado contra a cera. Se a marca deixada por ele for rugosa, não é um anel de prata, mas de bronze. Porém, ainda neste caso, não se trata propriamente de perceber a matéria constituinte do objeto. O que está permitindo identificar a matéria a partir da forma deixada sobre a cera é a inferência que, se o anel for de bronze, diferentemente do que ocorreria se fosse de prata, não pode ter superfície lisa. Se fosse possível conferir a mesma forma (lisa ou rugosa) tanto para o anel de prata quanto para o de bronze, não seria possível identificar a materialidade do anel apenas observando a marca por ele deixada na cera.

¹¹¹Sobre a mencionada mediania (justo meio), cf. a relação entre DA III 431a8 e EN II 1108b11. Sobre tudo a passagem da *Ética a Nicômaco* será de grande importância para a argumentação do capítulo três.

A sensação possibilita a apreensão das formas dos entes, as quais normalmente consistem em uma ponderação de opostos (como o cinza, a partir do branco e do preto, ou o morno, a partir do frio e do quente), e são justamente essas formas apreendidas pela sensação, e não a materialidade indeterminada, que torna possível a representação discursiva (φαντασία λογιστική), que, por sua vez, possibilita o discurso e a linguagem. Sem pensar aqui no intrincado problema sobre como se engendra uma representação a partir das formas apreendidas pelos sentidos, o que nos interessa, nesse momento, é apenas constatar que a composição das diversas formas constitui o conteúdo da representação discursiva, que, por sua vez, é condição de possibilidade do enunciado, da proposição, enfim, do discurso, o qual se configura justamente na quarta concepção de *lógos*, segundo o esquema de B. Cassin.

A supramencionada quarta acepção de *lógos* encerra um difícil problema: como sair do *lógos* enquanto relação de sentidos opostos (terceira acepção de *lógos*) e chegar ao discurso (quarta acepção), o qual possui certa dependência da sensação, portanto da mencionada relação de sentidos opostos? Em Aristóteles, como vimos, podemos ter percepção de qualidades, mas não da substância. Sendo assim, a compreensão de como é possível a apreensão dos perceptíveis por si (tanto o próprio quanto o comum) não oferece qualquer dificuldade. Mas como passar dos perceptíveis por si para o accidental, o qual nos possibilita a apreensão da substância? Como perceber Sócrates, Pólo ou o filho de Diáres, que são, de certo modo, determinados tipos de composição daquilo que é apreendido pelos perceptíveis *per se* (καθ' αὐτά), próprios e comuns? Se há aqui um hiato entre ambos, isto é, se não há passagem dos sentidos por si para os sentidos accidentais, como estes poderiam se constituir, licitamente, em sujeitos das proposições predicativas?

Ademais, se todo ente é ou perceptível ou inteligível (restando aos entes como Sócrates ou Pólo –aos quais se chega acidentalmente mediante os perceptíveis por si, tanto os próprios quanto os comuns– serem apenas do âmbito do inteligível, considerando que as substâncias não são perceptíveis pelos sentidos), se houver o supramencionado hiato entre os perceptíveis por si e os accidentais, como seria possível chegar a estes? Como passar do sensível ao inteligível? Para pensar esse difícil problema, comecemos por constatar que, em Aristóteles, tanto a apreensão pelo sentido comum como pelo sentido por acidente implicam o sentido próprio (DA 418a23). Quer então nos parecer que uma boa estratégia

para procurar entender como ocorre a passagem dos perceptíveis próprios e dos comuns para os acidentais consiste em compreender, primeiramente, como se dá a relação entre os perceptíveis próprios e os comuns para, a seguir, examinar a relação entre ambos com os perceptíveis acidentais.

Cada perceptível é próprio a cada sentido próprio e não a outro, exceto acidentalmente. Não cabe à audição ou ao paladar perceberem a cor, mas tão somente à visão, assim como o gosto não é sentido pela visão ou pelo tato, mas apenas pelo paladar. Na apreensão de um objeto, cada sentido é responsável pela recepção dos perceptíveis que lhe são próprios. Em uma torta de limão, por exemplo, a visão apreende a cor da torta; o paladar, seu sabor; o olfato, seu cheiro. Mas sentir as qualidades da torta não implica ainda apreendê-la enquanto unidade composta de vários perceptíveis (cor, sabor, cheiro, etc.). Como, então, saber que o que está sendo sentido pela visão corresponde ao mesmo objeto que está sendo apreendido pelos outros sentidos? Como afirmar que determinada cor pertence ao mesmo objeto do qual se apreende o sabor ou o cheiro? O que permite identificar certa cor como sendo da torta e não, por exemplo, daquilo sobre o qual ela está, como uma mesa, ou então de um objeto que estaria ao seu lado? Enfim, como reunir os perceptíveis próprios e atribuí-los a um mesmo objeto? E como diferenciar esse objeto dos demais?

O que possibilita reunir os próprios em algo uno e, conseqüentemente, poder distinguir um ente dos demais são os perceptíveis comuns (DA III 425a30; 426b12). Diferentemente dos perceptíveis próprios, aos quais a cada um é próprio um sentido específico para apreendê-los (a visão para a cor, o paladar para o sabor, o olfato para o cheiro), em relação aos comuns não há um sentido próprio responsável pelas suas apreensões. Não há um sexto sentido que apreenda, por exemplo, o movimento, o repouso, o número, a figura, a grandeza, etc.¹¹².

¹¹² Aristóteles enfatiza, em diversos momentos do *De Anima*, como em III 425a13, a inexistência de um órgão particular próprio aos perceptíveis comuns. Quanto ao apreensível pelos sentidos comuns, o Estagirita, em DA II 418a17, relaciona todos os comuns mencionados no corpo do nosso texto. Semelhante ao que ocorre com a relação das categorias, o elenco dos comuns apresentado por Aristóteles em outros locais do *corpus* não é exatamente o mesmo deste arrolado aqui. Em outras passagens, Aristóteles menciona alguns desses elementos apenas, como em DA III 428b24 (movimento e grandeza); *De Sensu* 437a8 (figura, grandeza, número e movimento); *De Sensu* 442b5 (grandeza e figura). No *De Mem.*, Aristóteles acrescenta o tempo (450a10, 451a17, 452b7). Em DA III 425a15, adiciona a unidade. Essa relação de variantes de comuns elencados em várias passagens dos textos aristotélicos extraímos de Marco Zingano, *Razão e Sensação em Aristóteles*, op. cit., pp. 88-89.

Os perceptíveis comuns permitem a relação entre os próprios. Essa relação possibilita sair da idiotia de cada próprio e constituir o objeto dos sentidos, do qual cada próprio é apenas um dos seus atributos¹¹³. Os perceptíveis comuns permitem, por exemplo, atribuir à torta de limão, enquanto algo uno, perceptíveis distintos, como a cor e o sabor. Sem os comuns, ficaríamos apenas na multiplicidade caótica da apreensão de qualidades, sem a possibilidade de divisar os limites dos entes, o que não nos permitiria atribuir certas qualidades a um determinado objeto e não a outros. Os perceptíveis comuns são responsáveis, portanto, pela apreensão dos objetos e, conseqüentemente, pela distinção entre eles. Ademais, não são apenas responsáveis pela distinção entre os objetos, mas também entre os perceptíveis próprios.

Nessa linha argumentativa, Aristóteles insiste que não é possível aos sentidos próprios isoladamente diferenciar o que é característico de cada sentido dos demais. É mister algo uno que possa distingui-los (DA 426b20), qual seja este algo, o apreendido pelos sentidos comuns. Não cabe à visão, por exemplo, diferenciar o que é percebido por ela daquilo que é apreendido pelo paladar ou por outro sentido qualquer. Não é possível à visão distinguir a cor da torta de limão do seu sabor, mas tão somente apreender a cor da torta, assim como, ao paladar, é possível apenas sentir o seu sabor. É preciso algo outro e uno, o apreendido pelos sentidos comuns (a figura, por exemplo), para reunir o apreendido por dois sentidos próprios distintos. Só então, uma vez reunidos os perceptíveis próprios mediante os comuns, seria possível a um sentido próprio ter certa percepção de que aquilo que lhe é próprio é distinto do que é próprio a outro sentido, ainda que, a rigor, não possa sentir o que é próprio a outro sentido, exceto acidentalmente.

No exemplo em questão, o número, a figura, a grandeza (isto é, os perceptíveis comuns), por exemplo, possibilitam a reunião dos próprios, como a cor e o sabor, em um mesmo ente, a torta¹¹⁴. A partir daí, a visão é capaz de perceber a cor da torta e também

¹¹³ Cf. B. Cassin, op. cit., p. 176.

¹¹⁴ A apreensão dos perceptíveis próprios e dos comuns ainda não é suficiente para a percepção da torta, de Pólo ou de qualquer outro ente enquanto torta, Pólo ou outro ente qualquer. Os perceptíveis *per se* (καθ' αὐτὰ), próprios e comuns, permitem a apreensão do ente com todos os seus atributos apreensíveis pelos sentidos, possibilitando-nos distinguir uns dos outros, mas não enquanto torta ou Pólo, mas apenas enquanto um ente com tais e tais características. Nosso expediente de mencionar que os comuns permitem a reunião dos próprios na torta é meramente didático, permitindo-nos apontar para qual ente estamos nos referindo.

perceber que a sua cor é distinta do seu sabor, ainda que ela não seja apta para sentir o sabor. Um sentido próprio distingue os perceptíveis que lhe são próprios sem a necessidade dos comuns, mas o mesmo não acontece para que ele possa distinguir o que lhe é próprio daquilo que é próprio a outro sentido. A visão não necessita dos comuns para distinguir uma cor de outra, mas deles necessita para diferenciar a cor do sabor, por exemplo.

Não obstante as sutilezas na argumentação do Estagirita acerca da relação entre os perceptíveis próprios e os comuns, ficam-nos, ainda, duas questões: 1) o que permite aos perceptíveis comuns relacionarem os próprios apreendidos por sentidos diferentes, como o branco (apreendido pela visão) e o amargo (sentido pelo paladar)? E ainda: 2) o que torna lícita, nos textos de Aristóteles, a reunião do que foi apreendido por sentidos diferentes em uma mesma substância, ou seja, o que permite atribuir a uma mesma substância o que foi 'reunido' pelos perceptíveis comuns? Quanto a (1) o que permite aos perceptíveis comuns relacionarem os próprios apreendidos por diferentes sentidos, B. Cassin sustenta que tal ocorre quando dois sentidos próprios apreendem simultaneamente um perceptível comum, permitindo àqueles entreperceberem os seus perceptíveis próprios¹¹⁵. A apreensão de dois ou mais perceptíveis próprios possibilita, segundo B. Cassin, a apreensão dos comuns, os quais, por sua vez, ampliam o campo de apreensão dos próprios, fazendo com que cada um deles possa perceber acidentalmente o que é característico do outro. Mas não apenas é possível ao sentido próprio, mediante a sensação do comum, perceber o que é característico de outro próprio, ainda que acidentalmente, mas também, conseqüentemente, distinguir o que é próprio a um daquilo que é próprio ao outro.

Notemos que a argumentação de B. Cassin aparenta apresentar o seguinte problema: por que há a necessidade da apreensão de dois próprios simultaneamente para que seja possível apreender o comum? Não parece necessário, em Aristóteles, um segundo próprio para apreender a figura ou o movimento (comuns)¹¹⁶. Somente a visão ou unicamente o tato podem apreender a figura. Ao ouvir o barulho de um avião passando sobre a nossa cabeça, em que dependeríamos de outro sentido, além da audição, para percebermos o seu movimento? Quer nos parecer que o comum, em Aristóteles, não é, como quer B. Cassin,

¹¹⁵ Cf. B. Cassin, op. cit., p. 184.

¹¹⁶ Cf. M. Zingano, op. cit., p. 99.

aquilo que é apreendido por dois ou mais sentidos próprios, mas aquilo que pode ser apreendido por dois ou mais sentidos próprios, sem, no entanto, haver a necessidade de ser apreendido simultaneamente por mais de um próprio para que seja possível percebê-lo.

Quando dois sentidos próprios estão apreendendo um perceptível comum, torna-se possível a cada um deles perceber, por acidente (κατὰ συμβεβηκός), o perceptível próprio ao outro. A apreensão da figura (comum) pela vista, por exemplo, permite à visão apreender não apenas a cor, mas, acidentalmente, também o doce ou o amargo. Mas não é a possibilidade de apreensão, por acidente, de outro próprio que permite a unificação do objeto, mas justamente a percepção *per se* do sentido comum é que possibilita atribuir os próprios a um mesmo objeto, ao permitir a unificação destes (DA III 426b9). A mera potencialidade de apreensão de um perceptível por dois ou mais próprios é suficiente para caracterizá-lo, em Aristóteles, como comum. Não obstante, enquanto o perceptível comum não for apreendido por dois próprios, a cada um deles não será possível perceber acidentalmente o que é próprio ao outro, pois a apreensão do mesmo perceptível (o comum) pelos próprios é que possibilita o entrecruzamento, ainda que acidental, dos próprios¹¹⁷.

Mas como cada um dos sentidos, em Aristóteles, poderia perceber aquilo que é próprio ao outro? Como a visão, por exemplo, poderia perceber o que é próprio à audição? Se o que é próprio à audição pode ser percebido pela visão ou por outro sentido qualquer, de que modo poderíamos falar de sentidos próprios, os quais se caracterizam justamente por cada um possuir potencialidade para apreender perceptíveis que lhe são particularmente apropriados (a sensação da cor é própria à visão, o sabor, ao paladar, e cada sensação, a um sentido próprio)? Se não é direta e apropriadamente que os próprios conseguem perceber o que é característico um do outro, mas apenas mediante o sentido comum, ainda não fica evidente como este permitiria o entrecruzamento dos próprios.

Se o que possibilita a transversalização dos sentidos próprios (e conseqüentemente a percepção por acidente de outros próprios) mediante os sentidos comuns é o objeto constituído, enquanto a ele são dirigidos os sentidos de maneira simultânea, o que garante a

¹¹⁷ Quanto à percepção do comum ser *per se* (καθ' αὐτὸ) e não por acidente (κατὰ συμβεβηκός), não significa que os comuns não sejam acidentes dos próprios (DA III 428b24), pois ser acidente de algo não implica em ser necessariamente apreensível por acidente. Se assim fosse, os objetos dos sentidos próprios seriam apreendidos apenas acidentalmente, pois são acidentes da substância. Cf. M. Zingano, *Razão e Sensação em Aristóteles*, op. cit., pp 100-101.

constituição do objeto para nós (que permitiria aos perceptíveis apreendidos serem atribuídos a um mesmo objeto), o qual pressupõe a composição do que foi apreendido pelos sentidos próprios? Se a transversalização dos sentidos é justificável recorrendo ao objeto constituído para nós, tal justificativa é vazia de significado, na medida que a constituição do objeto pressupõe a transversalização dos sentidos, engendrando, assim, um argumento cíclico em que a constituição do objeto para nós e a transversalização dos sentidos dependem simultaneamente uma da outra, sem, contudo, uma poder sustentar a possibilidade da outra. É mister que esse ciclo seja rompido ao se explicar como a transversalização dos sentidos pode levar à constituição do objeto, pois a outra alternativa, qual seja, que a constituição do objeto possibilita a transversalização dos sentidos não é viável, uma vez que o objeto não pode ser apreendido, enquanto tal, pelos sentidos, pois, como vimos, não há qualquer sentido próprio que apreenda as substâncias, em Aristóteles.

É forçoso, então, que sejamos capazes, mediante os sentidos comuns, de reunir os próprios em um mesmo ente. Faz-se necessário, portanto, pensar como seria possível, em Aristóteles, a constituição do objeto para nós. Explicar como se constitui o objeto seria justamente resolver o nosso problema de como passar dos sentidos próprios ao sentido accidental. No que concerne ao modo como é possível chegar à percepção accidental, em Aristóteles, ou seja, como passar do próprio à reunião dos próprios em uma única substância, B. Cassin levanta a hipótese de que tal seria possível mediante a transposição da simples relação entre opostos (branco/preto) à relação entre relações (uma cor branca/um sabor doce). A relação simples relacionar-se-ia com outras relações simples, possibilitando a apreensão dos acidentes de determinada substância. Apoiando-se em *DA* III 431a20, a comentadora sustenta que o que precisamente garante a passagem entre a relação do próprio à relação das relações dos próprios, isto é, do sentido próprio ao accidental, seria a permutação¹¹⁸.

Mesmo aceitando a interpretação de B. Cassin, segundo a qual tal composição seria possível mediante a permutação (a partir de relações através do entrecruzamento dos próprios pelo comum), ainda subsiste o problema, pois o que tomaria lícita a permutação? Em outras palavras, como sair dos próprios e chegar ao accidental? Quer nos parecer que há,

¹¹⁸ Cf. B. Cassin, op. cit., pp. 181-182.

em Aristóteles, um abismo entre os perceptíveis *per se* (tanto os próprios quanto os comuns) e os perceptíveis por acidente, como a substância. A despeito da dificuldade de estabelecer como se dá a passagem dos próprios ao objeto constituído enquanto tal objeto, isso não impede Aristóteles de tratar acerca desta aporia como se não houvesse tal abismo¹¹⁹.

B. Cassin, em *Aristóteles e o Lógos*, não se ocupa com a supracitada aporia, deslocando o seu eixo de investigação para a análise da passagem da lógica da sensação (estética) para a lógica da predicação, segundo a terminologia da autora. Com essa estratégia, questiona como seria possível passar, na proposição, da relação que o objeto constituído (ao qual se chega por acidente) mantém com os perceptíveis próprios, de modo que aquele relacionar-se-ia por acidente com estes (como na frase “o branco é filho de Diaretes”), para a relação que os próprios manteriam por acidente com o objeto constituído (como na frase “o filho de Diaretes é branco”). O que estaria em questão seria a reversão (a qual já implica o objeto constituído) da relação de accidentalidade: o perceptível próprio, que na ‘lógica estética’ (lógica da sensação) era sujeito da proposição, na ‘lógica propriamente dita’ (lógica da predicação) passaria à condição de predicado, tornando-se o objeto constituído o seu sujeito. Assim, o branco, que era sujeito na ‘lógica estética’, na ‘lógica da predicação’ tomar-se-ia predicado do filho de Diaretes, o qual passaria a ser o sujeito na frase ‘o filho de Diaretes é branco’¹²⁰.

Ainda seguindo a terminologia e a argumentação da autora, através da passagem da lógica da sensação para a lógica da predicação, ela acredita que Aristóteles supera as três teses ‘antifenomenológicas’ de Górgias no tratado *Sobre o não-ser*: 1) ‘nada é’; 2) ‘se é, é incognoscível’; 3) ‘se é e se pode conhecer, não pode ser comunicado a outrem’¹²¹. Essas teses retomam, com extrema força, o nosso problema sobre como passar dos próprios ao accidental. Aristóteles se volta, segundo B. Cassin, contra essas três teses, as quais impediriam, primeiro, a constituição do objeto, uma vez que não haveria comunicabilidade entre os próprios, portanto sendo impossível conferir unidade entre as múltiplas sensações

¹¹⁹ Sobre o mencionado abismo não pretendemos nos debruçar, mas apenas constatar a sua existência.

¹²⁰ Cf. B. Cassin, op. cit., p. 189.

¹²¹ Cf. B. Cassin, op. cit., pp. 202-203.

dos diversos sentidos próprios e, com isso, não sendo lícito atribuir a um mesmo objeto o que foi apreendido pelos sentidos próprios e pelo sentido comum. Não apenas a constituição do objeto se torna impossível se são tomadas por certas as três supracitadas teses, mas também a do próprio sujeito que percebe, pois este não se auto-perceberia enquanto unidade que apreende simultaneamente sensações distintas. Não havendo comunicação entre os sentidos, torna-se nula a possibilidade do sujeito se auto perceber enquanto unidade perceptiva.

Outra consequência decorrente das três afirmações de Górgias seria o esvaziamento do *lógos* enquanto permitindo a comunicação entre os homens, uma vez que seria considerado um próprio como os demais, sem a capacidade de permitir a codificação e posterior decodificação (pelo receptor do *lógos*) de qualquer perceptível apreendido pelos sentidos, portanto a transmissão de qualquer representação discursiva. O *lógos* seria mero som, sem qualquer capacidade de representação para aquele que ouve. Como, por exemplo, o ouvido não pode sentir o que é característico da visão, o *lógos* não poderia expressar o que é próprio a ela, mas apenas ser apreendido pela audição, sendo incapacitado de comunicar o que é característico de qualquer outro sentido próprio.

A fim de resguardar a possibilidade de transmissão e posterior decodificação da representação discursiva, é forçoso garantir ao *lógos* o estatuto de meio de comunicação, de transmissão de representações discursivas, e não meramente o de um próprio (como um perceptível visual ou outro qualquer). Em Aristóteles, assim como em Górgias, cada próprio apreende o que lhe é apropriado, mas, diferentemente do que se segue das três fortes teses do sofista, em Aristóteles seria possível, mediante o sentido comum, a transversalização dos próprios, o que garantiria, primeiro, a constituição do objeto (uma vez que a sua unidade é assegurada pelo entrecruzamento dos sentidos, mediante os comuns, a partir do qual torna-se possível perceber próprios distintos, como uma cor e um som, em um mesmo objeto); segundo, a constituição do sujeito perceptivo, tendo em vista que este se auto-perceberia enquanto unidade receptora de sensações diferentes; terceiro, a capacidade de comunicabilidade do *lógos*, capacidade tanto do emissor codificar o apreendido pelos sentidos quanto do receptor decodificar a representação contida nos diversos sons expressos pelo *lógos*, garantindo a possibilidade de comunicação entre os

detentores do *lógos*, ainda que essa comunicação não seja permeada apenas por discurso verdadeiro, abrindo-se também para o discurso falso¹²².

1.3. A potência com *lógos*

Se *lógos* é dito de múltiplos modos no *corpus aristotelicum*, devemos examinar qual ou quais sentidos seriam apropriadamente empregados na expressão ‘potência com *lógos*’. Certamente ele não poderia ser considerado sinônimo de ‘conceito’ (primeiro dos sentidos de *lógos* por nós mencionado), como em *Met.* Θ 1045b29, pois, deste modo, a expressão ‘potência com *lógos*’ designaria a potencialidade com conceito. Sendo assim, como entender, em contraposição, a expressão ‘potência sem *lógos*’? Como compreender que possuir ou não o conceito (que seria o que precisamente distinguiria ambos os tipos de potencialidade) determinaria a capacidade ou não de realizar os contrários, a qual permite a distinção de ambas as potencialidades? (*Met.* Θ 1046b5). Em que sentido o conceito engendraria a possibilidade de contrários? Como verificaremos, a potência com *lógos* pode implicar a capacidade de fazer certo uso apropriado do conceito, mas não se esgota nessa capacidade. O conceito constitui-se em apenas um elemento para que aquele que possui a potencialidade específica do *lógos* possa exercer sua função própria. Portanto, não podemos conceber o ‘*lógos*’, na expressão mencionada, enquanto mero conceito.

Seria também impróprio considerar o ‘*lógos*’ enquanto forma (segundo sentido anteriormente mencionado; primeiro no esquema de B. Cassin), na supraexaminada expressão, pois, ainda que esse tipo de potencialidade pressuponha certa forma (e, neste momento, vamos concentrar nossa atenção na forma particular, *idios lógos*), não se trata

¹²² Aristóteles distingue o discurso falso (juntamente com o erro) do engano. A apreensão do próprio pode levar ao engano. Quando o que acreditamos ser o apreendido pela sensação não é como percebemos, há engano, mas não erro. Em Aristóteles, apenas existe o erro (ou seja, apenas há o falso, em oposição ao verdadeiro) onde há composição. No que concerne aos indivisíveis, portanto, não se aplica o verdadeiro e o falso (*DA* 430a26). No que diz respeito às coisas que não podem ser de outro modo, portanto necessárias, não podem ser em certos momentos verdadeiras e, em outros, falsas, mas são ou sempre verdadeiras ou sempre falsas. Já as coisas compostas que admitem ser de mais de um modo, sobre elas estaremos afirmando verdadeiramente quando se diz que está separado o que está separado, e está junto o que se encontra junto (*Met.* Θ 1051b2).

aqui de precisar a forma da potencialidade a fim de poder defini-la, mas de afirmar aquilo que justamente lhe proporciona uma forma específica, ou seja, determinar em que precisamente consiste o *lógos* de tal potencialidade, o qual lhe confere certas capacidades que a caracterizam como potência com *lógos*, distinguindo-se da potência sem *lógos*. A forma particular é, outrossim, inerente à expressão potência com *lógos*, contudo, não identificando-se com o *lógos*, mas apenas precisando os limites da potência com *lógos*. Deste modo, o conceito de 'forma' não se identifica com o de '*lógos*' na expressão 'potência com *lógos*'.

No terceiro sentido examinado, enquanto capacidade discursiva, o '*lógos*' é mais apropriadamente empregado na expressão 'potência com *lógos*' que os demais, pois a capacidade discursiva confere àquele que a possui algumas potencialidades que os que não a possuem não têm, como a capacidade de codificar e decodificar as representações discursivas. Ainda que os detentores da potência com *lógos* possuam discursividade significativa, esta não caracteriza propriamente e por completo esse tipo de potencialidade, que consiste em certa capacidade de exercer ações contrárias (não simultaneamente), e a discursividade, muito embora esteja implicada na capacidade daquele que pode realizar ações contrárias, não esgota essa capacidade.

Enquanto *lógos tis* (terceiro sentido de *lógos* no esquema de B. Cassin), o *lógos* não afigura como o '*lógos*' da expressão 'potência com *lógos*', pois, ainda que o *lógos* (enquanto certa relação) implique a relação de contrários, não resulta dele a possibilidade de escolher um dos contrários a realizar (como é característico da capacidade que o *lógos* confere à potência), mas tão somente a possibilidade de chegar a um intermediário mediante a relação dos opostos, assim como se chega a qualquer sentido intermediário a partir dos opostos (como ao cinza, a partir da relação do branco com o preto). É mister ao *lógos* implicado na potência com *lógos* apreender os contrários não para chegar aos intermediários, mas para permitir àquele que detém tal potencialidade escolher um dos dois contrários. O *lógos*, na potência com *lógos*, não é responsável por um meio-termo que se configura justamente na sensação, mas pela potencialidade específica que confere àquele que o detém, primeiramente, capacidade para apreender os contrários para, depois, permitir certo cálculo (como examinaremos no capítulo três), o qual possibilita a escolha de qual dos contrários executar.

Por fim, no que concerne ao último sentido de *lógos* anteriormente examinado, o *lógos* enquanto enunciado, proposição, ainda que este seja elemento da potencialidade com *lógos*, ele, por si só, não confere a potencialidade aqui em questão, mas apenas se constitui em elemento dessa potencialidade, a qual implica também, como vimos, a possibilidade de escolha dos contrários. Na medida que aquele que é capaz de deliberar (e, a partir da deliberação, escolher o que fazer) necessariamente é apto para formular proposições (uma vez que estas se constituem em condição necessária para a deliberação e, conseqüentemente, para a escolha), o *lógos*, enquanto proposição, é condição necessária para a potência racional, mas não suficiente, portanto não se confundindo com o '*lógos*' na expressão 'potência racional (com *lógos*)'.

A despeito de todos os mencionados sentidos de *lógos* guardarem certa relação com o '*lógos*' da supracitada expressão, ele não se configura como um gênero cujos sentidos acima examinados seriam suas espécies. Na expressão 'potência com *lógos*', trata-se apenas de outro modo de dizê-lo, além dos mencionados. Mas, então, em que precisamente consiste o *lógos* na potência com *lógos*? Convém observar que a sua definição não parece afigurar como problema para Aristóteles. Antes, o Estagirita ocupa-se em compreendê-lo a partir de duas oposições: (1) entre os entes inanimados e os animados, analisada sobretudo em *Met.* Θ 5, e (2) entre os animados racionais (com *lógos*) e os animados irracionais (sem *lógos*), examinada principalmente em Θ 2.

(1) No que concerne à distinção entre os entes inanimados e os animados, primeiramente chamemos a atenção que, aqui, estamos analisando a acepção física de potência, portanto a potência enquanto (a) princípio de movimento ou (b) mudança, quer em outro paciente, quer no próprio agente considerado enquanto outro. Pensando a partir da perspectiva do princípio (*ἀρχή*) do movimento, não é possível aos entes inanimados desencadeá-lo (exceto por acidente, ou para retornarem ao seu lugar natural), uma vez que a matéria, por si só, não é principiadora de movimento (*Met.* A 984a22). Os entes inanimados não têm potencialidade para moverem ou alterarem nem a si próprios nem a outros, exceto acidentalmente.

(a) Por acidente, um corpo inanimado pode movimentar outro. Uma pedra pode, ao ser deslocada e colidir com outra, imprimir movimento nesta. O principiar deste movimento não é motivado por uma tendência ao seu lugar natural, nem tampouco por um desejo ou

escolha da primeira pedra. Nesse sentido, tal movimento não lhe é próprio. Ela não é apta, independentemente do movimento de outro ente (de uma força externa, segundo terminologia moderna) que sobre ela incida, para engendrar movimento em outra. É, portanto, de certo modo accidental que ela principia o movimento da segunda pedra. Do mesmo modo, (b) um corpo inanimado pode, ao colidir com outro, transformá-lo. Valendo-nos do mesmo exemplo: a primeira pedra, ao chocar-se com a segunda, poderia ter lascado-a, alterando a sua forma. Ainda que consideremos essa possibilidade, verifiquemos que a capacidade para principiar transformação na segunda pedra não é, de certo modo, própria à primeira, mas accidental, portanto não sendo este corpo, de certa perspectiva, apto naturalmente para promover o início de tal transformação em outro, exceto se sobre ele algo outro agir.

A um machado, por exemplo, de certo ponto de vista, é próprio (no sentido que foi produzido para poder, dentre outras coisas) cortar uma árvore, mas, de outra perspectiva, a ele não é próprio cortá-la (quando pensamos que não lhe cabe, em última análise, engendrar o movimento que lhe permite cortar a árvore). Se o machado vai ou não cortar uma árvore depende primeiramente não dele, mas daquele que o manuseará. É evidente que, se aquele que corta a árvore não dispuser de instrumento apropriado, terá dificuldade para (ou talvez nem consiga) cortá-la. Mas, pensando da perspectiva do princípio do movimento, ou mesmo da capacidade para engendrar o movimento, é por acidente que o machado é impulsionado contra a árvore, cortando-a. Nesse sentido, o machado, sendo um corpo inanimado, pode principiar movimento ou modificar outro ente (ou ainda a si próprio) apenas acidentalmente, diferentemente dos entes animados, ainda que os mais simples, como as plantas ou, até mesmo antes (cronologicamente), as sementes.

Uma semente é uma planta em potência (em sua acepção metafísica). Isso significa que ela pode vir a se transformar efetivamente em planta. A passagem da semente à planta é um processo natural, podendo ocorrer sem qualquer interferência externa (desde que haja as condições externas necessárias para o desenvolvimento da semente em planta), consistindo apenas em certa efetivação (natural) das potencialidades da semente, diferentemente do que ocorre, por exemplo, na transformação dos entes inanimados, como na passagem de um tronco de madeira a uma mesa, na qual exige-se um agente modificador possuidor de técnica apropriada para efetivar o que algo é em potência (na acepção

metafísica). A transformação da madeira em mesa também pode ser considerada efetivação da sua potencialidade, mas, diferentemente do exemplo anterior, em que era possível à semente, sem qualquer intervenção externa, vir a se transformar em planta, neste caso é mister à madeira uma causa eficiente não embutida nela própria, mas externa (um artesão, por exemplo), que possa transformá-la em mesa. Assim como um ente inanimado exige uma causa eficiente externa para ser alterado, do mesmo modo ele necessita de uma causa eficiente externa também para ser colocado em movimento, desde que não consideremos o movimento de tendência ao seu lugar natural, uma vez deste retirado por movimento violento.

Mas, ao que parece, Aristóteles não está, em *Met. Θ* 2 e 5, preocupado preponderantemente com o princípio do movimento de um ente que, por sua vez, foi motivado pelo movimento de outro ente qualquer. Antes, o Estagirita aparenta ter como investigação central o princípio primeiro do movimento, mas não como em *Met. Λ*, onde investiga, de uma perspectiva sobretudo metafísica, acerca de como é mister o movimento do primeiro motor, o qual move as esferas celestes e, conseqüentemente, os corpos do mundo sublunar. A despeito de, em *Met. Θ* 2 e 5, Aristóteles examinar também de uma perspectiva metafísica a possibilidade do movimento, as análises dos capítulos 2 e 5 que neste momento mais nos interessam são a física e, de certo modo, a psicológica. Dessa perspectiva, Aristóteles apresenta rapidamente, em *Met. Θ* 2, a segunda distinção supracitada, a saber, (2) entre os animados irracionais e os racionais. Nossa estratégia, destarte, constitui-se em, a partir da distinção entre corpo e alma (a qual possibilita a diferenciação entre os inanimados e os animados), examinar rapidamente as 'partes' da alma, para então poder iluminar um pouco a distinção entre os racionais e os irracionais.

Sendo assim, repousemos a nossa atenção momentaneamente sobre o ente que possui a parte racional da alma: se o homem é composto de corpo e alma e não cabe ao corpo propriamente engendrar movimentos, resta-nos examinar, primeira e rapidamente, a qual parte da alma corresponde sua capacidade de principiá-los. Voltando a atenção ao *De Anima* (bem como à *Ética à Nicômaco*, como faremos no capítulo três), observemos que Aristóteles estabelece distinção tripartite da alma¹²³: a primeira das suas partes, a vegetativa,

¹²³Vale observar que, no início de *DA* II, 3, notadamente em 414a28, Aristóteles distingue cinco funções da alma, a saber, nutritiva, desiderativa, sensitiva, locomotriz e dianoética. Em nossa tese, não temos a

própria às plantas, é engendradora de alguns tipos de movimento, como o crescimento e a geração. Quanto ao movimento dos entes que possuem apenas a parte vegetativa da alma, bem como dos inanimados, o que o determina é o encontro, em dada situação, entre o agente que o provoca e o paciente que o sofre, se nada externo impede. Considerando tão somente ambas as supracitadas potencialidades, há certo 'determinismo' no mundo sublunar, no qual dada ação, em certo contexto, engendra apenas um único efeito, ou seja, é mister que a atualização daquilo que é em potência ocorra necessariamente¹²⁴.

Notemos que aqui se trata apenas da potência irracional ativa, uma vez que a irracional passiva é, muitas vezes, potência para ser movido ou não, alterado ou não, por outro ou por si mesmo enquanto outro. Em outras palavras, a potência irracional passiva, diferentemente da ativa, é capaz de receber os contrários (*De Interpr.* 13, 23a4). Não obstante, parece-nos possível pensar o desenrolar dos acontecimentos no mundo sublunar, em Aristóteles, como o desenvolvimento de cadeias causais, cujos cursos as potências inanimadas e as animadas detentoras apenas parte vegetativa da alma não têm, de certo modo, capacidade nem de iniciar, nem de desviar, exceto acidentalmente¹²⁵.

Outra parte da alma é a desiderativa. Em *DA* III 431a14, Aristóteles sustenta que a alma busca o agradável e foge daquilo que é penoso. Sendo assim, na medida que desejamos o agradável e desejamos também evitar aquilo que nos é penoso, o desejo se converte em elemento principiador da ação, portanto em princípio de movimento (acepção

necessidade de voltar a atenção para as funções nutritiva e sensitiva. Para verter esses cinco termos para o Português, apoiamo-nos na tradução de Tricot: *De L'Ame*, op. cit., p. 80.

¹²⁴ Empregamos aqui necessidade (em oposição à contingência) como aquilo que não pode ser de outro modo (*Met.* Δ 5, 1015a34).

¹²⁵ Obviamente estamos aqui simplificando (conseqüentemente restringindo) demasiadamente a complexa rede de potencialidades próprias às potências inanimadas e às animadas meramente 'vegetativas'. Para começar a visualizar a intrincada teia de potencialidades em cujo domínio elas estão circunscritas, basta verificar, por exemplo, que é possível a um ente inanimado, bem como ao animado 'vegetativo', em certa medida, iniciar ou desviar uma rede causal segundo o movimento natural ou então de acordo com a função vegetativa da alma (no caso da segunda potencialidade mencionada). Nesse sentido, ilustremos com um exemplo não usado por Aristóteles, mas que não nos parece, em nada, falsear as relações causais engendradas pela alteração ou não de entes animados a partir da função vegetativa da alma: o crescimento das folhas de uma árvore, por exemplo, ao impedir que o sol atinja determinadas regiões do solo, pode não possibilitar o engendramento e o desenvolvimento de outras árvores e plantas, originando na vegetação local uma configuração distinta daquela que existiria se as supramencionadas folhas não se desenvolvessem. No capítulo dois trataremos, de modo mais demorado e consistente, acerca das potencialidades próprias aos entes inanimados e aos animados 'vegetativos', quando então procuraremos analisar a complexa rede de potencialidades na qual ambos estão inseridos.

física de potência). Consoante a isso, se atentamos para as definições três e quatro da acepção física de potência, constatamos que, nelas, o desejo (e também a escolha) configura-se em elemento engendrador do movimento¹²⁶.

O animal que possui o desejo, de certa perspectiva, (1) não está sujeito à necessidade do mundo sublunar. De outro ponto de vista, (2) seus movimentos são determinados necessariamente. (1) Possuindo o desejo, o animal, de certo modo, não está submetido à necessidade do mundo sublunar do mesmo modo como os entes inanimados. Um animal irracional pode ‘agir’¹²⁷, seguindo seu desejo, de vários modos, pois as situações que podem se apresentar a ele, em contextos diferentes, podem ser diversas. Ao animal não cabe sempre uma única ‘ação’, como ocorre com os entes inanimados. Ao fogo, por exemplo, cabe unicamente esquentar (*De Interpr.* 13, 22b; *Met.* Θ 1046 b18). Já ao animal irracional detentor da parte desiderativa da alma, de certo modo são possíveis ações diversas de dupla perspectiva: (a) interna e (b) externa.

Do ponto de vista (a) da interioridade do agente, reações diversas ao animal irracional podem ser motivadas por desejos variados. Se, em determinado momento, ele estiver faminto, pode vir a caçar outros animais, quando estes estiverem à vista. Se não está com fome, é possível que não venha a caçá-los, ainda que exatamente o mesmo contexto externo venha a se apresentar: pode ter a possível caça à vista e próxima e, ainda assim, desejar não caçá-la, conseqüentemente, não caçando-a. O que determina qual ação o animal caçador realiza é, de certa perspectiva, seu desejo, o qual é direcionado pelo prazer que pode causar ou não o caçar e/ou a posterior ‘degustação’ da presa. Muito embora o desejo não possa ser dos contrários ao mesmo tempo, o contexto no qual ele tende a uma das ações possíveis pode apresentar-se diversamente em momentos distintos. A despeito de o desejo no animal irracional permitir-lhe não ficar preso à esfera da necessidade, como ocorre com os entes

¹²⁶ Observemos que Aristóteles, uma vez que está procurando pelo princípio do movimento, não se detém, no segundo capítulo do livro Θ, na parte desiderativa da alma. Sobre ela, o Estagirita não tece maiores considerações, e volta a sua atenção para a faculdade intelectual (1046a37), sobre a parte que possui o *lógos*. Isso porque ele não parece ter como propósito, em Θ 2, a análise de qualquer tipo de movimento, mas de um tipo específico, qual seja, aquele que, de certa perspectiva, menos estaria sujeito aos grilhões da necessidade, sobre o qual investigaremos mais cuidadosamente no capítulo três.

¹²⁷ Não empregamos ação aqui no sentido estrito de *práxis*. Aristóteles, ainda que afirme que os animais irracionais possuem sensação (um dos três elementos que controlam a ação), uma vez que esta não é princípio de ação, sustenta que, a rigor, os animais não agem (*EN* VI 1139a19). Mais adiante, afirma que a causa eficiente da ação é a escolha e a da escolha, o desejo e o raciocínio com um fim em vista.

inanimados, não se segue que ele possui a potencialidade de realização simultânea dos contrários. Ainda assim, do ponto de vista da interioridade do agente, pode-se considerar que há a possibilidade de execução (não simultânea) dos contrários por parte do referido animal¹²⁸.

Também do ponto de vista (b) da exterioridade do agente, de certo modo o animal irracional não está preso à esfera da necessidade, como estão os entes inanimados. Independentemente do contexto externo, ao fogo cabe tão somente esquentar. Isso não implica que o contexto externo não possa ser determinante se ele vai ocorrer ou não. No meio aquoso ou em meio à neve, pode ser impossibilitada a sua ocorrência, uma vez que as condições externas não se apresentam propícias para tal. Mas aqui não se trata de pensar na possibilidade de ocorrência ou não do fogo, mas, ocorrendo, se esquentará ou não. Se estamos avaliando a possibilidade ou não de o fogo engendrar os contrários, partimos do pressuposto da existência das condições necessárias para que ele ocorra. Não é próprio ao fogo o não esquentar ou o não queimar. Ele possui propriedades que necessariamente apresentar-se-ão quando ele ocorrer, independentemente do contexto externo. Ainda no frio, o fogo mantém as suas propriedades: esquentar e queimar.

Diferentemente, um animal irracional pode agir diversamente em função do contexto que se apresenta a ele. Sua 'ação', se é determinada em parte (do ponto de vista interno) pelo desejo, de um ponto de vista externo é condicionada pelo contexto em que ele está inserido. Divergindo o contexto, ações diferentes são possíveis ao mesmo animal. Assim, ainda em relação ao mesmo exemplo: estando o animal caçador com fome, se ele irá ou não correr atrás de uma possível caça depende, antes de qualquer outra coisa, do contexto externo, pois, se não houver à vista qualquer animal que possa lhe servir de alimento, obviamente não poderá caçar. Dessa perspectiva, a possibilidade de caçar está condicionada, primeiramente, pelo contexto externo que se apresenta ao animal irracional. A condicionalidade interna (dada pelo desejo) que lhe é apropriada é, em grande medida,

¹²⁸ Observemos que ter possibilidade simultânea de realizar ações contrárias não se confunde com possibilidade de realização simultânea dos contrários. O homem, em um único contexto e em determinado momento, pode ter capacidade de realizar ações contrárias. Em um momento preciso, pode ter capacidade tanto de se deslocar para determinado lugar como de ficar parado. Não se confunde essa capacidade com aquela de realização simultânea dos contrários. Um homem não pode, ao mesmo tempo, andar e ficar parado, o que contrariaria o bem estabelecido princípio de não contradição (*Met.* Γ 1005b19).

condicionada pelo contexto externo, ou seja, o desejo do animal irracional é determinado, de certo modo, pelo contexto no qual ele está inserido.

(2) Se o animal irracional, de modo diverso do ente inanimado, de certa perspectiva é apto para agir diferentemente, tanto de um ponto de vista externo quanto interno, por outro lado, de outra perspectiva, cabe-lhe agir tão somente por necessidade. Não obstante o seu campo de 'ação' não esteja encerrado na necessidade do mundo sublunar como o dos entes inanimados, por outro lado, o animal irracional está, de certo modo, atado às correntes da necessidade: ao animal irracional não são possíveis os contrários, quando não estamos considerando-os em momentos e contextos diversos, mas em um momento pontual. Se, por um lado, o contexto externo pode apresentar-se diversamente a um animal em momentos distintos e, conseqüentemente, possibilitar ações múltiplas, por outro, quando pensado não da perspectiva da sucessão, mas da simultaneidade, apenas um único contexto externo, em determinado momento, pode apresentar-se a ele, portanto uma única ação sendo-lhe possível. Dessa perspectiva, para que fosse possível a realização de duas ações contrárias em uma mesma situação, seria forçoso que o desejo do animal fosse de contrários em um mesmo tempo e em respeito a um mesmo objeto do desejo, portanto seria mister que algo se apresentasse simultaneamente prazeroso e também doloroso ao animal¹²⁹.

Não se trata, aqui, da apresentação do prazeroso em determinado momento e, posteriormente, daquilo que causa aversão, assim como alimentar-se pode ser de grande prazer quando o animal está com fome e, uma vez saciada a fome, em um momento seguinte, não lhe agradar mais. Em determinado instante, um único contexto pode se apresentar ao animal irracional, portanto, dessa perspectiva, uma única ação sendo-lhe possível. Não cabe a ele propriamente escolher como agir. A rigor, a possibilidade de escolha não se caracteriza como a capacidade de, em momentos diversos, agir diversamente, mas de, simultaneamente e em um mesmo contexto, poder agir de dois ou mais modos. Ainda que a ação que o animal irracional executa seja dependente do seu desejo e não unicamente do contexto externo (pois, de desejos distintos, em um mesmo

¹²⁹ S. Tomás, comentando a passagem *Met.* Θ 1046b5, observa que as coisas naturais 'agem' em razão das suas formas. Não sendo possíveis formas contrárias a um mesmo ente, decorre que às coisas naturais não cabem os contrários (cf. S. Tomás, *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, Dumb ox books, Notre Dame, Indiana, 1995, p. 592, #1792). Semelhantemente, os animais irracionais agem em função do desejo. Não sendo possíveis desejos contrários a um mesmo animal ao mesmo tempo, segue-se que ele (da perspectiva da simultaneidade) não tem potencialidade de contrários.

contexto, ações distintas podem decorrer), ainda assim o contexto é, de certo modo, determinante, na medida que, em certos momento e contexto, para o animal irracional, ou uma ação apresenta-se prazerosa ou não prazerosa, portanto uma única ação sendo possível.

De certo ponto de vista (o da simultaneidade) da exterioridade do agente, o contexto possibilita tão somente ações necessárias, uma vez que, de certa perspectiva (a da simultaneidade) da interioridade do agente, conduz o animal a ter, em determinado momento, um único tipo de desejo. Não possuindo o animal irracional outro móvel (além do desejo) que principie as suas 'ações', estas estão, de certo modo, enclausuradas no domínio da necessidade. Já as potências racionais, se, por um lado, em certa medida também estão atadas à necessidade do mundo sublunar (como examinaremos no capítulo dois), por outro, não estão sujeitas à necessidade, mas não exatamente do mesmo modo como os animais irracionais, os quais, apenas a partir do ponto de vista da possibilidade não simultânea de ações contrárias é que podem ser considerados como não sendo determinados, de certo modo, pelo contexto no qual estão inseridos¹³⁰.

No que diz respeito à possibilidade não simultânea dos contrários, ao homem, assim como aos animais irracionais, também podem apresentar-se contextos diversos em momentos distintos, portanto, do ponto de vista da exterioridade do agente, sendo-lhe possível agir distintamente. Isso porque, da perspectiva da interioridade do agente, o homem também possui o desejo, o qual pode conduzi-lo a agir de determinado modo em certo contexto e de outra maneira em contexto diferente. Nesse sentido, cabe-lhe, assim como ao animal irracional, ações distintas em contextos distintos. Se alguém comumente tem o desejo de ofender outra pessoa quando esta o desrespeita, assim o faz normalmente, quando tem tal desejo. Vindo a ser educado para agir diversamente, é possível que, em outro momento, mas em um mesmo contexto (externo), venha a ter o desejo de realizar a ação contrária àquela que realizou no mencionado momento anterior, portanto venha a desejar não ofender a pessoa que o desrespeitou. Nesse sentido, ele age, de certa perspectiva, de modo semelhante a um animal irracional, assim como um cão que, ao ser adestrado para latir para estranhos, tem o desejo de ladrar e, conseqüentemente, assim o faz,

¹³⁰ S. Tomás sustenta que as partes nutritiva [vegetativa] e sensitiva [desiderativa] agem por impulso natural, nesse sentido distinguindo-se da parte racional [raciocinativa], a única que permite ao ente que a possui exercer o domínio dos seus atos. (cf. S. Tomás, *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, op. cit., p. 591; #1787).

quando um estranho se apresenta diante dele. Vindo o cão a ser adestrado para reagir diversamente, pode ser que, se posteriormente o mesmo contexto (externo) apresentar-se a ele, ficando diante de alguém estranho, venha a ter o desejo de não latir e, conseqüentemente, não latindo. Do ponto de vista da interioridade do agente, portanto, o desejo do homem, do mesmo modo como o do animal irracional, pode, em momentos e contextos diversos, ser distinto em cada situação, portanto conduzindo-o a agir diversamente.

Mas já antecipamos que ao homem cabe, muitas vezes, em mesmos momento e contexto, escolher qual ação executar, sendo a contingência inerente ao seu campo de possibilidades de ação mais abrangente e complexa que a contingência implicada na esfera de ação do animal irracional. Isso porque, no homem, o desejo não necessariamente afigura como único elemento que participa do engendramento das ações. Assim como o desejo possibilita aos animais irracionais (diferentemente do que ocorre com os entes inanimados, os quais não possuem desejo) não ficarem enclausurados no domínio da necessidade absoluta, abrindo-lhes as portas para certa contingência, o *lógos* permite aos animais racionais ficarem menos sujeitos às cadeias causais necessárias do mundo sublunar que os animais irracionais. O *lógos* é precisamente o que possibilita, primeiro, a distinção que mais nos interessa nessa última parte do primeiro capítulo, qual seja, entre a potência racional e a irracional; segundo, ao homem, a escolha, a qual lhe confere a capacidade de, em mesmos momento e contexto, agir de modos contrários (ainda que não possa realizar ações contrárias simultaneamente)¹³¹.

Aristóteles preocupa-se, ao diferenciar as potencialidades racionais (com *lógos*) das irracionais (sem *lógos*), em examinar como o *lógos* possibilita a realização dos contrários, portanto investiga a possibilidade dos contrários de uma perspectiva interna ao agente da ação. O *lógos*, enquanto um dos elementos que possibilitam a ação, engendra um novo e amplo problema na análise da potência, uma vez que conduz à possibilidade de ações contrárias (1046b5) não apenas acidentalmente ou de modo em grande medida dependente

¹³¹ Acerca da distinção entre potência racional e irracional, cf. *De Interpr.* 13, 22b37 e *Met.* Θ 2 e 5. Convém observar que Aristóteles tematiza sobre a distinção entre potência racional e irracional em *Met.* Θ 2, continuando sua análise em Θ 5. Acerca da sequência temática referente a esses dois capítulos, e, conseqüentemente, de um salto dos capítulos três e quatro, Tricot comenta que esses capítulos intermediários encerram uma digressão do Estagirita.

do contexto externo, mas também através de uma sofisticada e intrincada operação conjunta com o desejo (a qual examinaremos no capítulo três), ampliando a contingência no mundo sublunar e, com isso, complicando toda a rede de potencialidades deste¹³².

Em *Met.* Θ 1046b4, Aristóteles examina em que consiste a potencialidade engendrada pelo *lógos*, qual seja, a dos contrários. Observa que todas as potências racionais (com *lógos*) são dos contrários, em oposição às irracionais (sem *lógos*), que são de um único efeito apenas. Não obstante caracterize a potência com *lógos* como dos contrários, ele não explica com precisão e detalhadamente, em *Met.* Θ , como é possível ao *lógos* os contrários, mas fornece, em Θ 2, exemplos que ilustram como a potência racional se distingue da irracional. Como exemplos de potencialidade não racional, cita o que é quente e o que é frio. Ao primeiro é possível apenas esquentar, ao segundo, somente esfriar. Nem pode deixar de esquentar o que é quente, nem de esfriar o que é frio, ainda que acidentalmente, o que já implicaria a capacidade dos contrários, pois é justamente o poder ou não exercer uma ação, acidentalmente ou não, que, de certo modo, caracteriza a potência de contrários.

Como exemplo de potência racional, Aristóteles menciona a Medicina. A ela são possíveis os contrários, a saber, a doença e a saúde. Cabe propriamente à Medicina curar, isto é, sua função apropriada é promover a cura. Apenas acidentalmente, por privação ou negação, ela causa a doença. Afirmar a potencialidade dos contrários é sustentar que, a partir do mesmo princípio, ambos os contrários, ainda que um deles de modo acidental, podem ocorrer. Esse princípio que permite o engendramento dos contrários é justamente o *lógos*¹³³. Isso não significa que ele se configura em princípio de movimento (de um dos

¹³² Detectar a existência da potencialidade de contrários (a partir de um mesmo princípio) é de grande impacto na filosofia aristotélica. Se o Estagirita não aceitasse a potência dos contrários, isso implicaria que todas as ações humanas estariam sujeitas a certo 'determinismo', no qual, de um único princípio, decorreria sempre, portanto necessariamente, um único resultado. As ações humanas (assim como as 'ações' dos demais animais), nesse mundo 'determinista', corresponderiam tão somente a respostas a estímulos provocados nos homens. A rigor, como veremos no capítulo três, os homens não agiriam. Com isso, esvaziar-se-ia a esfera ética.

¹³³ S. Tomás, comentando a passagem *Met.* Θ 1046b16, observa que o que confere à ciência a potencialidade para 'agir', portanto constituindo-se em princípio de movimento, é justamente a possibilidade daquele que detém tal ciência ter idéia de algo a ser feito, residindo este princípio de movimento na mente (cf. S. Tomás, *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, op. cit., #1792, p.592). As potências racionais (com *lógos*) acenariam para os contrários, uma vez que esses seriam apenas idéias. Não obstante os contrários não possam estar no mesmo simultaneamente, as idéias podem. Posso pensar em (ações contraditórias) sair e ficar em casa ao mesmo tempo, assim como posso pensar em pintar ou não pintar uma mesa simultaneamente, muito embora não possa realizar ambas as ações ao mesmo tempo. Poder projetar contrários em uma mesma coisa não resultaria em nada impossível, precisamente porque pensar em fazer algo não implica necessariamente em

contrários) à semelhança da razão kantiana. Aristóteles é cuidadoso em mencionar que a alma, e não o *lógos*, é princípio de movimento (*Met.* Θ 2, 1046b17). Nesta, o *lógos* representa apenas uma das suas três ‘partes’¹³⁴. Sendo assim, ainda que ele seja, de certo modo, responsável pelos contrários, isso não implica que ele afigure como único elemento engendrador dos contrários, mas apenas que, do engendramento da possibilidade destes, de certo modo ele participa.

O *lógos* engendra a possibilidade de execução dos contrários, mas não é capaz de realizar quaisquer deles operando sozinho. Como nos chama a atenção Ross¹³⁵, reportando-se à *EN* 1139a35, o *lógos*, por si só, nada move, ou seja, o *lógos*, quando operando sozinho, não se constitui em causa eficiente, uma vez que não é capaz de engendrar o movimento. Tal capacidade é atribuída por Aristóteles ao desejo. O *lógos* abre a possibilidade dos contrários, mas apenas conjuntamente com o desejo pode engendrar uma das ações opostas. No exemplo supracitado da Medicina, o *lógos* cria a possibilidade do médico curar ou causar a doença (muito embora caiba apropriadamente à Medicina a cura), mas é mister ao médico ter o desejo de um dos contrários, para que este possa ser realizado. Sem o desejo, a ação não se principia. Segue-se, portanto, que as ações das potências com *lógos* não são necessariamente concordes com aquilo que o *lógos* apropriado determina.

Curar é próprio à Medicina, ao *lógos* próprio à Medicina. Isso não implica que aquele que se torna médico irá necessariamente desenvolver o desejo de normalmente procurar promover a cura. Se ele agir de modo apropriado ao *lógos* médico, não cometendo

fazê-lo. O raciocínio é análogo àquele feito na *Ética a Nicômaco*, segundo o qual posso desejar o impossível (e realizar os contrários simultaneamente seria impossível), mas não escolhê-lo. Posso pensar o impossível, mas não realizá-lo. Ao criar a possibilidade para ações contrárias, o *lógos* não implica necessariamente na execução das mesmas, mas, enquanto elemento pertencente àquilo (à alma) que origina o movimento, possibilita o engendramento das mesmas (não simultaneamente), permitindo a escolha (*προαίρεσις*), a qual, em um único momento, é sempre de um dos contrários apenas. Posso calcular a possibilidade de execução de ações contrárias, mas, destas, posso escolher apenas uma delas, jamais ambas simultaneamente.

¹³⁴ Nesse sentido, lemos, de acordo com Ross, a passagem *Met.* Θ 1046b20: λόγος γάρ ἐστιν ἀμφοῖν μὲν, οὐχ ὁμοίως δέ, καὶ ἐν ψυχῇ ἢ ἔχει κινήσεως ἀρχὴν (...). Acerca dessa passagem, observa Ross que Jaeger prefere ἢ ἔχει. Justifica o comentador inglês sua escolha mencionando que o *lógos* não está presente na alma em virtude de um princípio de movimento que ela possui (como queria Jaeger, segundo Ross), mas é justamente por ele estar presente na alma, a qual é princípio de movimento, que ele coincidentemente se constitui também em ἀρχὴ κινήσεως (Ross, *Aristotle's Metaphysics*, op. cit., p. 242). Segue-se desta argumentação que, se a alma também não comportasse a causa eficiente última da ação, a saber, o desejo, o *lógos* estaria implicado na alma e esta não se constituiria em princípio de movimento.

¹³⁵ Cf. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, op. cit., p. 242.

equívocos, promoverá a cura. Mas é possível ao médico possuir o *lógos* médico, valer-se da Medicina de modo inequívoco e, contudo, ter disposição para agir contrariamente a esse *lógos*, portanto buscar promover a doença, e não a cura. O *lógos* médico configura-se em um conhecimento técnico tão somente. Uma vez adquirido, não implica que ele sempre será usado de modo ‘positivo’, segundo o que lhe é próprio¹³⁶.

Ainda no sentido que o *lógos* não afigura propriamente como princípio das ações, vale notar que o verbo empregado pelo Estagirita em *Θ* 1046b8 para expressar o exercício do *lógos* no engendramento da ação é *δηλῶ* (mostrar). Se o *lógos* fosse, à semelhança da razão kantiana, motivador das ações, Aristóteles poderia ter utilizado um verbo que expressaria o próprio engendramento da ação, como *γίγνομαι*. O *lógos* mostra os contrários, a coisa e a sua privação. Se cabe à potência racional (com *lógos*) a possibilidade de realização dos contrários, e essa não é indistintamente acerca de ambos, um dos contrários será próprio ao *lógos*, o outro, accidental (*Θ* 2, 1046b12). Como agir de acordo com a função, atendendo ao fim que lhe é próprio, é, de certo ponto de vista (não necessariamente ético), agir bem, então o *lógos*, usado apropriadamente, será responsável pela ação boa, não obstante possa conduzir acidentalmente à ação não considerada boa¹³⁷.

Convém observar, primeiro, que Aristóteles não está tratando, em *Met.* *Θ* 2, da oposição bem/mal. A distinção sobre a qual sua atenção repousa é entre o simples agir e o agir bem. Considera tal distinção evidente (*φανερός*), afirmando que a potência do fazer bem (*εὖ ποιεῖν*), necessariamente faz. Já a potência do fazer, essa não implica necessariamente o fazer bem (1046b24). Se essas duas potências são diferentes, em que precisamente consiste a diferença? Ainda que Aristóteles, em *Θ* 2, não se propõe a responder tal porquê, parece-nos forçoso que a potência do fazer bem necessariamente contrapõe-se à do fazer não bem, portanto, à potência que pode fazer bem (diferentemente daquela do apenas fazer), é possível também o seu oposto, sendo, conseqüentemente, a potência dos contrários. Nossa linha de argumentação é reforçada com a afirmação

¹³⁶ S. Tomás observa que a ciência se estende aos contrários (opostos mais distantes em um mesmo gênero - *Met.* *Δ* 1018a27), exemplificando com os contrários preto/branco e frio/quente. A ciência buscaria um deles, o perfeito. Por privação chegaria ao outro, o imperfeito, o qual é apresentado como a privação do perfeito. (Cf. S. Tomás, *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, op. cit. p. 592, #1791).

¹³⁷ Acerca da relação entre a função (*ἔργον*) e o bem (quer o compreendamos como a partícula *εὖ*, como na expressão *εὖ ποιεῖν*, ou então como *καλός* ou *αγαθός*), trataremos com mais atenção no terceiro capítulo.

(imediatamente anterior à passagem 1046b24) que a potência com *lógos* produz efeitos contrários à potência sem *lógos*. A potência com *lógos* seria a dos contrários, do fazer bem ou não bem, e a potência sem *lógos*, de certo modo, a do apenas fazer, na medida que a ela não são possíveis os contrários¹³⁸.

Uma segunda observação, decorrente da primeira: o *lógos*, enquanto elemento que possibilita os contrários, é o responsável pela possibilidade da potência de fazer bem e não bem. Havíamos visto que a capacidade de executar os contrários não implica a de poder realizá-los de modo igualitariamente, assim como, se jogarmos um dado de lados exatamente iguais e de peso proporcionalmente distribuído em toda a sua extensão, as chances de saírem os números 1, 2 e 3 são exatamente as mesmas de saírem os números 4, 5 e 6, exceto por algum expediente artificioso daquele ou daquilo que arremessa o dado. Em Θ 2, 1046b8, Aristóteles trata de afirmar, primeiro, que o *lógos* mostra a coisa e a sua privação, portanto ressalta a responsabilidade deste pelos contrários. A seguir, enfatiza que lhe cabe propriamente apenas um dos contrários, que ao outro chega acidentalmente por

¹³⁸ Não se trata aqui de sustentar que a potencialidade de fazer ou não bem é exclusiva, de qualquer perspectiva, da potência racional, sendo, destarte, tão somente o *lógos* aquilo que possibilita as ações boas e, conseqüentemente, as más (por privação ou negação). A capacidade de fazer bem ou mal é própria à potencialidade dos contrários. Sendo a potência racional dos contrários, ela necessariamente é potência do fazer ou não bem. Se apenas à potência racional for, de qualquer ponto de vista, possível os contrários, apenas a ela cabe a potencialidade de fazer bem ou mal. Contudo, se, de certo modo, for possível a potencialidade dos contrários mesmo a certos entes destituídos de *lógos*, também a estes é lícito atribuir a potencialidade do fazer bem ou mal. Àqueles aos quais cabe necessariamente sempre uma única ação, a eles, de certa perspectiva, não se atribui a potência de fazer bem ou mal, mas tão somente a do apenas fazer. Sendo assim, podemos equacionar resumidamente a nossa argumentação do seguinte modo: (1) aos entes racionais, uma vez que possuem a potencialidade dos contrários, cabe-lhes fazer bem ou mal; (2) àqueles cuja potencialidade é de apenas fazer, não dizemos propriamente que detêm potencialidade de fazer bem ou mal, salvo em alguns contextos em que a distinção potencialidade do fazer bem ou mal/potencialidade do apenas fazer não está em questão, como quando nos reportamos ao movimento eterno circular dos entes supralunares, os quais não se configuram como potencialidades dos contrários, no entanto, podendo seus movimentos, de certo modo, serem afirmados como bons ou belos (*καλοί*); por fim, (3) no que diz respeito a uma terceira possibilidade, em certa medida intermediária entre as duas anteriores: se constatarmos a impossibilidade dos contrários por parte dos entes destituídos de *lógos*, então certamente a oposição potência com *lógos*/potência sem *lógos* poderá ser convertida para a oposição potência do fazer bem ou mal/potência do apenas fazer. Entretanto, se verificarmos que há a possibilidade de um ente destituído de *lógos* fazer os contrários, então, ainda que a potência com *lógos* seja necessariamente do fazer bem ou mal, a reversão desta proposição não será lícita, uma vez que a potência de fazer bem ou mal não seria própria apenas aos entes com *lógos*, mas também a alguns sem *lógos*. Como vimos, aos animais que possuem a parte desiderativa da alma também são possíveis ações contrárias (ainda que apenas consideradas da perspectiva da não simultaneidade), portanto sendo, de certo modo, também próprio aos entes 'desiderativos' a capacidade de fazer bem ou mal. Mas Aristóteles não parece, ao fazer a distinção entre potência com *lógos* e potência sem *lógos* em *Met. Θ* , estar se referindo à capacidade de realização dos contrários em momentos distintos, mas tão somente desta capacidade em mesmos momento e contexto. Nesse sentido, sendo próprio apenas aos entes detentores de *lógos* a potencialidade dos contrários.

privação ou negação. Portanto, a possibilidade do *lógos* conduzir a um dos contrários não é a mesma de levar a outro, como acontece no supracitado exemplo do dado arremessado. O *lógos* visa aquilo que lhe é próprio. A Medicina, por exemplo, tem por fim a cura. É por acidente que ela conduz à doença.

Se não estamos enganados nessa sequência de inferências, parece-nos forçoso, sendo o fazer bem um dos contrários da potência com *lógos*, que ele seja decorrente daquilo que é próprio ao *lógos*, enquanto o fazer não bem, resultante da negação ou privação, do accidental, pois não nos aparenta fazer sentido, em Aristóteles, que o próprio ao *lógos* corresponda ao fazer não bem, ao passo que aquilo que lhe é accidental, ao fazer bem. A potência racional, ao implicar a capacidade dos contrários, engendra a possibilidade de um deles ser considerado, de certo ponto de vista, bom, enquanto o outro, mau. Se ao *lógos* médico cabe a cura, a ação de curar seria considerada a boa ação, a de causar doença, por outro lado, a ação má. O *lógos* médico, que permite a boa ação da cura, necessariamente possibilita o agir. Por outro lado, não dizemos que o que é quente, por exemplo, age bem quando pode apenas esquentar¹³⁹.

Sem perder de vista a distinção (a qual será de grande importância para a análise da coexistência da necessidade e da contingência no mundo sublunar) entre as potências dos contrários e as de um único efeito, recordemos que a potência é anterior ao ato cronologicamente, considerando a geração a partir do indivíduo e não da espécie. Se toda alteração ou movimento pode ser considerada como a passagem da potência ao ato, portanto como certa efetivação de algo, é manifesta a necessidade anterior (cronologicamente) da potência para que algo seja em ato. A potência, destarte, é exigida para a existência de todo ente (que não é eterno ou imóvel) e também para quaisquer mudanças que sobre o mesmo incidam, quer estas sejam de lugar ou qualitativas. Não obstante a necessidade cronologicamente anterior da potência em relação aos existentes, ela própria também pode pressupor uma origem. Em *Met.* Θ 5, Aristóteles examina como algumas potencialidades podem ser adquiridas. Para pensar tal possibilidade de aquisição,

¹³⁹ A primeira e a segunda acepções da potência em seu sentido físico (ativa e passiva respectivamente) correspondem à potência de apenas fazer; a terceira e a quarta acepções, à potência (também ativa e passiva respectivamente) de fazer bem (*Met.* Δ 12, 1019a23).

nossa estratégia será a de examiná-la a partir da distinção entre a (1) potência de um único efeito e aquela (2) dos contrários.

(1) No concernente à potencialidade de um único efeito, ela não pode ser adquirida, uma vez que, se assim fosse, seria mister não possuí-la no momento anterior a sua aquisição. Se o fogo viesse, em dado momento, a receber as propriedades de queimar e esquentar, ele necessariamente, no momento anterior à aquisição de tal potencialidade, não seria apto a esquentar ou queimar, o que contrariaria a argumentação de Aristóteles nos exemplos de *Met. Θ* onde apresenta o fogo (em contraposição às potências racionais) como possuindo potencialidade para apenas um dos contrários. Se o fogo, em certo momento, não possuísse potencialidade para esquentar e queimar e, em outro momento, viesse a adquiri-la, ele, ainda que da perspectiva da não simultaneidade das ações, possuiria a capacidade dos contrários. Ao fogo, portanto, não cabe vir a adquirir suas potencialidades. (2) Diferentemente, a Medicina, potência ativa dos contrários, é mister adquiri-la para que alguém possua a capacidade de promover, de modo não accidental, a cura, uma vez que ela não é potencialidade ingênita (no sentido que não nascemos com a capacidade para medicar, e não no sentido que não nascemos com potencialidade para vir a aprender como medicar). A rigor, não possuímos a capacidade para medicar (não accidentalmente) antes de aprender o que é próprio à Medicina. Nesse sentido, a capacidade para medicar não é ingênita, assim como a capacidade para ver ou ouvir. De modo divergente do que ocorre com os nossos sentidos, a capacidade para exercer a arte médica (de modo não accidental) nós a adquirimos.

No início de *Met. Θ* 5, precisamente em 1047b31, Aristóteles distingue as potências ingêntas (as quais seriam de um único efeito) daquelas passíveis de serem adquiridas (potencialidades dos contrários). Em 1047b33, apresenta o que caracteriza um dos elementos da supracitada distinção: τὰς μὲν ἀνάγκη προενεργήσαντας ἔχειν. Vale notar que, mediante recorrente estrutura para marcar oposição, a saber, com o emprego do jogo de partículas μὲν ... δέ, o Estagirita opõe, por um lado (τὰς μὲν – 1047b33), as potencialidades que exigem exercício prévio para adquiri-las, por outro (τὰς δέ – 1047b34), aquelas cuja aquisição não pressupõe exercício anterior: τὰς δὲ μὴ τοιαύτας καὶ τὰς ἐπὶ τοῦ πάσχειν οὐκ ἀνάγκη. A potencialidade que aqui mais nos interessa, a saber, a que exige exercício prévio, é, por sua vez, de dois tipos: i) a

adquirida pelo hábito, como a habilidade de tocar flauta, e ii) a adquirida pelo *lógos*, como as técnicas ou a Medicina¹⁴⁰.

A obtenção da potencialidade (ii) mediante o *lógos* implica o seguinte problema: como exercitar-se em uma atividade que exige o *lógos* sem ainda possuí-lo? Para responder a esse problema, Ross nos remete à *EN* 1105a17-b18 (passagem esta para a qual Tricot também nos chama a atenção, além de *Met.* Θ 8, 1049b29), mencionando o exemplo do gramático: para tornar-se gramático, é necessário o exercício prévio da gramática, ainda que não gramaticalmente, isto é, sem o conhecimento da gramática. É preciso habituar-se a agir segundo as regras da gramática (ainda que não ‘gramaticalmente’) para apreendê-las e, conseqüentemente, poder vir a ser gramático, vale dizer, ter a capacidade de agir conscientemente segundo as regras da gramática. A aprendizagem daquele que aprenderá já deve implicar algo do conhecimento que irá adquirir¹⁴¹.

Certas potencialidades, como a do gramático, a rigor não são ingênitais, mas adquiridas. Ross sustenta a evidência da identificação das potências ingênitais com as irracionais, e as adquiridas pelo hábito e pelo *lógos* com as potências racionais. Com isso, ele é levado a inferir que mesmo o hábito (ἔθος) inclui certa porção de *lógos* ou um plano de ação, tanto no que diz respeito ao tocar flauta quanto no referente ao caráter moral. Quanto ao primeiro par de identificações do comentador inglês, achamos mais prudente, ao invés de estruturá-lo como potência ingênita-irracional/adquirida-racional, apresentá-lo, por razões que veremos a seguir, como ingênita-potencialidade de um único efeito/adquirida-

¹⁴⁰No que concerne à potência adquirida mediante o *lógos*, notemos que este afigura, aqui, não enquanto faculdade que possibilita a aprendizagem, mas como meio que permite à faculdade responsável pela aquisição do conhecimento o aprendizado. Nesse sentido, aparentam-nos convenientes, no contexto da referida passagem, as traduções de Tricot e de Yebra, nas quais *lógos* é vertido para estudo, não obstante tenhamos preferido apenas transliterar o termo λόγος. No que diz respeito à potência adquirida pelo hábito, como a habilidade de tocar flauta, sua investigação será de grande importância quando formos examinar, no capítulo três, como é formada a disposição (ἔξις) de uma pessoa, a qual irá ser em grande medida a responsável pela determinação dos seus desejos, conduzindo-a a tais e tais ações e não a outras, portanto tendo grande influência na determinação das escolhas a serem feitas por ela em cada circunstância.

¹⁴¹Ross nos chama a atenção que, na esfera moral, é ainda maior a diferença entre a atividade que precede a ἔξις e aquela que dela se segue por três condições: 1) a ação, assim como no caso da ação do gramático, tem que ser consciente; 2) essa ação precisa ser escolhida em vista do seu fim; 3) essa escolha deve ser fruto de uma condição firme e inalterável da mente (Ross, *Aristotle's Metaphysics*, op. cit., p. 249). Acerca do paralelo ético em relação ao problema de como agir gramaticalmente para se tornar um gramático, se ainda não se tem o domínio da gramática (qual seja este paralelo: como agir bem para tornar-se bom, se ainda não se é bom?), trataremos de modo mais cuidadoso no terceiro capítulo.

potencialidade dos contrários. Não podemos concordar com Ross que a passagem 1047b34 implique que mesmo o hábito possui certa racionalidade, ou seja, que o *ἔθος* possui necessariamente certa porção de *lógos*.

Como vimos, Aristóteles, primeiramente, opõe as potencialidades ingênicas e as adquiridas. Estas, por sua vez, seriam de dois tipos: (i) as que são adquiridas pelo hábito e (ii) as adquiridas pelo *lógos*. Quanto a saber se o hábito implica necessariamente o *lógos*, a passagem 1047b34 nada nos parece autorizar qualquer afirmação a respeito, uma vez que Aristóteles apenas escreve ὅσαι ἔθελαι καὶ λόγῳ. Quer nos parecer que o καὶ, aqui, afigure-se apenas como partícula conjuntiva, tendo sido empregada como mero dispositivo para elencar as potencialidades que são adquiridas pelo exercício prévio, assim como, em Português, uma afirmação como ‘são cores o amarelo e o azul’, o ‘e’ em nada implica que haja qualquer outra relação entre ‘azul’ e ‘amarelo’ que não a que ambos sejam cores. Neste caso, semelhantemente ao anterior (guardadas as devidas diferenças dos termos das proposições), a conjunção não implica que haja algo do azul no amarelo, nem tampouco algo deste no azul.

A passagem em questão não aparenta a nós implicar que todas as potencialidades adquiridas pelo exercício prévio exigem o hábito e o *lógos* simultaneamente, ou então que algumas implicam apenas o hábito, mas que todas implicariam o *lógos* (pois este estaria contido no hábito). O que quer sim nos parecer é que Aristóteles está chamando a atenção para dois grupos distintos de potencialidades passíveis de aquisição pela prática. O primeiro seria o daquelas adquiridas pelo hábito. Quanto a saber se essas necessitam ou não do *lógos*, em nada a passagem parece nos autorizar a afirmar categoricamente. O que parece conduzir Ross a essa interpretação que o hábito (*ἔθος*) exige o *lógos* é a complementação de Θ 5, onde, em 1048a7, é afirmado que as potências irracionais limitam suas atividades a um só efeito, contudo, as racionais, aos contrários. Mas atribuir os contrários às potências racionais não aparenta ser critério suficiente (ainda que seja necessário) para inferir que o *ἔθος* (tendo em vista que a potência engendrada por ele é dos contrários) contém certa porção de *lógos*. Como vimos, a capacidade dos contrários não é, a rigor, exclusiva do *lógos* (ainda que do ponto de vista da não simultaneidade das ações), o que abre a perspectiva da possibilidade de certo *ἔθος* sem o *lógos*¹⁴².

¹⁴² Acerca da possibilidade dos contrários sem o *lógos* examinaremos mais cuidadosamente no capítulo dois.

Capítulo 2

A potência com *lógos* de uma perspectiva física

Com efeito, o *lógos* é de ambos [os contrários], ainda que não igualmente, e está na alma, a qual tem um princípio de movimento, de modo que moverá ambos [os contrários] a partir do mesmo princípio... (*Met. Θ 2*, 1046b20)¹⁴³.

No segundo capítulo, trataremos de um dos pontos do nosso aparente paradoxo, examinando, de uma perspectiva física, como o *lógos* confere potencialidade para o homem não ficar totalmente sujeito à necessidade do mundo sublunar, permitindo-lhe agir na contingência que este comporta. Para tal, analisaremos a potência com *lógos* não tendo como preocupação central seu estudo conceitual independentemente de quaisquer contextos, tarefa essa que foi cumprida, apenas na medida que a nossa investigação exigia, no capítulo anterior. Nosso propósito será, antes, o de examinar, a partir das intrincadas redes de potencialidades implicadas no mundo sublunar, como a potencialidade conferida pelo *lógos* pode coexistir com as demais e, em certa medida, sobrepor-se a elas, capacitando aquele que a detém, a saber, o homem, a não ficar totalmente sujeito às cadeias causais do mundo sublunar, nesse sentido diferenciando-se dos outros entes que não possuem o *lógos*.

¹⁴³ Λόγος γάρ ἐστὶν ἀμφοῖν μέν, οὐχ ὁμοίως δέ, καὶ ἐν ψυχῇ ἣ ἔχει κινήσεως ἀρχήν· ὥστε ἀμφω ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἀρχῆς κινήσει...

2.1. A intrincada rede de potencialidades no mundo sublunar

No capítulo dez do quinto livro da segunda parte de *Os Miseráveis*, Victor Hugo relata como o inspetor Javert, em obsessiva caça a Jean Valjean, deixa o ardiloso fugitivo (juntamente com Cosette, uma menina que consigo levava) escapar-lhe à noite no beco Genrot, após cercá-lo de ambos os lados por homens recrutados pelo próprio Javert. Paralelamente à descrição da cena dramática, na qual a tensão vai se intensificando na medida que o inspetor e seus homens adentram o beco escuro, V. Hugo relata o prazer que o perseguidor sente a caminho da aparentemente próxima captura da sua desesperada caça, prazer esse, como parece sugerir o notável escritor, prolongado pelo adiamento da captura do fugitivo em outras ocasiões. No transcorrer da cena dramática, V. Hugo abrevia o desespero do fugitivo (e possivelmente motivando o alívio do leitor, se angustiado com a caça ao injustiçado J. Valjean) ao descrever o hábil plano arquitetado de improviso por este para escapar do beco sem que Javert e seus homens o vissem. Analisando a falha do inspetor no episódio, que lhe rendeu posteriormente a vergonha de ir relatá-la no comissariado de polícia, o escritor francês apresenta uma analogia entre a asneira de Javert (ao cometer erros sucessivos na tentativa de capturar o fugitivo, vários dos quais, como mencionado, para prolongar o prazer da incessante caça a Jean Valjean) e uma corda: “[h]abitualmente, as grandes asneiras são, como as cordas grossas, formadas de uma multidão de fios. Peguem na corda e desfiem-na, tomem separadamente todos os pequenos motivos determinantes, e dirão, quebrando-os um a um: “Então é só isto!” Entrancem-nos, porém, e torçam-nos todos, e tornar-se-ão uma enormidade”¹⁴⁴.

Semelhante ao modo como ocorrem as asneiras, segundo o supramencionado relato de V. Hugo, podemos pensar um efeito no mundo sublunar, em Aristóteles, como sendo resultante de uma multiplicidade de causas (no sentido moderno, enquanto aquilo que traz em germen determinado efeito). Assim como as grandes asneiras constituem-se no resultado da somatória de pequenas asneiras que, ao entrecruzarem-se, perfazem-na, similarmente, um evento no mundo sublunar é sempre o resultado de outros eventos que, de

¹⁴⁴Victor Hugo, *Os Miseráveis*, vol. 1, Círculo do Livro, São Paulo-SP, 1985, p. 478.

certo modo, motivaram-no. Se, em Aristóteles, conhecemos melhor algo quando conhecemos as suas causas (*Met.* A 981a24), e se os eventos que engendram outro evento constituem-se, de certo modo, em causas deste, tanto mais difícil compreender um evento quanto mais complexo ele for (quanto maior o número de outros eventos que estiverem motivando-o). Considerar a potencialidade de um evento que é resultante da inter-relação de outros (semelhantermente à necessidade de considerar a multiplicidade de pequenas asneiras para compreender uma grande asneira), a rigor, pressupõe pensar nas potencialidades que nas suas possíveis inter-relações perfazem a potencialidade do evento em questão¹⁴⁵.

A análise rigorosa de um efeito no mundo sublunar, na medida que implica o entrecruzamento de outros efeitos para que possa ocorrer, exige a análise de todos os efeitos geradores do efeito resultante. Cada um destes, uma vez que pode ser resultante da ação intercambiada de outros efeitos, pode, por sua vez, exigir análise de outros tantos efeitos, com isso, complicando ainda mais a análise dos eventos no mundo sublunar e, conseqüentemente, a potencialidade dos entes deste, quando considerada como resultante da inter-relação de outras potencialidades. Os acontecimentos (tanto movimentos quanto alterações) no mundo sublunar, da perspectiva para a qual estamos chamando a atenção, perfazem uma intrincadíssima rede de múltiplos e complicados fios que se entrelaçam em cordas que, por sua vez, também se entrecruzam. O mundo sublunar, dessa perspectiva, seria um emaranhado de fios de cordas, de multiplicidades de potencialidades¹⁴⁶.

¹⁴⁵ Se, como já tivemos a oportunidade de começar a perceber, a análise das potencialidades dos eventos do mundo sublunar já encerra múltiplos problemas, investigar o entrecruzamento dessas implica em ampliar a dificuldade de compreender a potencialidade de um ente quando pensada na emaranhada malha de potencialidades do mundo sublunar que pode engendrar a referida potencialidade. Destarte, observemos que não teremos como objetivo aqui percorrer esse tortuoso caminho de análise do entrecruzamento das potencialidades, mas apenas chamar a atenção para alguns aspectos referentes a ele.

¹⁴⁶ Não obstante a inexistência na filosofia aristotélica de um Deus que cuidaria dos acontecimentos do mundo sublunar, muito menos de um Deus que calcularia as múltiplas potencialidades deste, para então decidir como agir, é ilustrativo aqui pensar no Deus leibniziano, O qual difere do Deus cartesiano, ao qual caberia a infinita tarefa de intervir e cuidar de todos os acontecimentos do mundo. Em Leibniz, diferentemente, Deus não necessitaria intervir a todo momento no mundo, pois seria facultada a ele a capacidade de calcular todos os mundos possíveis e, ao escolher o melhor deles, depositar a quantidade de força precisa e suficiente para resultar em toda a malha de eventos que ocorrerão, engendrando o melhor dos mundos possíveis. O cálculo feito por Deus, em Leibniz, seria de toda a emaranhada rede de fios de cordas de potencialidades que se entrecruzariam para resultar em novas potencialidades, rede de fios esta que configurar-se-ia (guardadas as devidas particularidades da filosofia de Aristóteles e de Leibniz) no intrincado emaranhado de potencialidades do mundo sublunar aristotélico.

A despeito dos múltiplos fios que constituem a intrincada rede de potencialidades do mundo sublunar, este não se apresenta, em Aristóteles, como absolutamente caótico, sem acontecimentos regulares, o que o tornaria incompreensível, configurando-se em um livro fechado, o qual não possibilitaria o seu desvelamento. Se é vedada, em muito, a possibilidade de compreender os meandros da complexa rede de potencialidades que se desenvolvem no mundo sublunar, por outro lado, este se apresenta escrutável, de certo modo, à razão humana, sendo possível certo desvelamento de determinado comportamento seu de dupla perspectiva: (1) primeiramente, é possível conhecer, ainda que de modo *negativo*, alguns comportamentos (movimentos e alterações) que os entes não podem ter, o que já torna acessível, em grande medida, certo conhecimento acerca do comportamento deles, pois saber o que algo não faz e não pode fazer é ter certo conhecimento acerca do seu comportamento. É possível apreender, em certa medida, aquilo que transcende os limites de possibilidade de devir do ente, portanto conhecer o que não pertence ao âmbito da sua potencialidade, ainda que não se possa precisar quais potencialidades deste ente serão efetivadas. Se, muitas vezes, não se pode saber o que ocorrerá com certa porção de água em estado líquido, por exemplo, uma vez que o que com ela sucederá irá depender das causas que sobre ela incidirão (ou não), ainda assim é possível, independentemente das causas que sobre ela poderão ou não vir a incidir, determinar aquilo que ela não poderá vir a ser, como uma estátua; (2) segundo, é possível conhecer alguns comportamentos *positivos* próprios ao ente, pois, ainda que o seu comportamento esteja circunscrito na esfera de potencialidades na qual cada potencialidade possui estreita relação com as demais, cada ente não é determinado exclusivamente pelas cadeias causais que sobre ele incidem (como já observamos no primeiro capítulo), o que conduziria a absurdos como duas cadeias causais iguais teriam que motivar exatamente o mesmo comportamento em dois entes distintos, se o mesmo contexto externo se apresentasse, o que contrariaria bem estabelecidos princípios físicos (como o do lugar natural dos corpos) e metafísicos (como o de não contradição) da filosofia aristotélica¹⁴⁷.

¹⁴⁷ Afirmar que um corpo constituído de fogo deve ter o mesmo comportamento que o constituído de terra, quando consideramos o mesmo contexto externo no qual ambos podem estar inseridos, seria desconsiderar o lugar natural dos corpos, bem como violar o princípio de não contradição, uma vez que o mesmo contexto poderia gerar, em um mesmo ente, efeitos contrários simultaneamente. Se desconsiderássemos a composição material dos corpos, eliminaríamos um componente determinante do seu comportamento. Em movimento natural, a um corpo qualquer não faria mais sentido subir que descer. Se, nesse caso, o contexto externo, por

Torna-se lícito afirmar, em certa medida, como poderá ser ou não ser o comportamento de um ente, ainda que muitas vezes não se possa determinar como necessariamente ele irá se comportar. Vale observar que é possível distinguir dois tipos de comportamentos regidos pela necessidade a partir de dois sentidos de necessário (cf. *Met. Δ* 5). Atentemos, então, para a distinção feita em alguns contextos do *corpus*, como no *De Partibus Animalium*, entre dois tipos de necessidade, a saber, entre a absoluta, pertencente às coisas eternas, e a condicional, concenente ao que vem a ser, como os produtos da arte (*I* 1, 639b23). O que distingue ambos os sentidos é a exigência ou não de uma condição anterior, para que o que dela pode se seguir de fato venha a ocorrer. Se, para um fato ocorrer, há necessariamente a condição que determinado outro fato (que pode engendrar o primeiro) ocorra, e se, do primeiro fato, o segundo se segue necessariamente, então trata-se da necessidade condicional. Diferentemente, se algo é de modo necessário, independentemente das condições anteriores, então trata-se da necessidade absoluta¹⁴⁸.

Em *Met. E*, Aristóteles ilustra uma seqüência de fatos conduzidos pela necessidade condicional. Trata-se, no fim da seqüência, da morte de um homem. Afirma o Estagirita que a morte deste, se por enfermidade ou violentamente, será por acidente, muito embora necessariamente (no sentido absoluto) ela ocorrerá, pois os contrários, a vida e a morte, são próprios a ele. Ainda que o modo como o mencionado homem morrerá implique certa contingência, ela não é irrestrita, mas traz consigo a necessidade (no sentido condicional): se esse homem come coisas picantes, terá sede; se necessita sair para encontrar água, sairá. Se a sua morte foi provocada pela sua saída, considerando as condições anteriores (comer coisas picantes, engendrando a sede, levando-o a sair), morrerá (1027a33). Esta seqüência não é motivada pela necessidade absoluta, pois, se o homem comerá ou não coisas picantes, é contingencial. Mas também a seqüência não é arbitrária, uma vez que os eventos posteriores estão sendo motivados pelos anteriores: não é por acaso que o homem sai, no

ser exatamente o mesmo, não pode ser determinante se o corpo irá subir ou descer, e se também não há qualquer princípio interno determinante do seu comportamento (uma vez que, segundo a situação hipotética aqui levantada, trata-se de pensar as conseqüências de desconsiderar como o que é próprio ao ente contribui para a determinação do seu comportamento), então certo corpo, nessa situação hipotética, poderia, em determinado momento, tanto subir quanto descer.

¹⁴⁸ Acerca da distinção entre necessidade absoluta e condicional em *Part. Anim.* I 639b23, cf. os comentários de Lucas Angioni em sua tradução comentada do livro I de *As partes dos Animais*. (Angioni, L. *As partes dos Animais*, Livro I, Cadernos da Hist. e Fil. da Ciência, série 3, v. 9, Campinas-SP, 1999, pp 47-50).

exemplo supracitado, mas porque tem sede, e não a tem casualmente, mas porque comeu coisas picantes.

No *De Generatione et Corruptione*, notadamente em II 11, 337b26, Aristóteles, ao sustentar a distinção entre a necessidade condicional e a absoluta, apresenta uma condição para caracterizar a primeira: sempre haver algo anterior para desencadear o devir de modo condicionalmente necessário. Mais adiante, em 337b35, a necessidade absoluta é afirmada como implicando a eternidade, pois é necessário incondicionalmente aquilo que não pode ser de outro modo, e o que não pode ser de outro modo é necessária e eternamente do modo como é. Se algo pode vir a ser, então não é necessário absolutamente, uma vez que pode não ser. Se ele for necessário, sua necessidade é apenas condicional.

No *De Partibus Animalium*, após anunciar a supracitada distinção, Aristóteles menciona que a necessidade das ciências naturais é distinta daquela das ciências teoréticas, conseqüentemente, sendo o modo de raciocínio de ambos distinto. Na ciência teorética, parte-se do que já é; na ciência natural, do que vem a ser (I 1, 639b30). Há, portanto, dois tipos de necessidades, bem como dois tipos de ciências que têm como objeto as coisas necessárias. As teoréticas, como as Matemáticas, tratariam do que é necessário no sentido absoluto, sendo as propriedades dos elementos que as constituem eternas, não podendo estes serem gerados nem tampouco perecerem. Um triângulo, por exemplo, sempre possui três lados, conseqüentemente, três ângulos, e a somatória dos seus ângulos internos sempre perfaz 180°. As ciências naturais, como a Física, por outro lado, comportam, em grande medida, a necessidade condicional, a qual é própria também à arte. Este tipo de necessidade é dependente sempre de um ou mais termos anteriores, portanto implica em algo poder ser ou não ser¹⁴⁹.

O domínio do variável é o das coisas que possuem potencialidade. Por outro lado, a esfera das coisas necessárias (em sentido absoluto) é aquela do que é em ato. Os objetos da Matemática, enquanto destituídos de materialidade, são necessários, não podendo ser diferentes do modo como são: qualquer representação que não satisfaça as condições que determinam a triangularidade não será legitimamente denominada triângulo, não apenas em determinado momento, mas sempre. Assim como o discernimento do domínio das coisas

¹⁴⁹ Cf. Bernard Besnier, "A distinção entre praxis e poiêsis em Aristóteles", op. cit., p. 128.

necessárias é assaz evidente quando pensado a partir da atualidade dos entes, como ocorre com os objetos da Matemática, examinemos agora, a partir sobretudo da potencialidade, se não há, nos eventos do mundo sublunar (os quais aqui afiguram como objeto primordial do nosso interesse), esta mesma evidência do que é necessário, quer absoluta ou condicionalmente¹⁵⁰.

No mundo sublunar, o caráter da necessidade não impera de modo absoluto, como aparenta ser bem estabelecido no *corpus* e bem ilustrado na supracitada passagem *Met. E* 3, 1027a33, na qual Aristóteles afirma a evidência da existência de princípios e entes geráveis e corruptíveis, isto é, que podem ou não virem a ser gerados e corrompidos. Mas, da constatação de não existir total 'determinismo' no mundo sublunar, daí não se segue que ele seja caótico. Como vimos, o mundo sublunar comporta certas regularidades. Certos princípios e propriedades naturais que lhe são próprios são válidos necessariamente, portanto não podendo ser alterados, nem mesmo pelo hábito. Se a pedra é composta de terra, seu lugar natural é embaixo. Em movimento natural, ela se desloca para baixo. O fogo, por sua vez, tende (em movimento natural) para cima, seu lugar natural. Ainda que joguemos uma pedra dez mil vezes para cima, dez mil vezes ela cairá, não podendo ser adestrada (ou habituada) a se comportar de modo distinto da maneira como se comporta naturalmente (*EN* II 1, 1103a20). Há, por conseguinte, certa regularidade no mundo sublunar. Os corpos naturais não se comportam como se fossem desprovidos de quaisquer princípios que regulam seus comportamentos. Compreender os princípios reguladores do comportamento dos entes é, de certa perspectiva, apreender suas potencialidades (na acepção metafísica), a partir das quais podemos determinar a possibilidade ou impossibilidade dos corpos se comportarem (ou não) de alguns modos.

Afirmar que um ente não possui potência para sofrer ou exercer qualquer alteração significa sustentar a impossibilidade de sofrer ou exercer tal alteração, pois o impossível é dito 'aquilo cujo contrário é verdadeiro por necessidade' (*Met. Δ* 1019b23), pois aquilo

¹⁵⁰ No concernente aos entes compostos, próprios ao mundo sublunar, uma vez que possuem materialidade, é manifesto que a eles é próprio o devir, podendo conseqüentemente receber determinações diversas, até mesmo contrárias, e podendo também virem a ser corrompidos. Os entes supralunares, no que concerne à geração e à corrupção, fazem exceção à regra segundo a qual os entes compostos não podem encerrar em si o caráter da necessidade absoluta, uma vez que a materialidade destes, diferentemente daquela dos sublunares, não é passível de engendramento e de perecimento (*Met. H* 1042b5), mas é matéria apenas de mudança de lugar, a ὅλη τοπική (*Met. H* 1044b6), a qual lhes permite serem eternos e realizarem movimentos circulares eternos (*Met. Λ* 1073a31).

cujo contrário não é necessariamente verdadeiro é verdadeiro ou suscetível de ser verdadeiro. Assim, diz-se, por exemplo, que é *impossível* que a diagonal do quadrado seja comensurável com um dos seus lados. Quando dividimos um quadrado ao meio pela sua diagonal, obtemos dois triângulos retângulos. A relação que os lados iguais destes triângulos mantêm com o lado diferente (a diagonal do quadrado) é explicitada no teorema de Pitágoras: o quadrado da hipotenusa é igual à soma dos quadrados dos catetos. Para qualquer valor inteiro que se confira ao lado do quadrado, o valor da hipotenusa será necessariamente (ou seja, não poderá ser de outro modo - *Met. Δ 5, 1015a34*) irracional, permitindo compreender a afirmação que a diagonal do quadrado é incomensurável com um dos seus lados, o que implica que a diagonal não possui potencialidade para ser mensurável pelo lado do quadrado¹⁵¹.

O conceito de ‘impossível’ está, portanto, intrinsecamente relacionado com o de ‘necessário’. Diz-se que algo é necessário (no sentido absoluto) quando é possível afirmar não apenas porque é de tal modo, mas também porque não pode ser de outra maneira. A comensurabilidade da diagonal do quadrado com um dos seus lados é necessariamente impossível porque é possível dizer não apenas porque tal é assim (porque não foi observado um quadrado que não guardasse essas relações), mas também porque não pode ser de outra maneira. Isso porque as relações do triângulo retângulo (e todo triângulo retângulo possui tais relações) são intrínsecas à figura. Nela, a hipotenusa não pode ser comensurável com os catetos. Caso seja, as regras válidas para as suas relações são violadas, portanto a figura em questão não é um triângulo retângulo, uma vez que as suas relações lhe são intrínsecas.

Mas os conceitos de possível e impossível são aplicáveis não apenas acerca dos entes puramente formais, como as figuras geométricas nas Matemáticas, mas também em relação aos entes compostos do mundo sublunar. É possível que o bronze seja transformado em estátua, mas não a água em estado líquido, a qual seria impotente para vir a ser estátua. Afirmar a potencialidade (na acepção metafísica) de algo é sustentar que tanto ele pode

¹⁵¹ Diferentemente das demais ocorrências do conceito de potência em nosso texto, aqui ele é empregado não como a capacidade para vir a ser alterado ou alterar, ou então enquanto princípio de movimento (acepções metafísica e física respectivamente), mas expressando certa relação, a partir da qual a potencialidade é dita por homonímia. Nesse sentido, diz-se que a diagonal do quadrado não possui potencialidade para ser mensurável por um dos lados do triângulo retângulo, enquanto, contrariamente, é lícito afirmar que o lado maior de um retângulo possui potencialidade para ser mensurável pelo seu lado menor, em um retângulo cuja grandeza do seu lado maior corresponde a uma medida múltipla do lado menor.

ocorrer como não ocorrer. Da afirmação da possibilidade de algo não se segue, portanto, a necessidade que ele seja, nem tampouco que não seja (*De Interpr.* 13, 22b14). Se assim fosse, o necessário, enquanto aquilo que não pode ser de outro modo (*Met.* Δ 5, 1015a34), descaracterizar-se-ia, podendo aquilo que é necessário (em sentido absoluto) vir a ser de modo diferente. Destarte, o necessário não se distinguiria do contingente, que é justamente o seu oposto. Se algo pode ocorrer ou ser, isso implica que também pode não ocorrer ou não ser. No caso do necessário, diversamente do que ocorre com o contingente, as alternativas opostas são excludentes (*De Interpr.* 13, 22b21). O mesmo ocorre com o impossível: se o possível admite os contrários (ainda que não simultaneamente), o impossível possui caráter excludente, necessariamente não possibilita um dos contrários.

A acepção metafísica de potência implica na possibilidade (ou impossibilidade) de algo ocorrer, portanto na capacidade (ou não) de algo modificar ou movimentar outro ou a si mesmo enquanto outro. Qualquer movimento ou mudança só pode ocorrer se houver potência tanto para o agente realizar a ação (quer seja em outro, quer em si próprio enquanto outro), quanto para o paciente (seja este o próprio agente ou não) sofrê-la. Mas, evidentemente, daí não se segue que, havendo potência para que algo ocorra, necessariamente ocorrerá. Afirmar que alguma coisa move outra quando possui potência para tal, sem fornecer qualquer restrição a essa potencialidade, é atribuir-lhe poder ilimitado para pôr algo em movimento ou alterá-lo. Daí decorreriam absurdos como: se algo (que denominaremos A) possui potência para mover um corpo B em certa direção e em dado sentido, e um ente C é potente para mover esse mesmo corpo B na mesma direção, mas em sentido contrário, como poderiam A e B moverem C ao tentar empurrá-lo um em sentido contrário ao outro? Se da possibilidade de um ato fosse lícito inferir a sua necessidade, ou as coisas não poderiam ter potência de contrários, ou a efetivação de contrários ao mesmo tempo e em um mesmo ente seria possível, o que é absurdo, em Aristóteles (*Met.* Θ 1051a10), ferindo o princípio de não contradição (*Met.* Γ 1005b19). A potencialidade dos corpos, portanto, é limitada também por condições dadas no contexto em que ele está inserido (*Met.* Θ 1048a15).

Ademais, o que é em potência pode vir a não se efetivar, e aqui há que distinguir dois tipos de impossibilidade de efetivação. Algo em potência pode não se efetivar ou por impossibilidade 'contingencial', como quando um objeto deixa de entrar em movimento

por não encontrar algum agente para movê-lo; ou por impossibilidade ‘essencial’, como no caso do infinito. Afirmar que o infinito possui existência efetiva é descaracterizá-lo, uma vez que algo é dito infinito justamente por não ter fim, isto é, por não poder se efetivar. A efetivação do infinito implicaria em limitar o que justamente é ilimitado. O infinito, portanto, só pode existir em potência (*Met.* Θ 1048b14). O mesmo ocorre com o vazio, o qual não pode existir efetivamente, visto que se caracteriza justamente como ausência, como privação da existência¹⁵².

A determinação da impossibilidade (seja em seu sentido ‘contingencial’ ou ‘absoluto’) e da possibilidade é dada pela potencialidade na sua acepção metafísica, a qual, enquanto identificando-se com a materialidade nos entes do mundo sublunar, é responsável por certa indeterminação destes. Por conseguinte, a potencialidade, do ponto de vista da acepção metafísica, assegura o domínio das coisas variáveis. A matéria, enquanto potência, de certo modo confere aos entes a capacidade de vir ou não a se comportar de determinada maneira (*Met.* Λ 1071a8). É por possuir potencialidade para se levantar ou não que alguém pode ou ficar em pé ou sentado. A potência vem a engendrar, em Aristóteles, a possibilidade de explicar como algo em repouso pode se movimentar ou algo em movimento, repousar. Ela confere aos entes do mundo sublunar capacidade de se portar ou não de determinada maneira, facultando a este a contingência¹⁵³.

Uma semente pode vir a se transformar em uma árvore frondosa, se tiver todos os recursos para tal, em uma árvore de pouca folhagem, acaso não tenha as condições apropriadas para se desenvolver, ou até mesmo nem vir a ser árvore, morrendo, mas jamais pode se tornar algo diferente daquilo para que tem potencialidade. É por encerrar materialidade, portanto potencialidade para vir a ser de diversas maneiras, que a semente, por possuir certa indeterminação, pode vir a receber outras formas. Mas o seu vir a ser é também dependente das condições exteriores nas quais ela está inserida. São as condições exteriores (clima, solo, etc.), juntamente com certo tipo de materialidade (a própria à semente), que determinam, de certo modo, em que tipo de árvore pode se transformar a

¹⁵² Acerca do problema do infinito a partir da perspectiva da potencialidade, cf. William Charlton, “Aristotle’s Potential Infinites”, in *Aristotle’s Physics*, op. cit., pp. 129-49.

¹⁵³ O contingente é o que pode ser ou não ser. Enquanto tal, é uma espécie do que pode ser de outro modo. (cf. Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris, France, 1993, p. 66).

mente, ou se nem mesmo pode vir a ser árvore. Como observa Aubenque, o mundo sublunar possui certa indeterminação, certo inacabamento¹⁵⁴. A indeterminação dos entes compostos do mundo sublunar reflete no comportamento físico dos mesmos. Entes que comportam certo tipo de matéria podem se transformar ou se movimentar de múltiplos modos, encontrando condições apropriadas para tal. A indeterminação do mundo sublunar é dada, em certa medida, pela indeterminação da matéria, e o comportamento do ente material, por sua vez, é influenciado pela indeterminação do mundo sublunar. Essa relação entre a materialidade indeterminada dos entes que conferem indeterminação ao mundo sublunar e a influência que este exerce sobre o ente material que contém certas potencialidades complica a análise da intrincada rede de potencialidades do mundo sublunar¹⁵⁵.

Assim como aos entes que vêm a ser naturalmente é própria certa contingência, também o que é produzido pela arte pressupõe certa indeterminação do mundo, pressupõe o domínio da contingência. Não obstante haja esse ponto comum entre os entes naturais e os produzidos pela arte, eles se diferenciam quanto ao motor das suas ações: o princípio de movimento daqueles reside neles próprios, enquanto que o destes, nos agentes produtores. Em *Fís.* II 192b14, é feita certa distinção entre o que tem em si o princípio de movimento e de repouso, ἀρχὴ κινήσεως καὶ στάσεως (a respeito do lugar, do crescimento e do decréscimo, ou da alteração), como os animais e as suas partes, as plantas e os corpos simples (como a terra, a água, o fogo e o ar), e o que não tem impulso inato para a mudança, como os produtos da arte (como uma cama e um casaco). Trata-se, no primeiro caso, de entes materiais cujo princípio de movimento lhes é próprio, portanto natural, no sentido segundo o qual a natureza é aquilo de onde procede, em cada um dos entes naturais, o primeiro movimento que reside neles enquanto tais (*Met.* Δ 1014b18; *Met.* Θ 1049b9). Já

¹⁵⁴ Cf. Pierre Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, op. cit., p. 66. Associando a incompletude, o inacabamento à potencialidade, mas não em relação propriamente ao inacabamento do mundo sublunar, mas ao do ente, Franz Brentano observa que Deus é pura atualidade justamente por ser completo (F. Brentano. *On the several senses of being in Aristotle*, University of California Press, 1975, p. 34).

¹⁵⁵ Lembremos, aqui, a existência de certo jogo, próprio aos textos de Aristóteles, entre os conceitos de matéria e de forma. Uma vez que não existe matéria totalmente indeterminada no mundo sublunar, quando Aristóteles se reporta à matéria de algum ente, esta é necessariamente acompanhada de alguma forma. O que pode ser considerado matéria, de certa perspectiva, de outra, pode ser considerado forma. O bronze pode ser considerado forma, enquanto permite distingui-lo do ferro, mas pode ser considerado matéria, a partir da perspectiva da estância de bronze.

em relação aos produtos da arte, o movimento transformador da madeira em cama, por exemplo, não pode ser dito natural. Nesse sentido, em *Met.* A 1070a6, depois de sustentar que os entes vêm a ser por arte, por natureza, por sorte ou por casualidade, Aristóteles distingue o que é produzido por arte (o que tem o princípio de movimento em outro) daquilo que vem a ser naturalmente (como o homem ao gerar o homem), o qual tem o princípio de movimento em si mesmo.

No mundo sublunar, encontramos tanto princípios necessários (face aos quais o homem apenas pode ser espectador, paciente), que conferem regularidade a determinados eventos (como no exemplo da pedra que naturalmente se move para baixo, pois seu lugar natural é 'embaixo'), como também a contingência. Há, portanto, dois domínios bem distintos de investigação, no que concerne ao caráter ativo ou passivo do homem ante os acontecimentos do mundo. O primeiro é aquele que tem por objeto as coisas necessárias, domínio este em que o homem em nada pode interferir em seus princípios e regras, pois, se pudesse, não seriam estes necessários. O outro é o do contingente, no qual o homem é não apenas paciente, mas também agente, domínio este a que pertencem tanto o fazer (ποιεῖν) quanto o agir (πραττεῖν). Aubenque observa que o inacabamento do mundo sublunar permite ao homem modificá-lo. A 'ação' modificadora do mundo inacabado é de dois tipos: a *práxis* e a *poiêsis*. Sendo assim, tanto o objeto da ação quanto o da produção pertencem ao domínio do contingente, daquilo que não é regido apenas pela necessidade incondicional¹⁵⁶. Nesse sentido, é ilustrativa a passagem *EN* VI 1140a1, onde Aristóteles afirma que as coisas produzidas e as ações realizadas pertencem ao domínio do que pode ocorrer de outro modo (Τοῦ δ' ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν ἔστι τι καὶ ποιητὸν καὶ πρακτόν). Carlo Natali observa que tanto a técnica (no caso da *poiêsis*) quanto a sabedoria (no caso da *práxis*) tendem a gerar uma ação enquanto movimento do corpo humano em direção a um fim. E tanto a técnica quanto a sabedoria se opõem ao saber científico, que é puramente contemplativo e não gerador de movimentos que tendem a um fim¹⁵⁷.

¹⁵⁶ A respeito da *práxis* e da *poiêsis* pertencerem ao domínio do contingente, cf. Pierre Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, op. cit., p. 66.

¹⁵⁷ Carlo Natali, "Ações e Eventos em Aristóteles", in *O que nos faz pensar*, 11, v. 2. Cadernos do departamento de Filosofia da PUC - Rio, março de 1997, p. 94.

Se Aristóteles sustenta que, por um lado, o conhecimento científico tem por objeto o que existe necessariamente (o que é eterno), portanto não podendo nem vir a existir nem a perecer (*EN* VI 1139b22), por outro, observa que entre os conhecimentos daquilo que admite variação estão os que tratam do que foi produzido -ποιητόν- e da ação realizada -πρακτόν- (*EN* VI 1140a1). Mas isso não significa que o domínio do contingente coincide com as esferas da *poiêsis* e da *práxis* conjuntamente. Nesse sentido, Aubenque ressalta que o domínio do contingente é mais amplo que o da arte. E justifica a sua afirmação observando que mesmo os entes naturais, os quais possuem em si o seu princípio de movimento e de alteração, também estão inseridos no domínio da contingência. Por fim, Aubenque sustenta que a *práxis* tem menos por objeto a natureza e mais as falhas e o inacabamento da natureza. O domínio do contingente comporta, portanto, os entes naturais, os produzidos pela arte e as ações. Esse é o domínio da intrincada rede de potencialidades do mundo sublunar¹⁵⁸.

Mas voltemos momentaneamente a nossa atenção para as ações, cujo estudo será importante para nós sobretudo no capítulo três. Para começarmos a perceber a extensão do seu domínio, vale inicialmente verificar como a ação se distingue da produção. A estratégia de Aristóteles para diferenciar *ποίησις* de *πρᾶξις* é utilizar, como critério de distinção de ambas, o fim a que tende cada uma. Nesse sentido, em *EN* I 1094a3, lê-se que, acerca dos fins, uns são atividades, outros, certas obras que estão para além das atividades (*τῶν τελῶν· τὰ μὲν γὰρ εἰσιν ἐνέργειαι, τὰ δὲ παρ' αὐτὰς ἔργα τινα*)¹⁵⁹.

¹⁵⁸ No concenente à argumentação de Aubenque, cf. *La Prudence chez Aristote*, op. cit., p. 67. Notemos que é justamente pela técnica pertencer ao domínio da contingência (possibilitando-lhe intervir no acabamento do mundo, vindo a alterá-lo, alterando também as suas diversas organizações sociais) que é apropriado, hoje, uma ética da técnica, a teorização de como devemos ou não nos comportar em relação à técnica, visando a tendência para uma boa organização social, aumentando, conseqüentemente, as possibilidade de uma vida feliz.

¹⁵⁹ Diferentemente do que ocorre no terceiro capítulo, onde nossa inclinação é verter *ἔργον* para função, aqui o vertemos para obra. Isso porque, se parece apropriado verter *ἔργον* para função, quando Aristóteles trata da atividade que é própria a cada ente, assim como tocar é a função da flauta, nesse caso não se trata de focar a atividade apropriada a um ente, mas aquilo que resulta da atividade que lhe é própria. Trata-se, aqui, de pensar o *ἔργον* enquanto produto da atividade já realizada. Se o fim de um escultor, por exemplo, é a estátua, esta não se confunde com a *ἐνέργεια* que possibilita a sua produção. A estátua configura-se justamente no *ἔργον* que está para além da atividade de esculpir. Sendo assim, não achamos conveniente, aqui, verter *ἔργον* para função. Não obstante Aristóteles utilize *ἔργον*, em *EN* 1094a3, para designar o fim que é exterior ao processo do seu engendramento, que surge quando termina a atividade que o engendrou, em outras passagens da *Ética a Nicômaco*, bem como na *Ética a Eudemo*, ele o utiliza também quando se refere ao fim imanente à atividade, observando que *ἔργον* é dito de dois modos (*τὸ ἔργον λέγεται διχῶς*): (1) quando diz respeito à obra que está para além da atividade que a engendrou, como uma casa em relação à atividade do construtor,

A distinção entre o fim que é exterior à ação, o qual se atinge com o término desta, daquele que lhe é imanente, permite a Aristóteles delimitar o campo da *ποίησις*, encerrando-o no âmbito do movimento que necessariamente acaba quando se alcança o fim. Tal é o caso de construir uma casa. O movimento termina quando a construção desta é finalizada. Estaria assim o âmbito da *ποίησις* bem delimitado. Do mesmo modo, essa distinção bem demarcaria o domínio da *πρᾶξις*. A esfera prática seria, então, determinada como aquela em que as atividades contêm em si próprias os fins. A atividade de contemplar, por exemplo, não visaria a nenhum outro fim que não o próprio contemplar. Em *EN* VI 1139b2, o *poiëton* é apresentado como não sendo um fim absoluto (οὐ τέλος ἀπλῶς), já o *prakton*, enquanto uma boa ação (εὐπραξία), seria um fim. Como observa Carlo Natali, diferentemente da ação realizada (o *prakton*), que seria ela própria o seu fim (um fim absoluto), o objeto produzido (o *poiëton*) é um fim condicional, não absoluto¹⁶⁰.

Se o supramencionado critério de distinção adotado pelo Estagirita lhe permite discriminar o que é do domínio da *πρᾶξις* do que é da esfera da *ποίησις* (nos exemplos mencionados, tanto na *Ética a Nicômaco* e na *Ética a Eudemo*, quanto no livro Θ da *Metafísica*), Mary L. Gill adverte que há casos em que *ποιεῖν* é usado com o sentido de *πραττεῖν*, como em *EN* V 1136b31: *ποιεῖ τὰ ἄδικα*¹⁶¹. Carlo Natali, por sua vez, chama a atenção que o critério de distinção entre ambos, se é suficiente para diferenciá-los em exemplos complexos, não é de todo suficiente para discernir, em alguns eventos simples, como levantar o braço, se tal ação pertence ao domínio da *práxis* ou da *poiësis*¹⁶². Partilhando do mesmo ponto de vista de C. Natali segundo o qual nem sempre é fácil discriminar a *práxis* da *poiësis*, embora sendo menos virulento na crítica que tece ao não cumprimento rigoroso (por parte do Estagirita na *Ética a Nicômaco*) da distinção entre

ou então a saúde em relação à Medicina; e (2) quando se reporta à atividade. Nesse sentido, o *ἔργον* da visão é a atividade de ver (cf. *EE* II 1219a13).

¹⁶⁰ Acerca da distinção observada por C. Natali, cf. "A base metafísica da teoria aristotélica da ação", op. cit., p. 110.

¹⁶¹ GILL, M.L. "Aristotle's Theory of Causal Action in *Physics* III 3", in *Aristotle Critical Assessments, vol II: Physics, Cosmology and Biology*, New York, 1999, [Source: *Phronêsis*, 25 (1980)], p. 132.

¹⁶² C. Natali, "A base metafísica da teoria aristotélica da ação", op. cit., p. 112.

ambos, Bernard Besnier, a esse respeito, faz interessante observação. Primeiramente afirma que a distinção entre a *práxis* e a *poiêsis* em *EN* VI 4 e 5 possibilita perceber que a arte é do domínio da produção, a prudência, da ação. A seguir, chama a atenção que essa distinção não é rigorosamente observada no conjunto do *corpus*. Mas complementa, a seguir, que, do fato de Aristóteles não a obedecer estritamente em alguns contextos, essa imprecisão não chega a atrapalhar o raciocínio que envolve seja a *práxis*, seja a *poiêsis*¹⁶³.

Nota-se que essas distinções entre *práxis* e *poiêsis*, entre técnica e prudência, entre o que está sujeito à contingência no mundo sublunar e o que nele é regido pela necessidade condicional ou absoluta não permitem compreensão precisa da intrincada rede de potencialidades do mundo sublunar, muito embora digam respeito a ela. Para melhor compreensão dessa intrincada rede, estamos examinando-a a partir da perspectiva da atividade/efetividade e da potencialidade. Mas nem mesmo a potência e o ato explicam suficientemente a contingência no mundo sublunar, nem, como denuncia Ross¹⁶⁴, como é possível o movimento, nem tampouco eliminam as aporias referentes à compreensão de como são produzidos os efeitos (no mundo sublunar) resultantes do entrecruzamento de cadeias causais (causa aqui entendida em sentido moderno, a partir do binômio causa/efeito). Contudo, muito embora o ato e a potência não sejam suficientes para dar

¹⁶³ Cf. Bernard Besnier. "A distinção entre *praxis* e *poiêsis* em Aristóteles", op. cit., p. 127. Achamos conveniente a observação de B. Besnier no sentido de alertar para, antes de rechaçar precipitadamente a distinção entre *práxis* e *poiêsis* no *corpus*, ao observar que ela nem sempre é evidente, verificar se a distinção apresentada por Aristóteles não é suficiente para o propósito da compreensão do argumento em cada passagem em que afiguram '*práxis*' e '*poiêsis*'. Ademais, em relação ao supramencionado comentário de C. Natali, a observação de B. Besnier parece conveniente também no sentido de possibilitar o questionamento se, em Aristóteles, uma única ação (como levantar o braço) não pode ser tanto do domínio da *práxis* quanto da *poiêsis*, dependendo da perspectiva pela qual a examinamos. Nesse sentido, observemos que recorrer ao critério de verificar se a 'ação' se configura em meio para atingir certo fim ou em fim último, para poder distinguir se ela é necessária e exclusivamente do domínio da *práxis* ou da *poiêsis*, não parece consistir em critério suficiente para determinar *à priori* e a partir de qualquer perspectiva se, em relação a alguns eventos, trata-se de uma *práxis* ou de uma *poiêsis*, uma vez que nem todo fim é fim absoluto, mas há fins que são intermediários, que, de certa perspectiva, são fins, mas, de outra perspectiva, são meios para outros fins ou então para um fim absoluto. Nesse sentido, a saúde consiste no fim da Medicina, assim como o navio, no da construção naval. Mas ambos os fins consistem em meios para um fim ulterior, o bem supremo (*EN* I 1 e 2). Ainda no sentido de a mesma ação poder ser considerada a partir de perspectivas distintas, tanto uma *poiêsis* quanto uma *práxis*, M. L. Gill comenta que mesmo o processo de construção pode ser considerado atividade, quando não se leva em conta o construir tendo um fim separado, mas a partir da perspectiva da pessoa que tem aprendido como construir e está exercitando sua capacidade de construir. Nesse sentido, segundo Gill, o ato seria um fim em si (GILL, M.L. "Aristotle's Theory of Causal Action in *Physics* III 3", in *Aristotle Critical Assessments*, vol II: *Physics, Cosmology and Biology*, New York, 1999, [Source: *Phronêsis*, 25 (1980)], p. 134).

¹⁶⁴ Cf. D. Ross. *Aristóteles*, op. cit., pp. 182-3.

conta do devir e do movimento, são necessários para explicá-los. Investiguemos, a seguir, os efeitos do mundo sublunar enquanto efetivações de determinadas potencialidades. Dessa perspectiva de análise, duas questões surgem para nós: 1) o que confere potencialidade (nas acepções metafísica e física) aos entes? 2) quais são os determinantes que fazem com que algo em potência se efetive ou não?

2.2. As quatro causas enquanto determinantes de potencialidades

Com o intuito de responder as duas supramencionadas questões, comecemos por perceber que o conceito de potência se complica na medida que implica uma multiplicidade de causas (αἰτίαι): a) material; b) eficiente; c) formal e d) final. Perguntar pelo quê confere potencialidade para um ente se comportar de certo modo em dada ocasião e não de outro abre a possibilidade de questionar quais as causas determinantes do seu comportamento. A partir dessa perspectiva, analisemos rapidamente em que medida cada uma das quatro causas é componente engendrador das potencialidades de um ente, para, a partir de então, examinar como cada uma delas influencia na complexa rede de potencialidades do mundo sublunar; isto é, procuraremos analisar, a seguir, a intrincada rede de potencialidades do mundo sublunar a partir das quatro causas¹⁶⁵.

¹⁶⁵ Nosso propósito aqui não consiste em analisar rigorosamente as quatro causas aristotélicas, mas tão somente examinar como cada uma delas, de certo modo, participa da intrincada rede de potencialidades do mundo sublunar. No que concerne à terminologia para nos reportarmos às quatro causas, iremos utilizar os termos consagrados pela tradição (ainda que não traduzam literalmente as expressões utilizadas por Aristóteles), a saber, causas a) 'material', b) 'eficiente', c) 'formal' e d) 'final'. (a) Deste modo, verteremos τὸ ἐξ οὗ (aquilo a partir do que) para 'causa material'. Trata-se de algo imanente ao ente que vem a ser (τὸ ἐξ οὗ γίνεται τι ἐνυπάρχοντος), como expresso em *Fís.* II 194b24, bem como em *Met.* Δ 2, 1013a24. Como observa Ross, matéria e forma são similarmente chamadas de ἐνυπάρχοντα αἰτία em *Met.* Α 1070b22 (D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, op. cit., p. 293). Considerando que a forma não se altera e não vem a ser, não podendo, portanto, converter-se em outra forma, resta à matéria ser aquilo a partir do qual algo vem a ser. (b) No que concerne à causa formal, Aristóteles a apresenta, tanto em *Fís.* II 194b29, como em *Met.* Δ 2, 1013a26, como τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα. É curiosa a observação de José L. C. Martinez segundo a qual o emprego do nome platônico παράδειγμα para designar a forma seria indício de antiguidade da passagem e, por conseguinte, do próprio texto da *Física*, sendo daí levada para a *Metafísica*. (José L. C. Martinez, *Física*, op. cit., p. 43). (c) Quanto à causa eficiente, ela é apresentada, tanto em *Fís.* II 194b29 quanto em *Met.* Δ 1013a29, como [aquilo] de onde [surge] o princípio primeiro da mudança e do repouso (ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ πρώτῃ ἢ τῆς ἡρεμύσεως). (d) Por fim, no concernente à causa final (τὸ τέλος), a mesma formulação para designá-la é empregada tanto em *Fís.* 194b32 como em *Met.* Δ 2, 1013a33: aquilo para o qual algo é feito (τὸ τέλος τοῦ το δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἐνεκα).

a) A causa material:

A partir da causa material, investiguemos a potencialidade dos entes de dupla perspectiva: segundo as acepções (1) metafísica e (2) física. (1) No concernente à acepção metafísica de potência, observemos primeiramente que a materialidade do ente determina, de certo modo, o seu campo de potencialidades, circunscrevendo o domínio das possibilidades do que ele poderá vir a ser. É porque o que determina a plasticidade de um corpo (isto é, aquilo que ele poderá vir a ser) é, de certo modo, sua materialidade, que a potencialidade na acepção metafísica, identificando-se com a matéria (*Met.* A 1069b14), implica certa indeterminação. A matéria prima, enquanto aquilo que subjaz a toda forma (dos entes compostos), seria pura indeterminabilidade, plasticidade absoluta, conteria todas as formas possíveis em gérmen, em potência. Contudo, a matéria prima parece se constituir em expediente meramente didático, em Aristóteles, recurso utilizado para lhe possibilitar, em alguns contextos, contrapô-la à forma enquanto aquilo que precisamente comporta as determinações do ente. Nesse sentido, notemos que inexiste, quer no mundo supra ou sublunar, entes destituídos de atualidade, os quais afigurar-se-iam em pura potencialidade, muito embora haja entes em ato destituídos de potencialidade, como o primeiro motor ou os ‘entes de razão’, como os matemáticos¹⁶⁶.

A pura potencialidade seria capaz de receber qualquer forma. Absurdos daí decorreriam: se houvesse a matéria pura no mundo sublunar, portanto totalmente indeterminada, Aristóteles teria que assentar sua investigação física sobre outros princípios que não o do lugar natural dos corpos, uma vez que subir, por exemplo, não seria menos provável que descer, para um ente hipoteticamente constituído de pura materialidade em movimento natural. Ademais, não poderia o Estagirita afirmar a teleologia da natureza, se não fosse possível sustentar a possibilidade de uma finalidade para a pura potencialidade.

¹⁶⁶ Tricot, no concernente à potência para além das coisas ditas em relação ao movimento (por nós denominada acepção metafísica de potência), comenta que ela se identifica com a matéria e, enquanto tal, não pode existir separadamente, mas apenas com alguma forma. (Tricot, *Métaphysique*, op. cit., p. 481).

Mas que finalidade poderia haver para um ente puramente material, se ele não é determinado, com isso não se distinguindo dos demais¹⁶⁷?

Não obstante certa indeterminação da matéria, Tricot, na sua tradução comentada da *Metafísica*, observa que os corpos não são pura indeterminação, mas determinabilidade¹⁶⁸. Como então conciliar essa afirmação com certa indeterminação da matéria, que justamente seria o que poderia conferir a ela potencialidades? Como o constituinte indeterminado de um ente poderia circunscrever os limites das suas potencialidades, isto é, daquilo que ele poderá vir a ser? A solução desta aporia exige a diferenciação entre dois sentidos no emprego do termo 'matéria', a saber, enquanto substrato indeterminado, mero depositário das formas, e enquanto algo que comporta certa forma, como nos quatro elementos ou como quando dizemos que a matéria da estátua é o bronze¹⁶⁹.

Uma vez que a matéria enquanto substrato indeterminado é pura indeterminação, pura plasticidade, ela não afigura como a matéria a qual faz menção Tricot, enquanto determinabilidade, mas tal seria a matéria que comporta certa forma, assim como em relação aos elementos primeiros (terra, água, ar e fogo) ou ao bronze na estátua de Hermes. É essa matéria que possui forma própria que circunscreve (i) *negativamente* o campo de potencialidades (tanto no concernente ao (a) devir quanto à (b) mudança de lugar) próprio a cada ente, independentemente do contexto externo no qual ele está inserido: (a) independentemente das cadeias causais que possam vir a incidir sobre uma porção de água em estado líquido, ela jamais poderá vir a ser estátua, (b) assim como uma pedra jamais

¹⁶⁷ Vale aqui lembrar a observação de Ross que a matéria e a forma das coisas físicas (portanto não sendo considerados, aqui, Deus, as inteligências que movem as esferas celestes e a razão humana, os quais possuiriam existência separada, segundo o comentador inglês) são separáveis apenas pelo pensamento, não na realidade (Cf. Ross, *Aristóteles*, op. cit., pp. 74-5).

¹⁶⁸ Cf. Tricot, *Métaphysique*, op. cit., p. 498, nota 3.

¹⁶⁹ O que, de certa perspectiva, pode ser considerado forma, de outra, pode vir a ser tomado como matéria. O bronze, por exemplo, pode ser pensado como forma da materialidade indeterminada, o que o distinguiria da prata ou do ferro. De outro ponto de vista, pode ser considerado matéria. Nesse segundo sentido, não permitindo a distinção dos objetos. Se dizemos apenas que algo é de bronze, nada afirmamos sobre os contornos ou a função própria do objeto que é constituído dessa materialidade, mas tão somente sobre a matéria (o bronze) que subjaz a alguma forma, qualquer que seja esta. Acerca da argumentação que forma e matéria não são 'coisas', mas funções, cf. Lucas Angioni "O hilemorfismo como modelo de explicação científica", *Kriterion*, 102, Belo Horizonte-MG, julho-dez/2000, p. 138. Ainda no sentido que a matéria não é uma 'coisa', mas algo relativo à forma, cf. Ross, *Aristóteles*, op. cit., p. 81.

poderá subir em movimento natural, visto que é constituída de terra, cujo lugar natural é embaixo¹⁷⁰.

Ademais, a matéria é um dos determinantes não apenas da estrutura ou do comportamento que o ente poderá vir ou não a ter, mas, de certo modo, também da sua função (ἔργον). Não é possível a construção de uma serra (eficiente) de lã ou de madeira (*Met.* H 1044a25), independentemente da habilidade de quem a constrói. Nesse sentido, a matéria consiste em importante causa para possibilitar à serra bem exercer a sua função: o ferro (enquanto causa material da serra), por exemplo, é apropriado para que ela venha a exercer bem a função de serrar¹⁷¹. Também (ii) *positivamente* a materialidade ajuda a circunscrever o campo de potencialidades de um ente, tanto no que diz respeito ao (a) devir quanto ao (b) movimento: (a) o bronze ou a pedra são potentes para receberem a forma de Hermes. Para tal, necessitam que uma causa eficiente (por exemplo, o escultor) sobre eles aja, de modo a conferir-lhes a forma de Hermes. (b) Quanto à determinação positiva do movimento dos entes pela materialidade, há certa relação entre o comportamento destes e suas constituições materiais, de modo tal que a composição material do corpo constitui-se em forte determinante do seu comportamento¹⁷².

(2) No concernente à acepção física de potência, notemos primeiramente que a materialidade (determinada), como a terra, o fogo, o ar e a água, é, de certo modo, princípio de movimento natural (*Fís.* II 192b14). No que diz respeito à (a) mudança (μεταβολή) não

¹⁷⁰ Para poder vir a ser estátua, recebendo a forma de Hermes ou outra forma qualquer, é mister que a água se solidifique, tornando-se 'plástica' o suficiente para poder receber a forma de Hermes ou outra forma qualquer. A rigor, também a água em estado líquido pode ser dita possuir potencialidade para vir a ser estátua, mas não possui tal potencialidade no sentido estrito (o qual está sendo empregado aqui), segundo o qual podemos afirmar que o gelo é estátua em potência, mas não a água em estado líquido. A esse respeito, cf. *Met.* Θ 7; M. Frede, 'Potentiality in Metaphysics', in *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford, 1994, pp. 188-90; F. Brentano. *On the several senses of being in Aristotle*, University of California Press, 1975, p. 33.

¹⁷¹ Se vamos construir uma serra, ela não poderá ser de lã (*Met.* H 1044a27), mas terá que ser construída de material resistente o suficiente para a função a ser desempenhada pela serra, qual seja, cortar outros materiais, como a madeira. A serra, portanto, não necessariamente poderá ser construída com um único tipo matéria, mas poderá ser de qualquer matéria que lhe possibilite bem exercer a sua função. Poderá, assim, ser construída de ferro ou de bronze. Não obstante, ela não poderá ser feita de uma diversidade de materiais, como a lã. Quanto às funções dos entes, observemos que há estreitíssima relação entre elas e todas as quatro causas.

¹⁷² Examinaremos, no capítulo três, como a materialidade de um corpo consiste em uma das causas determinantes da potencialidade dos entes, tanto os desprovidos de *lógos* quanto aqueles que o detêm.

natural, a *poiêsis*, não nos é lícito afirmar a potencialidade (em sua acepção física) da matéria, uma vez que ela, por si, não principia transformação, carecendo de um agente (causa eficiente) externo para tal¹⁷³. A madeira ou o bronze não se transformam por si mesmos em cadeira, estátua ou recebem qualquer outra forma. É justamente por essa impossibilidade que Aristóteles direciona a crítica aos fisiólogos, exprobrando-os por tentarem dar conta de explicar como se comportam os corpos recorrendo apenas à causa material (*Met. A*, 984a22). No concernente à (b) mudança de lugar, também não podemos afirmar a potencialidade (na acepção física) da matéria quando se trata do movimento violento. A matéria de um corpo (como o bronze da estátua ou a madeira da mesa) não é potente para deslocá-lo em movimento violento, carecendo, para tanto, de um agente externo (causa eficiente). Contudo, no que concerne ao movimento natural, podemos afirmar a potencialidade (na acepção física) da materialidade de um corpo, uma vez que, em movimento natural, a constituição material de um corpo influencia na determinação do seu deslocamento. Um corpo constituído de terra tende a se deslocar para baixo, quando fora do seu lugar natural, se nada externo impedir, assim como um de fogo, para cima, nas condições supradesenhadas¹⁷⁴.

A materialidade, no que concerne ao movimento violento, não tem em si o princípio da mudança e também do movimento, mas ela é determinante *negativamente* do comportamento dos entes enquanto princípio que resiste à mudança e ao movimento (quinto sentido da acepção física de potência – *Met. Θ* 1046a13; *Δ* 1019a26): o bronze é mais resistente a uma serra de ferro que a madeira, justamente por conter um princípio mais apropriado para resistir à alteração pela serra que a madeira. Sendo assim, no concernente à passividade da acepção física de potência, a materialidade é um dos determinantes da

¹⁷³ Uma vez que a matéria enquanto substrato indeterminado inexistente separadamente, em Aristóteles, fazemos referência, aqui, à matéria que contém em si já alguma determinação, alguma forma, como no caso do bronze na estátua de Hermes. Não obstante, o mesmo raciocínio aqui empregado para a matéria que contém certa determinação é válido também para a matéria indeterminada, ainda que existente tão somente no plano discursivo.

¹⁷⁴ Ao estabelecer que os corpos são constituídos de porções mínimas de matéria, a saber, os quatro elementos, e ao sustentar que cada um desses elementos constituintes de toda a materialidade possui seu lugar natural, delimitando o campo de possibilidades de movimento dos entes, Aristóteles começa a determinar as possibilidades de comportamento (isto é, as potencialidades) dos corpos do mundo sublunar. Concorde com os seus pressupostos teleológicos, o Estagirita afirma a existência do movimento natural dos corpos, quando eles, a partir da sua composição material, tendem ao seu lugar natural, e, a ele chegando, tendem a se manter em repouso.

configuração das potencialidades dos entes (tanto no que se refere à mudança qualitativa ou quantitativa, quanto à mudança de lugar): quando determinado ente age sobre certo corpo, a materialidade deste afigura-se como um dos determinantes se ele irá se mover ou não, e, podendo se mover, como poderá ser o seu movimento.

Atentemos que quando se sustenta que um ente engendra determinado movimento, trata-se do princípio do movimento, portanto da acepção física de potência e não da sua possibilidade. Contudo, nada ocorre sem que haja a possibilidade para ocorrer (acepção metafísica). Ross observa que Aristóteles não segue rigorosamente a distinção por ele estabelecida entre ambas essas acepções de potencialidade¹⁷⁵. A acepção física implica necessariamente a metafísica. Deste modo, é perfeitamente compreensível o ‘tratamento metafísico’ que Aristóteles concede a sua investigação da acepção física de potência. O texto de Aristóteles parece nos revelar que compreender o que seria o ato e a potência, distinguindo-os, sobrepõe-se à preocupação de preservar, a qualquer custo, a distinção entre as acepções física e metafísica da potencialidade, desviando o olhar do Estagirita, em alguns momentos, da distinção de ambas as acepções da potência. Nesse sentido, parece-nos perfeitamente compreensível que Aristóteles não fique totalmente preso aos grilhões das distinções por ele traçadas. Ademais, não podemos esperar de Aristóteles (no que concerne a certo modo específico do uso de alguns conceitos) o rigor, por exemplo, da filosofia alemã, como a kantiana, no sentido que, em Aristóteles, um único conceito possui, de forma recorrente, múltiplas significações¹⁷⁶.

¹⁷⁵ Cf. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, op. cit., p. 241. Ainda nesse sentido, Frede nota que a exposição de Aristóteles concernente às duas acepções de potência (por nós aqui denominadas metafísica e física) é obscura, desorganizada e confusa, lembrando que não apenas Ross, mas também Bonitz chama a atenção para a confusão feita pelo Estagirita entre ambas as supracitadas acepções de potência. (Michael Frede. “Potentiality in Metaphysics”, in *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford, 1994, p.176).

¹⁷⁶ Não estamos aqui sustentando que Aristóteles não seja rigoroso no uso de conceitos em seus desenvolvimentos argumentativos, nem tampouco sugerindo que Kant seja mais cuidadoso que Aristóteles no uso conceitual. Sem entrar nesse tipo de discussão, o que estamos procurando observar é que, em Kant, por exemplo, não parece haver o emprego de modo recorrente de conceitos com tal pluralidade de sentidos, como na filosofia aristotélica. Nesse sentido estamos sugerindo que, em Aristóteles, é mais recorrente certa maleabilidade conceitual que na filosofia kantiana. Não estamos também querendo sustentar (e não nos importa aqui qualquer exame nesse sentido) que essa maleabilidade, em certa medida, não seja intencional e extremamente fértil para a filosofia aristotélica, o que seria absurdo. A esse respeito, observemos que poder dizer o ente de múltiplos modos (τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλὰ ὡς - *Met.* Γ 1033a33), por exemplo, possibilita a Aristóteles dar outro encaminhamento que o dos diálogos de Platão na tentativa de explicar o movimento e a possibilidade de predicação do ente. Em Aristóteles, os múltiplos significados que diversos

Usando certa estratégia de explicação aristotélica: seria demonstração de pouca sensibilidade investigativa esperar, no *corpus*, o modo de empregar os conceitos por Kant quanto acreditar que a filosofia kantiana comporta certa maleabilidade conceitual que muitas vezes é própria à filosofia aristotélica. Deste modo, quer nos parecer compreensível que o Estagirita se valha das duas acepções (física e metafísica) de potência indistintamente em alguns contextos, (i) primeiro, para atender a uma necessidade mais urgente, qual seja, procurar compreender esse conceito, e, sobretudo, compreendê-lo em contraposição ao ato; (ii) segundo, porque, dada a natureza da distinção, a saber, que uma (a acepção física) implica necessariamente a outra (a acepção metafísica), não se torna difícil dela se descurar quando se trata da acepção física de potência.

Enquanto Aristóteles sustenta que possuir certo princípio de alteração e de mudança (quer em outro, quer em si mesmo enquanto outro) é o que garante a potencialidade de algo, sua argumentação está no âmbito da esfera física, uma vez que diz respeito ao princípio do movimento. Entretanto, ao tratar da potência passiva, esse princípio de movimento, que reside em outro, de uma perspectiva física implica, de certo modo, a materialidade, a qual se configura na potencialidade em sua acepção metafísica. Esse problema, usando termos aristotélicos, talvez pudesse ser equacionado nos seguintes termos: a potência em sua acepção física diz respeito ao princípio de movimento ou alteração (o que faz justamente com que aquilo que o principia se converta em causa eficiente de um evento); por outro lado, em sua acepção metafísica, a potência se configura como causa material. Como a causa material em muito é determinante do princípio do movimento ou alteração que pode vir a ser engendrado pela causa eficiente, sobretudo quando consideramos o evento a partir da perspectiva da sua passividade, isto é, o evento a partir do ponto de vista do paciente, então torna-se difícil tratar do princípio de alteração ou movimento engendrado pela causa eficiente desconsiderando a causa material e, conseqüentemente, a acepção metafísica de potência.

Valendo-nos de um exemplo moderno: se pensarmos no choque que pode vir a ocorrer entre duas bolas de bilhar, se a bola que receberá a batida vai entrar em movimento e que tipo de movimento será realizado dependerá não apenas dela e do contexto em que

conceitos assumem são, muitas vezes, cuidadosamente diferenciados. Nesse sentido, lembremos, por exemplo, de *Met. Δ*.

ambas se encontrarão, mas também da bola que estará em movimento no momento do choque. Sem pensar aqui em como a forma desta bola poderá influenciar no choque entre ambas, e, conseqüentemente, no movimento da outra (se ela tiver maior diâmetro, por exemplo, provavelmente aumentará a chance de mover a segunda bola e também de a quantidade de movimento resultante ser maior que seria se o diâmetro da primeira bola fosse menor, desde que as condições externas sejam propícias para tal), nosso interesse aqui é observar que a materialidade de que é constituída a bola que irá se chocar não é indiferente para a determinação do choque e, portanto, do comportamento de ambas as bolas. Se a primeira bola for de bronze, o efeito resultante poderá ser de determinado tipo; se for de madeira, poderá ser completamente diferente. Por outro lado, também não é indiferente a composição material da segunda bola para a determinação se ela irá ou não se mover com o choque, e, movendo-se, que tipo de movimento poderá realizar. Essa materialidade, por sua vez, confunde-se com a potencialidade em sua acepção metafísica. Decorre disso que pensar o evento em questão a partir da passividade da bola que entrará em movimento pela primeira implica em pensar, de certo modo, a potencialidade em sua acepção metafísica¹⁷⁷.

Não obstante certa determinação das potencialidades (tanto na acepção metafísica quanto física) de um ente pela sua materialidade, pensar rigorosamente acerca das possibilidades do seu comportamento implica considerá-las a partir das potencialidades de outros entes do mundo sublunar, portanto considerar a cláusula ‘se nada externo impedir’ (μηδενός κωλύοντος τῶν ἐκτός - Θ 1048a17; 1049a7), apresentada, em *Met.* Θ, justamente no contexto em que o Estagirita trata de determinar o que confere potencialidades a um ente. Resgatando a argumentação do parágrafo anterior (2.1. ‘A intrincada rede de potencialidades do mundo sublunar’), no qual examinamos o comportamento dos entes do mundo sublunar como resultante da complexa rede de potencialidades que nele se efetivam, é evidente que a efetivação de uma potencialidade é dependente da intrincada rede de outras potencialidades. Se uma pedra pode se deslocar

¹⁷⁷ Não se trata aqui de um argumento sofisticado em que o problema é engendrado a partir do uso de modo indistinto das duas anteriormente mencionadas acepções de materialidade. Estamos aqui valendo-nos da matéria não enquanto substrato indeterminado de um ente, mas da matéria enquanto comportando alguma determinação. É justamente essa determinação que permite distinguir as materialidades distintas (o bronze e a madeira) de idêntica forma (circular) das bolas de madeira e de bronze.

horizontalmente quando outra contra ela se choca, assim não poderá ocorrer ou ocorrerá de modo diferente se ela estiver presa em meio a escombros. De certa perspectiva, o mundo sublunar é um complexo de materialidades (revestidas por formas específicas), as quais, ao se relacionarem, umas podem influenciar no comportamento das outras: certos entes materiais podem influenciar no comportamento de outros. A causa material, portanto, constitui-se em um dos elementos determinantes do comportamento dos corpos (quer os consideremos da perspectiva da sua passividade ou da sua atividade), conseqüentemente, também da intrincada rede de potencialidades que se efetivam (ou não) no mundo sublunar.

Sem aqui discutir a quase sempre difícil e problemática questão da intencionalidade do autor, Aristóteles não se ocupa da efetivação das potencialidades de um ente a partir da perspectiva dessas potencialidades como resultantes do jogo de potencialidades e atividades do mundo sublunar, mas nos fornece elementos para a investigação acerca dessa perspectiva. Primeiramente, o Estagirita trata da potencialidade dos corpos considerados isoladamente. Nesse sentido, em *Met. Θ*, começa por dar conta do movimento a partir da investigação das acepções física e metafísica da potencialidade dos corpos, mas não propriamente a partir do mundo sublunar em sua totalidade. Na investigação das potencialidades dos corpos considerados de maneira isolada, tem o cuidado de estabelecer a supracitada cláusula ‘se nada externo impedir’, que diz respeito à potencialidade de um corpo, mas apenas quando em relação com outros, portanto ele nos fornece, nesse sentido, condições para pensar não apenas a potencialidade do indivíduo independentemente do contexto no qual ele está encerrado, mas também abre a possibilidade de teorização do contexto que é determinante, em certa medida, do comportamento do indivíduo, portanto da sua potencialidade, o que complica sobremaneira o já muitas vezes difícil exercício de pensar o intrincado conjunto de elementos que compõem as potencialidades (tanto na acepção metafísica quanto física) de um ente.

Para um preciso mapeamento dos elementos responsáveis pelas potencialidades de um corpo é preciso não apenas considerar a materialidade própria a ele, mas também a materialidade dos outros corpos que poderão ter alguma influência no comportamento que o primeiro corpo poderá ou não vir a ter. Mas considerar a materialidade não apenas de um ente específico, mas também dos outros que estão inseridos no campo de potencialidades de certo contexto, muito embora necessário, não é ainda suficiente para elucidar por completo

a complexidade da rede de potencialidades em questão. A madeira, por exemplo, enquanto causa material, é condição necessária, mas não suficiente, para a estátua de madeira, uma vez que o artesão necessita também da materialidade (com a forma própria) do cinzel ou outro instrumento qualquer para moldá-la. Sendo assim, a análise da madeira, por si só, não é suficiente para se compreender como ela pode vir a ser estátua, nem tampouco a materialidade do cinzel, juntamente com a materialidade da madeira da estátua, são suficientes para a compreensão de como a madeira pode vir a ser transformada em estátua. É evidente, por conseguinte, que a materialidade não é a única responsável pela determinação da potencialidade de um ente (tanto no que diz respeito ao (1) paciente que está (a) sendo alterado ou (b) deslocado de lugar, quanto ao (2) agente que está (a) transformando ou (b) deslocando algum paciente).

Em sua análise de como os seus predecessores e contemporâneos tentaram explicar a alteração e o movimento sem considerar todas as quatro causas, Aristóteles, em *Met.* A 984a22, por exemplo, sustenta que a materialidade não pode engendrar movimentos, vale dizer, na terminologia aristotélica, a materialidade não se confunde com a causa eficiente, não se configurando como suficiente para determinar plenamente o horizonte das potencialidades de um ente, muito embora ela seja um dos fatores determinantes das suas potencialidades. Se o que determina a potencialidade de um ente composto é, de uma perspectiva (1) interna ao ente, em grande medida, sua materialidade, por outro lado, há um forte componente (2) externo determinante da sua potencialidade. Nesse sentido (2), compreendemos, de um ponto de vista (i) *negativo*, a cláusula ‘desde que nada externo impeça’ (dessa perspectiva, ela ajuda a determinar aquilo que um ente não poderá vir a ser, ou, então, como ele não poderá se movimentar. Uma planta pode não se desenvolver, não encontrando solo adequado para tal, assim como posso ter minha capacidade de deslocamento limitada por um fator externo qualquer, como uma parede). De certa perspectiva (ii) *positiva*, essa mesma cláusula, ainda que não configure propriamente em componente engendrador de potencialidades de um ente (como a causa eficiente), expressa que o contexto externo no qual o ente está inserido pode influenciar a causa eficiente no engendramento de alterações nos entes. Uma planta pode vir a crescer, se nada externo impedir, isto é, havendo condições externas favoráveis (como solo e clima apropriados) para que se desenvolva. No concernente ao movimento, a cláusula ‘se nada externo

impedir' também pode ser vista de uma perspectiva positiva: uma pessoa pode ser estimulada a se deslocar para determinado lugar, se não estiver chovendo.

b) A causa eficiente:

Do ponto de vista externo, é preciso que haja causa eficiente para conferir certa forma à materialidade (como no caso do artesão em relação à mesa que vem a ser a partir da madeira) ou então deslocar um ente composto (como no arremesso de uma pedra para cima), exceto em alteração ou movimento naturais, quando então os entes possuem em si o princípio dos seus movimentos e das suas alterações (*Fís.* II 192b14)¹⁷⁸. A acepção física de potência, na medida que implica o início do movimento, é exigida para detectarmos a causa eficiente, quando perguntamos por quem ou o que engendrou a alteração ou o movimento em outro ente (ou em si mesmo enquanto outro). Não obstante, a causa eficiente não se confunde com (muito embora implique) a potência na acepção física. A causa eficiente não consiste no princípio da alteração ou do movimento (o que precisamente caracteriza a potencialidade em sua acepção física), mas naquilo que possui tal princípio¹⁷⁹. Na confecção da estátua de Hermes por um escultor a partir de uma porção de bronze, o princípio da alteração do bronze para receber a forma de Hermes se caracteriza como potência (em sua

¹⁷⁸ Franz Brentano comenta que, do fato de algo ser algo outro (que aqui denominaremos 'x') potencialmente, ele não vem a se tornar 'x' se não for motivado por alguma causa eficiente. E ainda: que, se essa modificação é artificial, a causa eficiente é externa; se natural, interna (F. Brentano. *On the several senses of being in Aristotle*, University of California Press, 1975, p. 33).

¹⁷⁹ Observemos que a causa eficiente de um evento consiste naquilo que tem potencialidade para mover ou alterar outro (ou a si mesmo enquanto outro), portanto necessariamente implica a potencialidade na acepção metafísica, pois algo só pode mover ou alterar outro se tiver potência para tal. Mas, para algo se converter em causa eficiente, ainda que necessário, não é suficiente a potencialidade na acepção metafísica, tendo em vista que ele se configura em causa eficiente na medida que engendra a alteração ou o movimento (isto é, na medida que possui a potencialidade na acepção física), e a potencialidade na acepção metafísica pressupõe a capacidade para mover ou alterar, mas não necessariamente algo que tem potencialidade (na acepção metafísica) para mover ou alterar (quer outro ente, quer a si mesmo enquanto outro) move ou altera: um escultor pode ter capacidade para moldar certa porção de bronze de modo a lhe conferir a forma de Hermes e, contudo, não vindo a fazê-lo, deixando certa porção de bronze sem tal forma, não se convertendo, portanto, em causa eficiente, uma vez não tendo moldado o bronze, muito embora tivesse capacidade para moldá-lo.

acepção física), enquanto que o responsável pelo princípio da alteração, o escultor, como causa eficiente da transformação do bronze na forma de Hermes¹⁸⁰.

A causa eficiente, destarte, assume grande importância em nossas considerações sobre como pensar a intrincada rede de potencialidades do mundo sublunar a partir da perspectiva das quatro causas, uma vez que ela pode engendrar ou alterar as cadeias causais que no mundo sublunar se entrelaçam. Resgatando o relato de V. Hugo do qual partimos esse capítulo, a causa eficiente não apenas determina, de certo modo, como podem entrelaçar uns nos outros os fios das cordas e as próprias cordas, mas também é responsável pela produção dos fios e, portanto, das cordas. O engendramento de movimentos e de alterações em outros entes (ou nos mesmos enquanto outros) contribui para confeccionar a emaranhada rede de cadeias causais que se desenvolvem e se entrelaçam no mundo sublunar, a qual, não obstante certa regularidade que ela comporta (segundo a qual a composição material do ente em grande medida determina o seu comportamento¹⁸¹), é própria a ela também a contingência: o início ou o desvio de uma cadeia causal, bem como a sua transformação, de modo geral, pode muitas vezes vir a ser engendrado ou não. Se o bronze receberá a forma de Hermes, dependerá da intervenção ou não de uma causa eficiente (como a atividade do escultor) na matéria.

Notemos que, a rigor, a contingência do mundo sublunar não é, de certo modo, resultante da acepção física de potência, uma vez que esta consiste no princípio do

¹⁸⁰ A conversão do bronze 'sem forma' na forma de Hermes pode ser executada tanto pelo escultor, cuja forma anterior que possui em ato é transmitida para o bronze, através de técnica apropriada, quanto de modo accidental (por alguém que não é escultor, que não domina a técnica própria ao escultor), semelhantemente a uma rocha que pode vir a receber determinada forma após ser esculpida pela erosão do vento e da chuva, sem que, para isso, tenha havido qualquer planejamento ou deliberação prévios.

¹⁸¹ No concernente ao comportamento do organismo vivo, diferentemente do ente inanimado, sua constituição material, ainda que em grande medida influencia no modo como ele se comporta, não afigura (juntamente com as cadeias causais que sobre ele incidem) como único determinante do seu comportamento. Se o que determina o comportamento de um corpo inanimado quando não está sofrendo o movimento violento, ou quando nada externo exerce qualquer influência sobre ele, é sua composição material, por outro lado, quando pensamos os corpos animados, sua alma consiste em princípio de movimento (*Met.* Θ 1046b20) e de repouso. Portanto, o comportamento de um ente animado é determinado também pelo princípio de movimento engendrado pela (por uma ou algumas das partes da) alma. Usando um exemplo não aristotélico, mas, ao que nos parece, não fere o sentido da sua argumentação acerca da alma: uma pessoa, ainda que constituída de material cujo lugar natural é embaixo, pode vir a saltar, encaminhando-se no sentido contrário ao do seu lugar natural. Nota-se que, neste caso, trata-se do deslocamento da matéria em sentido contrário ao do seu lugar natural, e que esse movimento violento não é motivado por algo externo ao sujeito composto de corpo e alma, mas engendrado por ele. Sobre a alma possibilitar que o corpo animado venha a se portar de modo distinto ao que é próprio aos seus elementos constituintes mais simples, trataremos no capítulo três.

movimento, o qual não implica a possibilidade de algo ocorrer ou não, ou então de ocorrer de modos distintos. O princípio do movimento é da ordem do necessário, uma vez que se trata do que está acontecendo, e não do que pode vir a acontecer. Quando algo está ocorrendo, não há a possibilidade de não acontecer, o que feriria o princípio de não contradição (*Met.* Γ 1005b19). A contingência, por sua vez, tem o seu domínio guardado apenas antes (cronologicamente) da ação ocorrer, remetendo a acontecimentos que podem ou não ocorrer. A contingência, portanto, é assegurada pela potência em sua acepção metafísica.

Quando afirmamos que encontramos a causa eficiente a partir da acepção física de potência, ou seja, que é mister o princípio do movimento ou da alteração para que haja causa eficiente (alguém ou algo engendrador do movimento ou da alteração), isso significa que a causa eficiente, dessa perspectiva, não implica a contingência, mas tão somente a necessidade (enquanto aquilo que não pode ser diferente do modo como é – *Met.* Δ 5 1015a34), uma vez que um ente se converte em causa eficiente justamente quando executa determinado evento. Não obstante a necessidade implicada no início do movimento engendrado pela causa eficiente, notemos que, de outra perspectiva (a partir da acepção metafísica de potência), aquilo que se converteu em causa eficiente (ao principiar movimento ou alteração em outro ou em si próprio enquanto outro), de certo modo, implica a contingência. Para que algo principie o movimento (tenha acepção física de potência), é preciso que, antes (no sentido cronológico), seja-lhe possível principiar o movimento, que, portanto, possa tanto executar quanto não executar o movimento, salvo os entes supralunares, cujo movimento é incessante (*Met.* Λ 1073a31). Um artesão que se constitui em causa eficiente ao transformar a madeira em mesa, em um momento anterior ao início da construção, é facultada a ele a possibilidade de construir ou não a mesa. Dessa perspectiva, a contingência diz respeito à possibilidade de conversão ou não de algo em causa eficiente. Uma vez algo se convertendo em causa eficiente (portanto o movimento ou a alteração tendo sido engendrados), o princípio da ação, e, conseqüentemente, a causa eficiente, são da ordem do necessário¹⁸².

¹⁸² Sobre tudo no terceiro capítulo, trataremos de como o *lógos*, juntamente com o desejo, configuram-se em causas eficientes no engendramento das ações humanas. Nesse sentido, desejo e *lógos* conferem ao homem potencialidade (na acepção metafísica) para vir a engendrar ações contrárias, sendo-lhe possível, muitas

c) A causa formal:

No concernente à causa formal, alguns problemas surgem em decorrência da maleabilidade conceitual empregada por Aristóteles no *corpus*, a qual é exigida por aquilo a que ela se reporta. Nesse sentido, o Estagirita não pode fixar o conceito de forma para designar sempre e necessariamente algo. A forma é dita, muitas vezes, em relação àquilo que, de certa perspectiva, é considerado matéria. Daí a necessidade da maleabilidade no emprego de 'forma', bem como no de 'matéria'. Vimos anteriormente que a forma não possui existência separada no mundo sublunar, nem mesmo pode ser algo fixo nos entes compostos. A forma (e, portanto, a causa formal) é determinada, de certo modo, em sua relação com a matéria (conseqüentemente, em sua relação com a causa material). Se o bronze se constitui na forma de certa materialidade indeterminada, por outro lado, quando se trata da estátua de bronze, ele afigura como matéria da mesma, enquanto que sua forma é representada, por exemplo, pelos contornos que essa materialidade, o bronze, vem a receber.

Não obstante certa relativização do que poderia ser considerado forma nos corpos, de vários pontos de vista ela assume grande importância quando pensamos na intrincada rede de potencialidades do mundo sublunar, uma vez que a forma possui importante função na determinação das potencialidades dos entes. Se, de uma perspectiva metafísica, a potência se identifica com a matéria (*Met.* A 1069b14), e a forma, com a efetividade (*Met.* Θ 1050a15), observemos agora que a forma é responsável pela determinação de certas potencialidades nos entes materiais. Ademais, no que concerne ao vir a ser dos entes sublunares, a forma, enquanto paradigma para o vir a ser de algo, no sentido de determinar o fim a que ele deve chegar, constitui-se em causa final, engendrando potencialidades, tanto no que diz respeito a) à produção (ποίησις), mediante técnica apropriada, quanto b) ao vir a ser natural.

(a) A técnica apropriada do artesão, por exemplo, permite que ele consiga conferir certa forma a uma materialidade apropriada para recebê-la (como ao construir uma boa serra), e para que o objeto a ser construído possa bem desempenhar a sua função. É por, de

vezes, escolher uma dentre algumas ações possíveis, portanto sendo-lhe possível engendrar cadeias causais na contingência do mundo sublunar.

certo modo, apreender previamente a forma do objeto a ser produzido que alguém tem potencialidade para construí-lo (quando nada externo o impede de fazê-lo), enquanto que aquele que não consegue visualizar a forma (para poder transpô-la para algum tipo de materialidade apropriada) não tem potencialidade para construir tal objeto, como uma serra, exceto acidentalmente. Ainda quanto à forma da serra, é mister que esta tenha dentes disponíveis de tal e tal modo (além da matéria apropriada) para que seja eficiente para serrar a madeira ou outro ente material qualquer. Talvez a serra não fosse eficiente se tivesse a forma quadrangular e não redonda (portanto não permitindo atingir o fim que lhe é próprio, a saber, serrar outros materiais), ou então se seus dentes fossem disponíveis de tal modo a gerar menor atrito em contato com o material a ser cortado, ou atrito excessivo, não permitindo o impulso ou firmeza necessários para que ela gire em contato com o ente material a ser serrado, conseqüentemente, não possibilitando ao artesão (ou outra causa eficiente qualquer) atingir seu fim de serrar a madeira ou outro material. No concernente à *poiêsis*, portanto, a forma, de certo modo, é determinante de potencialidades no sentido de possibilitar àqueles que a possuem previamente poderem construir algo de tal forma. Quando considerada a partir do objeto construído, a forma é determinante de potencialidades no sentido de possibilitar ou não, de certo modo, alguns comportamentos do objeto construído, assim como a forma da serra é, em certa medida, determinante se ela poderá ou não serrar a madeira e, podendo serrá-la, qual a sua eficiência para isso.

No concernente à mudança qualitativa no mundo sublunar, a forma, de certo modo, é determinante das potencialidades de como pode vir a se transformar o ente. Se se trata de um corpo, possui potencialidade na acepção metafísica. Mas a potencialidade dada pela materialidade do ente não consiste em pura indeterminação (visto que a matéria prima, em Aristóteles, tem existência apenas no plano discursivo), mas determinabilidade¹⁸³. Isso implica que ela não pode vir a ser qualquer coisa, mas há coisas que ela não pode vir a ser, portanto o seu campo possível de vir a ser é limitado. Esse limite é dado em parte por certa forma engastada na materialidade do ente composto (nesse sentido, não é possível fazer uma estátua de água. Esta necessita, para tanto, virar gelo, tornando-se moldável, plástica o suficiente para receber certa forma, aí então podendo vir a ser transformada em estátua).

¹⁸³ Cf. Tricot, *Métaphysique*, op. cit., p. 498, nota 3.

Mas, por outro lado, esse limite é dado não apenas pela forma própria à materialidade do ente composto, mas também por aquilo que se apresenta como a forma que o ente virá a receber após ser transformado por uma causa eficiente qualquer, opondo-se à forma engastada na materialidade, assim como a forma de Hermes em relação ao bronze. Quando se trata da produção de algo por um artesão ou por uma causa eficiente qualquer, não apenas a causa material (não enquanto mero substrato indeterminado, pois como poderia o indeterminado ser determinante de como comportar-se-á certo corpo?) é necessária para poder explicar como é possível chegar ao produto da técnica, mas também a causa formal, uma vez que ela afigura como aquilo que, em certa medida, possibilita à materialidade, mediante a causa eficiente, chegar a certo fim, isto é, vir a receber determinada forma.

No que diz respeito à importância da forma na determinação do comportamento dos corpos: valendo-nos novamente do exemplo moderno da mesa de bilhar: o comportamento que as bolas de bilhar poderão ter dependerá não apenas do movimento engendrado pela causa eficiente imediata (seja esta o taco do jogador ou outra bola que engendra movimento em uma segunda), mas dependerá também da forma da bola. Se a bola não estiver completamente arredondada, certamente terá movimento distinto do que teria se estivesse perfeitamente redonda. Terá também comportamento distinto do que teria se tivesse menor diâmetro. Se, ao invés de contra outra bola, uma bola em movimento se chocasse com um quadrado feito de mesma materialidade que a bola que contra ele se chocou, talvez o quadrado não saísse do lugar (dependendo de uma série de fatores, como a intensidade do choque, o tipo de superfície sobre a qual ambos se encontraram, gerando resistência para entrar em movimento). Isso significa que a forma, de certo modo, pode ou não conferir certas potencialidades à materialidade.

(b) Quanto à análise do vir a ser natural dos entes (portanto trata-se aqui apenas dos entes sublunares, visto que os supralunares são eternos), portanto compostos de matéria e forma (uma vez que não existe ente destituído de forma, e os entes puramente formais não estão sujeitos ao devir), a forma assume importância decisiva, na medida que ela se apresenta, de certo modo, como reguladora do vir a ser dos entes sublunares. A forma determina, em grande medida, como portar-se-ão os constituintes materiais de um ente, tanto no que diz respeito à geração quanto à transformação. Exemplo da forma gerenciando a materialidade na geração (portanto ajudando a determinar como algo poderá vir a ser

gerado) é flagrante em exemplos como 'o homem gera o homem' (*Met.* A 1070b34; *Fís.* 193b8). O homem, ao gerar, não gera outro ente com uma forma qualquer, mas outro ente com certa materialidade própria (isto é, com a forma própria engastada na sua materialidade) e também com determinada forma, isto é, com forma própria ao homem. Isso porque, na geração, a forma é anteriormente dada (não apenas do ponto de vista substancial, mas também do ponto de vista cronológico, quando consideramos a geração a partir da espécie e não do indivíduo; nesse sentido, os indivíduos gerados possuem a forma da espécie), isto é, no esperma do genitor está a ordem que resulta na forma do animal (*Geração dos Animais* I 729a9; II 734a4; II 737a18)¹⁸⁴.

Sendo assim, é mister questionar se os elementos simples (a terra, a água, o fogo e o ar) são suficientes para se arranjam de modo tal a formarem os indivíduos tais quais são, pois, se assim for, ainda que, a rigor, não se possa inferir que a forma do ente será determinada pelas possibilidades de composição material na sua geração, será lícito sustentar que a forma que o ente poderá vir a ter necessariamente não poderá conflitar com a possibilidade de arranjo dos seus elementos constituintes. Mas, se o comportamento natural dos elementos mais simples fosse suficiente para a composição da materialidade de modo a resultar nas formas que possuem, estes certamente guardariam suas potencialidades assim como tinham antes da organização em um ente de tal e tal forma, o que não ocorre, em Aristóteles. Nos organismos vivos, os elementos simples podem se comportar de modo distinto como comportar-se-iam naturalmente se não fossem componentes de um ente de tal forma e, conseqüentemente, com tal função e potencialidade. A forma, de certo modo, é responsável pela organização dos elementos materiais que irão compor o ente engendrado.

Algumas passagens dos escritos biológicos de Aristóteles evidenciam que o comportamento dos órgãos de um animal não é determinado exclusivamente pela sua materialidade, nem tampouco a sua formação é determinada pelas potencialidades dos seus

¹⁸⁴ Alan Code observa que a forma, enquanto alma de um vivente, existe, enquanto tal, apenas com o vivente já constituído. Não obstante, a forma do homem apresenta-se também no sêmen masculino que o gerou. Nesse caso, não enquanto alma (*soul*) acabada, efetiva, mas como princípio ativo determinante da forma a ser gerada. Para gerar o homem, é mister que esse princípio ativo seja depositado na materialidade do sêmen da mulher (não enquanto materialidade constitutiva do novo ente que será engendrado, mas como materialidade de outro grau, que irá se constituir na materialidade do ente que virá a ser engendrado), princípio passivo, para que, então, essa materialidade possa vir a receber a forma do homem (CODE, A. "Soul as Efficient Cause in Aristotle's Embryology", in *Aristotle Critical Assessments, vol II: Physics, Cosmology and Biology*, New York, 1999, pp. 297-304 [Source: *Philosophical Topics*, 15, 2 (1987), pp. 51-59]).

elementos constituintes. Nesse sentido, não é possível explicar a formação de tais órgãos e seus comportamentos, bem como daqueles que possuem tais órgãos, a partir apenas da organização determinada pelas potencialidades da materialidade que os compõe. Na formação dos órgãos dos animais, bem como na formação destes, haveria uma forma que presidiria certa disposição das suas materialidades constituintes, de modo tal a terem certa forma e não outra (o homem gera o homem -*Met.* A 1070b34; *Fís.* 193b8). Após o agrupamento dos elementos constituintes, presididos por certa forma, estes perderiam parte das suas potencialidades iniciais, condição necessária para poderem compor e se comportar como órgãos dos animais, na medida que o comportamento dos órgãos dos animais pode contrariar o comportamento material dos seus elementos constituintes¹⁸⁵.

d) A causa final:

No concernente à causa final, uma primeira questão que se apresenta é acerca de qual das quatro causas teria primazia na determinação do comportamento dos entes, em Aristóteles, sobretudo naqueles naturais? Nesse sentido, comecemos por observar que a natureza aristotélica é teleológica, portanto, de certo modo, a causa final é determinante das demais. Cabe-nos, então, pensar: como a causa final pode ser determinante, em grande medida, do comportamento dos corpos? Comentando que, à parte o acaso, tudo acontece em vista de um fim, Ross observa que há certa obscuridade na afirmação da teleologia da

¹⁸⁵ Não obstante o debate na literatura dos comentadores de Aristóteles acerca de se nos organismos vivos o arranjo dos elementos simples é suficiente para explicar o engendramento dos entes, ou se faz necessário recorrer à causa formal para compreender como os elementos simples podem se organizar de tal modo a um ente gerar outro da mesma espécie, com características semelhantes, não trataremos desse problema. Nosso interesse, aqui, é observar as causas material e formal a partir da intrincada rede de potencialidades do mundo sublunar, sem, contudo, colocar como problema para nós discutir sobre as possibilidades de interpretação acerca de em que exata medida ambas as causas são determinantes das potencialidades no mundo sublunar. Nossa atenção se volta principalmente para a constatação de que há certo determinismo em tal relação, de modo a um homem gerar um homem, um indivíduo gerar um indivíduo da mesma espécie. Sem nos comprometermos com uma posição qualquer em relação a esse debate, nossa inclinação, como começa a se delinear, é a de considerar a forma como gerenciadora da organização dos elementos simples, portanto configurando-se em condição necessária para explicar o porquê de os elementos simples se reunirem de tal e tal modo. Sobre a relação entre as causas material e formal na geração dos animais, vale examinar os comentários e as referências acerca das posições de alguns autores (como Balme, Judson, Nussbaum, Charles, Cooper e Mathen) feitas por L. Angioni (Angioni, L. *As partes dos Animais*, Livro I, Cadernos da Hist. e Fil. da Ciência, série 3, v. 9, Campinas-SP, 1999, pp. 53-7; 58-60).

natureza, podendo ter tríplice significado: 1) a realização de um plano divino na estrutura e na história do universo; 2) a tendência para fins na natureza seria resultante de uma aspiração consciente de seres individuais; 3) a tendência para fins na natureza seria resultante de uma aspiração inconsciente¹⁸⁶.

Quanto ao primeiro significado (1), não encontramos no *corpus* indícios de um Deus que criaria o universo e engendraria todos os seus movimentos históricos a partir de certo cálculo, semelhante ao Deus leibniziano, que calcularia, dentre as infinitas possibilidades, o melhor dos mundos possíveis e o engendraria, ou então similar a um Deus criador que cuidaria de todos os acontecimentos do mundo a todo momento, como em Descartes. No tocante à segunda possibilidade de interpretação de como compreender que a natureza aristotélica é teleológica (2), equacionemos o problema nos seguintes termos: afirmar a teleologia da natureza, em Aristóteles, significa necessariamente sustentar, de certo modo, sua psicologização? Afirmar que os entes naturais têm um fim não significa necessariamente que esse fim tem que atender a certa deliberação ou à formulação de um plano qualquer, a fim de que a natureza venha a se portar de determinado modo¹⁸⁷.

Considerando a teleologia da natureza, poderia aparentar que a causa final determinaria as demais no comportamento dos entes. Mas o que significaria a primazia da causa final em uma investigação que não tem por fim psicologizar a natureza aristotélica? Como a causa final determinaria as demais? No que concerne à relação entre a causa final e a material, vale questionar: é porque um corpo tende para baixo que ele é constituído de terra ou por ele ser de terra tende para baixo? A partir de um exame estritamente 'físico' de como se comportam os corpos, a causa material, de certo modo, poderia ser considerada como tendo certa primazia em relação à final, o que não significa negar a teleologia no comportamento natural dos corpos. Nesse sentido, só podemos compreender o comportamento de um corpo em movimento natural, em Aristóteles, conhecendo primeiro

¹⁸⁶ Cf. D. Ross. *Aristóteles*, op. cit., p. 190.

¹⁸⁷ Como começa a se evidenciar, do tríplice significado apresentado por Ross para explicar a teleologia da natureza, o terceiro é o que julgamos mais plausível. Sem discutir a expressão 'aspiração inconsciente', essa terceira possibilidade de explicação da teleologia da natureza apresenta-se adequada para nós quando consideramos que há na natureza, em Aristóteles, a tendência para fins que não é resultante de deliberação e de cálculo.

qual a sua composição material. Por outro lado, todas as coisas têm um fim, ainda que não deliberado, calculado, e isso é que justificaria o comportamento natural da materialidade em muitos casos. Nesse sentido, a causa final seria primeira em nossa análise. É porque o lugar natural da terra é embaixo, portanto o lugar natural do objeto composto de terra é embaixo, e seu fim, do ponto de vista do movimento, é o repouso, que ele tende a descer, encaminhando-se para o seu fim.

No concernente à causa formal, parece bem estabelecido no *corpus* que os entes tendem a (têm por fim) atualizarem-se. Mas, então, vale questionar: é porque uma criança tem por fim tornar-se homem que ela terá a forma de homem? Tem o fim primazia sobre a causa formal na conversão da criança em homem? Vimos que, na sua acepção metafísica, a potência identifica-se com a matéria (*Met.* Λ 1069b14), e o ato, com a forma (*Met.* Θ 1050a15), e, na geração, o ato, portanto a forma, é anterior, tanto do ponto de vista substancial e conceitual como cronologicamente, quando o consideramos da perspectiva não do indivíduo, mas da espécie. Nesse sentido, podemos entender que um homem gera um homem. A causa final, nesse caso, identifica-se com a causa formal, pois o fim, na geração do homem, é outro homem. Também quando pensamos na mudança qualitativa, como quando consideramos a transformação do menino em homem, a causa final identifica-se com a formal. Tal mudança não é aleatória, mas ocorre em vista de um fim, que é atualizar-se. No caso da transformação do menino, vir a adquirir a forma de homem.

Até mesmo quando pensamos a mudança de lugar há certa identificação da forma com a causa final. Quando consideramos o movimento natural dos corpos, vimos que o que determina o seu comportamento é a sua materialidade constituinte. Nesse sentido, podemos pensar o comportamento do corpo de dupla perspectiva. Quando atentamos para um corpo constituído de terra, por exemplo, como uma pedra, não é por tal materialidade ter a forma do tijolo que tenderá para baixo, mas por este ser composto de tal materialidade, a terra, cujo lugar natural é embaixo, que ele tende a se deslocar para baixo. Não é por certa materialidade ter a forma de cama que vem a ter o seu comportamento de determinado modo, mas tal comportamento justifica-se pela sua composição material (*Fís.* II 192b14). Nesse sentido, a forma não se identifica com a causa final. Mas, quando consideramos o mesmo evento de um tijolo caindo em movimento natural, se atentamos para o que justamente permite que o seu comportamento natural seja o de tender ao seu lugar natural,

percebemos que o que vai determinar o seu comportamento, de certo modo, são os seus elementos constituintes. Se focamos a nossa atenção nos seus elementos constituintes, percebemos que o que diferencia os elementos primeiros (o fogo, o ar, a água e a terra) e, conseqüentemente os comportamentos de cada um (portanto, em última análise, o comportamento natural dos corpos constituídos desses elementos) é a forma própria a cada um.

A forma da terra é diferente da forma da água, que, por sua vez, distingue-se da forma do ar. É essa distinção formal dos quatro elementos que, de certo modo, é determinante do comportamento natural dos corpos. Considerando uma situação hipotética absurda, mas ilustrativa: se a pura materialidade tivesse existência separada, em Aristóteles, ela seria totalmente indeterminada. Como ela poderia, então, determinar o comportamento dos corpos? Nesse sentido, é forçoso recorrer a certa noção de forma para entender o movimento natural dos corpos, havendo, então, estreita relação entre a causa formal (dos elementos) e a causa final. E tal perspectiva de análise parece ser exigida na medida que ela remete à matéria e à forma daquilo que determina o movimento (a saber, seus elementos constituintes), cujo fim natural é permanecer em seu lugar natural, o qual é determinado pela forma dos elementos constituintes dos entes.

No concernente à causa eficiente: uma pedra move outra ao chocar-se com a segunda porque é seu fim movê-la? Há algum plano ou cálculo obscuro na natureza para que a segunda pedra se mova ao choque da primeira ou, para explicar o comportamento de ambas melhor seria, em Aristóteles, constatar, sem partir do pressuposto de certa deliberação natural, de certo cálculo natural, que a segunda pedra é movida após o choque da primeira e que, a partir daí, concluir que a causa eficiente que a moverá foi o movimento da primeira pedra? Como conciliar a causa final com as demais, quando se trata do comportamento dos entes que não pressupõe deliberação, certo cálculo? Como pensar o comportamento da natureza aristotélica a partir do entrecruzamento das quatro causas? Como constatar qual causa é primeira na análise do comportamento dos corpos? Quer nos parecer que não aparenta constituir-se em preocupação central do Estagirita a análise do problema assim equacionado. Antes, quer nos parecer que tal questionamento aparece no *corpus* em questões pontuais, sendo portanto lícito, em Aristóteles, analisá-lo a partir de contextos precisos. Deste modo, se observamos a queda de uma pedra em movimento

natural, talvez possamos inferir que seu movimento é determinado primeiramente pela sua materialidade: se constituída de terra, sua tendência é encaminhar-se, em movimento natural, para baixo. Se jogarmos uma pedra mil vezes para cima, mil vezes cairá (EN II 1, 1103a20).

Ainda no sentido de pensar alguns complicadores na análise dos elementos motivadores do comportamento dos corpos, portanto enquanto elementos que aumentam a complexidade das potencialidades do mundo sublunar, pensemos, a partir de tríplice perspectiva, em como mais de uma causa pode ser motivadora de um único evento. 1) Como observamos, até então, os eventos do mundo sublunar não são engendrados por apenas uma única causa. Dessa perspectiva, Aristóteles examina como a geração ou a alteração são motivadas por várias causas. Na construção de uma casa, por exemplo, a causa final, isto é, o fim da construção, é servir de proteção contra as bestas e as intempéries do tempo; a formal, a forma da casa; a material, seus elementos constituintes; a eficiente, o construtor. 2) A partir de uma segunda perspectiva, não mais das quatro causas enquanto determinantes dos comportamentos dos corpos, mas a partir da relação mútua entre as causas, é possível que uma causa de certo evento determine outra, e que esta, por sua vez, determine aquela: o exercício físico, por um lado, é causa eficiente da saúde, por outro, esta é causa final daquele¹⁸⁸.

Por fim, 3) de uma terceira perspectiva, observemos que duas causas do mesmo tipo (eficientes, por exemplo) podem resultar em um mesmo evento. Hoje podemos explicar o deslocamento de um corpo em uma direção resultante de duas forças que sobre ele agem através da noção de força resultante. Um corpo sendo empurrado com certa força em determinada direção e ao mesmo tempo sendo empurrado com a mesma força, mas em direção perpendicular à primeira, se nenhum elemento favorecer qualquer das forças que sobre esse corpo é aplicada, ele tenderá a se deslocar na diagonal. Notemos que a ressalva aristotélica *se nada externo impedir*, ainda que não explique as forças resultantes (e seria esdrúxula qualquer afirmação nesse sentido, uma vez que a noção de força é moderna), abre a possibilidade de eventos em que várias causas (forças) do mesmo tipo, como a eficiente, perfazem um único efeito: uma pessoa empurrando um objeto em certa direção e sentido e

¹⁸⁸ Cf. Ross, *Aristóteles*, op. cit., p.80.

outra empurrando o mesmo objeto em mesma direção, mas em sentido contrário, o resultado da ação de ambas as causas eficientes promoverá um evento certamente distinto daquele que seria motivado por qualquer uma das causas eficientes, se a outra causa eficiente também não estivesse motivando o movimento, de certo modo similar a duas ou mais forças promovendo o deslocamento de um corpo mediante a força resultante. Essas forças resultantes podem complicar a análise das possibilidades do comportamento de um corpo, pois, ao detectar o movimento de algo em determinada direção e sentido, *a priori* não podemos sustentar que há uma única força sendo aplicada na direção e sentido do corpo que está sendo deslocado. Tal deslocamento pode ser resultante de duas ou mais forças, cuja resultante movimenta o corpo naquela direção e naquele sentido. Do mesmo modo, um evento pode ser resultante de uma ou várias causas eficientes que sobre ele agem, o que se converte em mais um complicador na análise da intrincada rede de potencialidades do mundo sublunar.

Pensar a intrincada rede de potencialidades a partir das quatro causas, por um lado, possibilita-nos perceber mais acuradamente a complexidade das potencialidades do mundo sublunar, portanto como pode ser complexa a multiplicidade de causas que se inter-relacionam, abrindo a possibilidade, muitas vezes, de amplo leque de potencialidades de um ente. Por outro lado, a partir da consideração das quatro causas, é possível fazer um recorte (quando for conveniente) para pensarmos as causalidades do ente, sem, para isso, pensar nas causas do comportamento dos entes a partir de todas as suas causas motivadoras¹⁸⁹.

¹⁸⁹ No terceiro capítulo, quando formos tratar das causas aristotélicas enquanto engendradoras das ações, examinaremos sobretudo as causas eficiente e final a partir das três supramencionadas perspectivas possíveis de análise das quatro causas.

2.3. O acaso

A investigação das causas¹⁹⁰ do comportamento e da constituição dos entes do mundo sub e supralunar denota a preocupação do Estagirita, bem como dos 'fisiólogos' (cf. *Met.* A 986b14) que o precederam, em conferir rigor à tentativa de deslindar os motivos pelos quais algo vem a ser ou se comportar de determinada maneira. Esse 'rigor' é expresso na tentativa de buscar 'conhecimento completo' (isto é, 1- conhecendo a causa do evento resultante e também 2- o evento como não podendo ser outro, portanto conhecendo-o mediante o caráter da necessidade, segundo a definição de necessário enquanto aquilo que não pode ser de outro modo - *Met.* Δ 5 1015a34) e não acidental (como era característico dos sofistas, quando se ocupavam dos atributos acidentais e não essenciais de um ente) (cf. *An. Post.* I 2, 71b9) acerca da composição e comportamento dos entes do mundo supra e sublunar¹⁹¹.

O mundo sublunar não aparenta se apresentar como um quebra-cabeça exato, determinado exclusivamente pela justa adequação das quatro causas. O mundo sublunar comporta também o acaso, o qual parece consistir justamente na possibilidade de intervenção de causas imprevistas na determinação de um evento. Se as quatro causas, de certo modo, engendram redes de potencialidades (tanto na acepção física quanto metafísica) no mundo sublunar, facultando a ele a contingência, é preciso agora considerar o acaso, que também é responsável pelo engendramento da contingência no mundo sublunar¹⁹².

¹⁹⁰ Não podemos perder de vista que causa, em Aristóteles, não é empregada em acepção segundo a qual ela é dita sempre em relação a um efeito por estar em embrião neste, de forma tal que a relação entre causa e efeito seria selada pelo caráter da necessidade, o qual seria, portanto, imanente à relação. Notemos que esta concepção é conflitante, por exemplo, com a causa final (a qual, na filosofia teleológica do Estagirita, é fundamental para a compreensão das demais causas, uma vez que essas são regidas, de certo modo, por um fim), que pode ser externa. Assim, em Aristóteles, não explicamos a queda de um corpo ou o deslocamento de um objeto mediante uma lei que encontra a causa desses eventos exclusivamente na 'massa', na 'força' ou em outros elementos implícitos nos próprios corpos em questão, mas em uma causa que, em certa medida, é exterior a eles.

¹⁹¹ Não obstante o esforço de tornar o comportamento da natureza em certa medida decifrável pela razão humana, o Estagirita assegura, na natureza, lugar para o espontâneo (αὐτοματόν) e para o acaso (τύχη). Sendo assim, nem sempre a natureza aristotélica se deixa desvelar em suas causas.

¹⁹² Se é possível analisar o conceito de potencialidade, em Aristóteles, com bom grau de compreensão, bem diferente disso é apreender as potencialidades de um ente qualquer do mundo sublunar, pois elas não são determinadas apenas pela constituição material e formal dos entes, mas também pelo contexto no qual eics

Em *Fís. II* 4, 195b31, Aristóteles afirma, entre as causas, o acaso (ἡ τύχη) e o espontâneo (τὸ αὐτόματον). Em 196a1, sustenta que alguns¹⁹³ questionam se o acaso e o espontâneo de fato existem. A argumentação para esvaziar ambos os conceitos é sustentar, segundo Aristóteles, que, para todas as coisas, há uma causa determinada. Mas afirmar que algo ocorreu por acaso não necessariamente implica, em Aristóteles, que não foi causado¹⁹⁴. Ambas as afirmações não são incompatíveis. A partir da perspectiva do princípio do terceiro excluído (*De Interpr.* 7, 17b26): um evento qualquer ou tem causas orquestradas por uma causa final cognoscível ou não as tem. Se as pedras e a terra perfazem a causa material de uma casa, se o seu contorno é, de certo modo, sua causa formal, e o construtor, sua causa eficiente, e ser capaz de abrigar contra as intempéries do clima e contra os animais, sua causa final, então é lícito afirmar que, se o material usado pelo construtor para a construção de uma casa e também a forma que esse material recebeu foram escolhidos para possibilitar a construção de um abrigo para a proteção do homem, então a casa teve causas bem determinadas, não sendo lícito sustentar, nesse caso, que a casa foi construída por acaso, uma vez que são necessariamente indeterminadas as causas (Ἀόριστα μὲν οὖν τὰ αἷτια ἀνάγκη εἶναι) do que pode vir a ser gerado o fortuito (ἀφ' ὧν ἂν γένοιτο τὸ ἀπὸ τύχης) (*Fís. II* 5, 197a8)¹⁹⁵.

Em relação a um evento qualquer, de certa perspectiva parece lícito afirmar que, em Aristóteles, ou ele é realizado por causas totalmente determinadas, quando então não

estão inseridos. Uma vez que causas não previstas podem muitas vezes intervir no comportamento dos entes, o acaso deve não apenas ser considerado, para um bom estudo acerca das potencialidades dos entes no mundo sublunar, mas deve ter certo relevo em tal investigação.

¹⁹³ J. L. Martínez comenta que se trata de Leucipo e de Demócrito, (*Física*, op. cit., p. 46, nota 27).

¹⁹⁴ A esse respeito, Muñoz observa que Sorabji, por exemplo, em relação à passagem *Mer. E* 1027a29-b16 (εἰ τοῦ γιγνομένου καὶ φθειρομένου μὴ κατὰ συμβεβηκὸς αἷτιον τι ἀνάγκη εἶναι), lê a expressão μὴ κατὰ συμβεβηκὸς como modificadora do verbo εἶναι, afigurando, portanto, como expressão adverbial ("se necessariamente houver, não acidentalmente, uma causa..."). Segundo ainda Muñoz, teria sido essa uma das razões que conduziria Sorabji a acreditar em eventos acidentais incausados. Pela leitura de Muñoz, a expressão μὴ κατὰ συμβεβηκὸς estaria com o adjetivo αἷτιον, sendo a expressão traduzida por 'se necessariamente houver uma causa não acidental do que é gerado e do que é destruído'. Cf. Muñoz, A. *Liberdade e Causalidade: ação, responsabilidade e metafísica em Aristóteles*, p. 339, nota 7.

¹⁹⁵ O acaso e a espontaneidade dizem respeito às coisas que se originam para algo (*Fís. II* 196b33) e estão à margem da necessidade e do que é em geral. E são para algo todas as que podem realizar-se como resultado do pensamento (ἀπὸ διανοίας) ou da natureza (ἀπὸ φύσεως) (196b21). Quando tais coisas chegam a ser produzidas por acidente (κατὰ συμβεβηκὸς), são fortuitas (ἀπὸ τύχης) (196b22). A causa por acidente é indefinida, já que pode ocorrer em uma só coisa um número ilimitado delas (196b28).

poderia ser dito ocorrer por acaso, ou teria causas indeterminadas, quando então poderia ser afirmado como sendo casual. Na geração segundo a espécie, como ocorre com o homem ao gerar o homem (*Fís.* II 1, 193b8), há causas bem determinadas, portanto, esse tipo de geração não é casual. Em casos onde não há a geração a partir da espécie (como no caso em que a cama é gerada não a partir da cama -*Fís.* II 193b9-, mas a partir da intervenção de certa causa eficiente, a saber, o artesão, mediante técnica apropriada -192b16-, em certa materialidade, como a madeira, para atender a certa finalidade, conferindo à materialidade a forma da cama)¹⁹⁶, as causas são bem determinadas, portanto, nesse caso, também não é possível sustentar que a cama vem a ser por acaso¹⁹⁷.

Se se aceita que para todas as coisas há uma causa, isso é suficiente para esvaziar a idéia do acaso, em Aristóteles? Em *Fís.* II 197a19, o próprio Estagirita levanta essa aporia (seguindo o seu costumeiro procedimento de investigar as posições dos seus predecessores e contemporâneos, antes de apresentar as suas próprias¹⁹⁸), observando que, 1) por um lado, considera-se que a forma é parte do indeterminado, e que é inescrutável ao homem; 2) por outro, caberia pensar que nada se origina fortuitamente (*Fís.* II 5, 197a19). 2) A segunda posição, qual seja, que nada se origina por acaso, é levantada por Aristóteles, mas, na seqüência da sua argumentação, descartada, uma vez que ele já havia mencionado a fortuna e o espontâneo entre as causas (II 195a11). Mas o que significa afirmar que algo pode vir a ser por acaso? Certamente não significa sustentar que não possui, de modo algum, uma

¹⁹⁶ Aristóteles abre *Fís.* II afirmando que, das coisas que são, umas são por natureza (φύσει) e outras por outras causas (192b8). Os que são por natureza possuem em si o princípio do movimento e do repouso, uns, no que diz respeito ao lugar (κατὰ τόπον), outros, ao aumento e à diminuição (κατὰ αὐξησιν καὶ στάσεως), outros, à alteração (κατὰ ἀλλοίωσιν). J. L. Martínez observa que Aristóteles aplica indistintamente a todo tipo de movimento κίνησις e μεταβολή. Mas, a partir de *Fís.* V, passa a distinguir o movimento e suas classes, quando então reserva κίνησις para designar o movimento quantitativo, qualitativo e local, e μεταβολή, para os quatro tipos de movimento: os três já assinalados (quantitativo, qualitativo e local) e também a geração e a destruição (Martínez, J. L. *Física*, op. cit., p. 34, nota 1).

¹⁹⁷ A materialidade que compõe a cama não vem a ser naturalmente cama. É preciso haver a intervenção de alguém que possui técnica apropriada para transformar determinada materialidade em cama. Os elementos constituintes da materialidade da cama são por natureza, nesse sentido, possuindo princípio de movimento e de repouso para moverem por si mesmos e não por acidente (*Fís.* II 1, 192b20), mas esse princípio não é para converter-se em cama. Tal princípio é exterior (192b28). A terra, mediante a intervenção de um construtor, permite a construção de tijolos, e esses, com a intervenção de alguém com técnica apropriada, permitem a construção de uma casa. Para construí-la, são necessárias as quatro causas que sobre ela agem (*Fís.* II 194b24-195a2; *Met* Δ 2).

¹⁹⁸ Aristóteles examina, em *Fís.* II 4, como outros filósofos trataram do acaso e da espontaneidade e, em *Fís.* II 5, começa a tratar de como ele entende o acaso e a espontaneidade.

causa, pois, tanto no que concerne ao que vem a ser naturalmente segundo a espécie, bem como o que vem a ser não naturalmente, mas pela técnica, também vem a ser a partir de certas causas. Como pensar o uso de uma técnica, em Aristóteles, que não atende a certo fim? Se consideramos a afirmação inicial da *Ética a Nicômaco*, segundo a qual toda arte, toda investigação, assim como toda ação e toda escolha têm um fim (EN 1094a1), como conciliar, por exemplo, a necessidade da causa final para todos os eventos com a possibilidade do acaso¹⁹⁹?

Em *Fís* II 5, 197a17, podemos começar a entender como o acaso e as cadeias causais regidas por diversas causas (material, eficiente, formal e final) se conciliam: o acaso escapa ao *lógos*, o qual se ocupa ou das coisas que são sempre (ἀεί) ou das que são geralmente (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ). O acaso ocorre à margem dessas. Um pouco adiante, em 197a31, Aristóteles afirma que tanto o acaso (ἡ τύχη) quanto o espontâneo (τὸ αὐτόματον) são causas por acidente no âmbito do que não pode ser gerado nem absolutamente (ἀπλῶς) nem na maioria das vezes (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ). Mas como, então, entender que algo pode, em Aristóteles, ocorrer à margem daquilo que é sempre ou na maioria das vezes? Para responder a essa pergunta, comecemos por atentar para a distinção entre o acaso e o espontâneo.

Por um lado, há algo em comum entre o acaso e o espontâneo, por outro, eles são distintos (cf. *Fís*. II 6). Em 197b36, Aristóteles sustenta que o espontâneo é mais amplo que o fortuito (ἀπὸ τύχης), afirmando que tudo o que é a partir da fortuna é a partir do espontâneo, muito embora nem todo espontâneo é fortuito. Mas o que tornaria o campo do fortuito mais restrito que o do espontâneo, ainda que possuindo ambos, de certa perspectiva, o mesmo domínio, qual seja, o das coisas que não são sempre ou na maioria das vezes, o campo da contingência? O espontâneo (τὸ αὐτόματον) é próprio aos entes inanimados e aos outros animais que não o homem (*Fís*. II 197b14). Ainda que seja possível que um evento realizado por um cavalo resulte na sua salvação, esta, certamente, terá sido acidental (*Fís*. II 197b16), na medida que, por justamente o cavalo ser irracional, o

¹⁹⁹James G. Lennox, em seu artigo 'Aristotle on chance', em que trata da relação entre os processos que são devidos à escolha e aqueles que são em vista de algo, nota, logo no início do texto, que os eventos casuais estão entre as coisas que vêm a ser em vista de algo, ilustrando com as passagens *Fís*. 196b33 e 197a6. Lennox J. G., "Aristotle on Chance", in *Aristotle Critical Assessments, vol II: Physics, Cosmology and Biology*, Ed. Lloyd P. Gerson, Routledge, New York, 1999 [Source: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 66 (1984), pp. 52-60], p. 118.

evento por ele causado que o conduz à sua salvação não pode ter sido resultado de deliberação, de certo cálculo²⁰⁰.

Outro exemplo do espontâneo utilizado por Aristóteles, já diferenciando do acaso, é o da pedra que, ao cair, golpeia alguém. Se ela tivesse sido impulsionada por alguém para golpear, o resultado do evento estaria de acordo com uma finalidade e, portanto, não poderia ser considerado espontâneo. Mas ele será espontâneo se golpeou alguém sem ter a pedra sido movimentada com essa finalidade (*Fís.* II 197b30). E Aristóteles descarta a possibilidade de o movimento natural da pedra ser considerado espontâneo. Se a pedra é de terra e o seu lugar natural é embaixo, em seu movimento natural a terra tende para baixo, portanto não podendo o movimento de cair ser considerado espontâneo, uma vez que este é dito o movimento que está à margem daqueles eventos que ocorrem sempre (como é o caso da pedra que vai para baixo em movimento natural) ou na maioria das vezes. A pedra cair não é da ordem da espontaneidade porque trata-se de um movimento natural, cujo princípio é interno a ela. Por justamente ter tal princípio interno que ela se comporta, quando não está sob movimento violento, sempre do mesmo modo.

Em *Fís.* II 6, 197b32, Aristóteles explicita que a causa do movimento espontâneo é externa. Nota-se que não se afirma aqui que o movimento não tem causa, mas que ela é externa. Observa-se ainda que ela não é necessária àquele ente, sendo, de certo modo, indeterminada. Aristóteles havia afirmado, em *Fís.* 197a31, que o espontâneo, assim como o acaso (ἡ τύχη), são causas por acidente no âmbito das coisas que não podem ser produzidas nem em termos absolutos nem em termos gerais. Se o que ocorre espontaneamente é acidental, tendo princípio de movimento externo e não interno, e se o espontâneo não pode ser dito o que ocorre sempre ou na maioria das vezes, então começa-se a evidenciar que há, em Aristóteles, espontaneidade quando há o cruzamento de causalidades de modo tal que uma causa intervém (de modo não necessário e não costumeiro) em um evento, provocando um evento que não ocorre sempre ou na maioria das vezes, ou ao menos não ocorre sempre ou a maioria das vezes do modo como ocorreu.

²⁰⁰ Bernard Besnier sugere que a τύχη seria a ausência da causalidade natural interna, e o αὐτόματον, a ausência da causalidade técnica externa (B. Besnier, "A distinção entre praxis e poiêsis em Aristóteles", op. cit., p. 129).

Em *Fís.* II 6, 197a36, após mencionar que o espontâneo é mais amplo que o que é por acaso, em 197b1, o Estagirita afirma que ao acaso é própria a ação (πράξις), mas não qualquer evento. E vale lembrar que, a rigor, os animais irracionais não agem (*EN* VI 1139a19). A ação pressupõe a escolha (προαίρεσις). Em *Fís.* II 197b6, Aristóteles esclarece que nada inanimado, nenhum animal e nenhuma criança podem fazer qualquer coisa por acaso (ἀπὸ τύχης), porque não têm capacidade de escolha, a qual é um desejo raciocinativo ou uma razão desiderativa (ἢ ὁρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὁρεξις διανοητική -*EN* VI, 1139b5). A escolha implica a ὁρεξις e também a διάνοια, portanto certo *lógos*. Nesse sentido, torna-se compreensível que o ente inanimado não esteja sujeito ao acaso, pois não possui nem mesmo o desejo, necessário para a escolha. Quanto ao animal irracional e à criança, muito embora tenham desejo, não são capazes também de escolher como agir, pois não têm o *lógos* apropriado para isso. O animal irracional não o tem tanto efetiva quanto potencialmente; a criança não o tem efetivamente, mas podendo tê-lo em potência, o que lhe garante potencialidade para vir a agir, quando for potente para tal²⁰¹.

Em *Fís.* II 6, 197b21, Aristóteles sustenta que algo é resultado do acaso (ἀπὸ τύχης) quando (entre o que é passível de escolha) é realizado espontaneamente por quem tem capacidade de escolher. Em *Fís.* II 198a2, afirma, acerca das modalidades de causa, que cada uma delas está entre ‘aquilo de onde’ se origina o movimento, e, entre essas, encontrar-se-iam as que são por raciocínio. É explicitado aqui, portanto, que a escolha pode constituir-se em causa eficiente daquele que age. A ação (πράξις) pode gerar o acaso. O acaso, portanto, tem uma causa, ainda que essa possa ser indeterminada. Aristóteles, muito embora levante o problema daqueles que chegam a questionar se existe ou não o acaso, segundo os quais nada originar-se-ia casualmente, tendo para todas as ações uma causa determinada (*Fís.* II 4, 196a1), não aceita essa posição.

²⁰¹ Considerando os dois graus de potencialidade, não se pode sustentar que a criança tem potencialidade para agir no sentido que lhe basta tão somente efetivar o que tem em potência, assim como ela pode ser capaz de ver, se estiver de olhos fechados e sua visão funcionar normalmente. Para ver, neste caso, basta à criança abrir os olhos em local com alguma claridade. Mas essa potencialidade é, de certo modo, de segundo grau. A criança, em Aristóteles, pode ter potencialidade para vir a adquirir certo *lógos*. Ela precisa, portanto, em um primeiro momento, vir a efetivar essa potencialidade, vir a adquirir o *lógos* necessário para poder fazer escolhas. Uma vez tendo-o adquirido, a criança que antes não tinha o *lógos* torna-se potente para escolher, podendo efetivar essa capacidade no momento das suas escolhas.

Aristóteles sustenta a possibilidade de haver causas indeterminadas nas ações, as quais justamente originariam aquilo que é realizado por acaso -τὸ ἀπὸ τύχης- (*Fís.* II 5, 197a8), e seria justamente essa causa indeterminada que faria com que o acaso não corresponda ao que acontece sempre ou na maioria das vezes do mesmo modo (*Fís.* II 5, 196b10). O acaso, portanto, faz parte do indeterminado, é inescrutável ao homem (*Fís.* 5, 197a19), por justamente implicar causas indeterminadas. O acaso pressupõe causas por acidente entre as coisas para algo com relação a objetos de escolha. Algo pode ser curado por alguém que possui a técnica da medicina ou pelo acaso. O *são em potência* é aquele que pode ser curado, tanto pela medicina como pelo acaso (ἀπὸ τύχης - *Met.* Θ 1049a3).

2.4. A contingência a partir da potência racional

O comportamento dos corpos, em grande medida, é engendrado pelas quatro causas. No mundo sublunar, há a possibilidade de o *lógos* engendrar ações ou as ações do *lógos* são reflexos dos desdobramentos das cadeias causais do mundo sublunar, estando mesmo a ação daquele que age segundo o *lógos* no âmbito da necessidade, no sentido de o *lógos* não lhe permitir escapar das cadeias causais necessárias do mundo sublunar?

Todo ente composto (σύνολον) inanimado, uma vez que possui materialidade, encerra a potencialidade em sua acepção metafísica, tanto (a) ativa quanto (b) passiva: (a) ativa, pois é possível que venha a deslocar outro ente, ainda que dependa de uma causa eficiente (força) externa para isso: uma pedra possui potencialidade para vir a modificar ou movimentar outra, desde que algo a movimente para tal. Não obstante a exigência de uma causa eficiente externa que possa incidir sobre o ente para que ele possa ser caracterizado como possuindo potencialidade ativa (na acepção metafísica), em sua (b) forma passiva, mesmo o ente inanimado é potente para vir a ser modificado ou alterado por outro, sem que sofra qualquer intervenção externa para que possa ser capaz de sofrer a ação de ser modificado ou alterado por outro. Uma pedra, independentemente se há uma força externa que sobre ela incida, é potente para vir a ser alterada ou modificada por outra. É apenas por ter certa potencialidade passiva que ela comporta certa potencialidade ativa. Ela não possui

a potência ativa (na acepção metafísica), uma vez que, por si só, não é capaz de motivar movimento ou alteração. É apenas quando sofre a ‘ação’ de outro ente que ela pode ser considerada como possuindo potencialidade ativa na acepção metafísica.

O ente composto inanimado encerra também potencialidade em sua acepção física, tanto (a) ativa quanto (b) passiva. No concernente ao seu caráter ativo (a), segundo a acepção física de potência, o ente inanimado, de certo modo, (i) não possui potência ativa; de outro modo (ii), ele a possui: (i) uma vez que o ente inanimado não possui princípio de movimento ou mudança em si próprio (na medida que a matéria, por si só, não é capaz de engendrar movimento – *Met.* A 984a22), não podemos, a rigor, afirmar que o mesmo possui potencialidade ativa na acepção física. Deste modo, se um corpo inanimado não sofrer a ‘ação’ de outro, podemos afirmar que ele não possui potência ativa na acepção física, pois não pode engendrar movimento ou alterar, nem a si próprio, nem outro ente qualquer. (ii) Por outro lado, uma vez considerada certa mudança de lugar do corpo inanimado, ele passa a conter em si certa potencialidade de imprimir movimento ou modificar outro corpo. Uma pedra, uma vez tirada do seu lugar natural, passa a ter potencialidade para engendrar movimento ou alteração em outro corpo. Mas essa capacidade exige duas condições prévias: primeiro, intervenção externa; segundo, que consideremos a potencialidade da pedra apenas após sofrer ação externa de outro corpo. Se consideramos um corpo após o mesmo ter sofrido a ação de um corpo externo, então pode ser lícito considerar que ele possui potencialidade na acepção física, pois poderá, por exemplo, movimentar-se, sem agora qualquer intervenção externa, para o seu lugar natural. Em relação ao seu (b) caráter passivo, um ente composto inanimado, por um lado, (i) encerra potencialidade em sua acepção física, por outro (ii), não a encerra: (i) uma vez que o ente inanimado não possui princípio para ser movido ou modificado em si próprio, ele não possui potencialidade passiva na acepção física. (ii) Por outro lado, uma vez considerado o engendramento do movimento ou da mudança em um corpo inanimado, torna-se lícito afirmar que ele possui potência passiva na acepção física de potência²⁰².

²⁰² Afirmar que um corpo inanimado não possui potencialidade ativa ou passiva, portanto, exige algumas cláusulas adicionais, como: desde que não consideremos que este corpo não esteja em movimento (uma pedra em movimento possui potencialidade ativa para engendrar movimento ou modificação em outro corpo) ou fora do seu lugar natural (uma pedra, uma vez deslocada do seu lugar natural, tende a se encaminhar, sem agora depender de qualquer intervenção externa, em direção ao seu lugar natural). Estático em seu lugar natural, um corpo inanimado não possui potencialidade física ativa.

Os animais que possuem desejo, por sua vez, contribuem para o aumento da contingência no mundo sublunar, na medida que engendram a possibilidade de escapar (ainda mais que os entes inanimados) do domínio do necessário que a este é próprio, pois, uma vez que lhes é possível ‘agir’ em função do desejo, esses animais são capazes de realizar uma ‘ação’ ou outra diferente, até mesmo sua ‘ação’ contrária (ainda que não em função de escolha), de modo que o desejo é um complicador da rede de possibilidades de ocorrência de eventos no mundo sublunar. Uma vez que o desejo não é fixo (como a função dos entes inanimados), mas pode variar de situação para situação, então a ação que dele decorre pode ser de múltiplos modos. A variabilidade de situação para situação supramencionada deve ser entendida de dupla perspectiva: (1) de um ponto de vista externo e (2) de uma perspectiva interna: (1) se a um animal irracional faminto é apresentado um alimento que lhe causa prazer, provavelmente procurará comê-lo. Se, diversamente, for apresentado um alimento que lhe causa repulsa, provavelmente não se inclinará a comê-lo (exceto por alguma motivação externa, como alguém obrigando-o a comer).

(2) Considerando agora não situações diferentes, como dois alimentos distintos sendo apresentados a um animal faminto (nos dois casos a situação do animal é a mesma, qual seja, estando faminto), mas o inverso: o contexto sendo o mesmo (isto é, sendo a mesma comida oferecida), variando o desejo do animal que se encontra nesse contexto. Se este está faminto, provavelmente procurará comer a comida que lhe é apresentada, se esta lhe dá prazer. Por outro lado, ainda que goste da comida que lhe é apresentada, se o mesmo não estiver com fome, de modo a, se comer a comida, causar-lhe desprazer, então talvez não tenha o desejo de comê-la, podendo, nessa situação, não comê-la. Se a contingência nos entes inanimados ocorre apenas da perspectiva (1)²⁰³, isto é, variando o contexto externo, nos animais irracionais ocorrem também por causa da (2) variação do seu desejo, o que aumenta o âmbito da contingência²⁰⁴.

²⁰³ Muito embora seja próprio às potências irracionais agirem por necessidade (cabe ao fogo tão somente esquentar, ou ao que é frio, esfriar), assim como o esquentar ou o esfriar só ocorrem se houver o que esquentar ou o que esfria. Se há, do ponto de vista interno, uma única atividade possível (pois é vedada a possibilidade do fogo não esquentar ou do que é frio não esfriar), por outro lado, de uma perspectiva externa, há certa contingência, pois algo ficará quente se houver contato ou aproximação com o que esquentar, assim como será preciso entrar em contato ou aproximar-se daquilo que esfria, para esfriar.

²⁰⁴ Não vamos tratar aqui dos animais que possuem apenas a parte vegetativa da alma, como as plantas, como fizéramos anteriormente, quando, no capítulo um, apresentamos a graduação dos diversos tipos de animais em

Já os racionais, além da possibilidade de engendrar ações distintas (como os animados irracionais) nos sentidos (1) e (2), isto é, de acordo com o contexto externo (1) e também concorde com os seus desejos (2), possuem outro elemento ainda mais complicador da contingência, qual seja, o *lógos*, o qual complica a rede de possibilidades de execução das ações. O homem faminto, mesmo que lhe seja apresentado certo alimento de que não gosta, que lhe causa repulsa, ainda assim é possível que venha a comê-lo (e isso não necessariamente por coação externa), se acaso calcular que, por algum motivo (como o de promover a saúde e, conseqüentemente, bem estar ulterior), vai lhe fazer bem comê-lo. Diferentemente dos irracionais, o que pode determinar se o homem faminto vai ou não comer certo alimento não é simplesmente o desejo ou algum motivo externo, mas também o *lógos*, que é capaz de influenciar o desejo, fazendo com que o homem, nesse caso, venha a comer. O *lógos*, dessa perspectiva, engendra novas possibilidades de ação, não estando suas ações totalmente sujeitas ao desejo ou ao contexto externo²⁰⁵.

Notemos agora que o campo de possibilidade para agir é complicado ainda mais quando pensamos a potencialidade de engendramento de outras potencialidades, como é próprio ao homem, mediante o hábito ou a aprendizagem. Há potencialidades próprias aos entes, como esquentar, para o fogo, ou construir, para o construtor. Ao queimar ou ao construir, o fogo e o construtor estão exercendo as atividades para as quais têm potencialidades. Mas, diferentemente do fogo que naturalmente e sempre possui suas potencialidades para queimar, o homem não nasce com algumas habilidades, com algumas potencialidades que exigem atividade com certo conhecimento específico, com certa técnica apropriada. Ao homem é preciso, antes, adquirir certa técnica, para, aí então, poder

Historia Animalium, a partir da distinção tripartite da alma em vegetativa, desiderativa e raciocinativa. Tendo em vista que, neste momento, o que nos importa é apreender as diferenças de possibilidades de agir (ou de engendrar eventos, no caso dos inanimados e dos animados irracionais) entre os inanimados, os que possuem apenas o desejo e os que possuem também o *lógos*, possibilitando escolhas, aparenta-nos desnecessário examinar o aumento das possibilidades de realizar 'ações' dos animados vegetativos, em relação aos inanimados.

²⁰⁵ Afirmar que o homem não está totalmente sujeito ao contexto externo não significa que, em grande medida, suas potencialidades para agir não sejam determinadas pelo contexto externo. Assim como o ente inanimado, o homem também necessita que a situação propícia para realizar determinada ação se apresente a ele. Se tanto o homem quanto um ente inanimado possuem capacidade para realizar um evento qualquer, tanto um quanto outro necessitam que as condições favoráveis para a realização do evento se apresentem. Se não se apresentarem, também o homem não será capaz de realizar tal evento. Essa ressalva é feita por Aristóteles, de certo modo, mediante a expressão 'desde que nada externo impeça' (*Met.* Θ 1048a19).

exercer a atividade que lhe é própria. Ele possui potencialidade racional, que lhe confere capacidade para adquirir a técnica da construção, ou seja, potencialidade de outro tipo, qual seja, para construir (de modo não acidental). Essa potencialidade, ao possibilitar a aquisição de novas potencialidades, faz com que ele complique, e muito, o âmbito da contingência do mundo sublunar. Isso implica que a capacidade para vir a adquirir novas potencialidades, podendo, conseqüentemente, vir a agir de outros modos, como antes não podia, permite-lhe ficar menos sujeito às cadeias causais necessárias do mundo sublunar²⁰⁶.

A aprendizagem de uma técnica, assim como a da construção, ou então a medicina, possibilita às potências racionais (δύναμις μετὰ λόγου) produzirem efeitos contrários (diferentemente das irracionais, δύναμις ἄλογος, as quais podem produzir tão somente um efeito, assim como o calor só pode esquentar). A medicina, por exemplo, pode causar doença ou curar. Isso porque o *lógos* possibilita (àquele que o detém) ambos os contrários, assim como a saúde e a doença, ao médico (*Met.* Θ 1046b4). Aristóteles justifica essa capacitação conferida pelo *lógos* afirmando que o que justamente possibilita às potências racionais os contrários é o fato destes estarem contidos no mesmo princípio, a saber, no *lógos* (*Met.* Θ 1046b22).

As potências racionais, portanto, escapam mais de certo determinismo próprio ao mundo sublunar, ao qual estão mais sujeitas as potências irracionais. A causa disso é que elas são *potências* de contrários, e a parte racional da alma, juntamente com o desejo, é princípio de movimento (*Met.* Θ 1046b20). Daí as potências racionais poderem gerar efeitos contrários. Mas isso não significa que os contrários possam residir no mesmo ao mesmo tempo (assim como não podemos ir e não ir, ao mesmo tempo, a Megara). O que parece sim significar é que, diferentemente das potências irracionais, as quais, de um único princípio e em determinada situação, um único efeito é possível, as racionais, de um único princípio, podem produzir tanto um efeito quanto o seu contrário, mas só produzem, de

²⁰⁶ A análise do mundo sublunar enquanto totalidade de múltiplas potencialidades que nele se desenvolvem não aparenta ser motivo de análise do Estagirita, o que não implica, de modo algum, que não pode o mundo sublunar ser pensado enquanto tal. A Aristóteles, ao que parece, interessa examinar a potencialidade de um ente não em suas inter-relações com outros entes, mas analisar as potencialidades dos entes de modo pontual, em suas individualidades, com o propósito de poder dar conta sobretudo de dois problemas, a saber, explicar como é possível o engendramento do movimento e da ação e como poder predicar não apenas tautologicamente acerca dos entes.

fato, ao mesmo tempo, um único efeito, pelo motivo de os contrários não poderem residir na mesma coisa simultaneamente (*Met.* Γ 1005b19).

A razão possui potencialidade para vislumbrar tanto um efeito quanto o seu contrário, e, juntamente com o desejo, escolher um deles. Cabe, então, examinar como conciliar a distinção entre a capacidade dos contrários, própria às potências racionais, e a capacidade de um único efeito apenas, própria às potências irracionais (segundo passagens de *Met.* Θ 2), com certa capacidade de contrários própria aos animais irracionais. Podemos estruturar o nosso problema de tríplice perspectiva: 1) de um lado, é perfeitamente possível afirmar (como em *Met.* Θ 1046b4; b22) que alguns entes não possuem potencialidade dos contrários (ao fogo é próprio apenas queimar, mesmo quando considerado em momentos distintos), quer os consideremos da perspectiva da simultaneidade ou da sucessão cronológica. 2) Por outro lado, às potências racionais é possível agir contrariamente, ainda que as consideremos a partir da simultaneidade, como é notório em *Met.* Θ 2²⁰⁷.

Até aqui, aparenta-nos pacífica e bem estabelecida a oposição, por um lado, da potência de um único efeito/sem *lógos*; por outro, a potência dos contrários/com *lógos*. Mas, se perguntamos pelo quê precisamente afigura como princípio de movimento, nos homens, perceberemos que não é propriamente o *lógos* ou a *diánoia*²⁰⁸, mas a escolha (que implica o desejo e a razão -cf. *EN* VI, 1139b5)²⁰⁹, e o desejo (*Met.* Θ 1048a11; *EN* VI, 1139a32). É forçoso, então, aceitar que é próprio aos animais irracionais, os quais possuem a parte desiderativa da alma, a capacidade de engendrar movimentos. Se um animal irracional tiver desejo de realizar determinado evento e nada externo o impedir, ele o realizará. Se não tiver tal desejo, não o realizará. Seu desejo responde a estímulos externos. Em determinado momento, é possível a ele realizar ação distinta da que realizaria em outro momento, se viesse a ser habituado a agir de modo distinto, ainda que o mesmo contexto

²⁰⁷ Lembremos que a potencialidade para agir contrariamente em um mesmo momento não se confunde com a capacidade de realização simultânea dos contrários. É vedada, mesmo às potências racionais, a possibilidade de executar ações contrárias em um mesmo momento. Esse tipo de possibilidade não cabe à filosofia aristotélica, tendo em vista que contraria um dos seus princípios basilares, o de não contradição. A potencialidade dos contrários, em Aristóteles, é necessariamente a de executar, quando consideramos a simultaneidade, um dos dois contrários apenas, e não os dois simultaneamente.

²⁰⁸ Nesse sentido, em *EN* VI 1139a36, Aristóteles escreve que a *διάνοια* δ' αὐτῇ οὐθὲν κινεῖ.

²⁰⁹ Aristóteles, em *EN* VI, 1139b5, afirma a escolha como um desejo raciocinativo (ὁρεξίς διανοητική) ou uma razão desiderativa (ὁρεκτικὸς νοῦς).

lhe fosse apresentado. O animal irracional, portanto, não está sujeito às cadeias causais necessárias do mesmo modo como o ente inanimado (como o fogo), que sempre se porta de um único modo, ainda que em momentos distintos (o mesmo contexto se apresentando, o fogo sempre se porta do mesmo modo). Ao animal irracional é possível realizar eventos distintos em um mesmo contexto, se vier a sofrer alterações em seus hábitos, engendrando desejos distintos.

O homem, por ter potência racional, é capaz de, em um único momento, realizar eventos distintos, uma vez que seu desejo não é totalmente determinado pelo contexto externo, podendo sua razão, de certo modo, influenciá-lo. A potência racional é de contrários, e é justamente o *lógos* que possibilita a apresentação de ambos (*Met.* Θ 1046b4). Mas essa capacidade não é a de realizar os contrários indistintamente, portanto não sendo ambos próprios a ele. Um deles lhe é próprio. Ao outro é possível chegar mediante a negação e a privação²¹⁰. É próprio à Medicina, por exemplo, curar. Acidentalmente, pode causar a doença ou matar. Mas não apenas acidentalmente pode alguém tender a um dos contrários. Como observa Ross, o desejo ou a escolha são decisivos para a inclinação para um dos contrários. O *lógos* é acompanhado, em um caso, pelo desejo de curar, em outro, pelo desejo de matar²¹¹.

Se desconsiderássemos o *lógos* do mundo aristotélico, do ponto de vista da potencialidade, restariam apenas as potências irracionais, as quais, em um mesmo momento, podem executar apenas um dos contrários. Se nos é possível afirmar que onde há apenas uma ação possível esta conseqüentemente é necessária (enquanto aquilo que não pode ser de outro modo -*Met.* Δ 5, 1015a34), então o mundo sublunar, sem as *potências com lógos*, em muito seria regido por cadeias causais necessárias. As potências racionais, por sua vez, estão muito menos sujeitas aos desenvolvimentos causais do mundo sublunar.

²¹⁰ Tricot sustenta a ἀποφάσις como sinônimo de στέρησις (Tricot, *Métaphysique*, op. cit., p. 487, nota 4). Após observar, em *Met.* Θ 1, que para toda potencialidade há uma privação, em Θ 2, Aristóteles afirma que a potência com *lógos* é potência de contrários, que, por negação (ἀποφάσις) e por privação (ἀποφάσις), mostra o contrário. O cálculo do médico pode ser errôneo e resultar, acidentalmente, na piora ou na morte do paciente. Nesse caso, sua 'ação' foi acidental no sentido de o cálculo ter sido errado e ter ocasionado 'ação' distinta daquela que lhe seria natural.

²¹¹ Ross, *Aristotle's Metaphysics*, op. cit., p. 242. Aristóteles estabelece certa hierarquia das 'partes' da alma de modo a só possuir uma parte superior se possuir as suas partes inferiores. Nesse sentido, todo ente que possui *lógos* possui também desejo, muito embora vários entes que possuem desejo não são detentores de *lógos*, como os animais irracionais.

Nesse sentido, o *lógos* converte-se naquilo que, em grande medida, permite ao homem, enquanto detentor de potência racional, não ficar em muito sujeito às cadeias causais necessárias do mundo sublunar.

Em um mundo assim regido em grande medida pela necessidade, o homem não poderia ser responsabilizado pelas suas ações, uma vez que elas seriam involuntárias. Se as suas ações são determinadas externamente pelas cadeias causais necessárias do mundo sublunar, não residindo nele o princípio do agir (*EN* III 1110a16), conseqüentemente ele não poderia alterar as cadeias necessárias do mundo sublunar, configurando-se o conhecimento de como agir (isto é, enquanto conhecimento que poderia ajudá-lo a agir diversamente) estéril do ponto de vista prático, como examinaremos no próximo capítulo.

Capítulo 3

A potência com *lógos* de uma perspectiva prática

“Pois todas as coisas estão coordenadas em relação a uma; porém, do mesmo modo que em uma casa, os livres são os que menos podem fazer qualquer coisa, senão que todas ou a maioria estão ordenadas...”
(*Met. A 1075a18*)²¹².

Neste capítulo, trataremos da segunda parte do aparente paradoxo, qual seja: como a potencialidade conferida pelo *lógos* insere, de certo modo, o homem na esfera da necessidade? Uma vez que tal via de leitura encontra-se no domínio da esfera prática, começaremos por examinar em que medida o conceito de potência (e, por conseguinte, também o seu correlato, a atividade) e, mais particularmente, a potência com *lógos*, transita no domínio dos escritos práticos do Estagirita, sobretudo na *Ética a Nicômaco*. Na análise da esfera ética, uma vez que postulamos que boa estratégia de leitura consiste em fazê-la de uma perspectiva teleológica, a partir de um fim, examinaremos em que medida essa leitura conduz a um dos pontos do nosso aparente paradoxo. Neste sentido, investigaremos a possibilidade da inserção do homem, ao agir, na esfera da necessidade, mediante certo *lógos*.

²¹²Yebra, V. G. *Metafísica*. op. cit., pp. 640-1.

3.1. Algumas observações metodológicas.

De certa perspectiva, pode-se analisar o *corpus aristotelicum* considerando cada texto individualmente, sem poder encontrar em um livro subsídios para ajudar a interpretar (e muitas vezes fundamentar a interpretação de) difíceis e disputadíssimas passagens de outros textos. Dessa perspectiva, não seria possível, por exemplo, buscar na *Metafísica* ou mesmo no *De Anima* subsídios para auxiliar na compreensão de problemáticas passagens de outros textos do *corpus*, como na *Ética a Nicômaco*. Façamos, desde já, algumas observações rechaçando essa via interpretativa: partiremos em nossa análise do pressuposto de que tentar ler os textos aristotélicos como se as diversas esferas do conhecimento fossem blocos independentes, não inter-relacionáveis, cujos conceitos seriam intransponíveis de uma esfera a outra, configurar-se-ia em uma estratégia equivocada e empobrecedora para a compreensão da sua obra. Quer nos parecer que os princípios, bem como as categorias e demais conceitos da filosofia aristotélica (embora muitas vezes não explicitados ou pouco citados em alguns textos que não aqueles em que manifestamente são discutidos ou analisados) aparecem na sua obra implicitamente inseridos em problemas dos mais diversos tipos, não ficando seus domínios restritos à prisão de supostos limites intransponíveis de um ou de outro domínio do conhecimento.

No que concerne ao princípio de não contradição (*Met.* Γ 1005b19), por exemplo, Aristóteles afirma a sua segurança, sustentando (i) que é o mais firme dos princípios, e que (ii) sobre ele é impossível nos enganarmos. Segue-se daí que ele consiste no princípio melhor conhecido de todos, não sendo hipotético (1005b12). Imediatamente a seguir, o Estagirita afirma acerca desse facilmente apreensível e seguro princípio que ele é condição necessária para o conhecimento. Entendemos essa afirmação quando fazemos um rápido e simples exercício: se algo pudesse ser e não ser ao mesmo tempo e em relação ao mesmo, como sustentar afirmações mesmo banais como Sócrates é mortal? Se ele pode ser, ao mesmo tempo, mortal e não mortal, como conhecer (e conseqüentemente poder lhe atribuir) tal atributo, a mortalidade? Como afirmar qualquer coisa sobre ele, se podemos sustentar também o seu contraditório? Como conhecer Sócrates, se ele é Sócrates e não Sócrates? Como sustentar a consistência dos silogismos, se refutássemos o princípio de não

contradição? Das premissas maior e menor, qualquer conclusão seguir-se-ia. Se todo homem é mortal e Sócrates é homem, que consistência poderia conter tal silogismo se a sua conclusão pudesse ser tanto que Sócrates é mortal quanto imortal, uma vez que ser mortal não diferiria de ser imortal?

O princípio de não contradição, em Aristóteles, sustenta a possibilidade de toda e qualquer argumentação consistente. Sendo assim, ainda que não seja tematizado ou mesmo mencionado em outros textos, ele subjaz implicitamente em todo o conjunto da obra do Estagirita como pressuposto primeiro para a possibilidade do conhecimento, portanto tendo livre trânsito em todas as esferas do conhecimento da filosofia aristotélica. Quer nos parecer este um bom exemplo para ilustrar que o fato de o Estagirita não ter tematizado acerca de um princípio não nos impossibilita de encontrá-lo de modo implícito onde ele não foi manifestamente exposto. Não nos seria lícito, com isso, suspeitar que, a rigor, a leitura dos textos de Aristóteles que não aceita a intercambialidade das esferas do conhecimento através de um princípio, ou que não aceita que ele seja tematizável em determinado contexto em que não aparece explicitamente tematizado, seja uma leitura equivocada, na medida que, por exemplo, rechaçaria a necessidade do princípio de não contradição subjazer a todo o *corpus*, portanto estando implicado nos mais variados problemas da sua filosofia?

Uma vez que no terceiro capítulo voltaremos a nossa atenção para a esfera prática, vale observar que o princípio de não contradição assegura que as ações humanas não sejam indiferentes: se o princípio não fosse válido na supramencionada esfera, seria indiferente, por exemplo, caminhar ou não até Megara, pois a própria idéia de caminhar não se sustentaria, uma vez que o caminhar não se distinguiria do não caminhar, assim como Megara seria também não Megara. Ou então: por que desviaríamos de um buraco, se acreditamos que ele é buraco, mas também não é buraco? (*Met.* Γ 1008b7). Quem, se, de fato, desconsidera o princípio de não contradição (e, ao assim fazer, estaria se igualando a uma planta (Γ 1006a14), pois, ao negar o princípio de não contradição, estaria dissolvendo o princípio regulador de todo o conhecimento, portanto tornando-se tão incapaz de raciocinar quanto uma planta, que não possui a faculdade raciocinativa), daria ao trabalho

de se levantar e se colocar a caminho de Megara, se é indiferente ir ou não a ela? Enfim, que motivo haveria para se fazer alguma coisa e não outra, se ambas não se diferenciam²¹³?

Notemos ainda que a aplicabilidade nas várias esferas do conhecimento não é apenas característica dos princípios (como observamos acerca do princípio de não contradição), mas também de alguns conceitos. No que diz respeito às categorias, por exemplo, elas são tão recorrentes em dois livros centrais da nossa pesquisa, a saber, a *Metafísica* e a *Ética a Nicômaco*, que aparenta-nos desnecessário aqui um exame mais pontual sobre elas nesses textos. Daremos por suficiente lembrar a célebre passagem da *Ética a Nicômaco* em que Aristóteles primeiramente usa a mesma estratégia para tratar sobre o fim último da *Ética* (qual seja, o bem) que o usado para tratar sobre o ente na *Metafísica*, afirmando a pluralidade de modos de dizê-los. No que concerne a um dos modos de dizer o bem (portanto também de dizer o ente), a saber, segundo a substância e as demais categorias, o Estagirita vai exemplificar como podemos dizê-lo em relação à substância (deus), à qualidade (as excelências), à quantidade (o que é moderado), à relação (o útil), ou então ao tempo (a oportunidade favorável) (*EN* I 1096a24)²¹⁴.

²¹³ Em *EN* 1094a1, Aristóteles menciona que toda ação (πράξις) e toda escolha (προαίρεσις) visam a um fim, a um bem (ἀγαθόν), eliminando, assim, a possibilidade de interpretar as ações como aleatórias. Mas, se este fim, este bem, pode ser e não ser, se o fim para procurarmos nos alimentar direito é a saúde e esta é também não-saúde, como tal fim poderia ser guia para as nossas ações, para as nossas escolhas? Se quisermos nos tornar saudáveis, podemos nos alimentar de tais e tais modos. Se a nossa intenção é não nos tornarmos saudáveis, certamente nossa alimentação deverá ser distinta daquela que teríamos ao buscar a saúde. Sendo o fim o guia para a escolha das ações, se dissolvemos o fim ao recusar o princípio de não contradição, somos conduzidos ao mundo das ações aleatórias, onde não há porque e como distinguir o fazer do não fazer, ou o fazer de tal modo ao invés de outro modo. Com isso, o conceito de bem é pulverizado e, conseqüentemente, uma ética que teoriza sobre como deveríamos agir, tendo como guia o bem, não se sustentaria. E mais: o *lógos*, que permite reconhecer os entes e distinguir uns dos outros, enquanto faculdade que permite certo cálculo, certo raciocínio, seria totalmente ineficiente no domínio obscuro da multiplicidade infinita de significados de cada conceito. O *lógos*, enquanto raciocínio, reflexão, inexistiria. Com isso, o conceito de potência com *lógos* seria vazio de significado, uma vez que o *lógos* não poderia conferir qualquer potencialidade diferente àquele que dele é destituído. O *lógos* não seria mais que o não-*lógos*, equiparando-se, assim, aquele que tem potência com *lógos* (δύναμις μετὰ λόγου) com aquele que tem potência sem *lógos* (δύναμις ἄλογος), esvaziando a distinção feita em *Met.* Θ 2. Mais radicalmente: igualando o que tem potencialidade com o que não tem. Ou, ainda mais radicalmente: conferindo o mesmo estatuto ao ente e ao não ente. Se consideramos que, em Aristóteles, o princípio da ação (ἀρχὴ κινήσεως) é engendrado pelo desejo (ὄρεξις) e pela escolha (προαίρεσις) (*Met.* Θ 1048a10; *EN* VI 1139a32), e que, quem tem desejo, deseja 'x', assim como, quem escolhe, escolhe 'x', se 'x' tem o mesmo estatuto de 'não-x', então como sustentar o objeto do desejo ou da escolha? Isso conduziria necessariamente à constatação de certa inatividade do 'homem'.

²¹⁴ Acerca dos termos vertidos para o Português nessa passagem, recorremos à tradução de Rackham (*Nicomachean Ethics*, Loeb, England, 1990).

Quanto à intercambialidade das diversas obras do Estagirita, notemos que alguns importantes conceitos práticos da filosofia aristotélica encontram-se não apenas em livros que possuem estreita relação com os textos da esfera prática, como o *De Anima* ou a *Metafísica*, mas até mesmo em textos que, à primeira vista, podem não aparentar qualquer vínculo mais estreito com os escritos práticos, como é o caso do livro das *Categorias*²¹⁵. Encontramos, por exemplo, uma primeira teorização do justo-meio (o qual, como veremos, é decisivo para a compreensão da ética aristotélica) neste livro, no qual já se evidencia uma das principais características deste conceito, a saber, que ele é um meio entre o excesso e a falta. Ainda nas *Categorias*, observamos que, muito embora o contrário do que é bom seja necessariamente mau (o contrário da saúde, por exemplo, é a doença, o da justiça, a injustiça), o contrário deste nem sempre é algo bom, mas sendo, algumas vezes, também algo mau. Entendemos isso ao perceber que o justo-meio é uma média não aritmética entre o excesso e a falta, entre dois vícios (*EN* 1107a2). Muitas vezes o contrário do excesso (algo mau) é a falta (também algo mau). O meio termo, diferentemente, é contrário a ambos, portanto algo bom (*Cat.* 11, 13b36)²¹⁶.

Ademais, notemos que, se a passagem mencionada das *Categorias* não se apresenta como suficiente para postular que alguns pressupostos práticos encontram-se neste livro, mediante a argumentação segundo a qual o exame do conceito de justo-meio nesta obra foi mera acidentalidade, atentemos que Aristóteles trata de outros conceitos éticos

²¹⁵ Guy Hamelin sustenta que as teses éticas mais importantes da filosofia aristotélica encontram-se na *Metafísica* e nos tratados do *Organon*, sobretudo nas *Categorias*. Ademais, que o conhecimento da moral aristotélica por muito tempo foi possível tão somente através dos tratados do *Organon*, sobretudo do livro das *Categorias*, e que Abelardo, por exemplo, teria tido acesso à ética aristotélica através dos tratados lógicos do Estagirita. Lembra ainda Guy Hamelin que questões decisivas dos escritos práticos, como a dos futuros contingentes ou a teoria do justo-meio são discutidas nas *Categorias* (Guy Hamelin, "A Lógica como Veículo da Ética Aristotélica em Pedro Abelardo (1079-1142)", in *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, CLE/Unicamp, série 3, v.7, n. 2, jul/dez-1997).

²¹⁶ Ao comentar essa passagem, Ricardo Santos observa que se trata, aqui, de um dos elementos essenciais da virtude, a qual consiste em meio-termo entre dois vícios. (*Categorias*, Coleção Filosofia, Porto Editora, Portugal, 1995, p.165). Aristóteles apresenta a virtude como a responsável pela escolha das ações e emoções, consistindo essencialmente na observância do meio relativo a nós (ao qual atende o prudente), o qual afigura entre dois vícios, um por excesso e outro por falta. (*EN* II, 1106b36).

²¹⁷ Notemos que o conceito de virtude é fundamental para compreendermos a *Ética a Nicômaco*. O conceito de disposição, por sua vez, é necessário até para a própria definição de virtude (*EN* II, 1106b36). A temperança consiste justamente na observância do meio-termo (*EN* II, 1107b5). Quanto à importância da justiça (também tratada nas *Categorias*) nos escritos práticos, Aristóteles dedica ao seu estudo todo o livro V da *Ética a Nicômaco*.

fundamentais nas *Categorias*, como disposição (ἔξις), virtude, justiça e temperança. Acerca da disposição, por exemplo, já estabelece o Estagirita a diferença entre estado e disposição, afirmando ser esta mais estável e durável, como as virtudes, a justiça e a temperança, que consistem em qualidades que não são fáceis de alterar (*Cat.* 8, 8b27)²⁷.

Essas observações a respeito da relação entre até mesmo as *Categorias* e a *Ética a Nicômaco* (que exemplificam relações existentes entre obras de objeto de análise aparentemente muito distantes) tornam em muito discutível uma leitura que rechaça a possibilidade de transposição de certos conceitos em diversas obras de Aristóteles, ainda que estas tenham objetos de investigação distintos. Nossa opção, por conseguinte, será a de considerar plenamente plausível, desde que justificável, o uso de outros textos aristotélicos para auxiliar na compreensão de algum conceito ou passagem de algum livro específico do Estagirita. Considerando que por diversas vezes as argumentações no *corpus* não são totalmente acabadas e evidentes por si mesmas, nem mesmo as definições dos seus conceitos são sempre precisas e seguidas à risca em um mesmo livro, consideramos que recorrer a outros textos para ajudar a elucidar disputadas passagens e compreender certos conceitos da filosofia aristotélica consiste em uma estratégia não apenas possível, mas também necessária.

À título de ilustração de certa maleabilidade no emprego de alguns termos pelo Estagirita, apresentemos dois decisivos conceitos polissêmicos da filosofia aristotélica, a saber, *ousía* e *kínesis* (o primeiro, importante principalmente para a *Metafísica*; o segundo, sobretudo para a *Física*), figurando ambos não apenas com sentidos diferentes em textos diversos (o que poderia nos conduzir, em um primeiro momento, à suspeita de que Aristóteles confere usos apropriados aos conceitos em seus diversos textos, o que poderia reforçar a argumentação, contrária à nossa, que os vários textos do *corpus* devem ser lidos com independência um do outro, de modo que a argumentação ou os conceitos de um não poderiam ser utilizados para a elucidação da argumentação ou dos conceitos de outros), mas também com sentidos diferentes em um mesmo texto, o que dificulta a possibilidade da sua compreensão, conduzindo-nos ao recurso de recorrer a outros textos para buscar subsídios para melhor compreensão destes conceitos.

Quanto à *ousía*, ela afigura no âmbito da *Política* com significado de certo modo diverso daquele que lhe é característico na *Metafísica*, aproximando-se do sentido de

propriedade (*ktema*) (*Pol.* 1261b22)²¹⁸. Por outro lado, no que concerne à multiplicidade de sentidos com que um conceito aristotélico é empregado em uma mesma obra, *ousía* não é utilizada com sentido unívoco na *Metafísica*, o que conduziu à necessidade de se travar longo debate (entre os comentadores da filosofia aristotélica) para encontrar uma boa tradução para ela, sendo vertida por uns por *substância*, ressaltando o seu ‘caráter material’, por outros, por *essência*, privilegiando o seu ‘aspecto formal’²¹⁹. Quanto ao conceito de *kínesis*, tão recorrente sobretudo na *Física*, Ross observa que, neste mesmo texto, ele muitas vezes pode ser bem traduzido por mudança (*change*), mas sendo várias vezes empregado de modo mais restrito que *metabolé* (*change*), quando então seria bem traduzido por *motion* ou *movement*²²⁰.

Ora, diante dessas dificuldades acerca da multiplicidade de sentidos que assumem certos conceitos aristotélicos em diversos contextos, não parece consistir em boa alternativa de leitura ler passagens e conceitos de determinados contextos tendo como pano de fundo diversos outros textos do *corpus*? Sendo assim, não seria prudente e já um ganho na interpretação da filosofia do Estagirita considerar previamente a possibilidade dos conceitos e problemas de determinado domínio figurarem em outros, desde que não partamos do pressuposto que necessariamente haveria unidade no *corpus*?

Nossa estratégia será a de ler os textos de Aristóteles de modo a não considerá-los nem a partir do seu conjunto, como se o *corpus* fosse um todo em que seus diversos livros constituiriam partes integrantes e dependentes desse todo, nem tampouco partindo do pressuposto da impossibilidade de intercambialidade dos diversos conceitos e problemas que aparecem nos mais diversos textos do Estagirita. Nossa inclinação será a de recorrer aos mais diversos livros do *corpus* para ajudar na compreensão de alguma passagem ou conceito de algum texto específico, sem, contudo, partirmos da crença que Aristóteles

²¹⁸ Cf. Hector Benoit. "Metafísica e Política na *Ousia* Aristotélica", in *Idéias*, ano 2, n 2, Unicamp, Campinas, 1995, p. 22. Mesmo o conceito de *ousía* permite, segundo H. Benoit, o transpassamento entre a *Política* e a *Metafísica*, justamente por possuir (apesar de certo uso distinto nos dois textos, tratando de questões distintas em ambos) certo uso comum nos dois livros: em ambos, a *ousía* faz referência a algo individual.

²¹⁹ Acerca da multiplicidade das possíveis traduções acerca do conceito de *ousia*, convém observar que não se trata de mera sutileza de tradutor, mas sim de uma decisiva questão de um conceito fundamental da *Metafísica*.

²²⁰ Cf. Aristotle, *Physica*, Oxford, 1930, p. III.

utiliza o mesmo conceito ou trata do mesmo problema exatamente do mesmo modo nos textos em que eles figuram. Tomemos, portanto, como pressuposto metodológico, que é perfeitamente lícito buscar a compreensão de conceitos e argumentos em quaisquer livros do Estagirita, desde que suficientemente justificados e tendo sido obedecidas as particularidades de cada texto em que os mesmos ocorrem.

3.2. O caráter prático da potência e do seu correlato, a atividade.

Com o intuito de examinar como o *lógos*, a partir de uma perspectiva prática, confere potencialidade tal ao homem que o insere no domínio da necessidade (e não no da contingência, como nos conduz sua análise de caráter físico, como vimos no capítulo anterior), observemos primeiramente que trataremos, aqui, do conceito de potência sobretudo em sua acepção física, mais propriamente em seus terceiro e quarto sentidos, os quais subsumem-se a um sentido primeiro, definido por Aristóteles, em *Met.* Θ 1046a11, como princípio da mudança que reside em outro ou no mesmo enquanto outro (ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο), ou, em *Met.* Δ 12, 1019a15, como princípio do movimento ou da mudança que reside em outro ou no mesmo enquanto outro (ἢ ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἢ ἐν ἑτέρῳ ἢ ἢ ἑτερον). Como a nossa perspectiva de análise nesse terceiro capítulo é prática, portanto repousando de certo modo na possibilidade que o *lógos* confere àquele que o detém de realizar certos tipos de ações, não trataremos de qualquer princípio de movimento ou de alteração, por exemplo, dos movimentos naturais, como o cair de um objeto ou o amadurecer de um fruto, mas apenas do movimento (κίνησις) enquanto sinônimo de ação (πράξις), como em *Met.* Θ 1048b18-21. Acerca dessa passagem, na qual Aristóteles emprega duas vezes o termo *práxis*, Ross comenta que, na primeira ocorrência, *práxis* é empregada em sentido geral, como sinônimo de *kinésis*, e, na segunda, em sentido mais estrito, como κίνησις τελεία²¹.

²¹ Cf. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, op. cit., p. 253. A passagem *Met.* Θ 1048b18-21 traz: “Visto que das ações em que há limite, nenhuma é fim (Ἐπεὶ δὲ τῶν πράξεων ὧν ἔστι πέρας οὐδεμία τέλος) (...), existindo aquelas coisas cuja consecução se ordena o movimento, estes processos não são uma ação ou ao

De mesmo teor é a afirmação de Carlo Natali, segundo a qual, na supramencionada passagem, Aristóteles emprega o conceito de *práxis* em dois sentidos diferentes, sustentando que, no primeiro, na linha 18, o Estagirita usa o termo para referir-se indistintamente ao movimento de modo geral e também a certo tipo de movimento, a atividade, mas que, a partir das linhas 21-22, emprega-o para referir-se tão somente às atividades²²². Em várias outras passagens, Aristóteles sustenta que a ação (*πράξις*) é certo tipo de movimento (*κίνησις*), qual seja, aquele cujo fim lhe é imanente, como em *Met. Θ* 1048b23 ou então na *Ética a Eudemo*, onde o Estagirita, em dois momentos distintos, identifica explicitamente a ação com o movimento (II 1220b26; 1222b28). Referindo-se à passagem 1220b26, C. Natali observa que Aristóteles não está se reportando à *práxis* em seu sentido estrito, mas a cada ação humana em geral, portanto também às produções humanas [como construir uma cadeira ou algum outro objeto qualquer] que não são necessariamente ações no sentido estrito²²³.

Em outro momento da *Metafísica*, Aristóteles identifica a *práxis* com certo tipo de *kinésis*, qual seja, o movimento que tem o fim em si mesmo (B 996a27). Face a essas passagens arroladas de diversos momentos do *corpus*, parece-nos lícito postular que a *práxis* é, em seu sentido estrito, *kinésis teleía*, ou seja, o movimento que tem o fim em si mesmo. A *práxis* configura-se em movimento (que tem em si o seu fim) cujo princípio motor repousa no homem (*EE* II 1222b28), portanto dependendo esse movimento do próprio homem (1223a5). Tendo em vista essa distinção entre *práxis* no sentido estrito e *kinésis*, observemos que é característico dos ‘animais inferiores’ a *kinésis*, contudo não a *práxis* (*EN* VI 1139a19). Nesse sentido, C. Natali comenta que o homem, único dos animais que, a rigor, pode engendrar a ação em seu sentido estrito, na medida que age é

menos	não	uma	ação	perfeita
(μὴ ὑπάρχοντα ὧν ἕνεκα ἡ κίνησις, οὐκ ἔστι ταῦτα πράξις ἢ οὐ τελεία γε).				

²²² Cf. Carlo Natali, “Ações e Eventos em Aristóteles”, in *O que nos faz pensar*, vol. 2, cadernos do departamento de filosofia da PUC-RIO, abril de 1997, p. 110. Observemos que onde C. Natali usa atividade, designando o segundo uso do termo *práxis* na passagem em questão, aqui estamos empregando ação (*action*, como quer Ross). Reservaremos o termo atividade para traduzir *ἐνέργεια*. Acerca da relação entre ação e atividade, trataremos adiante.

²²³ Cf. C. Natali, “Ações e Eventos em Aristóteles”, op. cit., p. 108.

princípio de eventos no mundo, os quais dependem dele, portanto sendo louvado ou amaldiçoado pelo que faz²²⁴.

Uma vez que a *práxis* é certo tipo de *kinésis*, constatemos que a definição do homem enquanto principiador de certo tipo de movimento está em consonância com a definição do primeiro sentido da acepção física de potência (do qual partimos a investigação desse subcapítulo 3.2), a saber, “princípio do movimento ou da mudança que reside em outro ou no mesmo enquanto outro” (*Met.* Θ 1046a11; Δ 12, 1019a15). Se o homem é princípio de ação (*EN* VI 1139b6; *EE* II 1222 b 28), e se a ação é certo tipo de *kinésis*, então ele é princípio de movimento; conseqüentemente, o conceito de potência que é dito segundo o movimento (primeiro sentido da acepção física de potência) parece ser perfeitamente aplicável a ele. Ao homem é possível a realização de certo tipo de movimento, a saber, aquele que atende ao *lógos*. Cabe-nos, então, questionar: que potencialidade o *lógos* confere ao homem, a qual não é característica dos outros animais?

Em *Met.* Θ 5, Aristóteles diferencia a potência racional da irracional²²⁵. Uma vez que o *lógos* característico da potência racional é próprio apenas aos entes que possuem alma, a potência com *lógos* não pode ser própria aos entes inanimados. Não obstante a necessidade da alma para que um ente tenha potência racional, nem todo ente animado é detentor de *lógos*, pois é possível ao ente possuir simplesmente a parte vegetativa da alma ou então a parte vegetativa e também a desiderativa, sem, contudo, possuir a raciocinativa, a qual justamente implica o *lógos*. As potências irracionais são próprias tanto aos entes inanimados quanto aos animados, ao passo que as racionais são características tão somente dos entes animados (*Met.* Θ 5, 1048a2). Não obstante a nossa discussão (em 1.3. ‘A potência com *lógos*’) acerca da necessidade e da contingência implicadas na potencialidade própria aos animais irracionais, o Estagirita, em *Met.* Θ 5 1048a8, diferencia a necessidade ou a contingência a que estão sujeitos ambos os tipos de potencialidade, sustentando que à

²²⁴Cf. Carlo Natali, “Ações e Eventos em Aristóteles”, op. cit., p. 108. Enquanto princípio das suas ações, é possível responsabilizar o homem por elas, desde que outras condições se apresentem no momento da ação, como ele possuir consciência das implicações dos seus atos.

²²⁵Tendo em vista que a tradução de δύναμις μετὰ λόγου por potência racional (em contraposição à δύναμις ἀλογος, comumente vertida para potência irracional) é adotada por Ross (*rational potency*), Tricot (*puissance rationnelle*), pela tradução espanhola de Yebra (*potencia racional*), e ainda pela tradução latina de Moerbeke (*potentia rationalis*), achamos conveniente adotá-la. Acerca das traduções arroladas, cf., por exemplo, *Met.* Θ 5, 1048a2; ou ainda Θ 2, 1046b20.

potência racional são próprios os contrários, enquanto que à irracional é próprio um único efeito apenas. Mas, então, vale examinar: o que propriamente confere ao ente detentor do *lógos* a potencialidade dos contrários? E mais: o que faz com que, face aos contrários, haja a inclinação para um deles e não para o outro? O que conduz um médico, por exemplo, a decidir por curar e não causar a doença de um paciente, tendo potencialidade para realizar ambas as ações?

Observemos que a possibilidade de realização dos contrários pelas potências racionais não significa em potencialidade de realizá-los simultaneamente, o que feriria o princípio de não contradição (*Met.* Γ 1005b19). Não é suficiente ter potencialidade dos contrários para poder realizá-los. É forçoso que algo outro (que não pode ser de contrários ao mesmo tempo) que o *lógos* principie a ação, a saber, o desejo (ὄρεξις) ou então a escolha (προαίρεσις) (*Met.* Θ 1048a10). Se é explícito em 1048a10 que o desejo e a escolha, nas potências racionais, são elementos principiadores de movimento ou de mudança, na *Ética a Nicômaco* encontramos várias passagens em que eles são manifestamente princípios de ação. Em VI 1139a32, por exemplo, é afirmado que a causa eficiente da ação é a escolha, e a causa desta, o desejo e o *lógos* dirigido a um fim. Desejo e escolha são causas eficientes das potências racionais. É mister, então, questionar: como se relacionam desejo e *lógos* (o qual, operando conjuntamente com o desejo, possibilita a escolha) na motivação de uma ação?

Quando nos reportamos à *potência racional*, não estamos nos referindo a um tipo de *potência* como a ciência, que é capaz de vislumbrar os contrários, mas que só atinge um deles acidentalmente, mas a um tipo de *potência*, o homem, que é acompanhado sempre pelo desejo, o qual é causa eficiente, motivador de um dos contrários vislumbrados pelo *lógos*. É importante notar que o desejo, ainda que orientado pelo *lógos*, é causa eficiente não necessariamente de apenas uma das ações, como, por exemplo, a que pode ser considerada (do ponto de vista ético) boa, mas também da sua contrária, nesse caso, a má ação, o que significa que o desejo não está preso, de certo modo, a ações necessárias. Para não estar sujeito a ações necessárias de maneira absoluta, é preciso que o desejo não seja determinado exclusivamente por algo externo, quando então a responsabilidade das ações recairia sobre os objetos externos e não sobre quem foi estimulado a agir segundo o desejo que o objeto externo despertaria necessariamente. Em *EN* III 1110b13, Aristóteles afirma o

absurdo de responsabilizar as coisas externas por nossas ações. Algo externo pode se apresentar mais ou menos atrativo para nós, mas, em última análise, cabe-nos, de certo modo, controlar se desejaremos ou não as coisas externas. Se as ações fossem determinadas unicamente pelas coisas externas, um vicioso e um virtuoso, em uma mesma situação, agiriam necessariamente de um mesmo modo. Conseqüentemente, não poderíamos imputar ao homem a responsabilidade das suas ações²²⁶. É por desejar coisas distintas que o virtuoso e o vicioso agem de modos distintos. É portanto necessário algo mais que as coisas externas na determinação do desejo, pois, uma vez desejado algo, desde que não haja nenhum impedimento externo, necessariamente o que foi desejado será feito (*Met.* Θ 1048a11)²²⁷.

É necessário, então, que algo que seja responsável pela capacidade de ações contrárias contribua na determinação do desejo. Como vimos, o *lógos* é responsável pelos contrários (*Met.* Θ 1046b22), no que diz respeito às ações. Se, como visto, o *lógos* influencia o desejo (para que este não seja determinado exclusivamente por fatores externos, e, portanto, não ficando sujeito à necessidade condicional existente no mundo sublunar), então é forçoso examinar: como se dá essa influência, em Aristóteles? Para melhor poder responder a essa pergunta, vale observar a divisão tripartite da alma encerrada na *Ética a Nicômaco*: primeiramente, como vimos em *Met.* Θ, ela pode ser dividida, em Aristóteles, em racional e irracional. No que concerne a sua parte irracional, uma nova distinção afigura-se na *Ética a Nicômaco*. Uma das partes irracionais da alma, a saber, a vegetativa, presente em todos os viventes, seria a responsável pela nutrição, pelo desenvolvimento do vivente, enfim, pela vida, tanto nos organismos mais desenvolvidos, como nos homens, quanto nos menos desenvolvidos, como nos embriões. (*EN* I 1102a34).

Ainda acerca da faculdade vegetativa, observemos que não lhe é própria a influência da parte raciocinativa da alma. Ambas as partes (a vegetativa e a raciocinativa) não necessariamente possuem relação no desenvolvimento das suas funções. Independentemente do uso da razão, o homem nasce, tem a necessidade do alimento para

²²⁶ Nas condições desenhadas, a virtude e o vício (conseqüentemente, também o virtuoso e o vicioso) seriam vazios de significados, uma vez que as ações independeriam da pessoa que estaria 'agindo', sendo o contexto no qual ela está inserida o determinante do tipo de 'ação' que realizará.

²²⁷ Evidentemente afirmar que algo será necessariamente feito, se desejado, expressa o sentido contingencial (e não absoluto) de necessário, uma vez que o desejo está se apresentando, nesse caso, como condição para a ação ser necessariamente realizada.

sobreviver e se desenvolver e perece. Enfim, tem as suas funções da parte vegetativa da alma realizadas independentemente do uso da sua parte raciocinativa. Não estamos aqui querendo sustentar que, em Aristóteles, não seja possível ao homem escolher se irá alimentar-se ou não, se poderá atentar contra a própria vida ou não. Mas tais escolhas envolvem, além da parte raciocinativa, a desiderativa, e não propriamente a vegetativa. Para argumentar como é possível à parte vegetativa exercer a sua função independentemente da parte raciocinativa, observemos que aquela é própria também aos animais irracionais. O fato de estes não possuírem a faculdade raciocinativa, em nada obsta o bom exercício da parte vegetativa das suas almas. Os animais irracionais nascem, alimentam-se, desenvolvem-se, procriam e perecem. Mesmo os embriões nascem, alimentam-se, desenvolvem-se e perecem²²⁸.

Além da natureza vegetativa, a parte irracional da alma comporta também uma faculdade responsável pelos apetites e pelo desejo. Diferentemente da parte vegetativa, a desiderativa possui relação com a raciocinativa; ela é, de certo modo, receptível e obediente a esta, a qual é, portanto, potente para persuadir a parte desiderativa (*EN I 1102b29*). Se assim não fosse, desnecessárias seriam a censura e a exortação, pois nenhum efeito teriam no sentido de alterar as ações a serem realizadas por alguém, uma vez que a censura e a exortação se dirigem primeiramente à parte raciocinativa da alma. Se esta não tivesse qualquer conexão com a parte desiderativa, a exortação e a censura não poderiam despertar o desejo de realizarmos qualquer ação e, conseqüentemente, não a realizaríamos. Na alma, é a parte desiderativa (irracional), operando conjuntamente com a raciocinativa, que é responsável pela motivação das ações, portanto pelo engendramento da esfera ética. Notemos que a parte raciocinativa da alma, enquanto considerada isoladamente, em nada é capaz de principiar qualquer ação (*EN VI 1139a36*), muito embora ela seja, de certo modo,

²²⁸ Tendo em vista que a parte vegetativa da alma não possui relação com a sua parte raciocinativa, ela não terá maior importância para nós em nossa investigação, pois a nossa atenção repousa, aqui, nas ações que têm o indivíduo como responsável por elas, ao escolhê-las. Uma vez que a escolha (*προαίρεσις*) pressupõe o *lógos* (*EN III 1112a16*), e a parte vegetativa da alma não estabelece relação com a sua parte raciocinativa, não é possível aos entes detentores apenas da parte vegetativa serem responsáveis pelas suas ações. Ademais e principalmente, nossa preocupação central aqui repousa em nosso aparente paradoxo, que encerra o *lógos* como elemento decisivo para a sua compreensão. Destarte, também dessa perspectiva, o exame da parte vegetativa da alma parece não nos auxiliar em nossa investigação.

condição necessária para a possibilidade de ações contrárias (*Met.* Θ 1046b4), portanto para certo tipo de ação, aquela resultante de escolha²⁹.

A escolha, enquanto causa eficiente das ações, é, por um lado, apresentada como própria à potência racional na *Metafísica* (Θ 1048a3); por outro, na *Ética a Nicômaco*, como princípio da ação no homem (VI 1139b5). É através dela, portanto, que estamos estabelecendo forte ponto de convergência entre ambos os supracitados livros do Estagirita. A potência com *lógos*, então, transita na *Ética a Nicômaco* enquanto princípio da ação resultante de escolha. Observemos que o terceiro sentido da acepção física de potência (e conseqüentemente também o seu quarto sentido, apresentado como a forma passiva do terceiro) consiste no princípio de realização de um evento segundo a escolha (*Met.* Θ 1046a16; Δ 12, 1019a23), o que é compatível com a apresentação da escolha como princípio da ação na *Ética a Nicômaco* (VI 1139a32). Ademais, se a ação é uma espécie de movimento (κίνησις), como argumentamos anteriormente, então é forçoso que a escolha seja princípio de movimento, e, enquanto tal, sendo aplicável ao primeiro sentido da acepção física de potência (sob o qual subsume-se o supramencionado terceiro sentido da acepção física de potência). Sendo assim, se centrarmos a nossa atenção na capacidade que a escolha confere à potência racional, verificaremos que o que dela é dito em *Met.* Θ é

²⁹ A formulação de Aristóteles, em *EN* VI 1139a36, é διάνοια δ' αὐτῇ οὐθὲν κινεῖ. Não é raro encontrar, nas traduções dos textos aristotélicos, 'diánoia' sendo vertida para 'pensamento', assim como faz Rackham em relação à supramencionada passagem: "Thought by itself however moves nothing" (*Nicomachean Ethics*, Loeb, 1990, p. 331). Lucas Angioni observa que Aristóteles utiliza 'diánoia' para designar tanto o pensamento enquanto o ato de pensar (1025b17) como faculdade de pensar (1009a4, 1012a2) (*Metafísica*, livros IV e VI, IFCH/Unicamp, n. 45, set/2001, p. 122). Em *EN* VI 1139a18, Aristóteles afirma que três são os elementos na alma que controlam a ação: a sensação (αἰσθησις), o intelecto (νοῦς), e o desejo (ὄρεξις). Observemos que, aqui, para reportar-se à faculdade raciocinativa da alma que influencia na determinação da ação, Aristóteles não utiliza 'diánoia' ou 'lógos'. Em curta nota explicativa acerca do uso de 'noûs' nessa passagem, Rackham comenta que ele é empregado com o seu sentido filosófico usual, como intelecto ou parte raciocinativa da alma, cuja função seria a *diánoia* (*Nicomachean Ethics*, Loeb, 1990, p. 328). Aubenque comenta que, diferentemente do que ocorre em Platão, onde 'diánoia' diria respeito à discursividade do conhecimento, enquanto que o 'noûs' ou a 'noésis' seriam empregados para tratar do aspecto intuitivo do conhecimento, em Aristóteles, 'noûs', 'lógos' e 'diánoia' apareceriam comumente de modo equivalente, e ilustra a sua argumentação com as passagens *EN* III 4, 1112a16; VI 2, 1139a23 e 1139b4-5 (P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, op. cit., p. 147). Notemos que há certa maleabilidade no emprego de 'diánoia' no *corpus*, assim como de 'noûs' e de 'lógos'. Não obstante, quer nos parecer que o *lógos* está implicado na *diánoia*, quer a consideremos enquanto pensamento ou mesmo faculdade responsável pelo pensamento. Sendo assim, segue-se, da leitura de *EN* VI 1139a36, que apenas fazendo uso do *lógos* não podemos realizar qualquer ação (exceto o próprio ato mental de raciocinar). Podemos calcular com precisão o que devemos fazer para realizar determinada ação, mas, enquanto não houver o desejo de realizá-la, não a realizaremos. É forçoso que o *lógos* opere conjuntamente com o desejo, para que ele possa contribuir para o engendramento de uma ação.

consoante com o que é afirmado acerca dela na *Ética a Nicômaco*. Deste modo, acreditamos que podemos, mediante o conceito de escolha, utilizar o conceito de potência racional de uma perspectiva prática sem descaracterizá-lo.

Se o caráter prático do conceito de potência é derivado da sua acepção física, a qual é determinada em função do movimento (κίνησις), observamos anteriormente que o movimento também possui relação com um conceito de fundamental importância na esfera prática, a saber, a ação (πράξις). Nesse sentido, notemos que Aristóteles diferencia, a partir da finalidade, o movimento (enquanto um evento qualquer) da ação: esta consistiria em um tipo específico de movimento, a saber, aquele cujo fim lhe é imanente (κίνησις τελεία). Sendo assim, a rigor, emagrecer, por exemplo, não seria uma ação propriamente dita, mas um movimento, pois emagrecemos com vista a um fim que não é o próprio ato de emagrecer, mas visando aquilo que resulta desse ato, a saber, ficar mais magro (*Met.* Θ 1050a21). Movimento desse tipo, que não contém seu próprio fim em si, é qualificado por Aristóteles como ἀτελής (*Met.* Θ 1048b28), seu fim é posterior (cronologicamente) ao movimento, o qual se encerra quando o fim é atingido. Não obstante a supramencionada distinção, a *práxis* é certo tipo de movimento. Aubenque adverte para a dupla acepção segundo a qual o movimento é empregado em *Met.* Θ, observando que a *práxis* é dita *kinésis*, em 1048b21, o que significa que a *kinésis* pode ser considerada tanto no sentido estrito de movimento imperfeito que tem o seu fim fora de si (1048b29), quanto em sentido amplo, implicando também o movimento cujo fim lhe é imanente, como a vida ou o pensamento²³⁰.

Observemos agora que também o correlato da potência, a atividade (ἐνέργεια), é dita segundo o movimento. Ross comenta que *kinésis* e *enérgeia* são espécies de algo maior que Aristóteles não nomeia²³¹. Em alguns momentos, o Estagirita estabelece relação direta entre movimento e atividade (ἡ δ' ἐνέργεια κίνησις - *Ret.* III 1412a9). Na *Física*, ainda que em tom hipotético, Aristóteles menciona aparentar que o movimento é uma atividade incompleta (*Fís.* III 201b29). Também o *De Anima* identifica a atividade com o

²³⁰ Cf. P. Aubenque. *Le Problème de L'être chez Aristote*, PUF, Paris, 1977, p. 441.

²³¹ Cf. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, op. cit., p. 251. Esse comentário nos é relevante não propriamente para investigar em que consistiria esse algo mais amplo sob o qual, como quer Ross, *kinésis* e *enérgeia* subsumem-se, mas para reforçar a nossa argumentação sobre certo uso algumas vezes indistinto pelo Estagirita de ambos esses conceitos.

movimento, afirmando este como a atividade cujo fim lhe é externo (DA III 431a6). Sendo assim, uma vez que em várias das suas obras, como na *Retórica*, na *Física* e no *De Anima*, Aristóteles identifica, de certo modo, a *kinésis* e a *energéia*, verifiquemos então se, da associação da ação (πράξις) e da atividade (ἐνέργεια) com o movimento (κίνησις) segue-se a identificação entre a ação e a atividade, o que permitirá encontrar como a atividade está circunscrita na *Ética a Nicômaco*, possibilitando postular que Aristóteles também faz uso prático do correlato da potência, a atividade. Nesse sentido, Aubenque atenta para a dupla acepção segundo a qual também a atividade é usada por Aristóteles, a saber, enquanto movimento que tem por fim (portanto posterior cronologicamente) a produção de algo, quando a ele chegando, a atividade cessaria, e outro em que o acabamento não seria o resultado de um processo, mas identificar-se-ia com a própria atividade, como no caso da vista, em relação a qual seria a mesma coisa ver e ter visto. Nesse caso, o fim seria imanente à atividade, a qual, portanto, não produziria uma obra. Segundo Aubenque, a ação (πράξις) seria a atividade que tem o fim em si mesma, como em 1048b20-24²².

A distinção entre o fim que é exterior à ação, o qual se atinge com o término desta, daquele que lhe é imanente, permite a Aristóteles delimitar o campo da ποίησις, encerrando-o no âmbito do movimento que necessariamente acaba quando se alcança o fim. Tal é o caso de construir uma casa. O movimento termina quando a construção desta é finalizada. Estaria assim o âmbito da ποίησις bem delimitado? Do mesmo modo, tal

²² Cf. P. Aubenque, *Le Problème de L'être chez Aristote*, op. cit., nota 4, p. 440. A distinção observada por Aubenque entre as duas acepções de atividade (*energéia*), quais sejam, aquela que resulta em um produto acabado, e aquela cujo fim lhe é imanente, permitiu-lhe inferir que, em seu primeiro sentido, atividade (*energéia*) seria empregada a partir de um ponto de vista tecnológico. No segundo, seria aplicável à atividade divina. Sem entrar aqui na discussão se o Estagirita estabelece ou não esses dois sentidos com os propósitos tecnológico e teológico respectivamente, queremos apenas chamar a atenção que esse duplo sentido de *energéia* permite adentrar em duas esferas distintas, a saber, a da *práxis* e a da *poiésis*, sendo que um desses sentidos, o que refere-se à atividade cujo fim lhe é cronologicamente posterior, será reservado à esfera da *poiésis*, ao passo que o outro, o que denotaria a atividade cujo fim lhe é imanente, seria restrito à esfera prática. Interessar-nos-á, aqui, a acepção segundo a qual *energéia* é tomada como sinônimo de *práxis*, enquanto atividade cujo fim lhe é imanente. Façamos a ressalva que achamos temerária a inferência de Aubenque que Aristóteles parece empregar a noção de *energéia* enquanto a atividade cujo fim lhe é imanente em vista da extensão teológica da noção (em contraposição à noção em que o seu fim lhe é exterior, cuja referência à obra é imediatamente presente, suscitando uma origem tecnológica), uma vez que a atividade é também perfeitamente aplicável quando referindo-se à ação humana. É bem verdade que Aristóteles observa que devemos agir, na medida do possível, como deus (EN X, 1117b30), mas as atividades divina e humana são distintas, como verificaremos adiante.

distinção bem demarcaria o domínio da *πρᾶξις*²³³? A esfera prática seria aquela em que as atividades contêm em si próprias os fins. A atividade de contemplar, por exemplo, não visaria nenhum fim que não o próprio contemplar²³⁴.

Se o supramencionado critério de distinção adotado pelo Estagirita lhe permite discriminar o que é do domínio da *πρᾶξις* do que é da esfera da *ποίησις* (nos exemplos por ele fornecidos tanto na *Ética a Nicômaco* e na *Ética a Eudemo*, quanto no livro Θ da *Metafísica*), Carlo Natali nos chama a atenção para o fato de que este critério, se é suficiente para a distinção de alguns exemplos complexos, não é de todo suficiente para discernir, em alguns simples, como levantar um braço, se tal ação pertence ao domínio da *práxis* ou da *poiésis*²³⁵. M. L. Gill comenta, por sua vez, que a mesma ação pode ser considerada, a partir de perspectivas distintas, tanto uma *poiésis* quanto uma *práxis*. Nesse sentido, observa que a ação daquele que está construindo, tendo um fim separado da ação de construir, pode ser considerada atividade, quando se a examina não da perspectiva do fim para o qual ela é executada, mas da perspectiva do construtor enquanto está exercitando a capacidade adquirida de construir, assim como ao tocar flauta²³⁶.

Partilhando do mesmo ponto de vista de C. Natali, segundo o qual nem sempre é fácil discriminar o domínio da *práxis* daquele da *poiésis*, embora sendo menos virulento na crítica que tece ao não cumprimento rigoroso (por parte do Estagirita, na *Ética a Nicômaco*) do princípio de distinção entre ambos os domínios, Bernard Besnier observa que a distinção

²³³ A estratégia de Aristóteles para diferenciar *ποίησις* de *πρᾶξις* é tomar como critério de distinção de ambos os diversos fins a que tendem cada um. Na *Ética a Nicômaco*, observa que, em relação aos fins, uns são atividades, outros, são obras (*ἔργα*) que estão além da atividade (*EN* I 1094a3). Não obstante Aristóteles utilize o termo obra (*ἔργον*) para designar o fim que é exterior ao processo do seu engendramento, que surge quando termina a atividade que o engendrou, na *Ética a Eudemo* ele também o utiliza quando se refere ao fim imanente à atividade. Nesse sentido, argumenta que algumas coisas têm a obra distinta da atividade que a constrói, como a casa em relação à arquitetura, ou então a medicina em relação à saúde. Mas *ἔργον* é empregado também para designar a atividade cujo fim é ela própria, ou seja, a atividade que não visa a produção de algo, o qual é engendrado com o término daquela, como no caso da atividade de ver (*EE* II 1219a13). Em *Met.* Θ 8, 1050a30, Aristóteles distingue as potências que têm como resultado alguma outra coisa além do uso daquelas cuja atividade não consiste em nenhuma outra obra senão a própria atividade.

²³⁴ Como observa Carlo Natali, o objeto produzido, o *poieton*, não é um fim absoluto, mas apenas um fim condicional. Por outro lado, a ação realizada, o *prakton*, é ela própria o fim, um fim absoluto (Carlo Natali. "A base metafísica da teoria aristotélica da ação", in *Analytica*, vol. 1, n 3, 1996, p. 110).

²³⁵ Cf. C. Natali. "A base metafísica da teoria aristotélica da ação", op. cit., p. 112.

²³⁶ Cf. GILL, M. L. "Aristotle's Theory of Causal Action in *Physics* III 3", in *Aristotle Critical Assessments*, vol II: *Physics, Cosmology and Biology*, New York, 1999, [Source: *Phronêsis*, 25 (1980)], p. 134.

entre *práxis* e *poiésis*, que serve, em *EN VI 4 e 5*, para separar a arte (do domínio da 'produção') da 'prudência', é levada a um grau de contraste que não é regularmente seguido no conjunto do *corpus*. Ademais, que essa distinção é expressa segundo fórmulas cuja justificação não é patente. Mas, na sequência, continua B. Besnier afirmando que o desvio da distinção traçada em um ponto ou outro, em contextos em cujo certo grau de imprecisão não atrapalha o raciocínio, não consiste em impedimento para considerar como bom ponto de partida a distinção supramencionada entre *práxis* e *poiésis*, do modo estabelecido por Aristóteles²³⁷.

Tomemos, então, como pressuposto que a atividade, que é empregada em dupla acepção (tanto como *kinésis ateleía* como *kinésis teleía*), é perfeitamente identificável, enquanto movimento que contém em si o seu próprio fim, como *práxis*. É, destarte, enquanto *práxis* que encontramos a atividade (*enérgεια*) nos escritos práticos, sobretudo na *Ética a Nicômaco*. Tricot, ao comentar a passagem 1173a13, por exemplo, também associa a *energéia* à *práxis*²³⁸. Voltemos, então, a nossa atenção para a *práxis*, ou, mais propriamente, para como deveríamos agir (*EN II 1103b30*), portanto para quais ações, dentre as várias possíveis, deveríamos escolher.

3.3. A potencialidade conferida pela escolha.

Como observamos no capítulo um, a potencialidade na acepção física (princípio de movimento ou de alteração) pressupõe sua acepção metafísica (capacidade para principiar o movimento ou a alteração). Da perspectiva da acepção metafísica de potência, a escolha confere ao homem potencialidade para a realização dos contrários. Mas o que determinaria

²³⁷ Cf. Bernard Besnier. "A distinção entre *praxis* e *poiésis* em Aristóteles", op. cit., p. 127.

²³⁸ Cf. *Éthique a Nicomaque*, Vrin, Paris, 1983, p. 483. Nota-se que Tricot, ao tratar das ações virtuosas, não escreve, como seria de esperar, as ações (*praxeis*), mas as atividades (*energéiai*) virtuosas.

²³⁹ Convém lembrar que o contrário de uma boa ação é sempre má, mas nem sempre o contrário desta é uma boa ação. A explicação disso é que a deficiência é má e o contrário da deficiência é o excesso, que também é mau. Quando consideramos o contrário da deficiência como sendo o excesso, ou então o do excesso como sendo a deficiência, ambos os contrários são maus. O meio-termo, por sua vez, que é bom, consiste no contrário de ambos (*Cat. 10, 13b6*).

a sua inclinação para um deles e não para o outro em determinado contexto? Vale dizer, o que propriamente converteria a acepção metafísica na acepção física de potência, quando se tratando de originar um movimento a partir da escolha? Para responder a essa questão, observemos primeiramente que as ações humanas não são indiferentes, do ponto de vista prático. Aquelas consideradas virtuosas e as tidas como viciosas não recebem a mesma valoração. Se, portanto, há o melhor e o pior nas ações humanas, é preciso então partir em busca do critério de determinação do que seria a boa ação. A partir daí, a que mais lhe opuser, será má²⁴⁹. Não se trata aqui de encontrar um princípio que, *a priori*, permitiria determinar a boa ação, prescrevendo, por exemplo, que se uma ação que atende apenas aos desígnios deste princípio, vale dizer, que o tem exclusivamente como móvel, seria boa. Em Aristóteles, diferentemente da filosofia kantiana, não há um princípio determinante *a priori* da ação moralmente boa. Mas é mister notar que essa inexistência não acarreta que na moral aristotélica não haja nenhum elemento universal implicado. Há um princípio universal, dado pela razão, que é indispensável para a determinação da boa ação. O princípio determinante da boa ação é o *lógos* reto (ὀρθὸς λόγος), que consiste em uma fórmula correta para bem agir, afigurando como causa formal da moralidade²⁴⁰.

No livro VI da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirma a importância do *lógos* na determinação das boas ações, explicando como o *lógos* reto consiste em princípio norteador destas: há um justo-meio (μεσότης) entre o excesso e a falta, os quais configuram-se em ações viciosas. O justo-meio apresenta-se como guia para que o *lógos* chegue ao cálculo da ação virtuosa, permitindo àquele que o possui não ficar preso ao excesso ou à falta (ações viciosas) ou então estar sujeito ao acaso na realização das ações, sejam elas conforme à virtude ou ao vício. O *lógos* é reto (ὀρθὸς) quando está em conformidade com aquilo que, de certo modo, confere a ele universalidade na determinação da boa ação, a saber, o justo-meio (1138b21). Necessariamente (na acepção absoluta) a boa ação atende ao justo-meio. Que há um justo-meio para toda ação é manifesto em *EN* II 1106b14; portanto há sempre, para todas as possibilidades de realização de uma ação, uma que afigura como virtuosa, as demais sendo viciosas.

²⁴⁰ Cf. nota explicativa de Tricot acerca da passagem *EN* VI 1138b21 (*Éthique a Nicomaque*, Vrin, Paris, 1983, p. 273, nota 2).

Notemos que o justo-meio não consiste em uma média aritmética, pois depende tanto do objeto em questão (quer este seja considerado um sentimento ou uma ação), o qual varia de caso a caso, quanto daquele que age, não sendo o justo-meio o mesmo para todos os indivíduos com relação ao mesmo objeto. No concernente à dependência do objeto para a determinação do justo-meio, vale observar que este é por vezes mais oposto a um dos vícios (o correspondente ao excesso ou à falta), não sendo necessariamente equidistante dos mesmos. Em alguns casos, a falta é mais oposta ao justo-meio, em outros, o excesso. A covardia, por exemplo, que é um vício de deficiência, é mais oposta à coragem que a temeridade, que é um vício de excesso; mas a intemperança (excesso) é mais oposta à temperança que a insensibilidade (falta) (*EN* II 1108b36). Mas não apenas do objeto depende certa maleabilidade do justo-meio, mas também do agente da ação, não consistindo o justo-meio, por conseguinte, necessariamente em o mesmo para todos, mas variando de indivíduo para indivíduo, assim como a boa quantidade de alimento, que necessariamente situa-se entre o excesso e a falta, varia de pessoa para pessoa, dependendo das necessidades de cada um (*EN* II 1106a37). Um atleta, por exemplo, necessita de mais alimento que alguém no início das suas atividades atléticas (1106b4).

Se o justo-meio depende da pessoa que o busca, é evidente que a ação virtuosa não pode ser determinada *a priori*, mas apenas *a posteriori*, em cada caso particular. Não obstante não haja na filosofia aristotélica um critério universal *a priori* de determinação do justo-meio em cada caso particular, é forçoso que exista um princípio gerenciador na determinação das boas ações. Mas a ação é sempre particular, como sustenta Aristóteles em diversas passagens do *corpus*, como em *EN* III 1110b7, ou então em *Met. A*, onde chega a afirmar que na vida prática têm mais êxito os experientes (portanto os que têm o conhecimento dos particulares) que os que possuem o conhecimento teórico (universal). Nesse sentido, ilustra sustentando que não é o homem (universal) que é curado pelo médico, exceto acidentalmente, mas Cálias, Sócrates ou outro homem particular qualquer (*Met. A* 981a13). Vale, então, questionar: se a faculdade raciocinativa é a responsável pela determinação do princípio (universal) que aponta que, para agir virtuosamente, deve-se proceder de acordo com o justo-meio, qual seria a faculdade responsável pela determinação do justo-meio em cada caso, uma vez que a ação é sempre particular?

No particular, a parte ratiocinativa da alma, por si só, não pode ser responsável pela determinação do que deve ser feito para se atingir o fim desejado. Faz-se necessário, para tal, também a percepção mediante o *noûs* (EN VI 1143a33)²⁴¹. No que concerne ao bem agir, a percepção possui estreita relação com a razão. Ela identifica qual a melhor ação para se atingir o fim desejado, guiando-se pelo que já foi previamente estabelecido (no que diz respeito ao modo como devemos agir) de forma universal pela razão. O que a percepção faz é encontrar, em cada contexto, o particular apropriado à regra universal. Cabe à percepção, por exemplo, encontrar qual o justo-meio (tanto no que diz respeito ao objeto quanto no concernente ao agente da ação) apropriado em cada ação a ser executada. É próprio à percepção encontrar a melhor forma de agir no particular, tendo como guia o princípio universal do justo-meio. No que concerne às ações, o modo reto (ὀρθὸς) de proceder do *lógos* consiste em calcular (de modo universal) qual a melhor ação dentre as várias que podem ser executadas, a partir do que tornar-se-á possível à percepção encontrar qual ação particular atende ao justo-meio. O que exige a percepção na determinação da boa ação particular é justamente a inexistência de algo fixo, portanto invariável, no que concerne às questões de conduta e prudência, portanto não sendo possível uma precisão exata no referente às questões éticas, assim como em outras em que o particular (as circunstâncias, por exemplo) é exigido para uma boa teorização, como na Medicina e na arte da navegação (EN II 1104a4). Não obstante a insuficiência da supramencionada regra para prescrever a boa ação particular, para agir bem é mister não contrariá-la. E Aristóteles afirma a existência de um princípio (que repousa na alma) capaz de se opor à regra (EN I 1102b23).

Se as boas ações podem ser determinadas apenas *a posteriori* (não havendo portanto um princípio que permitiria ajuizar *a priori* acerca da boa e da má ação particular), mediante a percepção (αἴσθησις), o que ou quem seria responsável pela determinação da bondade ou da maldade de uma ação, vale dizer, em que ou quem repousaria, em última instância, o critério de determinação da boa ou da má ação particular? E aqui há que acrescentar um agravante ao problema, qual seja, que as boas ações não são facilmente

²⁴¹ Como observa Alberto A. Muñoz, o *noûs*, em alguns contextos, consiste na faculdade responsável pelo cálculo (DA III 433a19), nesse sentido sendo empregado na esfera prática, diferentemente do que ocorre em contextos nos quais ele é utilizado com o sentido de faculdade que apreende o significado dos termos e dos primeiros princípios de uma ciência (cf. Alberto A. Muñoz, *Liberdade e Causalidade: ação, responsabilidade e Metafísica em Aristóteles*, Discurso Editorial/Fapesp, 2002, pp. 281-2).

delimitadas, pois não é de fácil determinação se são bons ou não os objetos da percepção (EN II 1109b21). O recurso de Aristóteles para contornar o supramencionado problema é fazer repousar o critério de determinação do justo-meio, portanto do julgamento da boa ou da má ação, no homem bom (σπουδαίος), isto é, aquele que melhor pode aplicar a regra universal no particular, determinando, a partir da percepção, o que é melhor ou pior em cada caso. Nesse sentido, o homem bom afigura-se como padrão e medida de como se deve agir (EN III 1113a29). Mas, então, vale questionar: o que torna o homem bom apto a aquilatar toda classe de coisas com acerto? O que lhe confere essa capacidade de ajuizar sobre o certo e o errado na esfera prática?

O homem bom é aquele que age habitualmente atendendo ao justo-meio. É justamente esse hábito que lhe confere experiência²⁴² na realização das boas ações, por conseguinte, capacidade de apreender o justo-meio em cada caso particular. Se não há um critério universal determinante *a priori* das boas ações, sendo estas, de certo modo, prescritas em cada caso particular, é necessário, então, que aquele que determina em cada caso qual a melhor ação tenha experiência para fazê-lo. Ele precisa naturalmente ser experiente no bem agir, para que possa reconhecer o justo-meio na diversidade de ações e sentimentos particulares. Mas, então, é mister examinar: como tornar-se um homem bom, se este, em Aristóteles, é aquele que possui disposição (ἔξις) tal que o faz desejar um fim de certo tipo? Se toda ação visa a um fim (EN I 1094a1; Pol. I 1252a1), então o desejo deste fim é necessário e anterior cronologicamente à ação. Sendo assim, a boa ação exige o desejo prévio de um bom fim, desejo este que pressupõe, por sua vez, uma boa disposição (EN III 1114b23), a qual, portanto, é *conditio sine qua non* para o homem bom. Com isso, deslocamos o eixo da nossa questão para como desenvolver uma boa disposição. Esta não é simplesmente uma dádiva que o homem bom recebe, mas este vai formando-a vivenciando experiências que o conduzem à condição de homem bom. A boa disposição é formada

²⁴²Experiência (ἐμπειρία), em Aristóteles, é utilizada em acepção distinta daquela empregada para manifestar a simples apreensão (ainda que pela primeira vez) de algo pelos sentidos, como, por exemplo, quando dizemos que tivemos a experiência do choque elétrico ao senti-lo pela primeira vez. Em Aristóteles, a experiência pressupõe a ocorrência de algo diversas vezes, implica a memória. Muitas recordações do mesmo evento perfazem a experiência. A ciência e a arte são possíveis através da experiência. É célebre a afirmação que Aristóteles atribui a Pólo, em *Met. A*, a de que a experiência fez a arte, a in experiência, o acaso. A arte e a ciência são universais, os quais são apreendidos a partir de observações experimentais de casos semelhantes, portanto a partir da memória de vários casos particulares e semelhantes (cf. *Met. A* 980a31).

mediante a ação constante de determinado modo de agir (*EN* II 1103b26). É forçoso praticar continuamente a boa ação para vir a formar uma boa disposição (*EN* III 1114a8), característica do homem bom. Este seria justamente aquele que vivencia normalmente experiências próprias àqueles que são bons.

A formação da disposição não se dá por natureza ou contrariando a natureza, a qual nos proporciona a potencialidade para vir a desenvolver algumas disposições. Qual precisamente desenvolveremos não será por natureza, mas segundo o hábito (*EN* II 1103a24). Se recebêssemos uma dada disposição por natureza, a potência para agir virtuosamente precederia as ações virtuosas, o que certamente não ocorre, em Aristóteles. Diferentemente dos sentidos (como a visão, cuja faculdade não adquirimos pelo exercício constante de ver, mas podemos ver precisamente porque possuímos, anteriormente ao ato de ver, a faculdade da visão), o exercício de determinadas ações é que forja a disposição que lhes é afim. Semelhantemente ao que ocorre com as artes (as quais vamos adquirindo-as à medida em que nelas vamos nos exercitando), é pelo exercício que vamos formando a nossa disposição, adquirindo determinadas virtudes. Tomamo-nos justos praticando atos justos, temperados, praticando atos temperados, bravos, realizando bravos atos (*EN* II 1103a27). Somos, portanto, em parte, a causa da nossa disposição (*EN* III 1114b23), ainda que apenas no início da sua formação, pois, à medida que ela vai sendo formada, vai determinando ações de certo tipo, sendo-lhe cada vez mais difícil o engendramento de ações que lhe são contrárias.

Se nos reportamos à argumentação de *Met.* Θ 1047b31, onde Aristóteles distingue as potências congênicas, como os sentidos, daquelas adquiridas pela prática, como a de tocar flauta, observamos que o que possibilita a aquisição da segunda é o exercício prévio. Similarmente, é pela prática de ações virtuosas que desenvolvemos a capacidade de agir virtuosamente. A atividade gera a potencialidade que lhe é afim. Isso não implica que não possuímos qualquer potencialidade (na acepção metafísica) para agir virtuosamente antes de realizarmos nossas primeiras ações virtuosas. Algo só vem a ser em ato se anteriormente (do ponto de vista cronológico) era em potência. Mas tal potencialidade é antes para a ação conforme à virtude, que é realizada ou sob a orientação de outro, ou acidentalmente, sem que aquele que a exerça seja virtuoso, uma vez que Aristóteles aparenta fazer a distinção entre uma ação conforme à virtude daquela propriamente virtuosa. Podemos agir conforme

à virtude acidentalmente ou sob a direção de outra pessoa, assim como alguém que age bem porque foi aconselhado ou obrigado a agir de tal modo. Para que a ação seja não apenas conforme à virtude, mas virtuosa, são necessárias algumas condições: o agente deve realizar a ação com conhecimento das suas causas e conseqüências, e a ação deve ser realizada de modo deliberado, com o agente escolhendo-a em vista de si mesmo. Ademais, a ação deve ser engendrada por uma disposição fixa e permanente (*EN II 1105a29*). Uma única ação feita como a faria um homem virtuoso não é suficiente para caracterizar alguém virtuoso, nem mesmo para designar como virtuosa a ação (*EN I 1098a18*), a qual, a rigor, implica um estado habitual virtuoso.

No que concerne à possibilidade daquele que não é virtuoso realizar ações conformes à virtude e até mesmo vir a ser virtuoso a partir da orientação de outrem, Aristóteles sustenta que essa é precisamente a tarefa do legislador, ao qual caberia tornar os cidadãos bons ao treiná-los no hábito da ação correta. Essa seria, segundo o Estagirita, o fim de toda legislação, que seria boa ou ruim na medida que conseguisse tornar bons os cidadãos (*EN II 1103b4*). Como devemos, então, entender a afirmação que a potencialidade para a ação virtuosa implica a prática de ações virtuosas, vale dizer, como aqui a atualidade precederia a potencialidade? Se a boa disposição não é dada naturalmente, mas é formada, isto é, vem a ser, então é mister haver a potencialidade para a sua formação. Ora, a boa disposição vai se atualizando na medida que as boas ações vão sendo praticadas. Mas, então, vale questionar: se a boa ação é engendrada pela boa disposição (o virtuoso tende a agir virtuosamente, ao passo que o vicioso, viciosamente²⁴³), como poderíamos praticar bons atos, necessários para a formação da boa disposição, se ainda não a possuímos?

Ao que parece, a rigor, não são as boas ações praticadas primeiramente de maneira virtuosa as responsáveis pelo engendramento da boa disposição, o que, se assim fosse, levaria a uma resposta de caráter circular, na qual não haveria termos anteriores e

²⁴³ Isso não significa que um virtuoso não possa agir viciosamente, tampouco que o vicioso não possa praticar ações virtuosas. Podem, quer seja por acidente, quer sejam motivados, em dada situação, por algo que o impulsiona a praticar um ato que normalmente não praticaria. Mas, normalmente, o vicioso age viciosamente, assim como o virtuoso, virtuosamente, uma vez que o que caracteriza ambos é, em relação ao primeiro, a prática recorrente de ações viciosas (ações que não são conformes ao princípio racional); no que concerne ao segundo, a prática usual de ações virtuosas.

²⁴⁴ Extraímos o neologismo 'proaireticamente', atribuído à ação do homem bom, de "Marcelo Perine, 'Phronêsis': um conceito inoportuno?", in *Kriterion*, XXXIV/87, 1993, p. 49.

posteriores fixos (a boa disposição seria necessária para realizar boas ações; a prática destas, por sua vez, exigiria boa disposição), mas as ações praticadas conforme à virtude (vale notar que não estamos nos referindo aqui às ações propriamente virtuosas) geram disposição para agirmos não apenas conforme à virtude, mas virtuosamente. Assim, a potencialidade para a prática de ações conforme à virtude é anterior cronologicamente às ações conforme à virtude, bem como às ações virtuosas; mas aqui não se trata da investigação das ações meramente conforme à virtude, mas sim das ações virtuosas. A potencialidade para a realização destas só a adquirimos através da prática de ações que são conformes à virtude, quando então vamos desenvolvendo disposição virtuosa. Parece-nos que é nesse sentido que devemos entender que a potencialidade para a prática de ações virtuosas é posterior cronologicamente à prática das mesmas, possibilitando-nos escapar da supramencionada argumentação cíclica. A potencialidade para agir conforme à virtude é anterior cronologicamente à ação conforme à virtude. Esta, por sua vez, é anterior à potencialidade para agir virtuosamente, a qual exige a formação da disposição virtuosa. Deste modo, na medida que vamos agindo conforme à virtude, vamos formando uma boa disposição (a qual é necessária para a prática das ações virtuosas), portanto vamos nos tornando aptos a agir virtuosamente.

Se a prática das boas ações leva ao engendramento da boa disposição (e, por conseguinte, à formação do homem bom), como esta, uma vez formada, possibilita a execução das boas ações? Se considerarmos o homem como potência racional, então é mister aceitar que ele, em Aristóteles, possui capacidade para realizar ações contrárias (*Met.* Θ 1048a3); vale dizer, a princípio ele possui potencialidade para agir tanto conforme à virtude quanto conforme ao vício. À medida que ele pratica determinado tipo de ação, como a ação conforme à virtude, vai desenvolvendo a capacidade para a prática de ações não apenas conforme à virtude, mas de ações virtuosas. Sendo assim, por um lado, a ação daquele que age bem é determinada por uma boa disposição; por outro, a boa ação necessariamente é concorde com o que prescreve o *lógos* reto (ὁρθὸς λόγος). Como então conciliar o que é estabelecido universalmente pelo *lógos* reto com aquilo que é determinado pela disposição? Como o *lógos* reto e a disposição se comportam no homem bom? Se este é aquele cujas ações atendem aos desígnios do *lógos* reto, em que medida este contribui na

determinação daquelas, se o pensamento (e conseqüentemente o *lógos*) por si só nada move (EN VI 1139a36)?

Muito embora o *lógos* seja capaz de persuadir o desejo (EN I 1102b34), ele não é o determinante exclusivo deste. Ele se configura, de certo modo, em apenas elemento orientador de como devem ser as ações, jamais em causa eficiente destas. Quem, em última instância, motiva a ação é o desejo. No homem, muitas vezes esse desejo não principia a ação por si só, mas orientado, de certo modo, pelo *lógos*, o que justamente distingue as ações humanas dos movimentos dos animais destituídos de *lógos*. No homem bom, a orientação do *lógos* é reta (*ὀρθός*). Sendo assim, ele tem por hábito agir bem, portanto segundo o que é determinado pelo *lógos* reto, expresso na fórmula do justo-meio. Isso faz com que o homem bom desenvolva a disposição de agir de acordo com o que prescreve o *lógos* reto. Deste modo, ele (na medida que nele desejo e *lógos* são harmônicos) é temperante (*σώφρων*), isto é, deseja a coisa certa, do modo correto, no tempo certo, que é justamente o que o princípio (*lógos*) ordena (EN III 1119b15). Se a disposição é determinante do desejo, então a boa disposição, característica do homem bom, é aquela que determina o desejo de modo tal que este coincida com o que foi prescrito pelo *lógos* reto. A escolha, causa eficiente tanto no concernente às potências racionais (*Met.* Θ 1048a3) quanto no que concerne às ações (EN VI 1139a32), consiste justamente no desejo que determina não 'cegamente' a ação, mas orientado pelo *lógos*. O homem bom, portanto, é aquele que age *proaireticamente* bem²⁴⁴.

A escolha é, de certo modo, orientada pela disposição, uma vez que esta determina o desejo, o qual se configura, em última análise, em causa eficiente da ação. No virtuoso, a escolha da ação é normalmente conforme ao *lógos* reto, no vicioso, comumente se opõe a este. A disposição, que determina o desejo, vai se atualizando com a prática sucessiva de ações, mas, não obstante certa maleabilidade no seu processo de formação, ela não é totalmente volúvel. À medida que vai sendo formada, sua 'plasticidade' vai diminuindo, vale dizer, a disposição, que se forma através de um processo gradual e lento, não é dotada de capacidade para proceder de modo incongruente consigo mesma. Quanto mais ela vai se solidificando como boa (ou má), mais vai tendendo a estimular o desejo de realização de boas (ou más) ações. Através da prática de determinado tipo de ações, vamos desenvolvendo uma disposição que lhes é afim. A prática constante de ações virtuosas,

portanto, gera uma disposição virtuosa. Uma vez a disposição formada, não podemos escolher mudá-la abruptamente (*EN III 1 14b30*). Se somos viciosos, não podemos escolher nos tornarmos, de um momento para outro, virtuosos.

Mas o fato de não podermos mudar abruptamente a nossa disposição não implica que a responsabilidade pelas nossas ações, resultantes dela, não possa ser imputada a nós. Se temos disposição para agir mal (portanto normalmente o desejo de agir de forma má), isso não implica que não possamos ser responsabilizados pelas nossas ações, ainda que não esteja ao nosso alcance mudar radicalmente e de modo breve a nossa disposição, portanto alterar o desejo de agir de modo mau. Diante desse problema (de como evitar que não possamos imputar a responsabilidade da ação daquele que age mal ao agente, com a argumentação que não seria possível a ele agir de maneira contrária a sua disposição, a qual não pode ser modificada rapidamente), o Estagirita se encarrega de sustentar que, se dificilmente o sujeito com má disposição consegue realizar boas ações, isso nem sempre foi assim. Ilustra argumentando que, quando arremessamos uma pedra, depois do arremesso não podemos trazê-la de volta. Mas podíamos não tê-la arremessado. Ou ainda: um homem doente não pode se curar por apenas desejar. Nem por isso não podemos responsabilizá-lo por ter adoecido, se o que motivou a sua doença foi uma vida intemperante e negligente acerca das advertências dos médicos. Se pouco ele pode fazer depois de adoecido, cabia-lhe não ter ficado doente, se não fosse intemperante e se atendesse as recomendações médicas. Isso faz com que a sua ação possa ser considerada voluntária, mesmo no momento em que a doença já esteja estabelecida, se, antes de optar por uma vida desregrada, soubesse das conseqüências de uma vida intemperante, e se estava ao seu alcance viver ou não de forma desregrada. Do mesmo modo o vicioso, ainda que tenha a disposição (portanto normalmente o desejo) de realizar ações más, pode ser responsabilizado pelo seu comportamento, pois a disposição não é ingênita, mas adquirida. Nascemos com potencialidade para adquirir tanto uma boa disposição quanto uma má. Portanto podemos ser responsabilizados por nossas ações decorrentes da disposição que formarmos com práticas sucessivas de ações afins. Se um homem sabe que pode se tornar injusto ao agir injustamente, ele será voluntariamente injusto, ainda que não possa, a qualquer momento,

deixar de ser injusto, uma vez estando a sua disposição já ‘solidamente’ formada (EN III 1114a13)²⁴⁵.

A capacidade de escolha, em Aristóteles, não se traduz, portanto, em livre possibilidade de escolher, em qualquer momento, qual disposição desejamos, nem tampouco de escolher livremente qual de duas ações opostas (a viciosa ou a virtuosa) executar em determinada situação. Ao homem bom, por exemplo, não é indiferente exercer, em qualquer momento, a ação virtuosa ou a viciosa, pois o que justamente o caracteriza é o desejo natural de agir bem, o que o conduz normalmente à prática das boas ações. O desejo não é no homem tanto de uma ação boa quanto de uma má indistintamente. No virtuoso, inclina-se para a boa ação, no vicioso, para a má, de modo que cada homem não possui a capacidade de execução de qualquer das ações contrárias, mas executa normalmente uma delas, aquela que é concorde com a sua disposição. Mas isso também não significa que um único tipo de ação seja possível a alguém, que uma disposição virtuosa apenas pode motivar ações virtuosas, ao passo que a viciosa, viciosas. Essa inferência não procede, primeiro porque podemos agir acidentalmente; segundo, porque não há normalmente relação de necessidade absoluta entre a nossa disposição e as ações por nós realizadas, uma vez que, para tal, a disposição teria que estar plenamente formada, sem qualquer possibilidade de alteração da mesma. Se assim fosse, uma vez a disposição totalmente formada, seríamos sempre determinados por algo externo. Certo grupo de situações conduziria necessariamente a determinado comportamento. Deste modo, imputar ao homem a responsabilidade das suas ações não valeria muito, pois, se esse não pudesse modificar em nada a sua disposição (pressupondo que esta estivesse plenamente formada), atribuir-lhe a responsabilidade das suas ações não poderia implicar que talvez ele pudesse alterar o seu comportamento. Um vicioso, se tivesse a disposição totalmente formada, não poderia vir a agir bem (de modo não acidental), não lhe seria possível alterar o seu comportamento, uma vez que não poderia modificar a sua disposição.

Sendo assim, a nossa capacidade de agir de distintos modos não é tanto capacidade de desejar ou não certa ação em determinada situação, mas, muito mais, de ir

²⁴⁵ Acerca da possibilidade de responsabilizar ou não alguém por seus atos, portanto de saber se a ação foi ou não voluntária, cf. Alberto A. Muñoz, *Liberdade e Causalidade: ação, responsabilidade e Metafísica em Aristóteles*, (sobretudo o capítulo I: “As condições da ação voluntária”, pp. 35-144), Discurso Editorial/Fapesp, 2002.

progressivamente formando a nossa disposição, a qual irá normalmente tender a ações que lhe são afins. Então, não é possível passar de um estado vicioso (de uma má disposição) para um estado virtuoso de um momento para outro, portanto não há a mesma possibilidade de as ações contrárias ocorrerem. Nesse sentido, uma delas ocorre segundo o que determina a disposição, e a outra, acidentalmente. Para o virtuoso, a realização da ação virtuosa está de acordo com o que lhe é próprio, ao passo que a viciosa lhe é accidental. Já para o vicioso, é a ação viciosa a que ocorre segundo o que lhe é próprio, sendo-lhe a virtuosa accidental. O virtuoso (que portanto tem boa disposição) tem normalmente o desejo (móvel último da ação) de agir virtuosamente. Mas observemos que ter o desejo de agir virtuosamente não significa ainda escolher agir de modo virtuoso.

O desejo (ὄρεξις) é sempre dos fins; a escolha (προαίρεσις), dos meios. Desejamos ser felizes, por exemplo, ainda que não possamos alcançar a felicidade. Nem tudo o que desejamos podemos realizar. Podemos desejar o impossível, como sermos imortais, muito embora não possamos escolher sermos imortais. Podemos desejar que um atleta vença uma competição, mas não escolher que ele a vença. A escolha tem seus limites naquilo que está ao nosso alcance, naquilo que depende de nós realizarmos ou não. A escolha é dos meios, mas sempre visando a fins. Escolhemos algo para que tal fim (seja este imediato ou não) seja alcançável. Desejamos ser saudáveis, mas escolhemos as coisas que nos tornam saudáveis (*EN* III 1111b21). Se todos os objetos do desejo fossem objetos de escolha, teríamos potencialidade irrestrita para agir, uma vez que não há limites para o desejo. Já a escolha tem seus limites dados pela capacidade de agir daquele que escolhe.

A escolha, que consiste em um desejo deliberado (ὄρεξις βουλευτική) daquilo que podemos ou não realizar (*EN* III 1113a11), parece exigir ser pensada segundo meios e fins. Não de tal modo que ela seria decomponível em ambos. Meios e fins, na escolha, são dissociáveis apenas para efeito de investigação. Apreendida em atividade, a escolha é inseparável no que é próprio da deliberação e no que é característico do desejo. A escolha não é o desejo mais a razão, mas sim o desejo guiado pela razão e a razão estimulada pelo desejo²⁴⁶. Ela implica o uso da razão em vista do objeto do desejo e o desejo não ‘cego’, mas

²⁴⁶ Cf. Ross, *Aristóteles*, op. cit., p. 206.

influenciado pela razão. É essa atividade conjunta entre desejo e razão que caracteriza a ação própria ao homem (EN VI 1139b5), distinguindo-a das ações dos animais irracionais.

O desejo, próprio também aos animais irracionais, por si só visa apenas ao fim, não leva em consideração qualquer cálculo dos meios necessários para o agir. A escolha, por sua vez, pressupõe a deliberação (βούλεισις) prévia dos meios necessários para a execução ou não de uma ação. Não obstante, ela não consiste em mero deliberar, em simples cálculo acerca desses mencionados meios. A escolha diz respeito à deliberação, mas apenas enquanto nela já está implicado o fim. Se, como vimos, a disposição (formada a partir da realização de consecutivas ações de determinado tipo) é responsável pelo desejo (fim último da ação), e se a razão é capaz de persuadi-lo de alguma forma, segue-se que a razão participa, de algum modo, do processo de formação da disposição. Uma boa disposição, a do homem bom, é aquela que foi moldada segundo os preceitos da razão, isto é, de acordo com o que determina o justo-meio, o que o faz agir virtuosamente. A virtude própria ao homem bom consiste em uma disposição que determina a escolha das ações observando o justo-meio relativamente a nós, que é conforme o *phronimos* deveria determiná-lo (EN II 1106b37). Agir virtuosamente, como o *phronimos*, é atender ao fim último do homem, qual seja, o bem. O *phronimos* é aquele que normalmente atualiza sua potencialidade de escolher as ações que o conduzem ao seu fim, ao bem. As ações que deliberadamente são escolhidas em vista de um fim são voluntárias (EN III 1113b3). O *phronimos*, portanto, age voluntariamente bem. Mas, então, o que seria o bem, em Aristóteles?²⁴⁷.

É manifesto, tanto na abertura da *Ética a Nicômaco* (I 1094a1) como na da *Política* (I 1252a1), obras de cunho prático, que todas as ações visam a um fim. Este, como ambas as mencionadas passagens evidenciam, corresponde ao bem. Determinar em que consiste o bem aristotélico, então, torna-se de fundamental importância, na medida que apresenta-se como boa estratégia analisar os escritos práticos do *corpus*, uma vez que são teleológicos, a partir da concepção do fim para as ações humanas.

Aristóteles manifesta, sobretudo na *Metafísica*, o seu descontentamento com o Bem transcendente dos diálogos do mestre Platão. Na *Ética a Nicômaco*, direcionando incisiva

²⁴⁷ Um dos critérios apresentados por Aristóteles, também na *Ética a Eudemo* (1224a6), para considerar a ação voluntária é ela ser acompanhada de algum modo pela razão, o que distinguiria a ação humana de um evento físico qualquer do mundo sublunar. Nesse sentido, ver Carlo Natali, "Ações e Eventos em Aristóteles", in *O que nos faz pensar*, 11, v. 2. Cadernos do departamento de Filosofia da PUC - Rio, março de 1997, p. 109.

crítica ao Bem uno genérico platônico, sustenta que coisas boas distintas necessariamente teriam que ter algo de similar, se todas participassem do Bem, pois como duas ou mais coisas poderiam participar de uma mesma idéia se não contivessem em comum aquilo que possibilitaria tal participação? Se honra, sabedoria e prazer, por exemplo, são bens, necessariamente têm que conter algo de similar. Mas afirma o Estagirita que são coisas distintas, portanto ou não podem ser as três boas ou então a noção de bem não pode ser una, correspondendo a uma idéia simples (*EN* I 1096b20). Cabe a Aristóteles, então, apresentar outra concepção de bem. De modo similar à sua análise acerca do ente, segundo a qual refuta a idéia platônica do ser uno genérico, o Estagirita vai se valer da mesma estratégia utilizada para tratar do bem, primeiro sustentando que, se ele fosse uno e genérico, não poderia ser predicado de todas as categorias, tendo em vista que elas são distintas; segundo, afirma que também o bem é dito de vários modos, atribuindo, em célebre passagem da *Ética a Nicômaco*, a cada uma das categorias do ente, um correlato do bem. O bem referente à substância seria deus ou a inteligência; o da qualidade, as virtudes; o da quantidade, aquilo que é moderado; o da relação, o útil; o do tempo, a oportunidade apropriada; o do espaço, o lugar apropriado, e assim por diante (*EN* I 1096a24).

O bem, assim como o ser, enquanto gênero, seria vazio de significação, uma vez que não poderia abarcar a multiplicidade de diferenças dos bens de naturezas distintas, como os das diversas categorias. Mas, então, como determiná-lo? Definir-lo seria impossível, uma vez que algo só é definível, em Aristóteles, quando possui um universal ulterior que lhe é mais amplo²⁴⁸. E o ser é o que há de mais universal (*Met.* B 1001a21). De modo análogo: o que poderia ser mais amplo que o bem, de modo que este constituir-se-ia em espécie daquele? Notemos que, se o bem não é definível, ele é dito sempre em relação a um fim (*EN* I 1094a1; *Pol.* I 1252a1), quer seja este absoluto ou não (ou seja, um fim que também é meio para outros fins). Ora, se o bem é dito segundo o fim, o *sumo bem* não pode ser meio para outro fim, mas tem que ser o mais absoluto dos fins, aquele que nunca é desejável em vista de outra coisa, sendo todos os outros desejáveis em vista dele. Mas qual

²⁴⁸ Cf. M. Heidegger, *Ser e Tempo*, Parte I, 3ª edição, ed. Vozes, Petrópolis, 1989, p. 28.

seria, na filosofia prática aristotélica, esse fim? Como ele poderia consistir naquilo em vista do quê se praticam as ações²⁴⁹?

Na investigação acerca do fim último para o homem, Aristóteles observa que várias são as finalidades que buscamos por si mesmas, como a honra, o prazer, a inteligência e as virtudes em suas várias formas, mas mesmo essas seriam escolhidas visando um fim ulterior, qual seja, a felicidade (*eudaimonía*), a qual, por sua vez, tendo em vista que é apresentada como não sendo escolhida jamais como meio, mas sempre como fim (*EN* I 1097b1), configura-se no bem supremo, fim último das nossas ações. Mas seria a felicidade, em Aristóteles, algo inalcançável, mero guia para o agir? Se não, como atingi-la? Como entender esse fim último que, de certa perspectiva, direciona a investigação prática aristotélica? Para compreendermos em que ela consiste, comecemos por postular que não é possível aos homens alcançarem a felicidade isoladamente, necessitando, por conseguinte, reunirem-se em comunidades para tal²⁵⁰. Se é assim, então é mister questionar: como a comunidade auxilia o homem a atingir a felicidade? Vale dizer, como a comunidade contribui para o indivíduo atingir o seu fim último, o bem?

No início da *Política*, Aristóteles apresenta aquilo que faz com que os homens se reúnam em grupos, a saber, possibilitar a satisfação das suas necessidades. Para satisfazer as mais imediatas, reúnem-se em agrupamentos pequenos, as famílias. Como sua vivência apenas nesses agrupamentos não supre todas as suas carências, os homens organizam-se em grupos maiores, as vilas (agrupamentos de famílias), as quais possibilitam a satisfação de necessidades outras que aquelas mais imediatas supridas pelas famílias. Como essa organização ainda não é suficiente para satisfazer todas as necessidades dos seus componentes, portanto não lhes possibilitando atingir o fim último, é forçoso a eles fazer parte da *pólis* (agrupamento de vilas), a qual consiste na comunidade dominante. Se toda comunidade visa a um *bem* determinado, a comunidade dominante, que todas as outras

²⁴⁹ Não obstante a idéia de um fim poder se converter em meio para outro fim não ser estranha aos textos de Aristóteles, é mister haver um fim último em vista do qual todos os outros são desejados, não sendo meio para nenhum outro. Se assim não fosse, a cadeia de fins seria infinita (*EN* I 1094a19), esvaziando a idéia de um bem supremo, em vista do qual as seqüências de ações seriam realizadas.

²⁵⁰ Adiante argumentaremos, recorrendo sobretudo à *Ética a Nicômaco* e à *Política*, acerca da necessidade da coletividade para que se torne possível ao homem atingir a felicidade. Por ora, tomemos tal afirmação apenas como pressuposto para a nossa discussão subsequente.

envolve, visa a um *bem* que é o maior e mais dominante de todos, qual seja, o bem supremo (*Pol.* I 1252b13).

A finalidade da reunião na *pólis* repousa na busca da auto-suficiência. Na *pólis*, o homem é capaz de suprir todas as suas carências, sendo-lhe possível alcançar o bem viver ($\tau\omicron\ \epsilon\upsilon\ \zeta\epsilon\nu$) (*Pol.* I 1252b28). Se, como visto, o bem supremo para o indivíduo na *Ética a Nicômaco* é a felicidade (*eudaimonía*), seria o bem viver na *Política* identificável com ela? Tricot, ao comentar a supramencionada passagem, *Pol.* I 1252b28, afirma a equivalência de ambos os termos ($\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$ e $\epsilon\upsilon\ \zeta\epsilon\nu$)²⁵¹. Ademais, reforçando a idéia que a *eudaimonía* é o fim visado na formação da *pólis*, encontramos, no livro VII da *Política*, Aristóteles questionando se a felicidade (e aqui ele emprega a própria expressão *eudaimonía*) da *pólis* é a mesma do indivíduo, o que acaba por concluir que sim (*Pol.* VII 1324a5), aparentando ser (não apenas o bem do indivíduo o mesmo na *Ética a Nicômaco* e na *Política*, mas também) o bem do indivíduo o mesmo da *pólis*, muito embora o bem desta seja mais amplo que o daquele (*EN* I 1094b8).

Mas, de o *bem supremo* ser a *eudaimonía* tanto para a *pólis* como para o indivíduo, não decorre que o *sumo bem* da *pólis* implique em um *bem supremo* único para todos os indivíduos que fazem parte dela. Para entender o porquê disso, observemos, primeiramente, uma via investigativa que conduz ao bem supremo: para chegar a ele, à felicidade, Aristóteles procura pelo fim último do homem. À procura deste, recorre à idéia de função ($\epsilon\gamma\gamma\omega\nu$). Pergunta, então, pela função característica do homem, sustentando que o bem deste, se ele possuir uma função, nela reside (*EN* I 1097b24). Certamente a sua função não pode ser o crescimento e a reprodução, pois estes, como afirma o Estagirita, são característicos também das plantas e dos outros animais que não o homem. A sensação também não pode ser, uma vez que ela também é própria aos demais animais. Mas o homem é dotado de uma faculdade que lhe é peculiar, o $\tau\omicron\ \lambda\omicron\gamma\omicron\nu\ \epsilon\chi\omicron\nu$ (aquilo que possui o *lógos*). A função do homem seria, portanto, agir de acordo com essa faculdade, a qual lhe possibilita conduzir a si mesmo e a outrem (não acidentalmente) na direção correta, exortando-o para as melhores ações (*EN* I 1102b13).

²⁵¹ Cf. Aristote. *La Politique*. Vrin, Paris, 1982, p. 27.

Escolhemos as melhores ações (de modo não acidental) quando o nosso desejo é conforme àquilo que prescreve o *lógos* reto. Agir 'proaireticamente' bem, como o sábio, é agir de acordo com a faculdade raciocinativa (o τὸ λόγον ἔχον), a qual possibilita ao homem atingir o seu fim último, a felicidade. Apesar de o fim último ser a felicidade para todos os indivíduos da *pólis* e até mesmo para a própria *pólis*, isso não significa que as funções a desempenhar para atingir a felicidade sejam, em certa medida, as mesmas para todos os seus membros (como deveria ser se o *bem* fosse um gênero). Na *pólis*, a função do escravo e a do senhor, por exemplo, são distintas. Se se atinge o *bem supremo* quando se exerce bem a função, e se esta é diferente para o senhor e para o escravo, então o *bem supremo*, embora seja identificado com a felicidade, é, do ponto de vista da função, distinto para ambos os casos. A distinção entre o senhor e o escravo é sustentada justamente pela argumentação que ambos têm potencialidades diferentes, portanto devendo ter funções diversas. O senhor, que pode prever com a mente, seria naturalmente governante, pois a sua função estaria de acordo com as suas potencialidades. Já o escravo, não tendo a mesma habilidade do senhor de prever com a mente e sendo apto a realizar as coisas com o seu corpo, ele seria naturalmente governado, sua função estaria naturalmente de acordo com a sua potencialidade de ser governado. O interesse de ambos, nesse caso, seria o mesmo, pois o senhor depende do escravo para o trabalho, e este, daquele para direcionar o seu trabalho (*Pol.* I 1252a32).

Uma outra característica do *bem supremo*, como foi visto, seria que ele deve estar de acordo com a virtude. Cabe, então, questionar: será que a virtude do senhor será a mesma que a do escravo (assim como a da mulher, a mesma que a do filho)? Que até mesmo o escravo necessita, de certo modo, ser virtuoso, parece forçoso, em Aristóteles, pois, do contrário, como ele poderia obedecer bem? Mas, então, haveria uma virtude única para todos os membros da *pólis*? Aristóteles sustenta que não há uma definição única de virtude (posição essa já defendida por Mênon no diálogo homônimo de Platão), uma vez que, ainda que todos em uma comunidade tenham que ser virtuosos, há uma virtude diferente para o homem, para a mulher, para o senhor e para o escravo, devendo cada um agir de acordo com a sua função própria para ser virtuoso. Não seria a mesma, por exemplo, a temperança da mulher e a do homem, nem a coragem seria a mesma para os

vários membros de uma comunidade, pois uma é a coragem do que comanda, outra, a do comandado. Similarmente ocorre com as demais virtudes (*Pol.* I 1260a18)²⁵².

Não havendo uma virtude única para todos os membros da *pólis*, e se, como foi visto, a felicidade deve estar de acordo com a virtude, conclui-se novamente, por outra via, que a felicidade (o *sumo bem*) não é a mesma para todos os membros da *pólis*, muito embora todos a tenham como fim. O *bem*, portanto, não é indistintamente o mesmo para todos. Não há um *bem* único que abarca a multiplicidade de bens de todos os indivíduos da *pólis*. O fim último das ações, tanto na *Ética a Nicômaco* quanto na *Política*, é o bem (que consiste na felicidade), portanto cada indivíduo e também a *pólis* devem almejá-lo, não obstante ele não seja o mesmo para todos os indivíduos, mas múltiplo.

3.4. A necessidade a partir da potência racional

Se partirmos do pressuposto metafísico que o fim para o qual todas as coisas tendem, em Aristóteles, é atualizar-se, então é mister questionar: o que seria atualizar-se para o homem? Não estamos aqui perguntando pela atualização do ponto de vista biológico (assim como o homem consiste na atualização do menino), mas pela atualização a partir da perspectiva do agir, da atividade própria ao homem para atingir o seu fim último, a felicidade. Sem partir do pressuposto que há no homem o desejo de imitar a atividade do primeiro motor para atingir o seu fim (qual seja, o bem), observemos primeiramente que o primeiro motor, enquanto necessário (no sentido absoluto de necessidade, portanto não exigindo qualquer pré-condição para a sua existência - *Met.* Δ 1015a34), é um bem (*Met.* Λ 1072b10). Uma vez que ele não possui materialidade, não encerra potencialidade, sendo, destarte, puro ato (*Met.* Θ 1050b7), o qual é melhor que uma boa potência (*Met.* Θ 1051a4).

²⁵² Havíamos visto que o justo-meio, ao qual atende toda ação virtuosa, depende não apenas do objeto, mas também do sujeito da ação, variando de pessoa para pessoa, assim como a alimentação adequada é diferente para um atleta e para quem está iniciando as suas atividades atléticas (*EN* II 1106a37). Sendo assim, o justo-meio é distinto sobretudo para os indivíduos que são tão diferentes, como é o caso do senhor e do escravo, em Aristóteles.

Sua atividade, uma vez que é ininterrupta, é necessária (no sentido absoluto), não comportando qualquer potencialidade, sendo, portanto, sumamente boa²⁵³.

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles apresenta como própria a deus certa atividade ininterrupta, a ele não cabendo agir ou produzir algo. Não lhe seria possível também nada fazer. Restaria a ele, então, a atividade que não é própria da materialidade, que não implica potencialidade. Aristóteles sustenta que essa é a atividade da contemplação, a qual seria a mais divina (em duplo sentido: por ser realizada por deus e também por ser a mais suprema das atividades). Se ao homem for possível imitar a atividade divina (que é imóvel), ele imitará a mais suprema das atividades, estando mais próximo da felicidade (*EN* X 1178b20). Como o fim de todas as coisas é atualizar-se e a atividade divina implica pura atualização, o homem, enquanto contempla, está se atualizando, se a ele cabe (se ele tem como função, de certo modo) a atividade divina. Mas, muito embora ao homem caiba uma porção da atividade divina, o seu comportamento, de certa perspectiva, certamente é distinto do comportamento divino.

A distinta composição dos entes determina o comportamento diversificado entre eles. Se deus é pura forma, puro ato, a ele cabe apenas o que é necessário (na acepção absoluta, a saber, o que não pode ser de outro modo - *Met.* Δ 1015a34), jamais o contingente ou a necessidade contingencial, assim como, guardadas as devidas diferenças, aos entes da geometria, por serem também apenas forma (ato), não encerrando portanto qualquer materialidade (por conseguinte, potencialidade, exceto por homonímia), cabe também apenas a necessidade absoluta. Notemos que, muito embora não seja própria qualquer atividade aos entes matemáticos, o mesmo não acontece com o primeiro motor, o qual, ainda que não comporte qualquer movimento, exerce atividade imóvel (ἐνέργεια ἀκίνησις) (*EN* VII 1154b27). Mas como entender uma atividade que não implica movimento? Carlo Natali argumenta que a atividade imóvel divina, a contemplação de deus, não pode ser afirmada como movimento porque não consiste na 'passagem de um

²⁵³ Acerca da afirmação que Deus não contém qualquer potencialidade, cf. P. Aubenque, *Le Problème de L'être chez Aristote*, op. cit., nota 1, p. 440.

substrato no estado x ao estado y' (*Met.* Λ 1069b3), assemelhando-se a um estado de imobilidade²⁵⁴.

Os corpos supralunares, por conterem um tipo de materialidade distinto dos sublunares, têm comportamento diferente destes. Aos primeiros, cabe o movimento circular eterno, dado que a materialidade deles não é perecível. Não podem, portanto, não serem ou não se moverem. Para isso, não têm potencialidade, mas apenas para executar eternamente o movimento circular (*Met.* Λ 1069b24). Diferentemente, a materialidade dos entes sublunares faz com que eles encerrem potencialidade tanto para serem ou não serem quanto para moverem-se ou não, apresentando-se as condições necessárias para tal. Essa abordagem da filosofia aristotélica não é, de certa perspectiva, concorde com a doutrina da *Política*? O escravo, por exemplo, cuja função está mais próxima da sua natureza material, e o senhor, por sua função implicar a razão ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$), atributo da alma, portanto mais próximo da forma, não devem ter comportamentos distintos, uma vez que a alma deve ter função (conseqüentemente a forma de se comportar) distinta do corpo? Em um animal, por natureza a alma comanda e o corpo é a ela subordinado (*Pol.* I 1254a34). Estabelecendo paralelo entre, por um lado, o corpo e a alma e, por outro, o animal inferior (cuja função é o uso do corpo) e o homem (que tem por função o uso do *lógos*), é possível constatar na *Política* que é natural (e vantajoso) ao animal irracional servir ao homem, bem como ao escravo servir ao senhor, assim como ao homem comandar o animal irracional, e ao senhor governar o escravo (*Pol.* I 1254b15)²⁵⁵.

Se os comportamentos do escravo e do senhor são diferentes por possuírem naturezas distintas, não é de esperar que uma diferença ainda mais acentuada, como aquela entre a simplicidade divina (pura forma) e a complexidade humana (composto de forma e matéria) encerre comportamentos distintos? A atividade divina deve ser, portanto, distinta da humana. Não obstante a diferença entre ambas as atividades, a divina é, de certo modo (a saber, da perspectiva da contemplação divina e humana), paradigma para a humana.

²⁵⁴ Cf. Carlo Natali, "Ações e Eventos em Aristóteles", in *O que nos faz pensar*, 11, v. 2. Cadernos do departamento de Filosofia da PUC-rio, março de 1997, p. 111.

²⁵⁵ Em Aristóteles, cada membro das diversas comunidades é mais apto a realizar uma função característica por natureza. O senhor, por fazer previsões, está mais apto a comandar; o escravo, por sua própria constituição física e por ser desprovido de razão, está mais capacitado a trabalhar segundo as ordens emanadas pelo senhor.

Carlo Natali refuta que a atividade divina (e aqui faz referência à ação $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ e não à atividade da contemplação) seria modelo para o homem agir. Argumenta que as duas atividades são distintas, não se configurando a atividade divina em modelo para a humana, como queriam os comentadores neo-platônicos, segundo C. Natali, como Simplicio, ou mesmo filósofos do século XIX, como Blondel, os quais, segundo ainda C. Natali, consideram o agir humano como um caso inferior e defeituoso do 'puro agir' divino²⁵⁶.

Não podemos concordar com a advertência de Carlo Natali que conceber a atividade divina como paradigma para a humana implica em considerar erroneamente certos aspectos imanentes à atividade humana (como a relação entre meios/fins, a deliberação, a escolha, a função da *phronêsis* em relação à situação concreta, a função do *noûs* em relação ao tempo presente) como acidentais e não essenciais do complexo conceito aristotélico de ação (empobrecendo-o), o qual seria fruto de uma teoria antropológica aristotélica que coloca o homem entre as esferas do puramente natural e do divino²⁵⁷.

Se a atividade humana se assemelhasse à divina, a relação meios/fins, a deliberação, a escolha, a função da *phronêsis* em relação à situação concreta, a função do *noûs* em relação ao tempo presente, não seriam considerados essenciais, mas nem mesmo acidentais. Não seriam atributos da atividade humana, uma vez que o homem, se sua atividade fosse similar à divina, não agiria. A deus não cabe agir ($\pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota\nu$). Considerando essa hipótese, a da atividade humana como sendo similar à divina, a própria definição de homem, enquanto animal racional, estaria em cheque, uma vez que a animalidade implica, de certo modo, em materialidade, e a atividade como a divina exige a ausência de potencialidade, portanto de materialidade. Para que o homem pudesse exercer a atividade semelhante à divina, ele deveria ser puro ato; vale dizer, teria que ser pura forma (apenas alma, sem corpo).

Por possuírem composições diferentes (deus é puro ato, ao passo que o homem, enquanto ente composto, encerra materialidade, sendo-lhe próprio, por conseguinte, potencialidades), têm necessariamente atividades diferentes, comportam-se de distintos modos. Nesse sentido, o homem em nada aparenta imitar a atividade divina. Sua

²⁵⁶ Cf. C. Natali. "A base metafísica da teoria aristotélica da ação", in *Analytica*, v. 1, n 3, 1996, p. 123.

²⁵⁷ Cf. C. Natali. "A base metafísica da teoria aristotélica da ação", op. cit., p. 123.

materialidade sempre mantém suas ações distantes da atividade de deus. Sua atividade jamais equipara-se à ininterrupta atividade divina da contemplação. A relação meios/fins, a deliberação, a prudência, tudo isso não cabe a deus. Não poderíamos atribuir-lhe ações justas, pois, como exemplifica Aristóteles, pareceria ridículo pensar em deuses fazendo contratos, restituindo depósitos e coisas parecidas; nem realizando bravas ações, pois, para tal, teriam que aturar terrores e correr riscos; nem tampouco ações liberais, pois seria absurdo supor que eles teriam moedas ou dinheiro de algum tipo; também não lhes seriam próprias as ações temperadas, uma vez que não poderiam ter maus desejos, não sendo a eles possível, destarte, ações não temperadas. As virtudes humanas, por conseguinte, não seriam atributos dos deuses (EN X 1178b7).

Conquanto concordemos com C. Natali que a atividade divina, no que diz respeito à ação, não pode ser modelo para a humana (muito embora não aceitemos a sua argumentação que procura sustentar essa afirmação), pois aos deuses não cabe agir, contudo, é mister salientar que, em última análise, o homem deve esforçar-se para imitar, o quanto lhe é possível, a atividade divina. No homem, o intelecto consiste na sua parte divina. A vida do intelecto, portanto a vida contemplativa, seria divina, em comparação com a vida humana. Aristóteles sugere que o homem deve, tanto quanto possível, viver de acordo com o melhor nele (EN X 1177b30), vivendo do modo mais divino possível. Não podemos nos esquecer que todas as ações visam a um fim. Este, em Aristóteles, é a felicidade, a qual apresenta necessariamente duas características: primeiro, ela deve ser fim último, ou seja, necessita sempre ser escolhida por si própria e nunca como meio para outra coisa (EN I 1097a35); segundo, ela deve ser auto-suficiente (αὐταρχες), e por auto-suficiente Aristóteles entende aquilo que, em si mesmo, torna a vida desejável e carente de nada, como a felicidade, a mais desejável de todas as coisas (EN I 1097b16).

Se essas duas passagens do livro I da *Ética a Nicômaco* (1097a35 e 1097b16) demonstram que é característico da felicidade as duas supramencionadas condições (a saber, ser fim último e ser auto-suficiente) para, do ponto de vista prático, atingi-la, no livro X da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles identifica a felicidade com a contemplação (EN X 1177a13), a qual seria a atividade mais auto-suficiente (1177a28). A atividade divina, a contemplação, encerra em si a auto-suficiência e é fim último (1177b1). Ora, se as ações humanas visam à felicidade, então visam ao fim último e à auto-suficiência. Nesse sentido é

que ao homem cabe imitar, o quanto lhe é possível, a atividade divina. Desse ponto de vista, a atividade divina apresenta-se como paradigma para as ações humanas.

Imitar o primeiro motor, de um ponto de vista prático, seria contemplar, que é uma atividade propriamente divina (*EN X 1177a13; Met. A 1072b24*). A partir da perspectiva da atividade divina, por um lado, e das ações humanas, por outro, começa a se configurar uma hierarquia entre dois distintos fins humanos no interior da ética aristotélica. Para o homem, não há apenas uma única atividade que é identificada com o bem, mas duas. A atividade divina da contemplação é a atividade mais nobre, hierarquicamente superior, auto-suficiente (*EN X 1177b19*). Mas a vida contemplativa seria superior à condição humana, ao homem podendo alcançá-la não exclusivamente em virtude da sua humanidade, mas por nele haver algo de divino, a saber, o intelecto. A vida do intelecto seria divina em comparação com a humana (*EN X 1177b27*). Ademais, Aristóteles sustenta que a vida do intelecto é a melhor e mais agradável vida para o homem (*EN X 1178a7*).

Muito embora a contemplação seja uma atividade não restrita unicamente a deus, mas própria também ao homem, contudo, a este é vedada a possibilidade de contemplar ininterruptamente, diferentemente do que ocorre com deus (*Met. A 1072b15*). Ao homem, portanto, é impossível a realização, de forma ininterrupta, da atividade que é a mais prazerosa, cabendo-lhe apenas prazeres esporádicos (*EN X 1175a4*). A causa da impossibilidade da contemplação ininterrupta é que o homem possui natureza composta. Ora, se o homem é composto de corpo e alma, é a razão o elemento (da alma) mais divino, que, como vimos, permite a ele a atividade característica do primeiro motor imóvel, e é apenas esta que pode conduzi-lo à felicidade plena (*EN X 1177b27*). Por outro lado, sua natureza composta impregna-o de necessidades materiais (como alimento e repouso), impossibilitando-o de contemplar ininterruptamente. A contemplação é a atividade mais prazerosa. As carências, no âmbito das quais o homem está circunscrito, impossibilitam-no de sentir prazer ininterrupto. A contemplação, portanto, exige a satisfação prévia das necessidades materiais. O que seria então atualizar-se para este ente de natureza composta? Se, por um lado, a resposta parece simples, uma vez que a ele é possível atingir a plena felicidade, a atividade mais prazerosa, a contemplação, por outro, na medida que, enquanto ente composto, não lhe é possível sempre contemplar, outra atividade (também prazerosa)

necessariamente identifica-se com a felicidade, a qual é, embora em grau inferior, também o bem e, conseqüentemente, fim para o homem enquanto ente composto.

Ora, os escritos práticos aristotélicos não tratam de como contemplar para atingir o bem, mas como agir virtuosamente para atingi-lo. É forçoso, por conseguinte, que haja, em Aristóteles, outro bem, não característico da natureza divina, mas da humana, que considera o bem para o homem enquanto ente que carece de prazeres materiais, enquanto ente composto, que age, em muito, segundo a sua natureza composta. A vida da virtude moral é um bem secundário para o homem enquanto composto, pois as atividades morais são propriamente humanas (*EN* X 1178a9).

Ao homem, quando lhe é possível, cabe agir de acordo com a sua natureza divina e não humana. Mas, não obstante essa aspiração pelo divino, ele possui natureza composta, sendo-lhe impossível contemplar ininterruptamente. Na impossibilidade de exercer infatigavelmente a atividade divina, resta-lhe, da perspectiva da sua dimensão humana, buscar a atividade que lhe é característica enquanto ente composto, a saber, a atividade virtuosa. A melhor das vidas para o homem, em Aristóteles, é a contemplativa, pois essa é a atividade divina, portanto a que mais possibilita ao homem assemelhar-se a deus, por conseguinte, atingir o seu fim, uma vez que o fim de todas as coisas é atualizar-se, como é atual o primeiro motor imóvel. Isso não significa sustentar que a atividade do homem seja a mesma que a divina. Estamos apenas sugerindo que a finalidade do homem é atualizar-se, nesse sentido, assemelhando-se à atividade divina (que é puro ato, destituído de qualquer potencialidade), semelhantemente quando sustentamos que, em Aristóteles, o fim de todos em uma comunidade é o bem, mas este não pode ser o mesmo para todos os membros da comunidade, variando para pessoas diferentes, com características, portanto funções, diferentes.

Na impossibilidade de viver a vida divina ininterruptamente e, não obstante, necessitando viver feliz, é mister ao homem procurar a felicidade que melhor lhe cabe, considerando a sua dimensão humana. Apenas desse ponto de vista a ação virtuosa seria a melhor atividade para o homem. Mas a que corresponde o atualizar-se para este ente composto? Havíamos visto que atingir a felicidade, para o homem, implica a satisfação prévia das suas necessidades materiais. Como é expresso no princípio da *Política*, os homens reúnem-se em comunidades justamente para a satisfação das suas necessidades

(como a união do que comanda com o comandado, para garantir a segurança, ou então do homem com a mulher, para a preservação da espécie: na geração dos filhos, por exemplo, tanto o homem como a mulher têm sua função específica, não podendo, cada um, gerá-los sozinho - *Met.* Θ 1049a14), seja em famílias, para a satisfação imediata das suas necessidades, ou então em vilas, para satisfazer as necessidades não tão imediatas, ou, por fim, na *pólis*, exclusivamente na qual há a possibilidade da satisfação de todas as suas necessidades (*Pol.* I 1252a26-b18).

Se a satisfação das necessidades é condição necessária para o prazer, e se este deve acompanhar a felicidade, esta só é possível, para o homem, na reunião em comunidades. Ademais, se a felicidade só é possível com a auto-suficiência, vimos, na *Política*, que apenas com a organização da comunidade suprema, portanto unicamente no âmbito da *pólis*, o homem pode ser feliz. Aquele que não necessita se organizar em comunidades ou é uma besta ou um deus (*Pol.* I 1253a26). Podemos entender essa afirmação do seguinte modo: a razão é condição necessária para atingir o fim, uma vez que ela propicia a contemplação. O outro requisito necessário para alcançá-lo é a auto-suficiência. Ambas as condições são encontradas naquele que possui exclusivamente a razão, deus, pois sua única atividade é contemplar, portanto ele não carece de mais nada. Sendo assim, deus, puro ato, não necessita reunir-se (seja com deuses ou com homens) em comunidades, pois é auto-suficiente, realiza a atividade mais divina e auto-suficiente, a contemplação. A besta, por ser irracional, não possui potencialidade para determinado tipo de organização, qual seja, a que é dirigida e estruturada pela vida política. Já o homem, por sua vez, possuindo carências e certas potencialidades próprias aos entes detentores de *lógos*, reúne-se nas diversas comunidades, para que as suas necessidades possam ser satisfeitas e, conseqüentemente, poder alcançar a felicidade.

O modo como na comunidade suprema, na *pólis*, cada um deve proceder para que seja possível atingir o fim coletivo e também o de cada indivíduo conduz à formulação de certa regra de conduta, a que prescreve que devemos agir de acordo com o justo-meio, criando abertura para a esfera prática. Nesse sentido, é mister examinar o homem não em sua dimensão divina, mas humana, a saber, enquanto possuindo natureza composta. É forçoso, então, investigar como deve agir o homem em suas relações na *pólis* para que seja possível a ele viver bem, por conseguinte, atendendo ao seu desejo e à sua razão. Ora, se a

felicidade para este ente composto deve atender tanto àquilo de que carece o seu desejo quanto o que prescreve a sua razão, e se é necessário agir virtuosamente para atingir o seu fim, então é forçoso que, na ação virtuosa, os elementos motivadores das ações (desejo e razão) devem estar em harmonia. Nesse contexto, vale atentar para a relação entre a prudência (ἡ φρόνησις) e a virtude moral (ἡ τοῦ ἥθους ἀρετή)²⁵⁸: a prudência configura-se no saber agir de acordo com o que determina a razão mediante os preceitos do *lógos* reto, o qual atende ao justo-meio; já o caráter virtuoso expressa-se em uma boa disposição, a qual é aquela capaz de desejar as boas ações e, conseqüentemente, conferir potencialidade para o homem agir bem. Os primeiros princípios que a prudência emprega são determinados pelas virtudes morais, e a norma correta da virtude moral é determinada pela prudência (EN X, 1178a17).

No agir moralmente bem, portanto, nem os princípios racionais são transgredidos, nem tampouco o que é determinado pelo desejo do agente é violado. Essa é a melhor ação para o homem quando ele é considerado a partir da sua dimensão humana. Dessa perspectiva, o agir virtuosamente configura-se no seu fim. Ao homem, do ponto de vista prático, atualizar-se significa agir virtuosamente. A virtude é a consumação da perfeição (Met. Δ 1021b20). Ao homem, então, cabe essa dupla atividade: 1) a contemplação, para a qual, de certo modo, não é necessário aparato externo, o qual pode até mesmo configurar-se em obstáculo para a contemplação (EN X 1178b3); 2) a vida virtuosa: é mister poder satisfazer as suas necessidades materiais, ainda que elas sejam poucas (EN X 1178a24), para que seja possível a ele viver bem, atingir a sua felicidade, sendo-lhe forçoso, para tal, reunir-se em comunidades, sobretudo na *pólis*. É apenas tendo os meios necessários para agir virtuosamente que será possível fazê-lo. Nesse sentido, observemos que o homem necessita de dinheiro para realizar as ações liberais, ou então de força para demonstrar a sua virtude de ser bravo (EN X 1178a29). Ademais, é necessário haver a quem dar dinheiro ou contra quem aplicar a força.

Apenas em comunidade, interagindo com outros, o homem pode agir virtuosamente, tem a oportunidade de atingir o seu bem da perspectiva humana. Em contrapartida, a contemplação é uma atividade que, de certa perspectiva, não carece da associação dos

²⁵⁸ Seguimos, aqui, Rackham, que verte φρόνησις para *prudence*, e ἀρετή τοῦ ἥθους, para *moral virtue* (Rackham, *Nicomachean Ethics*, op. cit., p. 619).

homens para tornar-se possível, uma vez que a sua atividade é individual e não coletiva. No entanto, isso não obsta de ela exigir, de certo modo, a reunião na comunidade suprema, uma vez que a natureza humana composta, carente de bens materiais, encontra, na reunião na comunidade suprema, a única via de acesso para a satisfação das suas necessidades, satisfação essa exigida para que o homem possa viver virtuosamente (*EN* X 1178b5) e também contemplar. Deste modo, a reunião em comunidades é necessária ao homem quando o consideramos de dupla perspectiva: 1) tanto a partir do que há nele de mais divino (pois sua natureza não é plenamente divina, mas composta, o que lhe confere carências), uma vez que a atividade da contemplação, para o homem, exige a satisfação prévia das suas necessidades materiais, as quais podem ser totalmente supridas apenas na *pólis*, 2) quanto do ponto de vista da sua dimensão humana, uma vez que a reunião em comunidade, sobretudo na *pólis*, é fundamental para que ele atinja o seu bem, pois é apenas na sua relação com os outros membros com os quais convive que pode agir virtuosamente. Portanto, não é possível ao homem alcançar o bem fora da *pólis*. Vale, então, atentar para a seguinte aporia apontada por Ross: no início da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles apresenta o bem do Estado como sendo 'mais importante e mais perfeito' que o do indivíduo, cabendo a este buscar preferencialmente o bem do Estado ao seu próprio bem. Mas o valor da vida individual parece crescer com o transcorrer da argumentação (como sustenta o comentador inglês), até o ponto de Aristóteles exprimir-se como se o Estado estivesse a serviço da vida moral do indivíduo²⁵⁹.

Com o intuito de examinar a supramencionada aporia, comecemos por observar que o bem supremo é a contemplação, a qual é auto-suficiente. O fim (último) do homem é o bem (supremo), mas, como ele não é capaz de contemplação ininterrupta, por não possuir natureza apenas divina, é necessário a ele reunir-se em comunidades para satisfazer as suas necessidades humanas e poder então realizar a atividade divina. Também o seu 'bem secundário' exige que ele se reúna na *pólis*, no âmbito da qual pode realizar a atividade virtuosa. Nesse sentido, visa-se ao bem da *pólis* enquanto é condição necessária para o bem do indivíduo. Deste modo, é possível entender porque Aristóteles, muito embora privilegie o bem do indivíduo na *Ética a Nicômaco*, sobretudo no livro X, afirma que deve-se buscar o

²⁵⁹ Cf. Ross, *Aristóteles*, op. cit., pp. 193-194.

bem da *pólis*, que é maior e mais perfeito, antes mesmo até que o do indivíduo (*EN* I 1094b8): não é possível pensar o bem do indivíduo sem pensar o bem da *pólis*, uma vez que é apenas no âmbito desta que ele, tanto na sua dimensão humana quanto divina, pode alcançar o bem. O bem da *pólis* é da competência da Política, portanto sua investigação na *Ética a Nicômaco* desenvolve-se, de certo modo, ao menos tangenciando alguns objetos de estudo da Política (*EN* I 1094b11). Ora, não seria surpreendente a afirmação que o bem da *pólis*, cuja investigação cabe à Política, é preferível, sob qualquer ponto de vista, ao fim do indivíduo, sobretudo porque esta afirmação encontra-se não na *Política*, mas na *Ética a Nicômaco*?

Aristóteles afirma que o fim da ciência política deve ser o bem do homem (*EN* I 1094b8). Se cabe à Política o bem da *pólis*, o Estagirita se encarrega de estabelecer que é também do âmbito da Política o bem do indivíduo. O bem do indivíduo e o da *pólis* estão intimamente relacionados, e é precisamente nesta relação (em que um não pode ser alcançado sem o outro) que se instaura a tensão sobre qual deles seria preferível alcançar. De certo ponto de vista, portanto, o bem da comunidade suprema é melhor, pois sua manutenção é exigida para que cada um dos seus membros possa atingir o seu bem, uma vez que apenas nela é possível conseguir a auto-suficiência, condição necessária para o bem do indivíduo. Por outro lado, o fim do indivíduo é preferível, pois o fim da *pólis* parece-nos necessário, em Aristóteles, na medida que permite ao indivíduo atingir o seu fim, o seu bem. Nesse sentido, não podemos nos esquecer que a *pólis* configura-se em determinado tipo de reunião de indivíduos. Não é possível, deste modo, pensar o bem do indivíduo sem pensar o bem da *pólis*, assim como o bem da *pólis* não parece fazer sentido se se perde de vista o bem dos indivíduos.

Posto isso, verifiquemos a ilustrativa passagem da *Metafísica*, na qual é dito que, do mesmo modo que em uma casa, os livres são os que menos podem fazer qualquer coisa; por outro lado, os escravos e os animais pouco auxiliam para alcançar o bem comum (*Met.* A 1075a18). Isso porque, às pessoas livres, as grandes responsáveis pelo bem da comunidade, é necessário agir de acordo com o que prescreve a razão. Sendo assim, o desejo do ser racional não pode ser realizado independentemente de qualquer outra coisa (nesse sentido, o homem é menos livre que os animais, e o cidadão, menos que o escravo), mas deve ser concorde com o que determina a razão, para que então o homem que possui o desejo e a

razão possa realizar plenamente a sua função e, conseqüentemente, alcançar o fim último, a felicidade (εὐδαιμονία). Portanto, de certo ponto de vista, o homem dotado da supramencionada faculdade, o τὸ λόγον ἔχον, é livre, pois o *lógos* lhe confere a capacidade de escolher uma dentre duas ou mais ações possíveis. Por outro lado, não possui liberdade, quando consideramos que a ele é forçoso realizar a sua função plenamente, para alcançar a εὐδαιμονία, o que significa, do ponto de vista prático, agir necessariamente segundo o que prescreve a razão, vale dizer, de acordo com o que determina o ὀρθὸς λόγος.

Se é correto afirmar que, em Aristóteles, todas as coisas tendem a se atualizar, e que, portanto, o fim de todas elas é ser em ato; e ainda: se, para o homem livre e sábio (φρόνιμος), atingir o fim pressupõe agir de acordo com o τὸ λόγον ἔχον, a ele uma única ação é possível, a saber, aquela que é conforme o justo-meio (μεσότης). Já o que caracteriza o escravo por natureza é justamente a falta de *lógos*. Portanto, agir segundo a sua função não pode significar agir segundo o τὸ λόγον ἔχον. O escravo não faz o que faz, por si só, segundo os preceitos da razão, mas casualmente (*Met.* Λ 1075a22)³⁶⁰.

A razão, portanto, é guia, de forma direta, do homem que possui o *logos*; de forma indireta (quando estando sob as ordens daquele que é detentor do τὸ λόγον ἔχον), daquele que não o possui. Sendo assim, o escravo possui mais 'liberdade' de agir que aquele que possui o *lógos* (a razão), pois o escravo por natureza normalmente (exceto quando sob 'orientação' do senhor) age por acaso. Nesse sentido, o *lógos* é delimitador do número das ações possíveis. Quanto mais alguém age segundo os preceitos da reta razão, mais se atualiza, conseqüentemente age melhor e, por fim, menos 'liberdade' possui.

³⁶⁰ Para que o escravo por natureza possa agir não aleatoriamente, mas segundo os preceitos da razão (o que lhe permite melhor alcançar o seu bem), torna-se necessária a sua associação com o senhor, o qual, sendo detentor do τὸ λόγον ἔχον, pode prescrever-lhe o melhor modo de agir para que possa vir a alcançar o seu fim último. Assim, de certa forma, também para o escravo o agir bem parece implicar em agir consoante com o que determina a razão, mas apenas quando sob as ordens emanadas pelo senhor.

Conclusão

É notório, a partir de várias passagens do *corpus*, sobretudo da *Física*, que o mundo sublunar não é totalmente determinado, mas pressupõe a contingência. Parece bem estabelecido que a potencialidade é a responsável pela contingência do mundo sublunar, que, portanto, se este fosse apenas em ato, não lhe seria própria a contingência. A potência racional, como a leitura de *Met.* Θ 2 e 5 explicitam, permite ao detentor do *lógos* escapar das cadeias causais necessárias do mundo sublunar e, na contingência que este comporta, agir segundo a escolha (*προαίρεσις*), portanto elegendo uma ação dentre as diversas possíveis. O *lógos* confere, em grande medida, àquele que o possui, potencialidade para, a partir de um mesmo contexto, engendrar ações distintas.

Se toda ação visa a um fim (*EN* I 1094a1; *Pol.* I 1252a1), se se considera certo pressuposto para agir, então as condições para atingir o fim necessariamente²⁶¹ têm que ser de tal e tal tipo. Se o pressuposto permite formas variadas para alcançá-lo, ainda assim a sua busca implica certo grau de necessidade, semelhante a quando temos que ir a determinado lugar e, não obstante diversos caminhos possam a ele nos conduzir, outros tantos não podemos seguir, por não nos conduzir ao local visado. Pensemos essas possibilidades de várias perspectivas: 1) se há um único caminho que conduz a certo lugar, então necessariamente teremos que percorrê-lo, se quisermos ir a tal lugar; 2) se há vários caminhos que conduzem ao local ao qual pretendemos ir, então podemos considerar primeiramente que, i) ainda que haja uma multiplicidade de caminhos possíveis a serem percorridos para se chegar ao local determinado, pode haver caminhos melhores e piores, quer os consideremos da perspectiva das suas distâncias ou por qualquer outro motivo. Se quisermos não apenas chegar ao local em questão, mas chegar do melhor modo possível,

²⁶¹Notemos que não estamos empregando 'necessidade' enquanto aquilo que não pode ser de outro modo (*Met.* Δ 1015a34; Λ 1072b13), assim como dizemos que a somatória dos ângulos internos de um triângulo não pode perfazer senão 180°. Do que é necessário em sentido absoluto (*ἀναγκη ἀπλή*), incondicional, nem mesmo o *lógos* pode escapar, pois, se pudesse, não seria necessário incondicionalmente. Estamos aqui empregando 'necessidade' para tratar do que é necessário condicionalmente, a partir de um pressuposto (*ἀναγκη ἐξ ὑποθέσεως*) (*Fis.* II 199b34; *Met.* Δ 1015a23; Λ 1072b12).

então é mister percorrer o melhor caminho²⁶². De outra perspectiva, ii) se consideramos apenas a possibilidade de chegar ao lugar supracitado, sem necessariamente percorrer o melhor caminho, então são múltiplas as possibilidades de caminhos.

Na esfera prática, de modo similar, o que determina o grau de necessidade (condicional) é o pressuposto que direciona a ação. Aqui, o pressuposto não consiste em uma ação qualquer, mas na boa ação. Notemos que são várias as possibilidades de agir bem, sendo, de certo modo, várias as ações possíveis a partir do pressuposto do agir bem. Há uma multiplicidade de modos de fazer o bem a alguém, de agir bem. Mas, nesse momento, não se trata de pensar em como fazer o bem de modo generalizado, mas em como agir bem em determinado contexto. Se, para cada contexto específico, há diversas ações possíveis, consistindo uma delas (entre o excesso e a falta) na melhor, isto é, havendo uma delas que afigura como ação virtuosa (as demais sendo viciosas), se se toma como pressuposto que, em determinado contexto, deve-se agir virtuosamente, então uma única ação deve ser possível, a virtuosa, semelhante ao caso (2, i) em que, havendo múltiplos caminhos que conduzem a determinado lugar, se houver um deles que afigura como o melhor a ser percorrido, então, se quisermos não apenas ir a determinado lugar, mas ir do melhor modo possível, necessariamente deveremos ir pelo melhor caminho.

De modo similar, se se busca a felicidade (εὐδαιμονία), e, para a ela chegar, não é suficiente agir aleatoriamente (seguindo quaisquer caminhos), mas, para cada circunstância, há uma melhor ação a ser escolhida, a virtuosa (um melhor caminho a ser seguido), se sempre houver uma ação que afigura como virtuosa (o melhor caminho), consistindo as demais em viciosas, então, se quisermos atingir a εὐδαιμονία, deveremos sempre agir, em cada contexto, de um único modo, assim como, se tivermos como propósito ir da melhor forma possível a certo lugar, deveremos seguir pelos melhores caminhos.

É preciso saber como escolher os melhores caminhos para chegar ao local desejado, condição necessária para a ele chegar, exceto acidentalmente. De modo semelhante, é mister saber qual e como realizar a melhor ação possível, a virtuosa, em cada contexto, para escolher praticá-la. Uma primeira condição necessária àquele que é capaz de apreender o critério de determinação da boa ação é possuir o *lógos*, o qual se configura em condição

²⁶² Nota-se que não se trata, aqui, de considerar qualquer falsa aparência; se, por exemplo, um caminho que aparenta ser o melhor não é, de fato, o melhor.

necessária, primeiro, para a identificação dos contrários, segundo, para a deliberação e posterior escolha por um deles. Nesse sentido, às potências racionais (com *lógos*) são próprios os contrários (*Met.* Θ 1046b8)²⁶³.

Considerando o *lógos* como certo cálculo, não é qualquer *lógos* que corresponde ao justo-meio (o qual se configura como meio não aritmético entre o excesso e a falta)²⁶⁴, mas tão somente o *lógos* reto (ὀρθὸς λόγος), o qual pode permitir a identificação de qual a ação virtuosa em cada contexto. Nesse sentido, atender ao justo meio converte-se em regra universal para agir bem. Muito embora toda ação seja particular (*Met.* A 981a13), ocorra em um contexto particular, para cada uma há um justo-meio. Dentre a multiplicidade de modos possíveis de agir em cada contexto particular, se apenas um corresponder à boa ação (sendo as demais viciosas), se tomarmos como pressuposto a boa ação, então, apenas um único modo de agir será necessariamente (do ponto de vista contingencial) possível. Se alguém age de modo reto (ὀρθὸς), age como é próprio ao *phronimos*, o qual é o mais apto para perceber o justo-meio em cada contexto particular, conseqüentemente, configurando-se no mais apto para atingir o fim último do homem, a felicidade²⁶⁵.

O *lógos* é, de certo modo, engendrador de ações, mas apenas quando acompanhado pelo desejo (ὄρεξις), perfazendo a escolha (προαίρεσις), convertendo-se, desejo e escolha, em princípios engendradore das ações (*Met.* Θ 1048a11; *EN* VI 1139a32). O *lógos* é dos contrários, mas qualquer um deles é acompanhado pelo desejo, o qual configura-se em

²⁶³ Estamos aqui nos reportando à faculdade racional (τὸ λόγον ἔχον) da alma (a calculativa) através da qual se contempla o que admite variação, à qual é própria a deliberação, e não à (faculdade científica) que permite a contemplação daquilo cujos primeiros princípios são invariáveis (*EN* VI 1139a6).

²⁶⁴ O justo-meio varia 1) tanto do ponto de vista do objeto (quer este seja considerado um sentimento ou uma ação), assim como a covardia (vício por falta) é mais oposta à coragem (virtude) que a temeridade (vício por excesso) (*EN* II 1108b36); 2) quanto do ponto de vista do sujeito, assim como uma certa quantia de alimento pode ser boa para um atleta, mas excessiva para alguém no início das suas atividades atléticas (*EN* II 1106b4).

²⁶⁵ A felicidade, em Aristóteles, é uma atividade. Não pode ser estado porque, se assim fosse, poderia ser feliz mesmo aquele que dorme, ainda que não fizesse qualquer coisa considerada boa. Mas a felicidade não é uma atividade qualquer. A atividade pressupõe um fim. Seria estranho que, na filosofia aristotélica, de caráter teleológico, o fim do homem o conduzisse em sentido distinto daquele que o leva a sua atualização. O homem, em Aristóteles, atualiza-se ao agir, mas não agindo de forma aleatória. Ele é conduzido ao fim apenas com a boa ação (εὐπραξία), isto é, segundo o que prescreve o princípio racional (*lógos*); e agir segundo esse princípio é a sua função (*EN* I 1098a7). Não é, portanto, qualquer atividade que conduz ao bem humano, mas apenas aquela segundo a virtude. Agir segundo a virtude, portanto, é, de uma perspectiva prática, trilhar o caminho da sua atualização, se ao homem cabe agir segundo o que prescreve o *lógos* apropriado.

princípio motivador das ações. Esse desejo não é aleatório, não tendendo, em cada contexto, ou para a ação que é própria ao *lógos* ou para a sua contrária. O que determina o desejo, em cada circunstância, é, de uma perspectiva externa, o contexto em que o homem está inserido; de um ponto de vista interno, sua disposição (ἔξις), a qual se converte, portanto, em princípio motivador dos desejos.

Quanto mais vamos formando a nossa ἔξις, quanto mais vamos solidificando-a, mais vamos determinando o nosso campo de ações, conseqüentemente, nosso campo de potencialidades para agir sob orientação do *lógos* vai se restringindo, pois, cada vez mais, de duas ações possíveis (sendo que uma será melhor que a outra), uma será normalmente executada; de certo modo, semelhante ao médico que, quanto mais exercitado nas questões médicas, quanto mais domina a técnica da medicina, menos possibilidades de errar possui, portanto, diminuindo a sua capacidade de realização de várias ações em determinado contexto. Ademais, quanto mais vai se tornando bom médico, mais vai desenvolvendo o desejo de agir de acordo com o *lógos* apropriado à sua arte, portanto desejando, cada vez mais, promover a cura.

Uma vez bem solidificada a ἔξις de alguém, ainda que o *lógos* lhe apresente várias ações possíveis, uma única ação será a que é mais afim com a ἔξις, portanto havendo inclinação para uma delas. Se a ἔξις fosse totalmente solidificada, efetivada, e se o cálculo e a percepção sobre como melhor agir em cada circunstância fossem sempre do modo como deve agir o *phronimos*, daí decorreria que apenas a boa ação essa pessoa poderia executar, apenas aquela ação que atende ao justo-meio. Agir segundo o *lógos* reto, como deveria agir o *phronimos*, é agir de apenas um único modo possível, tendo em vista que a boa ação, a que o *phronimos* deve executar, caracteriza-se por atender ao justo-meio, o qual necessariamente pode ser apenas um. Já a ação viciosa (a que diverge da determinação do *lógos* reto), ela pode ser variada. Mas ao *phronimos* não cabe outra ação que a virtuosa, pois agir virtuosamente é justamente o que o caracteriza.

Se quisermos agir bem, em cada circunstância, devemos agir de um único modo possível, virtuosamente, atendendo ao que prescreve o justo-meio. Afirmar que, da perspectiva do agir bem, o *lógos* reto aponta, em cada circunstância, para uma única ação, aquela que atende ao que determina o justo-meio, não significa que necessariamente alguém vai agir sempre de uma única maneira possível, em cada circunstância. Em

Aristóteles, parece que não há a garantia, nem mesmo de quem possa ser julgado *phronimos*, de sempre poder agir de um único modo possível. Isso porque, primeiro, pode haver circunstâncias em que não seja possível, mesmo àquele que é julgado *phronimos*, precisar qual ação atenderia precisamente ao justo-meio; qual ação, portanto, seria a melhor a ser executada²⁶⁶. Segundo porque, mesmo no caso de ser possível a determinação de qual a melhor ação a ser executada, em determinada circunstância, ainda assim, não há garantia total de que, mesmo quem é julgado *phronimos*, vai agir conforme o que prescreve o *lógos* reto. Ele necessariamente agiria de acordo com o *lógos* reto apenas se tivesse uma disposição boa totalmente formada, efetivada. Mas, não sendo possível à disposição efetivar-se plenamente, segue-se que, mesmo ao *phronimos*, sempre haverá a possibilidade de ter o desejo de agir, em alguma circunstância, de modo contrário ao que determina o *lógos* reto, não obstante o que caracteriza o *phronimos* seja o fato de ele normalmente ser capaz de perceber qual ação, em cada contexto, atende ao que prescreve o *lógos* reto, e comumente ser capaz de agir conforme a determinação deste.

Quando postulamos que agir segundo o *lógos*, da perspectiva da boa ação, é agir de um único modo possível, não estamos, com isso, considerando como age o *phronimos*, mas como ele deveria agir. Do fato de alguém que possa ser julgado *phronimos* não agir bem em determinada circunstância, isso não parece invalidar o nosso postulado, pois, em tal circunstância, ele não agiu bem, como deveria ter agido se atendesse ao que prescreve o *lógos* reto. Ademais: ainda que sequer o *phronimos* consiga, em determinada circunstância, precisar qual das ações possíveis configura-se na boa ação, ainda assim não significa que não haja, nessa ocasião, uma única boa ação, aquela que está entre o vício por excesso e o vício por falta. Se o *phronimos* agir bem, segundo o *lógos* reto, agirá de um único modo possível, se o justo-meio, em cada circunstância, é sempre apenas um²⁶⁷.

²⁶⁶ O acaso pode interferir prejudicialmente no cálculo do *phronimos* acerca de qual a melhor ação executar. Não podemos nos esquecer que o mundo prático é o da contingência. Não há garantias de que, mesmo o *phronimos*, vai sempre calcular corretamente como bem agir, nem mesmo que a sua deliberação para poder agir resultará na ação que por ele foi calculada.

²⁶⁷ Não estamos querendo sugerir que o *lógos* reto afigura como critério suficiente para a determinação da boa ação (nesse sentido, semelhante ao imperativo categórico na filosofia kantiana). Para agir bem, é necessário atender ao *lógos* reto, que prescreve o justo-meio. Mas, uma vez que o justo-meio depende do objeto e do sujeito, ele não pode ser determinado *a priori* em cada circunstância particular. É forçoso, em cada caso, que o *phronimos* tenha a percepção de qual o justo-meio em cada sentimento ou ação particulares, ou para cada pessoa. Nesse sentido, o *phronimos* converte-se em critério último de determinação da boa ação. A ação é boa

Sendo assim, constatamos que, a partir de uma investigação física, o *lógos*, enquanto responsável pelos contrários, possibilita ao homem escapar das cadeias causais necessárias do mundo sublunar, possibilitando o engendramento da esfera ética. Por outro lado, de certa perspectiva prática, qual seja, da perspectiva da boa ação, o *lógos* converte-se em cerceador da multiplicidade de modos de agir. Dessa perspectiva, tende a encerrar as ações humanas na esfera do necessário. O *lógos*, na sua generalidade, é responsável pelos contrários, por conseguinte, pelo engendramento da esfera ética. De certa perspectiva prática, o *lógos* reto é cerceador das ações humanas. É, portanto, um determinado tipo de *lógos*, a partir de certo pressuposto, que encerra as ações humanas na esfera do necessário (condicional). Este tipo de *lógos* confere ao homem potencialidade para agir bem.

pelo fato de o *phronimos* tê-la percebido como sendo a melhor, em certa circunstância. Agir como deveria agir o *phronimos*, portanto, é agir da melhor forma possível em cada circunstância. Se é possível, mesmo ao *phronimos*, perceber que, em determinada situação, ele não agiu da melhor maneira possível, vindo a percebê-lo posteriormente, isso não implica que não havia uma única ação boa, dentre as várias possíveis. Ainda: se partirmos do pressuposto que ao *phronimos* seria possível enganar-se ao tentar perceber o justo-meio em alguma ação particular, ainda assim, a crença que ele não atendeu com precisão ao justo-meio não invalida o nosso postulado (o de que a boa ação é única em cada ocasião), uma vez que o argumento não é o de que não haveria um justo-meio, mas que ele seria outro. Atender ao que prescreve o *lógos* reto, portanto, é agir de um único modo possível em cada ocasião.

Bibliografia

- ANGIONI, L. tradução comentada do livro I de *As Partes dos Animais*, Cadernos de História e Filosofia da Ciência, CLE-Unicamp, série 3, v. 9, n. especial, 1999.
- ANGIONI, L. 'O hilemorfismo como modelo de explicação científica na filosofia da natureza em Aristóteles', in *Kriterion*, 102, julho/dez/2000, pp. 132-164.
- AQUINO, S. Tomás, *Commentary on Aristotle's De Anima*, Dumb ox books, Notre Dame, Indiana, 1994.
- AQUINO, S. Tomás, *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, Dumb ox books, Notre Dame, Indiana, 1995.
- ARMSTRONG, G. C. *Magna Moralia*, Loeb, 1990.
- AUBENQUE, P. *Le Problème de l'Être chez Aristote*, PUF, Paris, 1977.
- AUBENQUE, P. *La Prudence chez Aristote*. PUF, Paris, 1986.
- BARBOTIN, E. *De l'Ame*, Les Belles Lettres, 1980.
- BARNES, Jonatham (edit.). *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, 1995.
- BERTI, E. *Aristóteles no século xx*. Edições Loyola, São Paulo, 1997.
- BERTI, E. *As razões de Aristóteles*, Edições Loyola, São Paulo, 1999.
- BERTI, E. "Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in Metaphysics Λ 6", in *Aristotle's Metaphysics Lambda* (ed. M. Frede e D. Charles), Oxford, 2000, pp. 181-206.
- BESNIER, B. "A distinção entre Praxis e Poiêsis em Aristóteles", in *Analytica*, v. 1, n. 3, 1996, pp. 127-163.
- BOSTOCK, D. "Aristotle n the Transmutation of the Elements in *De Generatione et Corruptione* 1.1.4", in *Aristotle Critical Assessments, vol II: Physics, Cosmology and Biology*, Ed. Lloyd P. Gerson, Routledge, New York, 1999, pp.
- BRADIE, M e MILLER, F.D. "Teleology and Natural Necessity in Aristotle", in *Aristotle Critical Assessments, vol II: Physics, Cosmology and Biology*, Ed. Lloyd P. Gerson, Routledge, New York, 1999, pp. 75-89 [Source: *History of Philosophy Quarterly*, 1, 2 (1984), pp. 133-46].

- BRENTANO, Franz. *On the several senses of being in Aristotle*, University of California Press, 1975.
- CASSIN, B. *Aristóteles e o Lógos: Contos da Fenomenologia Comum*, edições Loyola, São Paulo-SP, 1999.
- CHARLES, D. "Teleological Causation in the Physics", in *Aristotle's Physics*. Ed. Lindsay Judson, Oxford, University Press, New York, 1991, pp. 101-128.
- CHARLES, D. "Metaphysics Λ 2: matter and change", in *Aristotle's Metaphysics Lambda* (ed. M. Frede e D. Charles), Oxford, 2000, pp. 81-110.
- CHARLTON, W. "Aristotle's Potential Infinites", in *Aristotle's Physics. A Collection of Essays* edited by Lindsay Judson, Oxford, University Press, New York, 1991, pp. 129-149.
- CHARLTON, W. *Aristotle's Physics books I e II*, Clarendon Press, Oxford, 1992.
- CODE, A. "The Persistence of Aristotelian Matter", in *Aristotle Critical Assessments, vol II: Physics, Cosmology and Biology*, Ed. Lloyd P. Gerson, Routledge, New York, 1999, pp. 25-34 [Source: *Philosophical Studies*, 29 (1976), pp. 357-67].
- CODE, A. "Soul as Efficient Cause in Aristotle's Embryology", in *Aristotle Critical Assessments, vol II: Physics, Cosmology and Biology*, Ed. Lloyd P. Gerson, Routledge, New York, 1999, pp. 297-304 [Source: *Philosophical Topics*, 15, 2 (1987), pp. 51-59].
- COHEN, S.M. "Aristotle's Definition of Motion", in *Aristotle Critical Assessments, vol II: Physics, Cosmology and Biology*, Ed. Lloyd P. Gerson, Routledge, New York, 1999, pp. 65-74 [Source: *Phronêsis*, 39(1994), pp. 150-9].
- CORNFORD, F. M. *Before and After Socrates*, Cambridge University Press, 1932.
- COULOUBARITSIS, L. *L'Avènement de la science physique. Essay sur la physique d'Aristote*. Éditions Ousia, Bruxelles, 1980.
- DÉCARIE, V. *Éthique à Eudème*, Vrin, Paris, 1984.
- FARIAS, Maria do Carmo Bittencourt. *A liberdade esquecida: fundamentos ontológicos da liberdade no pensamento aristotélico*. Edições Loyola, São Paulo, 1995.
- FORSTER, E. S. *On coming-to-be and passing-away*, Loeb, 1978.

- FREDE, M. 'Aristotle's Notion of Potentiality in Metaphysics Θ ', in *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford, 1994, pp. 173-193.
- GILL, M.L. "Aristotle's Theory of Causal Action in *Physics* III 3", in *Aristotle Critical Assessments, vol II: Physics, Cosmology and Biology*, Ed. Lloyd P. Gerson, Routledge, New York, 1999, pp. 127-144 [Source: *Phronêsis*, 25 (1980), pp. 129-47].
- GRAHAM, D. W. "Aristotle's Definition of Motion", in *Aristotle Critical Assessments, vol II: Physics, Cosmology and Biology*, Ed. Lloyd P. Gerson, Routledge, New York, 1999, pp. 55-64 [Source: *Ancient Philosophy*, 8 (1988), pp. 209-15].
- HAMELIN, G. "A Lógica como Veículo da Ética Aristotélica em Pedro Abelardo (1079-1142)", in *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, CLE/Unicamp, série 3, v.7, n. 2, jul/dez-1997, pp. ???
- HAMLYN, D.W. *Aristotle De Anima, books II e III*, Clarendon Press, Oxford, 1993.
- HARDIE, R. P. and GAYE, R. K. *Physica*, Oxford, 1930.
- HEINAMAN, R. "Aristotle and the Mind-Body Problem", in *Aristotle Critical Assessments, vol III: Psychology and Ethics*, Ed. Lloyd P. Gerson, Routledge, New York, 1999, pp. 32-49 [Source: *Phronêsis*, 35 (1990), pp. 83-102].
- IRWIN, T.H. "A Ética como uma Ciência Inexata", in *Analytica*, v. 1, n. 3, 1996, pp. 13-73.
- KOSMAN, A. "The Activity of Being in Aristotle's Metaphysics", in *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*. Ed. T. Scaltsas, D. Charles e M. L. Gill, Oxford, 1994, pp. 195-213.
- KOSMAN, A. "Aristotle's Definition of Motion", in *Aristotle Critical Assessments, vol II: Physics, Cosmology and Biology*, Ed. Lloyd P. Gerson, Routledge, New York, 1999, pp. 35-54 [Source: *Phronêsis*, 14 (1969), pp. 40-62].
- LENNOX, J.G. "Aristotle on Chance", in *Aristotle Critical Assessments, vol II: Physics, Cosmology and Biology*, Ed. Lloyd P. Gerson, Routledge, New York, 1999, pp. 118-126 [Source: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 66 (1984), pp. 52-60].
- MARTÍNEZ, J. L. C. *Física*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1996.

- MATTHEN, M. "The Four Causes in Aristotle's Embryology", in *Aristotle Critical Assessments, vol II: Physics, Cosmology and Biology*, Ed. Lloyd P. Gerson, Routledge, New York, 1999, pp. 278-296 [Source: *Apeiron*, 22 (1989), pp. 159-79].
- MIGNUCCI, M. "Aristotle's *De Caelo* I, 13 and his notion of possibility", in *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, ed. Daniel Devereux e Pierre Pellegrin, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1990, pp. 321-334.
- MUÑOZ, A. A. *Liberdade e Causalidade: ação, responsabilidade e Metafísica em Aristóteles*, Discurso Editorial/Fapesp, 2002.
- NATALI, C. "A Base Metafísica da Teoria Aristotélica da Ação", in *Analytica*, v. 1, n. 3, 1996, pp. 101-125.
- NATALI, C. "Ações e Eventos em Aristóteles", in *O que nos faz pensar*, vol. 2 (cadernos do departamento de filosofia da PUC-Rio, abril de 1997, pp. 87-121.
- PERINE, M. "Phronêsis: um conceito inoportuno?", in *Kriterion*, XXXIV/87, 1993, pp. 31-55.
- PERINE, M. "Ato e potência: implicações éticas de uma doutrina metafísica", in *Kriterion*, n. 94, Belo Horizonte, dezembro/96, pp. 7-23.
- RACKHAM, H. *Nicomachean Ethics*, Loeb, London, 1990.
- RACKHAM, H. *Eudemean Ethics*, Loeb, London, 1990.
- RACKHAM, H. *Politics*, Loeb, 1990.
- REALE, G. *Metafísica*. I. Saggio introduttivo e indici, Vita e Pensiero, 1995.
- REALE, G. *Metafísica*. III. Sommari e commentario, Vita e Pensiero, 1995.
- ROSS, D. *Aristotle's Physics*, Oxford, 1936.
- ROSS, D. *Metaphysics*. A revised text with introduction and Commentary, Clarendon Press, Oxford, 1958.
- ROSS, D. *De Anima*, Oxford University Press, Oxford, 1986.
- ROSS, D. *Aristóteles*. Tradução de Luís Filipe Bragança S. S. Teixeira, a partir da edição inglesa publicada por Methuen & CO., Ltd. Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1987.
- SIMPLICIUS. *On Aristotle's Physics 2*, Cornell University Press, N. York, 1997.

- SKEMP, J.B. "The Activity of Immobility", in *Études sur la Métaphysique d' Aristote*, Vrin, 1979, pp. 229-241.
- TRICOT, J. *Métaphysique*, Vrin, Paris, 1966.
- TRICOT, J. *De la Génération et de la Corruption*, Vrin, 1971.
- TRICOT, J. *La Politique*, Vrin, Paris, 1982.
- TRICOT, J. *Éthique a Nicomaque*, Vrin, Paris, 1983.
- YEBRA, V. G. *Metafísica*. Edición Trilingue, 2 edición, Editorial Gredos, Madrid, España, 1982.
- ZANATTA, M. *Etica Nicomachea*, vol. I, introduzione, traduzione e commento, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1997.
- ZANATTA, M. *Etica Nicomachea*, vol. II, traduzione e commento, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1997.
- ZINGANO, M. "Particularismo e Universalismo na Ética Aristotélica", in *Analytica*, v. 1, n. 3, 1996, 75-100.
- ZINGANO, M. "A propósito do Modo de Apreensão dos Sensíveis Comuns em Aristóteles", in *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Filosofia Antiga, série 3, v. 8, n. Especial, jan-dez. 1998, 39-68.
- ZINGANO, M. *Razão e Sensação em Aristóteles: Um Ensaio sobre De Anima III 4-5*, L&PM, 1998.