

Reinaldo Sampaio Pereira

Ato e potência na Ética a Nicômaco

Dissertação de Mestrado 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 Dissertação defendida e
aprovada pela Comissão Julgadora
em:

____/____/____.

Banca:

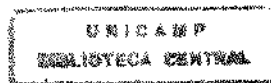
Prof. Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit (orientador)

Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto

Prof. Dr. José Luiz Signist

Prof. Dr. João Quartim de Moraes (suplente)

Campinas – SP
1999



UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	7/unicamp
	Varia.
V.	Ex
TOMBO BC/	39756
PROC.	229/99
C	☐
D	☒
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	17-12-99
N.º CPD	

CM-00137818-B

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

P 414 a **Pereira, Reinaldo Sampaio**
Ato e potência na *Ética a Nicômaco* / Reinaldo Sampaio
Pereira. - - Campinas, SP : [s. n.], 1999.

Orientador: Alcides Hector Rodrigues Benoit.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Ato (Filosofia). 2. Ética. 3. Filosofia antiga. I. Benoit,
Alcides Hector Rodrigues. II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

SUMÁRIO

Introdução	5
Cap. 1: Ato e potência no livro Θ da <i>Metafísica</i>	
1.1. Ato e potência no contexto da <i>Metafísica</i>	26
1.2. Sentido 'metafísico' de ato e potência	37
1.3. Sentido 'físico' de ato e potência	51
Cap. 2: Condições necessárias para o engendramento da esfera prática	
2.1. A necessidade da contingência para a esfera prática	65
2.2. A necessidade do <i>logos</i> e do desejo para a esfera prática	86
Cap. 3: A potência na esfera ética	
3.1. O homem enquanto potência racional	103
3.2. A potencialidade do <i>logos</i>	137
Cap. 4: O ato na esfera ética	147
Conclusão	180
Bibliografia	185

Aos meus pais
e à minha tia Geny.

Agradecimentos

Gostaria de agradecer primeiramente ao prof. Hector Benoit pelo cuidadoso acompanhamento durante todo o curso de mestrado e pela atenciosa e imprescindível orientação, desde a monografia na graduação até a redação final desta dissertação.

Agradeço também aos professores Francisco Benjamin S. Netto e José Luiz Sigrist pelas sugestões durante o exame de qualificação. Gostaria de aqui também prestar agradecimentos à Andréa Regina S. Pereira, por todas as sugestões durante esses anos, e a todos os meus amigos com os quais mantive contato durante a graduação e o mestrado. Dentre esses, em especial ao Aparecido, ao João, à Eliana, ao Denisar e ao Nasser.

À Vivien Morgatto agradeço o companheirismo e o acompanhamento de parte deste processo. Em relação à Cidinha e à Lurdinha quero manifestar minha gratidão pelo apoio em momentos cruciais. Ao CNPq, à CAPES e à FAEP sou grato pelas bolsas concedidas, sem as quais esta dissertação certamente não poderia ter tomado a dimensão que tomou.

αὗται μὲν γὰρ πᾶσαι μία ἐνὸς ποιητικῇ, ἐκεῖναι δὲ τῶν ἐναντίων, ὥστε ἅμα ποιῇ
σει τὰ ἐναντία· λέγω δὲ τοῦτο ὁρεξίν ἢ προ
αἵρεσιν.

“... todas estas [as potências irracionais] limitam sua atividade a um só objeto, contudo aquelas [as racionais] o estendem aos contrários, de sorte que produzirão ao mesmo tempo efeitos contrários, porém isso é impossível. Portanto, necessariamente haverá outra coisa que decida, por exemplo, o desejo ou a eleição prévia”. (*Metafísica*, Edición trilingue por Valentín García Yebra, 2 edición, editorial Gredos, Madrid, España, 1982, Θ, 1048 a 2).

Introdução

Desde os primeiros contatos que mantivemos com o livro Θ da *Metafísica* de Aristóteles, a problemática que ora procuraremos examinar nesta dissertação começou a surgir para nós, conquanto de forma incipiente, apenas embrionária. Uma primeira leitura deste livro nos remeteu ao cap. 12 do livro Δ , no qual Aristóteles arrola os 5 sentidos de potência ditos em relação ao movimento. Dentre estes, pareceu-nos evidente que as duas primeiras acepções em que este conceito era tomado se destinava sobretudo ao domínio da física, quando então ato e potência seriam explicitamente utilizados para dar conta do problema de como explicar o principiar ou o encerrar do movimento¹.

O quinto sentido de potência, por sua vez, parecia ser exigido enquanto resposta à capacidade natural dos corpos para resistir ao movimento ou alteração, portanto também orbitando na esfera física². Não obstante o caráter explicitamente físico das três acepções supramencionadas do conceito de potência, e ainda que Aristóteles fizesse a

¹No capítulo 12 do livro Δ da *Metafísica*, notadamente em 1019 a 19, Aristóteles nos apresenta os dois primeiros sentidos de potência: "Assim, pois, a que é absolutamente princípio de alteração ou de movimento se chama potência em outro, ou no mesmo enquanto outro; porém há também uma potência para ser alterado ou movido por outro, ou por ele mesmo enquanto outro (ή μὲν οὖν ὅλως ἀρχὴ μεταβολῆς ἢ κινήσεως λέγεται δύναμις ἐν ἑτέρῳ ἢ ἢ ἑτέρου, ἢ δ' ὑφ' ἑτέρου ἢ ἢ ἑτερον)". (Aristóteles, *Metafísica*, edición trilingue por Valentín García Yebra, 2 edición, editorial Gredos, Madrid, España, 1982).

²Ainda no capítulo 12, afirma o estagirita: "Ademais, todos aqueles hábitos segundo os quais as coisas são totalmente impassíveis ou imutáveis ou não facilmente capazes de serem movidas para o que é pior se chamam ^{potência} (ἔτι ὅσαι ἔξεις καθ' αἷς ἀπαθῇ ὅλως ἢ ἀμετάβλητα ἢ μὴ ῥαδίως ἐπὶ τὸ χεῖρον εὐμετακίνητα, συνάμεις λέγονται)". (*Metafísica*, op. cit., Δ , 12, 1019 a 26).

advertência, no livro Θ da *Metafísica*, de que estes cinco sentidos de potência são ditos em relação ao movimento (portanto indubitavelmente inseridos no contexto da física)³, ainda assim nos chamou a atenção, nas definições dos terceiro e quarto sentidos de potência, elas estarem vinculadas aos conceitos de 'bem' ($\kappa\alpha\lambda\omega\varsigma$) e 'desígnio' ($\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$), muito embora desconhecíamos o papel preponderante que este crucial conceito, a $\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$, ocupa no seio da especulação prática aristotélica.

Os mencionados terceiro e quarto sentidos de potência são expressos pelo estagirita nos seguintes termos: "Ademais, se chama potência a de terminar uma coisa bem ($\kappa\alpha\lambda\omega\varsigma$) ou segundo desígnio ($\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$); 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 enquanto a receber afecções"⁴.

Estimulados pela leitura de nosso orientador, que tende a não examinar os textos de Aristóteles de forma isolada, mas considerá-los à partir da totalidade da sua obra, começamos a investigar a pertinência do ato e da potência não ficarem restritos à *Metafísica* e à *Física*, mas também encontrarem passagem para os escritos práticos (passagem esta que, a princípio, seria sustentada pelo $\kappa\alpha\lambda\omega\varsigma$ e pela $\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$), vale

³Aristóteles principia o sexto capítulo do livro Θ com uma afirmação que denota que os sentidos de potência por ele tratados nos cinco primeiros capítulos são todos referentes ao movimento: "Posto que temos falado da potência relativa ao movimento... ('Επει δὲ περὶ τῆς κατὰ κίνησιν λεγομένης δυνάμεως εἴρηται". (*Metafísica*, op. cit., Θ , 6, 1048 a 25).

⁴Citemos em grego estas duas acepções em que a potência é dita em relação ao bem, as quais correspondem ao ponto de partida da nossa dissertação: ἔτι ἡ τοῦ καλῶς τοῦτ' ἐπιτελεῖν ἢ κατὰ προαίρεσιν ἐνίοτε γὰρ τοῖς μόνον ἂν πορευθέντας ἢ εἰπόντας, μὴ καλῶς δὲ ἢ μὴ ὥς προείλοντο, οὐ φαμεν δύνασθαι λέγειν ἢ βαδίζειν ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ πάσχειν". (*Metafísica*, op. cit., Δ , 12, 1019 a 23).

dizer, principiamos um exame para analisar se estes conceitos comportam um caráter ético.

Ao entrar em contato com outros textos do estagirita, começamos a perceber que o advérbio *καλῶς* não implica necessariamente um caráter ético, mas que também pode ser dito de uma perspectiva teleológica (sem qualquer resquício prático), na qual tanto mais cabe a algo o adjetivo *καλός* quanto mais próximo ele está de se atualizar, quanto mais próximo está do seu fim. Neste sentido, *καλός* é perfeitamente utilizável quando se referindo, por exemplo, ao movimento circular eterno dos astros, como denota esta ilustrativa passagem do livro A da *Metafísica*: "A translação, com efeito, é o primeiro dos movimentos, e, das translações, a circular. E esta é a originada por isto [pelo primeiro motor]. É portanto ente por necessidade; e, enquanto é por necessidade, é um bem e, deste modo, princípio"⁵.

Mas o fato do campo de ocorrência do advérbio *καλῶς*, bem como do adjetivo *καλός*, não ficar restrito à esfera prática, mas transcendê-la, não obsta de encontrar, também ali, seu campo de imanência. Nossa investigação, à partir de então, repousou no exame se seria lícito encontrar na *προαίρεσις* um indicador de uma faceta ética do conceito de potência. Neste sentido, chamou-nos a atenção que esse desígnio

⁵φορὰ γὰρ ἡ πρώτη τῶν μεταβολῶν, ταύτης δὲ ἡ κύκλῳ ταύτην δὲ τοῦτο κινεῖ. ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν· καὶ ἡ ἀνάγκη, καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή. (*Metafísica*, op. cit., A, 7, 1072 b 9). Como teremos oportunidade de examinar no capítulo 2, o primeiro motor, fim último a que todos os entes, tanto sublunares quanto supralunares, procuram imitar, é puro ato, portanto identificável com o bem. Destarte, cabe ao movimento circular o adjetivo *καλός*, uma vez que ele é eterno, portanto o que mais se aproxima da atividade imóvel e eterna do primeiro motor.

⁶Aristóteles apresenta o princípio de não contradição em Γ, 1005 b 19: "É impossível, com efeito, que um mesmo atributo se dê e não se dê simultaneamente no mesmo sujeito e em um mesmo sentido (τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό)". (Aristóteles, *Metafísica*, edición trilingue por Valentín García Yebra, 2 edición, editorial Gredos, Madrid, España, 1982).

(προαίρεσις), implícito nestas duas acepções de potência que perfazem o ponto de partida de nossa investigação, é um dos sustentáculos da filosofia prática aristotélica.

Na *Ética a Nicômaco* (como verificaremos no decorrer da dissertação, sobretudo no capítulo 3), a escolha (προαίρεσις), a qual aparece não apenas no capítulo 12 do livro Δ, mas no próprio livro Θ, como teremos oportunidade de constatar, é *conditio sine qua non* para o agir (πράττειν) humano. Face a tal proximidade entre o livro Θ da *Metafísica* e a *Ética a Nicômaco*, à partir da perspectiva da análise da προαίρεσις, passamos a examinar mais de perto a relação entre estas duas obras, o que acabou por resultar no tema da nossa dissertação.

O que ora pretendemos fazer, portanto, é justamente analisar um possível vínculo entre o livro Θ da *Metafísica* e a *Ética a Nicômaco* através dos conceitos de ato e potência. Antes disto, contudo, procuraremos, ainda neste prefácio, apresentar uma via de leitura que difere daquela que tende a analisar os textos aristotélicos de modo a considerá-los isoladamente, ao conceber cada qual encerrando um conteúdo que não é retomado nos demais textos. Nossa tendência é a de que a análise de cada livro do estagirita não deve perder de vista a relação deste com o conjunto da sua obra.

Sendo assim, postulamos 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, seria uma tentativa 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 problemáticas das mais diversas, 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 contradição⁶, por exemplo, ele nos parece válido tanto no âmbito da metafísica como em qualquer outro, uma vez que Aristóteles afirma, no livro Γ da *Metafísica*: "E o princípio mais firme de todos é aquele acerca do qual é impossível enganar-se; é necessário, com efeito, que tal princípio seja o melhor conhecido (pois o erro se produz sempre nas coisas que não se conhecem) e não seja hipotético. Pois aquele princípio que necessariamente tem que possuir aquele que quiser entender qualquer dos entes não é uma hipótese, senão algo que necessariamente tem que conhecer o que quiser conhecer qualquer coisa, e cuja posse é prévia a todo conhecimento."⁷

Ora, face a esta citação, não podemos nos inclinar no sentido de que, em Aristóteles, todo conhecimento é fundamentado pelo princípio de não contradição, e que, portanto, sua aplicabilidade é manifesta tanto na *Metafísica*, sobretudo no livro Γ, quanto em qualquer outro livro do filósofo, embora em vários deles tal princípio não seja tematizado e, muitas vezes, nem mesmo citado? Não começa a se evidenciar, destarte, que ele teria livre trânsito em todas as esferas do conhecimento, na filosofia aristotélica? Não seria este um bom exemplo para ilustrar que o fato de o estagirita não ter tematizado acerca de um princípio (no caso em questão acerca do princípio de não contradição) 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

⁷βεβαιωτάτη δ' ἀρχὴ πασῶν περὶ ἣν διαψευσθῆναι ἀδύνατον· γνωριμωτάτην τε γὰρ ἀναγκαῖον εἶναι τὴν τοιαύτην (...) ὃ δὲ γνωρίζειν ἀναγκαῖον τῷ ὁτιοῦν γνωρίζοντι, καὶ ἥκειν ἔχοντα ἀναγκαῖον. (*Metafísica*, op. cit., Γ, 3, 1005 b 12).

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 um determinado contexto em que não aparece explicitamente tematizado, seja uma leitura empobrecedora da sua obra?

Seria lícito sustentar que o princípio de não contradição não se estenda também à esfera ética, ante a passagem que citamos a seguir, na qual Aristóteles envereda, ao que parece, no campo da ação (πράξις)? "Porém, se todos igualmente erram e dizem verdade, para quem tal sustenta não será possível nem produzir um som nem dizer nada. Pois simultaneamente diz estas coisas e não as diz. E, se em nada acredita, senão que igualmente acredita e não acredita, em que se diferenciara das plantas? Daqui resulta também sumamente claro que nada está em tal disposição, nem dos demais nem dos que professam esta doutrina. Por que, com efeito, caminha até Megara e não está quieto, quando acredita que não é preciso caminhar? E por que, ao surgir a manhã, não avança até um poço ou até um precipício, se por azar os encontra, senão que claramente os evita, como quem acredita igualmente que o cair seja não bom e bom?"⁸. Esta passagem não parece revelar que o princípio de não contradição é válido na esfera ética?

Mas examinemos se esta aplicabilidade nas várias esferas do conhecimento não é apenas característica dos princípios (como pareceu a respeito do princípio de não contradição), mas também típica de alguns conceitos. No que diz respeito às categorias, elas são tão recorrentes na *Física* e na *Ética a Nicômaco* que nos parece desnecessário citar as várias passagens em que elas ocorrem. Citemos apenas uma, a título de ilustração, da *Ética a Nicômaco*: "Novamente, a palavra 'bem' é usada em tantos sentidos

⁸*Metafísica*, op. cit., Γ, 4, 1008 b 7.

quanto a palavra 'ser' (ἐπὶ ἐπεὶ τὰγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι); pois nós podemos predicar o bem na categoria de substância, por exemplo de Deus ou da inteligência; na de qualidade - as excelências; na de quantidade - o que é moderado; na de relação - o útil; na de tempo - a oportunidade favorável; na de lugar - um 'habitat' favorável; e assim por diante"⁹. Aqui percebemos não apenas que as categorias são aplicáveis também na esfera ética, mas até mesmo que os vários modos de dizer o ente, nos quais tanto insiste Aristóteles na *Metafísica*, são similares aos modos de dizer o bem.

No que concerne às categorias, diante desta última citação, que é apenas uma dentre as várias em que elas aparecem manifestamente na *Ética a Nicômaco*, não parece coerente admitir sua validade tanto na *Metafísica* quanto na *Ética a Nicômaco*? Levando-se em conta a importância do princípio de não contradição e das categorias na filosofia aristotélica e considerando que ambos são examinados na *Metafísica* (embora não apenas nela. Basta nos lembrarmos que Aristóteles trata especificamente das categorias no livro das *Categorias*) e aplicáveis na *Ética a Nicômaco*, não podemos começar a pensar que, ao menos em parte, o fundamento da *Ética a Nicômaco* repousa na *Metafísica*?

Ainda quanto à intercambialidade de outros conceitos em várias esferas do conhecimento, em Aristóteles, o prof. Guy Hamelin, em um texto intitulado "A lógica como veículo da ética aristotélica em Pedro Abelardo (1079-1142)", tenta demonstrar que "Abelardo conheceu o essencial da ética aristotélica unicamente por intermédio dos

⁹Aristotle, *Nicomachean Ethics*. Translation by H. Rackham, Loeb Classical Library, London, England, 1990, I, 6, 1096 a 24.

tratados lógicos deste último¹⁰". Escreve o prof. Hamelin: "Os fundamentos e as justificativas lógicas das teses éticas mais importantes do pensamento de Aristóteles encontram-se, quanto ao essencial, tanto na *Metafísica*, que dá uma explicação global dos elementos constitutivos do sistema aristotélico, quanto nos diversos tratados do *Organon*, notadamente nas *Categorias*, que fornecem uma análise formal desta mesma filosofia. Durante um período muito longo da história do pensamento, o único meio de conhecer diretamente a moral de Aristóteles se limitava apenas aos escritos lógicos deste filósofo. As teses éticas examinadas e discutidas nestes tratados, tanto pelo Estagirita quanto por seu Comentador mais célebre do século XII, concernem, por exemplo, às ações futuras com a questão sobre os futuros contingentes, ou à teoria do justo meio (*mesotês*)."¹¹

Encontramos já uma primeira teorização do conceito μεσότης (fundamental para a compreensão da ética aristotélica, como veremos na segunda parte da dissertação) no décimo-primeiro capítulo do livro das *Categorias*, em 13 b 36: "O contrário do bom é necessariamente mau (isto é manifesto por indução a partir dos casos particulares: o contrário da saúde é a doença, o contrário da justiça é a injustiça, o contrário da coragem é a cobardia, e de modo semelhante nos outros), enquanto o contrário do mau umas vezes é bom, mas outras vezes é mau. Pois a deficiência é má e o seu contrário é o excesso, que é também mau; mas o meio-termo (μεσότης) é o contrário de ambos e é

¹⁰Todos os grifos são do autor. Esse texto foi entregue, já traduzido por Moacir Novaes, aos que assistiram à apresentação do prof. Guy Hamelin, na Unicamp, em 1997. Aqui citamos o último parágrafo do texto.

¹¹Citamos aqui o quinto parágrafo do texto do prof. Hamelin mencionado na nota anterior.

bom. No entanto, são poucos os casos em que isto acontece; na maior parte, o contrário do mau é sempre bom"¹².

Ao comentar esta passagem, Ricardo Santos diz: "O contrário de uma coisa boa é uma coisa má, mas o contrário de uma coisa má nem sempre é uma coisa boa, embora o seja na maior parte dos casos. A exceção a que Aristóteles se refere constitui um dos elementos essenciais da sua definição de virtude, segundo a qual esta é 'um meio-termo entre dois vícios'¹³". Na *Ética a Nicômaco*, ao falar sobre a virtude, afirma Aristóteles: "A virtude então é uma disposição da mente determinando a escolha das ações e emoções, consistindo essencialmente na observância dos meios relativos a nós, este sendo determinado pelo princípio, que é como o prudente deveria determiná-lo. E é um meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta"¹⁴.

Pensando a possibilidade dos conceitos perpassarem as várias esferas do conhecimento, portanto de estarem vinculadas as diversas obras de Aristóteles, notamos que isso ocorre não apenas entre a *Metafísica* e a *Física* ou entre a *Metafísica* e a *Ética a Nicômaco*, mas também entre livros que, à primeira vista, podem aparentar não possuir qualquer relação mais estreita, como parece ocorrer entre o livro das *Categorias* e a

¹² Ἐναντίον δέ ἐστιν ἐξ ἀνάγκης ἀγαθὸν μὲν κακόν· τοῦτο δὲ δῆλον τῇ καθ' ἑκάστων ἐπαγωγῇ, οἷον ὑγιείᾳ νόσος καὶ ἀνδρείᾳ δειλία, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. κακὸν δὲ ὅτε μὲν ἀγαθὸν ἐναντίον, ὅτε δὲ κακόν τῇ γὰρ ἐνδείκῃ κακὸν ὄντι ἡ ὑπερβολὴ ἐναντίον κακόν ὄν· ὁμοίως δὲ καὶ ἡ μεσότης ἐναντία ἐκατέρω, οὔσα ἀγαθόν. (Aristóteles, *Categorias*. Tradução, introdução e comentário de Ricardo Santos. Coleção Filosofia, Porto Editora, Portugal, 1995, 11, 13 b 36).

¹³ *Categorias*, op. cit., p. 165.

¹⁴ Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὔσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ὡς αὖν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν. μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., II, 6, 1106 b 36).

Ética a Nicômaco. Se o trecho citado das *Categorias* ainda permite a refutação de que o exame do conceito μεσότης nesta obra foi mera accidentalidade, que dizer deste outro? "Chamemos, a uma espécie de qualidade, estado e disposição. Um estado difere de uma disposição por ser mais estável e mais durável. São assim os conhecimentos e as virtudes. (...) E o mesmo se verifica com a virtude: a justiça, a temperança e as outras qualidades deste tipo não parecem ser fáceis de mudar nem fáceis de alterar"¹⁵.

Se a virtude (ἀρετή) é fundamental para a compreensão da ética aristotélica, ressaltamos a importância do conceito de ἕξις, o qual é necessário para a própria definição de virtude, como é manifesto na passagem, acima citada (II, 6, 1106 b 36) da *Ética a Nicômaco*. Um pouco adiante, ainda afirma o estagirita: "Com relação aos prazeres e dores -não todos eles, e em menor grau no que diz respeito às dores- a observância do meio-termo é a temperança (μεσότης μὲν σωφροσύνη)."¹⁶ Quanto à justiça (δικαιοσύνη), também citada no trecho que destacamos das *Categorias*, Aristóteles dedica ao seu exame todo o livro V da *Ética a Nicômaco*.

Face a estas passagens do livro das *Categorias* e da *Ética a Nicômaco*, nas quais observamos que estes conceitos decisivos para a compreensão dos escritos éticos (como ἕξις, μεσότης, ἀρετή, δικαιοσύνη e σωφροσύνη) são analisados no livro das *Categorias*, embora de forma apenas embrionária, sem contudo serem descaracterizados, não quer parecer em muito discutível uma leitura que rechaça a possibilidade de

¹⁵ἐν μὲν οὖν εἶδος ποιότητος ἕξις καὶ διάθεσις λεγέσθωσαν, διαφέρει δὲ ἕξις διαθέσεως τῷ πολὺ χρονιώτερον εἶναι καὶ μονιμώτερον (...) ὡσαύτως δὲ καὶ ἡ ἀρετή, οἷον ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἕκαστον τῶν τοιούτων, οὐκ εὐκίνητον δοκεῖ εἶναι οὐδ' εὐμετάβολον. (*Categorias*, op. cit., 8, 8 b 27).

¹⁶*Nicomachean Ethics*, op.cit., II, 7, 1107 b 5.

transposição de certos conceitos em diversas obras do estagirita, ainda que estas tenham objeto de investigação muito distintos?

Diante do que foi exposto, parece-nos desnecessário continuar a arrolar comentários e passagens que possibilitem uma leitura da obra de Aristóteles de modo que seus conceitos sejam transitáveis de uma esfera a outra do conhecimento. Que nossa tentativa (a ser empreendida sobretudo nos dois últimos capítulos da dissertação) de investigar a aplicabilidade dos conceitos de *ato* e *potência* na *Ética a Nicômaco* (os quais são abordados no livro III da *Física*, e mais sistematicamente examinados, definidos e compreendidos no livro Θ da *Metafísica*) não seja, face a essas considerações iniciais, refutada com a argumentação de uma impossibilidade de transposição desses conceitos de uma esfera física e metafísica para uma esfera ética, sustentada pela crença de que ou não seja possível um vínculo entre a *Metafísica* e a *Ética a Nicômaco*, ou que conceitos de uma esfera de conhecimento não possam adentrar em outras, ou que não é possível a aplicação de conceitos, na obra de Aristóteles, onde eles não foram aplicados.

Cabe acentuar que não podemos perder de vista que problematizar o que não foi problematizado pelo autor estudado, ou de um ponto de vista não adotado por ele é sobrepor uma teorização ao texto do mesmo, portanto, de certo modo, uma descaracterização da sua obra. Ora, o que pretendemos aqui não é fazer essa sobreposição, não é aplicar os conceitos de *ato* e *potência* na *Ética a Nicômaco*, mas apenas tentar mostrar que eles são aplicáveis nessa obra. Nossa intenção é apenas tentar mostrar que esses conceitos, que possuem caráter físico e metafísico, possuem também uma faceta ética, muito embora Aristóteles não os tenha teorizado desse ponto de vista.

Se o estagirita não efetua tal teorização, acreditamos que ele fornece todos os elementos para que ela seja validada.

Tendo em vista objeções que já recebemos, que, ao que nos parece, são fruto de uma insuficiente explicitação de nossa parte sobre os objetivos da nossa pesquisa, ressaltamos: não estamos propondo qualquer nova leitura da *Ética a Nicômaco*. Queremos apenas salientar que os conceitos de *ato* e *potência* parecem ser mais amplos do que quer uma análise que os engloba apenas dentro das esferas física e metafísica. Queremos apenas fornecer alguns elementos para pensá-los enquanto possuindo também um caráter ético, portanto sendo aplicáveis à *Ética a Nicômaco*. Mas, então, poderíamos perguntar: qual seria o ganho dessa investigação na leitura de Aristóteles?

A importância dessa investigação parece repousar na possibilidade de se perceber a extensão, comumente não atentada em toda a sua amplitude, por uma parte dos comentadores de Aristóteles com os quais tivemos contato, desses dois conceitos extremamente importantes para a filosofia aristotélica. Importantíssimos porque, primeiro, considerando que a *Metafísica* tem como objeto primordial a investigação do ente, e esse se diz de múltiplas maneiras (Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλὰ ὡς), como nos diz Aristóteles em Γ, 1003 a 33; e considerando ainda que, no livro Θ da *Metafísica*, Aristóteles afirma "que 'ente' e não-ente' se dizem, em um sentido, segundo as figuras das categorias, em outro, segundo a potência e o ato dessas categorias ou segundo seus contrários, e, em outro [que é o mais próprio], segundo o verdadeiro e o falso...¹⁷". Tendo em vista essas duas passagens da *Metafísica*, parece-nos que o exame da *potência*

¹⁷Τὸ ὄν λέγεται καὶ τὸ μὴ ὄν τὸ μὲν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν τοίπων ἢ πάντων, τὸ δὲ -κυριώτατα ὄν- ἀληθές ἢ ψεῦδος. (*Metafísica*, op. cit., Θ, 10, 1051 a 34).

e do *ato* está inserido na investigação do objeto central da *Metafísica*, uma vez que uma das formas de dizer o ente é segundo a *potência* e o *ato*.

O segundo motivo pelo qual qualificamos *ato* e *potência* como extremamente importantes reside no papel que eles desempenham no tratamento de um dos grandes problemas da filosofia grega antiga: o problema da alteração e do movimento. Esses conceitos criaram a possibilidade de resolução do problema da escola megárica de como algo em repouso pode entrar em movimento ou algo em movimento pode repousar. Ora, se um bom estudo da filosofia aristotélica pressupõe uma boa compreensão desses dois conceitos, e se a percepção da extensão da aplicabilidade de determinados conceitos é requisito indispensável para a boa compreensão destes, nossa tentativa de perceber que os limites do *ato* e da *potência* transcendem as esferas física e metafísica parece vir ao encontro de um estudo sério para a compreensão da obra de Aristóteles.

Mas continuemos a fornecer mais algumas explicações e justificações iniciais que acreditamos serem exigidas já na abertura do nosso texto: tratemos de fornecer um bom argumento para tentar justificar como o próprio Aristóteles propicia elementos para nos encorajar a não ficarmos totalmente presos à letra de cada texto particular, mas considerá-lo à partir da totalidade da sua obra. Não estamos com isso querendo defender uma grande liberdade de interpretação dos textos do estagirita, mas apenas mostrar que talvez ele próprio nos forneça elementos que nos permitam perceber seus conceitos como aplicáveis a várias problemáticas em que não foram aplicados, e como analisáveis a partir de várias perspectivas por ele não analisadas, possibilitando, assim, desvencilharmo-nos de uma leitura que insiste em encontrar na letra dos textos o cárcere

do seu pensamento, a qual não reflete acerca da filosofia aristotélica considerando o conjunto da sua obra.

Muito embora Aristóteles afirme que as técnicas e as ciências poéticas sejam *potências*¹⁸ (por lhes caber a definição primária desta¹⁹), ele não as tematiza a partir da *potência*. Aristóteles não está nos fornecendo, em Θ 1046 b 2, um critério aparentemente 'simples' para se determinar se algo pode ou não ser definido de uma determinada maneira? Por exemplo, se as técnicas e as ciências poéticas podem ser consideradas *potências*. Basta aplicarmos esta definição a elas. Se lhes couber, serão *potências*. Com isso, parece-nos que não seria absurda uma leitura em que algumas coisas fossem submetidas à definição de *potência* (ainda que Aristóteles não a tivessem explicitamente tratadas desse modo) para, se lhes couberem a mencionada definição, tratarmos-las enquanto tal. Se tal procedimento é válido para as técnicas e para as ciências poéticas, nada parece impedir que ele seja válido também para alguma 'faculdade' humana. Assim, parecer-nos-á lícito tomarmos tal faculdade como *potência* se lhe couber o primeiro sentido desta.

Argumentando ainda no sentido de que acreditamos não apenas ser possível uma leitura da obra de Aristóteles sem ficarmos estritamente presos à letra dos textos, mas sendo até mesmo necessária uma certa interpretação dos mesmos, ressaltamos que suas argumentações não são totalmente acabadas e claras, nem mesmo as definições dos seus

¹⁸No livro Θ da *Metafísica*, notadamente em 2, 1046 b 2, Aristóteles afirma: "Por isso, todas as artes e todas as ciências produtivas são potências, posto que são princípios produtores de mudança que reside em outro ou enquanto é outro (διὸ πάσαι αἱ τέχναι καὶ αἱ ποιητικαὶ ἐπιστήμαι δυνάμεις εἰσὶν ἀρχαὶ γὰρ μεταβλητικαὶ εἰσιν ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο)". (*Metafísica*, op. cit.).

¹⁹Qual seja esta definição: "princípio de movimento ou de mudança que reside em outro ou no mesmo enquanto outro (ἢ ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἢ ἐν ἑτέρῳ ἢ ἢ ἑτερον)". *Metafísica*, op. cit., Δ, 12, 1019 a 15.

conceitos são sempre precisas e obedecidas por ele. Neste sentido, parece testemunhar a nosso favor, por exemplo, a dúvida de Ross acerca de como entender a teleologia universal aristotélica.

Ross, no seu livro *Aristóteles*, no final do capítulo dedicado à *Metafísica*, afirma que "[u]ma das particularidades mais conspícuas do ponto de vista de Aristóteles acerca do universo diz respeito à sua teleologia universal. À parte das coincidências ocasionais, tudo o que existe ou acontece existir, acontece em vistas de um fim. Mas já não se torna tão claro saber qual a interpretação possível de atribuir a este ponto de vista. Será que pretende afirmar 1) que a estrutura e a história do universo representam a realização de um plano divino? Ou 2) que se deve ao trabalho consciente de seres individuais tendentes a um fim? Ou 3) que existe na natureza uma aspiração inconsciente tendendo para fins?"²⁰

Acerca do fato de que vários conceitos não são, em Aristóteles, rigidamente definidos, tomemos dois dos mais importantes para a compreensão de seus textos: οὐσία e κίνησις. O primeiro, importante principalmente para a *Metafísica*; o segundo, sobretudo para a *Física*. Quanto à οὐσία, como refutar que ela possa ser entendida de mais de uma maneira, se a tradição vem travando um longo debate para lhe encontrar uma boa tradução (sendo traduzida por uns como *substância*, ressaltando assim um caráter material do conceito; por outros, como *essência*, privilegiando o caráter formal nele implícito)? E aqui não se trata de mera sutileza de tradutor, mas sim de uma decisiva questão de compreensão daquele que, ao que nos parece, é o mais importante

²⁰David Ross. *Aristóteles*. Trad. de Luís Filipe Bragança S. S. Teixeira, 1 edição, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1987, p. 190.

conceito da *Metafísica*. Ademais, teria οὐσία sempre o mesmo significado, em Aristóteles?

Hector Benoit, em seu artigo "Metafísica e Política na Ousia Aristotélica", adverte-nos de que este conceito οὐσία não se restringe ao domínio da *Metafísica*, mas aparece também no âmbito da *Política*, já com um significado totalmente diferente daquele que lhe é característico na *Metafísica*: "Ora, espantosamente (e luminosamente), quando passamos da *Metafísica* para a *Política* de Aristóteles, vemos que reaparece a palavra *ousia*, agora com o sentido exatamente de *propriedade*. *Ousia*, agora na *Política*, mais uma vez, é uma noção fundamental. Como naquelas passagens da *República*, na *Política*, alternam-se *ousia*, *ktema* e *ktesis*. Por exemplo, em 1253 b 31-32, escreve: 'a *propriedade* (*ktema*) é um instrumento para a vida, e a *apropriação* (*ktesis*) uma multiplicidade de instrumentos, e o escravo é uma *propriedade* animada (*ktema ti empychon*)'. Mais adiante (1261 b 22-23), comentando uma teoria comunista escreve: 'neste caso cada um chamará seu cada filho e sua cada mulher e o mesmo ocorrerá a respeito da *propriedade* (*peri tes ousias*)'²¹".

Face ao que observamos sucintamente acerca da *ousia*, seu sentido, portanto sua definição, não seria dada pelo contexto no qual ela se insere, portanto sempre necessitando de uma prévia interpretação deste para defini-la? Se não estamos enganados nessas considerações, como defender uma leitura dos textos aristotélicos que não permita abertura para certas interpretações? Uma vez que Aristóteles não afirmou categoricamente que οὐσία deve ser compreendida de tal ou tal modo em tais contextos, uma leitura que procure apreendê-la dessa forma já está sobrepondo algo que não é dado

no seu texto. Mas o não ser dado no texto significa não ser autorizado por ele? Como ler Aristóteles sem fazer essas sobreposições? Se esse tipo de sobreposição é possível, por que não seria aquela em que tratamos algo (por exemplo uma certa 'faculdade' humana) de um determinado modo (como *potência*), se se faz isso sem falsear qualquer conceito aristotélico?

Passemos finalmente ao conceito κίνησις, tão recorrente na *Metafísica*, sobretudo na *Física*. Ross, no seu curtíssimo prefácio à tradução da *Física* (por R. P. Hardie e R. K. Gaye), adverte-nos que "[m]uitos dos termos técnicos na *Física* apresentam consideráveis dificuldades para o tradutor. O mais difícil, talvez, seja κίνησις. Κίνησις deve freqüentemente ser melhor traduzido por 'mudança' (change); mas freqüentemente também é distinguido de μεταβολή, e portanto mais limitado que 'mudança' (change). Como uma possibilidade um pouco melhor, eu tenho adotado a tradução 'motion' ou 'movement' (...)"²².

Ora, diante destas dificuldades acerca dos vários sentidos que assumem certos conceitos aristotélicos em diversos contextos e de como eles muitas vezes são empregados de forma imprecisa e nem sempre respeitada, não parece que uma boa alternativa de leitura dos seus textos deva ter sempre como pano de fundo a totalidade da sua obra? Sendo assim, não é uma atitude prudente e já um ganho na interpretação da filosofia do estagirita considerar de antemão a possibilidade dos conceitos de determinado domínio transmigrar para outros? Façamos portanto este exercício no que

²¹Hector Benoit. "Metafísica e Política na *Ousia* Aristotélica", in *Idéias*, ano 2, n 2, Unicamp, Campinas, 1995; p. 22.

²²Aristotle, *Physica*. Translation by R. P. Hardie and R. K. Gaye, Oxford, 1930, p. III.

diz respeito ao ato e à potência, examinando se eles são 'aplicáveis' na *Ética a Nicômaco*.

Caber-nos-á, agora, traçar, em breves linhas, o esquema geral como estruturar-se-á a dissertação, procurando fornecer previamente uma visão de conjunto da mesma, manifestando, embora de forma muito geral, como o tema é desenvolvido e, com isso, explicitando a relação entres os seus quatro capítulos.

O exame do livro Θ da *Metafísica* de Aristóteles parece nos conduzir, como tivemos oportunidade de experienciar não apenas em nossas primeiras leituras deste livro, mas também através do contato com comentadores das obras do estagirita, como Ross e Aubenque, a detectar um caráter físico e metafísico do ato e da potência (além do modo de dizê-los por analogia). O que ora pretendemos examinar nesta dissertação é se estes conceitos não possuem também um caráter ético, não ficando seus limites de aplicabilidade restritos às esferas da *Metafísica* e da *Física*, mas transcendendo-as, encontrando também na *Ética a Nicômaco* seu campo de imanência, embora Aristóteles, ao tratar destes conceitos no livro Θ , não faça referência explícita à aplicabilidade ética dos mesmos.

Para tal, dividiremos nossa dissertação em quatro distintos capítulos. Em uma primeiro, analisaremos o ato e a potência no livro Θ da *Metafísica*, o qual é destinado,

em seus nove capítulos iniciais²³, ao exame físico e metafísico destes conceitos. E aqui gostaríamos de ressaltar que nosso propósito não é proceder a uma análise minuciosa deste livro, uma vez que o exame do modo como estes conceitos são expostos no livro Θ não é objeto primordial da nossa investigação, mas um elemento necessário apenas na medida em que sua análise é suscitada pela nossa problemática propriamente dita, a qual será desenvolvida de forma mais consistente e sistemática nos demais capítulos, sobretudo no terceiro e no quarto.

Aristóteles, no livro Θ da *Metafísica*, resalta três distintos modos de dizer a potência e o ato. No primeiro capítulo da dissertação, procederemos inicialmente a uma contextualização da problemática do ato e da potência no corpo da *Metafísica*, mencionando, muito brevemente (por não ser nem do interesse da investigação a que procede Aristóteles na *Metafísica*, nem tampouco do nosso interesse nesta dissertação), o primeiro modo de se dizer a potência, qual seja, por analogia.

A seguir, passaremos em revista o terceiro modo pelo qual a potência é dita, denominado metafísico pelo professor Marcelo Perine em seu artigo "Ato e potência: implicações éticas de uma doutrina metafísica"²⁴, modo este para o qual Aristóteles adverte, já no início do livro Θ , que será o de maior interesse na sua investigação na *Metafísica*. Uma vez que nosso interesse primeiro não é empreender a uma análise metafísica destes conceitos, mas examinar a possibilidade de encontrar neles um teor ético, o modo de dizer a potência e o ato que mais interessar-nos-á difere daquele que é

²³O livro Θ é composto de 10 capítulos. O último deles é destinado ao exame de um outro modo específico de dizer o ente: segundo o verdadeiro e o falso.

²⁴Marcelo Perine. "Ato e potência: implicações éticas de uma doutrina metafísica". In *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 94, Dezembro/96.

primordial para a investigação do estagirita na *Metafísica*. Voltaremos nossa atenção, de maneira mais detida, para a potência e o ato que são ditos em relação ao movimento (segundo modo de se dizer a potência, na ordem do desenvolvimento argumentativo da *Metafísica*), uma vez que é justamente dele que parece 'derivar' um caráter ético, como procuraremos examinar.

Nos demais capítulos da dissertação, nos quais desenvolveremos nossa problemática propriamente dita, teremos então como ponto de partida e pano de fundo um único modo de dizer a potência e o ato: aquele em que ambos são ditos em relação ao movimento. Se o primeiro capítulo é introdutório para a problemática que desenvolver-se-á a seguir, o capítulo dois consiste também em uma espécie de introdução para os capítulos 3 e 4, ao examinar as condições necessárias, internas e externas, para o engendramento da esfera ética (a qual será tratada nos dois capítulos seguintes), à partir de uma perspectiva da potência e do ato.

Deste modo, partilhando da leitura de Aubenque, procuraremos primeiramente examinar em que medida a contingência é condição necessária para o engendramento da esfera prática, sem perder de vista que a condição de possibilidade desta contingência é dada pela potencialidade inerente à multiplicidade dos entes do mundo sublunar, à potencialidade implícita no mundo sublunar inacabado.

Uma vez examinadas as condições externas de possibilidade da esfera prática, na segunda parte do capítulo dois procederemos a uma investigação das condições internas necessárias para o engendramento desta esfera. Neste sentido, procuraremos investigar

quais as 'faculdades' necessárias para o agir, o que possibilitar-nos-á identificar em quais elementos motivadores da ação ($\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$) repousa a potencialidade para o homem agir.

Após o exame dos elementos internos implicados no agir, caber-nos-á, no terceiro capítulo (o qual será, do ponto de vista da nossa problemática, central em nossa dissertação), investigar como operam estes elementos, para então poder analisar em que medida eles conferem potencialidade para o agir humano e, conseqüentemente, conseguir identificar como a potência está implícita na esfera prática. Este exame, como veremos, suscitará um aparente paradoxo, com o qual nos deteremos na breve segunda parte do capítulo 3.

Enfim, finalizando nossa investigação, restar-nos-á, no quarto capítulo, perquirir como o conceito ato está implícito na esfera prática. Se no capítulo 3 procuraremos investigar o que confere potencialidade ao homem para agir, no capítulo 4 examinaremos o que seria o atualizar desta potencialidade. Neste sentido, examinaremos as atividades humanas, comparando-as, na medida em que nos parecer necessário, com a ininterrupta atividade divina da contemplação.

Capítulo 1

Ato e potência no livro Θ da *Metafísica*

1.1. Ato e potência no contexto da *Metafísica*

Um dos objetos de investigação da *Metafísica* de Aristóteles é a caracterização do ente, mas não do ente enquanto comportando várias determinações, o qual é objeto de ciências outras que não a *Metafísica*, mas do ente enquanto ente, destituído de toda e qualquer determinação, por conseguinte imutável; do ente que, embora não existindo separadamente (*χωρισμῶς*), não possui existência apenas no discurso (*λόγος*), mas encerra uma realidade que lhe é anterior, que, portanto, longe de ser um mera criação discursiva, é *conditio sine qua non* de toda existência.

Utilizamos acima 'caracterização' e não 'definição' do ente por ele, em Aristóteles, não ser definível, uma vez que consiste no que há de mais abrangente, mais universal. No livro B da *Metafísica* é afirmado: "pois estes [o uno e o ente] são os mais universais (*καθόλου*) de todos [os universais]"²⁵. Se se define algo, em Aristóteles, atribuindo-lhe um gênero, o qual será 'cortado' pela diferença específica, perfazendo

assim a espécie, então a definição exige um universal mais abrangente (gênero) que o universal a ser definido (espécie). Como o ente é o que há de mais universal, ele não pode ser definido.

Se o ente não é definível, tampouco ele é um gênero, um universal que abarca em si toda a multiplicidade de outros universais (as espécies) que possuem algo de característico do universal que os abrange (o gênero). Exemplificando com o gênero animal: ao ser cortado pela diferença específica racionalidade, resultando em grupos de universais menores, as espécies (os animais racionais), podemos dizer que as espécies resultantes do 'corte' da diferença específica (os animais racionais e os irracionais) possuem tudo que é característico do seu gênero (do universal que por eles é abarcado), da animalidade. As espécies animal racional e animal irracional, embora sejam distintas quanto à diferença específica, são similares no que diz respeito à animalidade, quanto ao seu gênero.

Tendo visto que o ente é dito segundo a substância e as outras categorias, também de acordo com a verdade ou falsidade, e ainda segundo a potencialidade ou atualidade, ou mostramos que há algo de comum entre as diversas formas de dizê-lo, ou será forçoso concluir, de acordo com a definição de gênero acima exposta, que o ente, em Aristóteles, não é um gênero. Considerando a primeira hipótese, o que poderia haver de similar entre a categoria de relação e a substância, por exemplo? O que haveria em comum entre ato/potência e verdade/falsidade? Em que seriam similares a categoria da quantidade ou da qualidade e a verdade/falsidade?

²⁵ ταῦτα γὰρ ἐστὶ καθόλου μάλιστα πάντων. Aristóteles, *Metafísica*. Edición trilingue por Valentín García Yebra, 2 edición, editorial Gredos, Madrid, España, 1982, B, 1001 a 21.

Se não podemos encontrar semelhanças entre esses distintos modos de ente, não podemos afirmar que eles são espécies de um gênero uno de ente que abarca a todos, possuindo, cada um destes, tudo que o ente uno genérico possuiria. Se assim o é, então é mister concluir que, em Aristóteles, o ente não é um gênero, sendo-lhe forçoso, destarte, ser dito de múltiplos modos²⁶, cada qual passível de ser tomado como gênero, portanto abarcando uma multiplicidade de espécies. Contudo, isto ainda não significa, como veremos adiante, que necessariamente esses diversos modos de ente sejam gêneros. Potência e ato, por exemplo, longe de serem gêneros, também são ditos de múltiplos modos.

No capítulo X do livro Θ da *Metafísica*, Aristóteles manifestará três distintos modos de dizer o ente: "Posto que 'Ente' e 'Não-ente' se dizem, em um sentido, segundo as figuras das categorias, em outro, segundo a potência ou o ato destas categorias ou segundo seus contrários, e, em outro [que é o mais próprio], verdadeiro ou falso..."²⁷. Ora, se uma das formas de dizer o ente é segundo as categorias, evidencia-se então por que Aristóteles inicia o livro Θ com a seguinte afirmação: "Temos tratado acerca do Ente primeiro, ao qual se referem todas as demais categorias do Ente; a dizer, acerca da substância (...) Mas, posto que o Ente se diz não só no sentido de algo ou qual ou quanto, mas também segundo a potência e a entelequia e a obra, precisemos os limites da potência e da entelequia..."²⁸. Como sugere o final desta citação, caberá ao estagirita, a

²⁶τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς. (*Metafísica*, op. cit., Γ, 1003 a 33).

²⁷Ἐπεὶ δὲ τὸ ὄν λέγεται καὶ τὸ μὴ οὐ τὸ μὲν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν τούτων ἢ τάναντία, τὸ δὲ -κυριώτατα ὄν- ἀληθές ἢ ψεῦδος... (*Metafísica*, op. cit., Θ, X, 1051 a 34).

²⁸Περὶ μὲν οὖν πρώτως ὄντος καὶ πρὸς ὃ πᾶσαι αἱ ἄλλαι κατηγορίαι τοῦ ὄντος ἀναφέρονται εἴρηται, περὶ τῆς οὐσίας (...) ἐπεὶ δὲ λέγεται τὸ ὄν τὸ μὲν τὸ τί ἢ ποῖόν ἢ ποσόν, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν

seguir, partir em busca de outro modo de dizer o ente, a saber, segundo a potência e o ato, para, em um terceiro momento, ainda no livro Θ , notadamente no capítulo X, examinar brevemente o ente dito segundo a verdade ou falsidade.

Caber-nos-á, nesta dissertação, tratar tão somente do modo de dizer o ente segundo a potência e o ato, muito embora apenas rapidamente, por não consistir a investigação acerca do ato e da potência a partir da perspectiva da multiplicidade de modos de dizer o ente objeto preponderante da nossa investigação. O foco central da nossa pesquisa acerca dos supramencionados conceitos repousará principalmente em um modo particular de dizer o ato e a potência, a saber, segundo o movimento, como tornar-se-á manifesto adiante.

Destarte, é mister explicitar que não perguntaremos pela problemática exata que motivou a elaboração dos conceitos ato e potência. Contudo, face sua importância (pois sua investigação consiste na busca da ἀρχή destes conceitos), vale lembrar uma certa interpretação bem conhecida acerca desta problemática: Tricot, na primeira nota da sua tradução comentada da *Metafísica*, afirma que o conceito aristotélico de potência tem sua origem na metafísica platônica e na necessidade de superar a rígida fórmula parmenidiana "o ente é, o não-ente não é", que levaria a uma dupla impossibilidade: a da predicação do ente e a da sua mutabilidade, quando considerado de um ponto de vista ontológico²⁹.

Segundo Tricot, Aristóteles tenta superar esta aporia através de um não-ente relativo, algo que não é nem o ente em absoluto nem o não ente em absoluto, mas algo

ιν καὶ ἐντελέχειαν καὶ κατὰ τὸ ἔργον, διορίσωμεν καὶ περὶ δυνάμεως καὶ ἐντελεχείας... (*Metafísica* α, op. cit., Θ , 1, 1045 b 27).

intermediário entre estes dois: a potência. Nas palavras do tradutor francês: "o devir sensível não se deriva nem do ser absoluto, nem do não-ser absoluto, mas antes do ser em potência, intermediário entre o ser e o não-ser"³⁰.

Se, como observara Tricot, a mencionada fórmula parmenidiana "resulta, do ponto de vista lógico, na impossibilidade de toda atribuição sintética e talvez mesmo analítica"³¹, ao afirmar o ato e a potência como modos de ser, será possível ao estagirita, sem infringir o princípio de não contradição, predicar não apenas analítica, mas também sinteticamente acerca dos entes, pois lhe será possível afirmar sobre uma única coisa que ela é e não é ao mesmo tempo, embora não a respeito do mesmo³².

Neste sentido, pode-se dizer que algo é o que é em ato, mas também é o que ainda não é efetivamente, mas apenas virtualmente, vale dizer, é algo em potência. Pode-se afirmar, por exemplo, que uma semente é uma semente (em ato) e também uma planta (em potência). Assim, torna-se possível predicar de um ente o que ele é em potência, não ficando a predicação restrita apenas ao que ele é em ato, o que eliminaria a impossibilidade de predicar sobre algo quando pensado a partir do seu devir. Seria permissível predicar de algo que ainda não é, mas que virá a ser ou que tem capacidade de vir a ser.

²⁹Cf. *Métaphysique*, Nouvelle Édition entièrement refondue, avec commentaire par J. Tricot, Vrin, Paris, 1981, pp. 481-482, note 1.

³⁰*Métaphysique*, traduction avec commentaire par J. Tricot, op. cit., pp. 481-482, note 1.

³¹Cf. *Métaphysique*, traduction avec commentaire par J. Tricot, op. cit., pp. 481-482, note 1.

³²Vale notar que a célebre fórmula "o ser se diz em múltiplos sentidos" ($\tau\acute{o} \delta\epsilon \delta\upsilon \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota \mu\acute{\epsilon}\nu \pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma$) permite a Aristóteles, sem infringir o princípio de não contradição, superar a rígida fórmula parmenidiana "o ser é, o não ser não é" e predicar tanto analítica quanto sinteticamente acerca de algo. Assim, não há problema, em Aristóteles, afirmar que Sócrates é homem, ou que ele é bom, uma vez que tanto a substância ($\sigma\upsilon\sigma\tau\acute{\alpha}\nu\alpha$) quanto a categoria da qualidade ($\pi\omicron\iota\epsilon\iota\upsilon$) são predicáveis do ser.

Reportando-nos ainda à esclarecedora primeira nota explicativa do livro Θ da *Metafísica*, Tricot advertirá que "a distinção da potência e do ato, do possível e do real, não é apenas, para Aristóteles, uma distinção psicológica ou lógica; ela responde a uma divisão ontológica no próprio ser"³³. Ao que parece, Aristóteles procura dar conta do problema dos megáricos acerca do movimento³⁴ ao tentar viabilizar uma explicação para como algo em movimento pode entrar em repouso ou algo em repouso se movimentar, como é manifesto no terceiro capítulo do livro Θ : "Porém, há alguns que afirmam, como os megáricos, que só se tem potência quando se atua, e que, quando não se atua, não se tem potência; por exemplo, que o que não constrói não tem potência para construir, senão que o tem o que constrói enquanto constrói; e o mesmo com relação às demais coisas"³⁵.

Se Tricot parece acreditar que o que motivou Aristóteles a se valer dos conceitos de ato e potência foi a tentativa de solucionar o problema lógico e ontológico resultantes da rígida fórmula parmenidiana 'o ente é, o não ente não é', Aubenque insiste que a distinção entre ato e potência é motivada pelo movimento. No seu *Le Problème de l'être chez Aristote*, afirma o comentador: "... a distinção de ato e potência é imposta ao pensamento diacrítico pelo movimento e apenas por ele: a prova está em que apenas o Imóvel é ato puro, a dizer, ato sem potência, e que todo o resto, a dizer, todo o

³³Cf. *Métaphysique*, traduction avec commentaire par J. Tricot, op. cit., pp. 481-482, note 1.

³⁴Ross e Aubenque, como verificaremos posteriormente, advertirão que Aristóteles, mediante a formulação dos conceitos de ato e potência, não resolve o problema do movimento.

³⁵Εἰσι δὲ τινες οἱ φασιν, οἷον οἱ Μεγαρίκοι, ὅταν δὲ ἐνεργῇ οὐ δύνασθαι. (*Metafísica*, op. cit., Θ , 3, 1046 b 29).

movimento, se caracteriza pelo que a escolástica chamará 'composição' de ato e potência"³⁶.

Seja como for, tomaremos como ponto de partida da nossa reflexão estes conceitos já inseridos na problemática dos vários modos de dizer o ser, não procurando remontar o que motivou sua elaboração. Mas antes de começarmos a tratar mais detidamente acerca da potência e do ato, faz-se necessário examinar que, assim como o ser, eles também não são um gênero, mas ditos de múltiplas maneiras. Sendo assim, a seguir examinaremos como a potência dita em relação ao movimento (nesta dissertação denominada 'potência física') difere radicalmente da potência dita das coisas além do movimento ('potência metafísica')³⁷, radicalidade esta manifesta na inexistência de características similares entre estes dois tipos de potência, as quais permitir-lhes-iam pertencer ao mesmo gênero.

No início do livro Θ da *Metafísica*, após evidenciar que o exame do ato e da potência tem em vista a investigação sobre o ser, Aristóteles faz, logo a seguir, a supramencionada distinção entre duas concepções de potência, muito embora ele, segundo Ross, não a cumpra à risca. Neste sentido, afirma Ross: "Que Aristóteles não preserva com sucesso a distinção entre *power* e *potentiality* é, além disso, indicado pelos

³⁶P. Aubenque. *Le Problème de l'Être chez Aristote*, PUF, Paris, 1977, p. 440.

³⁷Valemo-nos aqui das expressões 'potência física' e 'potência metafísica', como o faz Marcelo Perine, para marcar duas distintas acepções em que potência é tomada. Neste sentido, afirma M. Perine: "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). Por potência no sentido 'metafísico' estamos apenas querendo designar a potência expressa sobretudo nos capítulos 6 a 9 do livro Θ , a potência além das coisas ditas em relação ao movimento. Por potência em seu sentido 'físico', expressamos a potência dita em relação ao movimento, tratada por Aristóteles no capítulo 12 do livro Δ e mais detidamente nos cinco primeiros capítulos do livro Θ .

fatos noticiados por Bonitz, que na discussão de *power* ele introduz uma definição de $\delta\upsilon\alpha\tau\acute{o}\nu$ que claramente se refere a *potentiality* antes que a *power*, e uma longa seção que também se refere a *potentiality* antes que a *power*"³⁸.

Em um primeiro sentido, a potência seria tomada em uma acepção mais propriamente física, quando então 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 uma mudança em uma outra parte de A (*potentia*, *Vermögen*)"³⁹. Ross, em sua tradução comentada da *Metafísica*, faz a mesma distinção entre dois sentidos de potência. Acerca do seu sentido mais propriamente 'físico', afirma o comentador inglês: Potência (*power*) (...) é uma potência em A para produzir mudança em B; ou em A, considerado em um certo sentido, para produzir mudança em si próprio, em outro sentido"⁴⁰.

Esta concepção física de potência remete ao movimento e ao devir, como notamos na própria definição primeira de potência: "Se chama *potência* o princípio do movimento ou da mudança que está em outro ou no mesmo enquanto outro"⁴¹. Distinguindo-se deste, Aristóteles apresenta, no livro Θ da *Metafísica*, outro sentido de potência, o qual é o que mais interessar-lhe-á, como evidencia a seguinte passagem: "... precisemos os limites da potência e da entelequia. Primeiro, da potência estritamente dita, embora não seja a que mais interessa para o que agora queremos. A potência e o

³⁸Aristotle's *Metaphysics*, A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 241.

³⁹*Métaphysique*. Traduction avec commentaire par J. Tricot, op. cit., p. 481, nota 1.

⁴⁰Aristotle's *Metaphysics*, D. Ross, op. cit., p. 240.

ato, com efeito, se estendem mais além das coisas que só se enunciam segundo o movimento"⁴².

Em um segundo sentido, portanto, a potência, nas palavras de Tricot, "é a *possibilidade (possibilité)*, considerada na imanência, de uma coisa A passar de um certo estado para um novo estado (*possibilitas, Möglichkeit*)"⁴³. Nessa mesma linha de argumentação, Ross afirmará acerca deste segundo sentido de potência: "Potencialidade, por outro lado, é a potencialidade de A passar para um novo estado ou engajar em uma nova atividade"⁴⁴.

Esta segunda acepção de potência não implicaria primordialmente o princípio de movimento ou de mudança, mas antes a capacidade, a possibilidade de algo para vir-a-ser, para receber novas formas em um processo de atualização. Neste sentido, potência possuiria uma conotação metafísica e não mais propriamente física. Não mais remeteria às coisas físicas, como o movimento e o devir, mas ao ente, como evidencia o próprio Aubenque quando afirma que "esta distinção responde àquela da potência como devir e da potência como ser"⁴⁵.

Assim como ocorre com a potência, Aristóteles também distingue uma acepção metafísica do ato de um sentido propriamente físico do mesmo. No livro Θ , afirma o estagirita: "Porém, 'estar em ato' não se diz de todas as coisas no mesmo sentido, senão analogicamente: como isto existe nisto ou em ordem a isto, aquilo existe naquilo ou em

⁴¹Δύναμις λέγεται ἡ μὲν ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἡ ἐν ἐτέρῳ ἢ ἡ ἕτερον. (*Metafísica*, op. cit., Δ, 12, 1019 a 15).

⁴²διορίσωμεν καὶ περὶ δυνάμεως καὶ ἐντελεχείας, καὶ πρῶτον περὶ δυνάμεως ἢ λέγεται μὲν μάλι στα κυρίως, οὐ μὴν χρησιμωτάτη γέ ἐστι πρὸς ὃ βουλόμεθα νῦν. (*Metafísica*, op. cit., Θ , 1, 1045 b 35).

⁴³*Métaphysique*, J. Tricot, op. cit., p. 482, nota 1.

⁴⁴*Aristotle's Metaphysics*, David Ross, op. cit., p. 241.

ordem àquilo; pois umas coisas estão na relação do movimento à potência, e outras, da substância a certa matéria”⁴⁶.

Uma vez contemplada esta distinção entre potência e ato tomados em uma acepção física daquela propriamente metafísica, cabe agora salientar um outro modo de concebê-los, segundo o qual eles são ditos por homonímia ($\delta\muωνύμως$). Antes, é de se observar que potência e ato que se dizem por homonímia destoam do propósito de Aristóteles na *Metafísica*, portanto sendo sua investigação de imediato por ele abandonada. Para compreendermos o porquê deste desinteresse, consideremos inicialmente o que ele entende por homonímia, tal como é manifesto nas *Categorias*: “As coisas são equivocadamente nomeadas quando elas têm apenas o nome em comum, a definição (ou a afirmação da essência) que corresponde com o nome sendo diferente. Por exemplo, enquanto um homem e um retrato podem ambos serem propriamente chamados ‘animais’⁴⁷, são equivocadamente nomeados”⁴⁸.

As potências que são ditas por simples homonímia, como, por exemplo, na geometria, são assim denominadas em virtude de uma relação entre os entes, e não por implicarem qualquer princípio de mudança ou movimento, ou mesmo por serem capazes de se tornarem algo diferente do que são. Neste terceiro sentido, não se trata de afirmar a

⁴⁵ *Métaphysique*, J. Tricot, op. cit., p. 482, nota 1.

⁴⁶ λέγεται δὲ ἐνεργείᾳ οὐ πάντα ὁμοίως ἀλλ’ ἢ τῷ ἀνάλογον (...) τὰ μὲν γὰρ ὡς κίνησις πρὸς δύναμιν τὰ δ’ ὡς οὐσία πρὸς τινα ἕλην. (*Metafísica*, op. cit., Θ , 6, 1048 b 6).

⁴⁷ Utilizamos, aqui, a esclarecedora nota explicativa de Ricardo Santos da sua tradução das *Categorias*: “O exemplo dado por Aristóteles não funciona em português, porque a palavra grega que traduzimos por ‘animal’ tanto significa (a) *animal* como (b) *figura* ou *imagem artística*; por isso, ela tanto pode ser aplicada a um homem (no primeiro sentido) como a um desenho (no segundo sentido)”. (Aristóteles. *Categorias*. Tradução, introdução e comentário de Ricardo Santos, 1 ed. Porto Editora. Porto, Portugal, 1995, p. 37).

⁴⁸ ὁμώνυμα λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὃ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος. (Aristotle, *The Categories on Interpretation*. Translation by Harold P. Cooke, Loeb Classical Library, London, England, 1983, I, 1 a).

potencialidade do ente em função de algum atributo que lhe é imanente, mas em virtude de uma relação que porventura ele possua com outro ente qualquer. É a relação entre a linha e a semi-linha que nos permite afirmar que uma é potência em relação a outra. Não há nada na linha ou na semi-linha, quando consideradas isoladamente, que nos permita afirmar qualquer potencialidade deste tipo.

Embora tenha o mesmo nome que nos outros casos, em nada a potência neste terceiro sentido é similar com os outros. Este tipo de potencialidade, dita por homonímia, não remete diretamente aos entes (muito menos ao movimento ou ao devir), mas o faz apenas mediante uma relação entre eles, portanto é apenas mencionada por Aristóteles, mas não investigada na *Metafísica*, que tem como propósito primordial a investigação do ente enquanto ente.

1. 2. Sentido 'metafísico' de ato e potência

Se afirmarmos que todo ente possui algum tipo de existência, quer seja no mundo supra ou sublunar ou apenas no plano do *logos*, 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, dois modos particulares de existir, quais sejam, em *potência* e em *ato*, então todos os entes ou estarão em *potência* ou em *ato*. Destarte, a aplicabilidade destes conceitos abarca tudo o que é.

No que concerne à potência e ao ato no sentido metafísico, primeiramente notemos que eles remetem diretamente ao ente e não ao movimento (*κίνησις*) ou qualquer outro atributo do ente, muito embora a possibilidade do movimento seja um elemento pressuposto para a constatação da existência separada e em ato de qualquer ente supra ou sublunar. Neste sentido, é afirmado na *Metafísica*: "por isso, às coisas que não existem não se atribui movimento"⁴⁹. Isto porque, como afirma Aristóteles, "o ato parece ser principalmente o movimento"⁵⁰.

É de se notar, portanto, que o estar em ato é condição necessária para se detectar a existência ontológica de algo. Nessa mesma direção conflui a seguinte afirmação do estagirita: "Com efeito, das coisas que não existem, algumas existem em potência; porém não existem, porque não existem em entelequia"⁵¹.

⁴⁹διὸ καὶ τοῖς μὴ οὖσιν οὐκ ἀποδιδόασιν τὸ κινεῖσθαι. (*Metafísica*, op. cit., Θ , 3, 1047 a 32).

⁵⁰ἐνέργεια μάλιστα ἡ κίνησις εἶναι. (*Metafísica*, op. cit., Θ , 3, 1047 a 33).

⁵¹τῶν γὰρ ὄντων ἓνα δυνάμει ἐστίν· οὐκ ἔστι δέ, ὅτι οὐκ ἐντελεχεία ἐστίν. (*Metafísica*, op. cit., Θ , 4, 1047 b 1).

Diz-se que algo existe em *ato* quando possui existência efetiva, isto é, quando possui uma determinada forma, e não quando existe virtualmente. A passagem da virtualidade à efetividade, portanto, é a atualização de uma potencialidade. Assim, um ente é potencialmente algo quando é capaz de se tornar, por si próprio ou por outro agente qualquer, este algo. A atualização deste ente se dará quando o processo pelo qual ele vai adquirindo uma determinada forma se encerrar, ou seja, quando ele receber sua forma final, transformando-se no referido algo. O bronze, por exemplo, enquanto é em potência a estátua de Hermes, ainda não é em ato a estátua, uma vez que não possui a forma da mesma. O *ato* difere da *potência* por, em algum instante considerado, o primeiro existir efetivamente, enquanto o outro, apenas virtualmente.

No exemplo aludido, que diz respeito à produção ($\pi\omicron\iota\eta\sigma\iota\varsigma$), a possibilidade de principiar a obra (concepção física de potência) implica a potência em sua acepção metafísica, na qual ela é identificada com a matéria. Sendo assim, uma determinada matéria, como o bronze, possui potencialidade para vir a se atualizar de distintos modos, dentre os quais, na forma da estátua de Hermes. Esta potencialidade é anterior (cronologicamente) ao início do movimento de produzir a estátua.

Se a água, por sua vez, em seu estado líquido não possui ‘plasticidade’ necessária para ser moldada em estátua, ela não é potencialmente uma estátua. Isto significa que também não possuirá potencialidade física para vir a ser transformada em estátua. Deste modo, dizemos que um bloco de bronze é uma estátua em potência em sua acepção metafísica (e conseqüentemente também em seu sentido físico), uma vez que lhe é possível vir a se transformar em estátua, mas jamais poderíamos afirmar o mesmo acerca de uma certa quantidade de água.

No concernente à potência em seu sentido metafísico, ela permitiu, de certa forma, dar conta do problema do movimento e do devir no mundo sublunar sem que, para isso, fosse necessário conferir ao não-ente o mesmo estatuto que ao ente, como ocorre no diálogo *Sofista* de Platão, ferindo, por conseguinte, o princípio de não-contradição. Em Aristóteles, a explicação de como algo que não é vem a ser não necessita considerar a possibilidade do não-ente 'absoluto' vir a ser seu contraditório, qual seja, o ente.

Sendo assim, se considerarmos que, no devir, algo vem a ser, a pergunta pelo que ele era antes de vir a ser encontra resposta em um não-ser relativo, não absoluto, a saber, na potência, como sustenta Tricot⁵². Portanto, algo vem a ser a partir de um não ser relativo e não absoluto, a partir do que ele não é em ato, mas o é em potência. Neste sentido, vale insistir na distinção entre o não ser absoluto e o não ser relativo, para a qual nos chama a atenção também Carlo Natali: "Deste modo, Aristóteles se opõe a Platão, que não havia distinguido de modo claro dois sentidos do mesmo termo 'não-A': de fato, como Aristóteles, também Platão descreve a mutação como uma passagem do estado 'não-A' para o estado 'A', mas não distingue o ser 'não-A', no sentido de não possuir efetivamente uma qualificação que poderia, sem contradição, possuir, do ser 'não-A', no sentido de não possuir uma qualificação que em nenhum caso poderia vir a ter. Para Aristóteles, ao contrário, o sentido relevante da expressão 'não-A' é aquele em que se entende que um ente (x) não é um A", mas poderia vir a sê-lo. Para usar o exemplo de Aristóteles, 'cego' se diz em dois modos diferentes se se trata do homem ou da toupeira,

⁵²Em nota explicativa da sua tradução da *Metafísica*, Tricot afirma: "o devir sensível não se deriva nem do ser absoluto, nem do não-ser absoluto, mas antes do ser em potência, intermediário entre o ser e o não-ser". (*Métaphysique*, traduction avec commentaire par J. Tricot, op. cit., pp. 481-482, note 1).

animal privado de visão por natureza (*Metafísica*, 1022 b 22-31), conseqüentemente, o processo de 'readquirir a visão', que poderíamos expressar com a fórmula acima citada: não-A (x) torna-se A, H (x), é possível num caso, mas não no outro"⁵³.

Neste sentido, afirma Aristóteles no livro Λ da *Metafísica*: "[e] posto que o ente é duplo, todo modifica desde o ente em potência até o ente em ato (por exemplo, desde o branco em potência até o branco em ato, e o mesmo no caso do aumento ou da diminuição); de modo que não só acidentalmente é possível chegar a ser desde um não-ente, e, por outro lado, todas as coisas chegam a ser desde um ente: desde um ente em potência, e desde um não-ente em ato."⁵⁴

É de se notar também que a capacidade para o devir implica a possibilidade de substituição de atributos (ainda que estes sejam contrários, muito embora não contraditórios) apenas quando estes são do mesmo gênero. Sendo assim, nem toda forma pode vir a substituir outra forma qualquer. O vermelho não pode substituir o arredondado, mas apenas outra cor. Cada atributo apenas pode suceder outro atributo do mesmo gênero. Deste modo, uma cor apenas pode substituir outra cor, uma forma geométrica, apenas outra forma geométrica. Começamos assim a constatar uma certa limitação na capacidade do vir a ser, portanto a detectar certo caráter necessário no mundo sublunar.

Neste sentido, vale notar o que é afirmado na *Física*: "... na natureza nada age ou sofre a ação de alguma outra coisa ao acaso, nem pode nada vir de algo mais, a menos

⁵³C. 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), pp. 99-100.

⁵⁴*Metafísica*, op. cit., Λ , 2, 1069 b 14: ἐπεὶ δὲ διττὸν τὸ ὄν, μεταβάλλει πᾶν ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος εἰς τὸ ἐνεργείᾳ ὄν (...), ὥστε οὐ μόνον

que compreendamos que ele não o faz em virtude de um atributo concomitante. Pois como pode vir o 'branco' do 'músico', a menos que 'músico' acontece ser um atributo de 'não-branco' ou do negro? Não, 'branco' vem do 'não-branco' -e não de qualquer 'não-branco', mas do negro ou de alguma cor intermediária. Similarmente, 'músico' vem do 'não-músico' mas não de qualquer outra coisa que músico, mas do 'não músico' ou algum estado intermediário que possa haver."⁵⁵

A potencialidade é limitada, portanto, pela materialidade. Se não houvesse uma potencialidade (materialidade) que é própria a cada ente, se apenas as condições externas determinassem a potencialidade de cada ente, estes não poderiam ter função própria, não seriam distinguíveis a partir do que lhes é peculiar, mas apenas segundo o contexto no qual estão inseridos. Se apenas o externo fosse o determinante da potencialidade do ente, a água e o bronze, quando submetidos aos mesmos processos de modificação, portar-se-iam igualmente, viriam a possuir a mesma forma.

Que nem toda matéria pode receber qualquer forma é manifesto no livro H da *Metafísica*: "Porém, cabe que, sendo uma a matéria, se produzem coisas diversas por obra da causa eficiente; por exemplo, da madeira, um cofre e uma cama. Porém, de algumas coisas, a matéria é necessariamente diversa, por serem elas diversas; por exemplo, uma serra não pode ser feita de madeira, e isto não depende da causa eficiente, pois ninguém fará uma serra de lã ou de madeira. Portanto, sempre que é possível fazer a mesma coisa de distintas matérias, é evidente que a arte e o princípio de movimento têm

ον κατὰ συμβεβηκὸς ἐνδέχεται γίνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, ἀλλὰ καὶ ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργείᾳ.

⁵⁵οὔτε ποιεῖν πέφυκεν οὔτε πάσχειν τὸ τυχόντος, οὔδ' ἐξ ὅτου γίγνεται ὅτιοῦν ἐξ ὅτου οὐκ ἔστι μὴ τις λαμβάνη κατὰ συμβεβηκός (Aristotle, *Physica*. Translation by R. P. Hardie and R. K. Gaye, Oxford, 1930, I, 5, 188 a 32).

que ser o mesmo; pois se a matéria é diferente, e também o motor, também será o produto"⁵⁶.

Neste mesmo sentido se encaminha a argumentação de Carlo Natali ao afirmar que "a existência de um espectro fixo dos movimentos possíveis de um ente comporta que o evento não seja completa e exclusivamente determinado pelas condições que o provocam causalmente (no sentido humeano). Do ponto de vista de Aristóteles, se assim fosse, o ente não teria caráter próprio algum, nem sequer uma natureza particular capaz de delimitar os possíveis eventos em que pode incorrer; seria, ao contrário, capaz de ser afetado por qualquer causação e de transformar-se em qualquer coisa..."⁵⁷.

A materialidade subjacente de Sócrates difere da de Platão que, por sua vez, é distinta da materialidade subjacente de outro animal ou outro ente qualquer⁵⁸. A matéria pura (destituída de toda e qualquer forma) inexiste separadamente, em Aristóteles. Se considerarmos que, do ponto de vista metafísico, a potência é correlata da matéria, e o ato da forma⁵⁹, segue-se então que, muito embora existam entes puramente em ato,

⁵⁶ἐνδέχεται δὲ μιᾷ τῆς ὕλης οὐσῆς ἕτερα γίνεσθαι διὰ τὴν κινουσαν αἰτίαν, οἷον ἐκ ξύλου καὶ κιβωτὸς καὶ κλίνη. ἐνίων δ' ἕτερα ἢ ὕλη ἐξ ἀνάγκης ἑτέρων ὄντων, οἷον πρίων οὐκ ἂν γένοιτο ἐκ ξύλου, οὐδ' ἐπὶ τῇ κινούσῃ αἰτία τοῦτο· οὐ γὰρ ποιήσει πρίωνα ἐξ ἐρίου ἢ ξύλου. εἰ δ' ἄρα τὸ αὐτὸ ἐνδέχεται ἐξ ἄλλης ὕλης ποιῆσαι, δῆλον ὅτι ἡ τέχνη καὶ ἡ ἀρχὴ ἢ ὡς κινούσα ἢ αὐτὴ· εἰ γὰρ καὶ ἡ ὕλη ἕτερα καὶ τὸ κινεῖν, καὶ τὸ γεγονός. (*Metafísica*, op. cit., H, 4, 1044 a 25).

⁵⁷C. 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. 101.

⁵⁸Esta questão desemboca na problemática (a qual não será por nós contemplada) tematizada por Tomás de Aquino em *O Ente e a Essência* sobre se é a forma ou a matéria o princípio de individuação dos entes. Nesta obra, S. Tomás deduzirá que caberá à matéria (e não à forma) individuar os entes, muito embora não à qualquer matéria, mas tão-somente a por ele designada matéria assinalada (*materia signata*). Cf. cap. II do *Ente e a Essência*, sobretudo o parágrafo 17.

⁵⁹No livro *A da Metafísica*, o estagirita afirma: "...pois a espécie (εἶδος), se é separável, está em ato, e também o composto de ambas (...), porém está em potência a matéria, pois esta é a que pode chegar a ser ambas as coisas" ἐνέργεια μὲν γὰρ τὸ εἶδος, εἴαν ᾗ χωριστόν, καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν (...) τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ δυνάμενον γίνεσθαι ἅμφω. (*Metafísica*, op. cit., A, 5, 1071 a 8).

como o primeiro motor, não existe qualquer ente que seja exclusivamente potência, pura materialidade, sem qualquer forma.

Os elementos mais simples (o fogo, a terra, a água, o ar e o éter) já encerram uma certa forma (que é precisamente o que distingue uns dos outros). Assim sendo, mesmo eles possuem comportamentos que lhes são característicos, como o movimento natural que lhes é específico (a terra tende a ir para 'baixo', ao passo que o fogo, 'subir') ou a capacidade de vir a receber determinadas formas e não outras (o bronze possui potencialidade para receber a forma de Hermes; a água, não).

Neste sentido, vale observar o que afirma C. Natali: "Portanto, o princípio de identificação dos eventos em que um ente pode incorrer depende da natureza do ente que sofre a transformação. Cada evento singular é individualizável, nesta teoria, enquanto atualização da capacidade de um determinado ente (o 'substrato' da mudança) de adquirir uma determinada qualidade num momento determinado. Esta é a famosa teoria do movimento como passagem da potência ao ato"⁶⁰.

É por poder estar em ato ou em atividade que dizemos que algo é em *potência*⁶¹. 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, nada poderia afirmar sobre a semente, a não ser o que apreendesse de atual nela. Isto é assim porque, em Aristóteles, o que apreendemos

⁶⁰C. Natali, "Ações e Eventos em Aristóteles", op. cit., p. 101.

⁶¹Em harmonia com esta afirmação, citemos a seguinte passagem da *Metafísica*: "Ademais, a matéria está em potência porque pode chegar à espécie; porém, quando está em ato, então está na espécie. E de modo semelhante nas demais coisas, inclusive naquelas cujo fim é um movimento".

imediatamente dos objetos é a sua atualidade, jamais sua potencialidade, uma vez que esta é apenas virtualidade.

Neste sentido, Aristóteles afirma que o ato é anterior à potência quanto ao conceito (λόγος) e quanto à substância (οὐσία): “E me refiro não só à potência determinada que chamamos princípio de mudança que está em outro ou no mesmo enquanto outro, senão, em geral, a todo princípio de movimento ou de quietude (...) A todos esses tipos de potência é anterior o ato conceitualmente e substancialmente”⁶².

O que é em potência o é sempre de algo, que exige ser previamente conhecido para que se possa afirmá-lo enquanto ato possível de uma potencialidade. Para afirmarmos que uma semente é uma planta em potência, necessitamos do conhecimento prévio da planta, pois se a desconhecêssemos, não poderíamos conhecer o que é em potência a semente. No livro Θ, exemplifica Aristóteles: “que é anterior quanto ao conceito é evidente (pois por ser possível que chegue a estar em ato é porque está em potência o que primeiramente está em potência; por exemplo, digo que está em potência para edificar o que pode edificar, e em potência para ver o que pode ver, e em potência para ser visto o que pode ser visto. E o mesmo se aplica nas demais coisas, de modo que o conceito e o conhecimento do ato serão necessariamente anteriores ao conhecimento da potência)”⁶³.

(ἔτι ἡ ὕλη ἔστι δυνάμει ὅτι ἔλθοι ἂν εἰς τὸ εἶδος· ὅταν δὲ γε ἐνεργείᾳ ᾗ, τότε ἐν τῷ εἶδει ἐστὶ ν. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, καὶ ὧν κίνησις τὸ τέλος). (*Metafísica*, op. cit., Θ, 8, 1050 a 15).

⁶²λέγω δὲ δυνάμει οὐ μόνον τῆς ὀρισμένης ἢ λέγεται ἀρχὴ μεταβλητικῇ ἐν ἄλλῳ ἢ ἡ ἄλλο, ἀλλ' ὅλως πάσης ἀρχῆς κινητικῆς ἢ στατικῆς (...) πάσης δὲ τῆς τοιαύτης προτέρα ἐστὶν ἡ ἐνέργεια καὶ λόγῳ καὶ τῇ οὐσίᾳ. (*Metafísica*, Θ, 8, 1049 b 5 a 12).

⁶³τῷ γὰρ ἐνδέχεσθαι ἐνεργῆσαι δυνατόν ἐστὶ τὸ πρῶτως δυνατόν, ὅσον λέγω οἰκοδομικὸν τὸ δυνάμενον οἰκοδομεῖν, καὶ ὁρατικὸν τὸ ὁρᾶν, καὶ ὁρατὸν τὸ δυνατόν ὁρᾶσθαι· ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ὥστ' ἀνάγκη τὸν λόγον προϋπάρχειν καὶ τὴν γνῶσιν τῆς γνώσεως. (*Metafísica*, op. cit., Θ, 8, 1049 b 13).

A fim de melhor compreendermos em que sentido o ato é anterior à potência quanto à substância faz-se necessário chamar a atenção para o caráter teleológico da filosofia aristotélica, segundo o qual o fim de todas as coisas é se atualizar. No livro Θ é afirmado: “e porque tudo o que se gera possui um princípio e um fim (pois é princípio aquilo por cuja causa se faz algo, e a geração se faz por causa do fim), e fim é o ato, e por causa deste se dá a potência. Os animais, com efeito, não vêm para ter vista, senão que têm vista para ver, e de igual modo se tem a arte de construir para construir, e a de especular para especular; porém não se especula para ter a arte de especular, a não ser os que se exercitam; porém estes não especulam, senão enquanto o fazem deste modo, ou porque não necessitam especular”⁶⁴.

Ora, se o fim de todas as coisas é se atualizar, o que é em ato necessariamente, do ponto de vista da substância, é anterior ao que é em potência. Nesta linha de argumentação se encaminha a passagem que se segue: “Porém [é anterior] também quanto à substância; em primeiro lugar, porque o que é posterior quanto à geração é anterior quanto à espécie e quanto à substância (por exemplo, o varão adulto é anterior ao menino, e a pessoa humana, anterior ao sêmen; pois um tem a espécie e o outro, não)”⁶⁵.

Se vimos que todas as coisas tendem a um fim, que é sempre em ato, que, portanto, o que é em ato é anterior quanto à substância, notemos agora que o princípio do movimento ou alteração (quando dado por algo externo), para que algo possa se

⁶⁴καὶ ὅτι ἅπαν ἐπ’ ἀρχὴν βαδίζει τὸ γινόμενον καὶ τέλος (ἀρχὴ γὰρ τὸ οὐ ἔνεκα, τοῦ τέλους δὲ ἔνεκα ἢ γένεσις), τέλος δ’ ἡ ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται). (*Metafísica*, op. cit., Θ , 8, 1050 a 7).

encaminhar ao seu fim, é sempre motivado por algo já em ato, como atesta a seguinte passagem da *Metafísica*: “Foi dito nas considerações relativas à substância que tudo o que se gera chega a ser algo a partir de algo e por obra de algo que é da mesma espécie. Por isso também parece impossível ser construtor sem haver construído nada, ou citarista sem haver tocado cítara, pois o que aprende a tocar a cítara aprende a tocá-la tocando-a, e o mesmo se passa aos demais”⁶⁶.

E aqui verificamos o terceiro sentido em que o ato é anterior à potência. Segundo o tempo (χρόνος), Aristóteles afirma que o ato é anterior à potência quando pensado a partir da espécie, embora seja posterior quanto ao indivíduo. Este último sentido é de fácil compreensão, pois algo só pode vir a ser tal ente se antes (cronologicamente) o for em potência. Afirma o estagirita: “Porém, quanto ao tempo, é anterior assim: o que, sendo em ato, é especificamente idêntico, é anterior, porém numericamente não”⁶⁷.

Algo só pode se atualizar se houver potência para tal. É preciso que tenha a potência de ver para alguém ver, assim como a potencialidade para se tornar trigo é anterior ao ser trigo. Neste sentido, afirma Aristóteles: “... a matéria, a semente e o que pode ver, que em potência são um homem, trigo e algo que vê, porém em ato ainda não, são temporalmente anteriores a este homem já existente em ato, ao trigo e ao que vê”⁶⁸.

⁶⁵ Ἀλλὰ μὴν καὶ οὐσία γε, πρῶτον μὲν ὅτι τὰ τῇ γενέσθαι ὑστερα τῷ εἶδει καὶ τῇ οὐσίᾳ πρότερα (οἷον ἀνὴρ παιδὸς καὶ ἄνθρωπος σπέρματος· τὸ μὲν γὰρ ἤδη ἔχει τὸ εἶδος τὸ δ' οὐ. (*Metafísica*, op. cit., Θ, 8, 1050 a 4).

⁶⁶ εἴρεται δὲ ἐν τοῖς περὶ τῆς οὐσίας λόγοις ὅτι πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγνεται ἐκ τινός τι καὶ ὑπό τινος, καὶ τοῦτο τῷ εἶδει τὸ αὐτό (*Metafísica*, op. cit., Θ, 8, 1049 b 27).

⁶⁷ τῷ δὲ χρόνῳ πρότερον ὧδέ· τὸ τῷ εἶδει τὸ αὐτὸ ἐνεργούν πρότερον, ἀριθμῷ δ' οὐ (*Metafísica*, op. cit., Θ, 8, 1049 b 18).

⁶⁸ (...) τοῦδε μὲν τοῦ ἀνθρώπου τοῦ ἤδη ὄντος κατ' ἐνέργειαν καὶ τοῦ σίτου καὶ τοῦ ὀρώντος πρότερον τῷ χρόνῳ ἢ ὕλη καὶ τὸ σπέρμα καὶ τὸ ὁρατικόν (*Metafísica*, op. cit., Θ, 8, 1049 b 19).

Não obstante a anterioridade cronológica da potência em relação ao ato no que diz respeito ao indivíduo, quanto à espécie ($\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$) ela é cronologicamente posterior. Deste segundo ponto de vista, a potencialidade de um ente é daquilo que ele é em espécie, a qual é sempre delimitadora da sua potencialidade. Todo ente necessariamente só poderá vir a ser de uma única espécie, a saber, aquela para que tem potência. Consoante a isso é a seguinte afirmação da *Metafísica*: “Ademais, a matéria está em potência porque pode chegar à espécie; porém, quando está em ato, então está na espécie”⁶⁹.

A potência é sempre de contrários (por conseguinte da esfera do contingente), ao passo que o ato é sempre o que é, portanto vinculado à necessidade. A partir daí notemos que a anterioridade do ato determina a necessidade não do devir, mas do que algo vem a ser em espécie. Algo vem necessariamente a ser da mesma espécie daquilo pelo que é gerado. Neste sentido, afirma Aristóteles: “pois sempre, desde o existente em potência, é gerado o existente em ato por obra de algo existente em ato, por exemplo, um homem por outro homem, um músico por outro músico, havendo sempre um primeiro motor, e o motor existe já em ato”⁷⁰.

Se o devir, considerado a partir da espécie, implica a necessidade, contudo, no que concerne ao indivíduo (portanto quando consideramos a anterioridade cronológica da potência), o vir a ser está imerso na contingência, uma vez que aquilo para o qual o indivíduo possui potencialidade pode vir ou não a se atualizar. A esfera ética, como explicita Aristóteles, é o domínio das ações, que são sempre particulares, como é

⁶⁹ἐτι ἡ ὕλη ἔστι δυνάμει ὅτι ἔλθοι ἂν εἰς τὸ εἶδος· ὅταν δὲ γε ἐνεργείᾳ ᾗ, τότε ἐν τῷ εἶδει ἔστι ἴν. (*Metafísica*, op. cit., Θ , 8, 1050 a 15).

manifesto no livro A da *Metafísica*: “E isto se deve que a experiência é o conhecimento das coisas singulares, e a arte, das universais; e todas as ações e gerações se referem ao singular. Não é o homem, efetivamente, a quem sara o médico, a não ser acidentalmente, senão a Cálias e a Sócrates ou a outro dos assim chamados, que, ademais, é homem”⁷¹.

Se, portanto, a esfera ética é o domínio do particular (e não do universal), ela é do âmbito da contingência. A despeito de implicar a contingência, a esfera ética pressupõe também (como teremos oportunidade de examinar no capítulo seguinte), em certo grau, a necessidade. Em Aristóteles, vinculados aos conceitos de necessidade (ἀνάγκη) e potencialidade estão os conceitos possível (δύνατον) e impossível (ἀδύνατον).

Diz-se *impossível* ou no sentido de *impotente* (como no exemplo anterior, quando afirmamos que a água não é em potência a estátua de Hermes, portanto sendo impossível que ela venha a receber tal forma), ou quando nos reportamos àquilo cujo contrário é necessariamente verdadeiro; pois aquilo cujo contrário não é necessariamente verdadeiro é verdadeiro ou suscetível de ser verdadeiro, portanto não *impossível*⁷².

Assim, diz-se que é *impossível* que a diagonal do quadrado seja comensurável com um de 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

⁷⁰ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὄν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος (...) ἀεὶ κινουντός τινος πρώτου· τὸ δὲ κινεῖν ἐνεργείᾳ ἤδη ἔστιν (*Metafísica*, op. cit., Θ, 8, 1049 b 24).

⁷¹αἴτιον δ' ὅτι ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἑκάστων ἐστὶ γνώσις ἡ δὲ τέχνη τῶν καθόλου, αἱ δὲ πράξεις καὶ αἱ γενέσεις πᾶσαι περὶ τὸ καθ' ἑκάστων εἰσιν· οὐ γὰρ ἄνθρωπον ὑγιάζει ὁ ἰατρεύων ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλὰ Καλλίαν ἢ Σωκράτην ἀνθρώπων εἶναι. (*Metafísica*, op. cit., A, 1, 981 a 15).

⁷²Na *Metafísica* é afirmado: “... é impossível aquilo cujo contrário é verdadeiro por necessidade” (ἀδύνατον μὲν οὐ τὸ ἐναντίον ἔξ ἀνάγκης ἀληθές). (*Metafísica*, op. cit., Δ, 12, 1019 b 23).

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 necessariamente⁷³ irracional, permitindo-nos compreender a afirmação de que a diagonal de um quadrado é incomensurável com um de seus lados, o que implica que a diagonal não possui potencialidade para ser mensurável pelo lado do quadrado.

O conceito 'impossível' está, portanto, intrinsecamente relacionado com o 'necessário'. Diz-se que algo é *necessário* quando podemos afirmar não apenas porque é de tal modo, mas porque não pode ser de outra maneira. A comensurabilidade da diagonal do quadrado com um dos seus lados é necessariamente impossível porque podemos 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. Isto porque as relações do triângulo retângulo originário de um quadrado (e todo triângulo retângulo deste tipo possui tais relações) são intrínsecas à figura. Nela, a hipotenusa não poderá ser comensurável com os catetos, neste tipo de retângulo. Caso seja, as regras válidas para suas relações serão quebradas, portanto a figura em questão não será um triângulo retângulo, uma vez que, como havíamos afirmado, as relações do triângulo lhe são intrínsecas.

Em outro sentido, *possível* e *impossível* são ditos em relação ao que possui ou não potencialidade para mover ou alterar (a si próprio ou a outro), ou ser movido ou alterado (por si próprio ou por outro). Neste sentido, dizemos que é possível que o

⁷³No capítulo 5 do livro Δ , Aristóteles nos define um dos modos possíveis de se compreender o caráter da necessidade: "... o que não pode ser de outro modo, dizemos que é necessário que seja assim" (τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν ἀναγκαῖόν φαμεν οὕτως ἔχειν). (*Metafísica*, op. cit., Δ , 5, 1015 a 34).

⁷⁴ἡ ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἢ ἐν ἑτέρῳ ἢ ἢ ἑτερον (*Metafísica*, op. cit., Δ , 12, 1019 a 15).

bronze seja transformado em estátua, mas não a água (e aqui começamos a perceber que o mundo sublunar não é caótico). Caber-nos-á investigar, já no capítulo seguinte, em que medida podemos afirmar que esse segundo sentido de *possível* e *impossível* é aplicável aos seres do mundo sublunar (aos seres que possuem materialidade), tendo em vista a questão: em que medida o mundo sublunar é regido pela necessidade?

1.3. Sentido 'físico' de ato e potência

Quanto às potências 'físicas', as potências relativas ao movimento, Aristóteles, no capítulo 12 do livro Δ , considera-as enquanto podendo ser ditas de vários modos, embora todos eles remetendo a um significado primeiro, qual seja, "princípio de movimento (κίνησις) ou de mudança (μεταβολή) que está em outro ou no mesmo enquanto outro"⁷⁴. É manifesto aqui o caráter físico deste sentido de potência, pois ele implica o princípio do movimento ou de mudança, portanto não é possível haver potência, em seu sentido físico, na permanência de estado, no repouso.

Este princípio de movimento ou mudança pode residir em outra coisa (por exemplo, a *potência* de mover uma pedra não repousa nela mesma, mas em outra coisa, como em um homem, assim como a *potência* de transformar o bronze em uma estátua de um deus não repousa nele próprio, mas no artista que o molda), bem como na própria coisa responsável pelo movimento ou mudança, mas, neste caso, apenas enquanto outra. Se um médico pode curar a si mesmo, ele assim o poderá fazer porque é, ao mesmo tempo, médico (isto é, possui potencialidade para curar) e paciente (se possui potencialidade para ser curado, se nada de exterior o impedir). Apesar de ser uma única pessoa, ela difere de si mesma enquanto agente e paciente.

Neste sentido, Aristóteles distingue a potência ativa da passiva, como denota a passagem que se segue: "em certo sentido, é uma mesma a potência de fazer e a de padecer uma ação (pois uma coisa é potente por ter ela mesma a potência de receber uma ação, ou bem porque a tem outro para receber dela), porém, em outro, são distintas. Uma, com efeito, está no paciente (pois o paciente padece a ação, e um padece a de um e

outro a de outro, por ter certo princípio, e por ser também a matéria certo princípio; assim, o oleoso é combustível, e o que cede de tal ou qual modo, capaz de romper, e o mesmo nas demais coisas), e a outra, no agente; por exemplo, o calor e a arte de construir: o primeiro, no que esquentar, o segundo, no construtor"⁷⁵.

Portanto, do primeiro sentido físico de potência decorre a determinação do seu segundo sentido, o qual é expresso por Aristóteles na seguinte formulação: "... a potência passiva (δύναμις τοῦ παθεῖν), que é, no paciente mesmo, um princípio para ser modificado por efeito de outro ou [por si mesmo] enquanto é outro"⁷⁶. Tendo em vista as duas primeiras definições de *potência* em seu sentido físico, pode-se afirmar: qualquer movimento ou mudança só ocorre se houver *potência* tanto para o agente realizar a ação (quer seja em outro, quer seja em si próprio enquanto outro), quanto para o paciente sofrê-la. Sendo assim, nenhum movimento ou mudança ocorre sem que haja *potência* para tal.

Evidentemente daí não se segue que havendo *potência* para que algo ocorra, necessariamente ocorrerá. Se da possibilidade de um *ato* fosse lícito inferir a sua necessidade, ou as coisas não poderiam ter *potência* de *atos* contraditórios, ou a atualização de *atos* contraditórios, ao mesmo tempo e em um mesmo ente seria *possível*, o que feriria o princípio de não contradição. Neste sentido, é afirmado na *Metafísica*: "Assim, pois, a potência para os contrários se dá simultaneamente; porém é impossível

⁷⁵ἔστι μὲν ὡς μία δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν (...) ἔστι δὲ ὡς ἄλλη. ἡ μὲν γὰρ ἐν τῷ πάσχειντι (...), ἡ δ' ἐν τῷ ποιοῦντι. (*Metafísica*, op. cit., *Θ*, 1, 1046 a 19).

⁷⁶ἡ μὲν γὰρ τοῦ παθεῖν ἐστὶ δύναμις, ἡ ἐν αὐτῷ τῷ πάσχειντι ἀρχὴ μεταβολῆς παθητικῆς ὑπ' ἄλλου ἢ ἡ ἄλλα. (*Metafísica*, op. cit., *Θ*, 1, 1046 a 12).

que se dêem simultaneamente os contrários, e também é impossível que se dêem simultaneamente os atos (por exemplo, estar são e estar enfermo)...⁷⁷.

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. Daí decorreriam absurdos como, por exemplo, se algo que denominaremos A possui potência para mover um corpo B em uma certa direção e em um certo sentido, e um ente C é potente para mover este mesmo corpo B na mesma direção mas em um sentido contrário, como poderiam A e B moverem C ao tentar empurrá-lo um em sentido contrário ao outro? A potencialidade dos corpos, portanto, é limitada por algumas condições dadas no contexto em que ele está inserido. Aristóteles explicita esta limitação na seguinte formulação: "não é preciso, com efeito, determinar mais ainda dizendo 'sem que nada externo o impeça'; pois tem a potência enquanto que esta é potência ativa, porém não o é ilimitadamente, senão em certas condições, nas quais se excluíram também os impedimentos externos; pois a estes os excluem alguns dos fatores presentes na definição"⁷⁸.

Se constatamos, como no supracitado exemplo, que as cadeias causais que se desenvolvem no mundo sublunar são, de certo modo, delimitadoras da potencialidade dos entes, notemos agora que não são as únicas. A natureza, em Aristóteles, possui determinadas regras, certos comportamentos regulares. Em uma palavra, ela não é caótica, mas comporta certa organização, na qual seus eventos não ocorrem ao acaso,

⁷⁷τὸ μὲν οὖν δύνασθαι πάναντία ἅμα ὑπάρχει· τὰ δ' ἐναντία ἅμα ἀδύνατον, καὶ τὰς ἐνέργειας δὲ ἅμα ἀδύνατον ὑπάρχειν. (*Metafísica*, op. cit., Θ , 9, 1051 a 10).

⁷⁸τὸ γὰρ μηδενὸς τῶν ἔξω κωλύοντος προσδιορίζεσθαι οὐδὲν ἔτι δεῖ· τὴν γὰρ δύναμιν ἔχει ὡς ἔστι δύναμις τοῦ ποιεῖν, ἔστι δ' οὐ πάντως ἀλλ' ἐχόντων πῶς ἐν οἷς ἀφορισθῆσεται καὶ τὰ ἔξω κω

mas tendem a um determinado fim. Esta organização da natureza em parte também é delimitadora da potencialidade dos entes. Se o que é constituído de terra tende naturalmente para baixo, pois seu 'lugar natural' é 'embaixo', seu movimento natural (portanto não violento) é limitado pela sua materialidade.

Esta organização dos elementos da natureza aristotélica, se não nos permite afirmar como se portará cada corpo em determinado momento, ao menos nos autoriza a antecipar como necessariamente cada corpo não poderá agir em uma dada ocasião, o que já nos possibilita delimitar o seu campo de ação, portanto detectar, no comportamento dos corpos, uma certa conduta necessária. Começamos então a perceber que o comportamento natural dos entes, em Aristóteles, é, de certa forma, determinado, ainda que negativamente, pelo carácter da necessidade, o qual, por sua vez, é dado pela limitação da potencialidade dos mencionados entes.

Se observamos que a atualização de certos entes em potência é delimitada tanto exteriormente (pelo contexto na qual ela está inserida) quanto interiormente (pela materialidade), notemos agora que o que é em potência pode vir a não se atualizar, e aqui há que se distinguir dois distintos tipos de impossibilidade de atualização. Algo em potência pode vir a não se atualizar ou por uma impossibilidade 'acidental' (estritamente física), dada apenas na contingência, na qual estão imersos os entes sublunares, como, por exemplo, quando um objeto deixa de entrar em movimento por não encontrar algum agente para movê-lo; ou por uma impossibilidade 'essencial', como ocorre, por exemplo, com o infinito.

λύοντα· ἀφαιρείται γὰρ ταῦτα τῶν ἐν τῷ διορισμῷ προσόντων ἓνια. (*Metafísica*, op. cit., Θ , 5, 1048 a 15).

Afirmar que o infinito possui existência atual é descaracterizá-lo, uma vez que algo é dito infinito justamente por não ter fim, isto é, por não poder se atualizar. O infinito, portanto, só pode existir, de certo modo, em potência. Por exemplo, é possível ter conhecimento da possibilidade da divisão ilimitada, no entanto, não é possível que esta divisão se dê em ato, que se efetive uma divisão ilimitada. O mesmo ocorre com o vazio, o qual não pode existir em ato, visto que se caracteriza justamente como a ausência, como a privação de existência⁷⁹.

Quanto ao existir em ato, notemos as duas distintas acepções em que Aristóteles se vale deste conceito. Para se compreender esta distinção é necessário considerar as ações em relação aos seus fins. A ação que em si mesmo não é um fim, isto é, que ocorre para que seja realizada alguma coisa que lhe é distinta e posterior, será denominada movimento. Neste caso, o fim é extrínseco ao ato, que é o limite temporal da ação. Assim ocorre, por exemplo, com o construir. Se construimos, não o fazemos por simplesmente construir, mas sim para que se dê o fim (τέλος) que desejamos, o qual surgirá com o término do movimento de construir, qual seja este fim, o objeto construído. Como observará o estagirita, se se pode chamar esta ação de atividade, ela terá que ser denominada por atividade incompleta, para distingui-la da completa, a atividade propriamente dita.

Por atividade completa Aristóteles parece entender o movimento que possui em si mesmo o seu fim. Quando o fim não é idêntico ao limite (πέρας) da ação, ele é intrínseco à própria ação. Neste caso, ela é denominada propriamente atividade. O

⁷⁹Muito embora o infinito e o vazio existam em potência, eles não podem vir a se atualizarem, como manifesta Aristóteles no livro Θ : “porém o infinito não está em potência no sentido de que possa existir

contemplar ($\theta\epsilon\omicron\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$), por exemplo, é uma atividade porque seu fim, o ter contemplado, não é seu limite temporal, mas ocorre simultaneamente com o *ato* de contemplar.

Ainda no que diz respeito à atividade propriamente dita, é interessante observar a seguinte passagem do livro Θ : "a obra é um fim, e o ato é a obra; por isso também a palavra *ato* (*enérgeia*) está diretamente relacionada com a obra (*érgon*) e tende à entelequia"⁸⁰. Notemos então que o fim, como denota a passagem citada, é a obra, o ato ($\tau\acute{o}\ \gamma\acute{\alpha\rho}\ \epsilon\acute{\rho}\gamma\omicron\nu\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$). *Enérgeia* nada mais é que estar em ($\epsilon\acute{\nu}$) ato ($\epsilon\acute{\rho}\gamma\omicron\nu$). Pois bem, se o ato é a obra ($\eta\ \delta\epsilon\ \epsilon\acute{\nu}\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\ \tau\acute{o}\ \epsilon\acute{\rho}\gamma\omicron\nu$), conseqüentemente $\epsilon\acute{\nu}\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ é a atividade propriamente dita, qual seja, aquela cujo fim lhe é imanente.

Se assim o é, como interpretar o final da passagem em questão: "por isso também a palavra *ato* (*enérgeia*) está diretamente relacionada com a obra (*érgon*) e tende à entelequia"? Se a palavra *entelequia* é um composto de preposição ($\epsilon\acute{\nu}$) / substantivo ($\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$) / verbo ($\epsilon\chi\epsilon\iota\nu$), significando, portanto, aquilo que tem em si próprio o fim, não seria *entelequia* o mesmo que *enérgeia*? Não nos considerando suficientemente capacitados para responder a essa questão, achamos conveniente nos valermos dos breves comentários de Tricot e de Ross acerca desta problemática.

Em nota explicativa referente a essa passagem, Tricot escreve: " $\epsilon\acute{\nu}\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$, diz Aristóteles, que vem de $\epsilon\acute{\rho}\gamma\omicron\nu$ (e que, assim, é dada como significando não mais *mudança*, mas, segundo um aspecto dinâmico e biológico, *exercício da ação*, tende a significar a mesma coisa que $\epsilon\acute{\nu}\tau\epsilon\lambda\epsilon\chi\epsilon\iota\alpha$, porque o $\epsilon\acute{\rho}\gamma\omicron\nu$, a função, é $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ "⁸¹. Ross,

separado em ato, senão no conhecimento. Pois o fato de que não termine a divisão faz com que este ato esteja em potência, porém, que tenha existência separada, não". (*Metafísica*, op. cit., Θ , 6, 1048 b 14).

⁸⁰ $\tau\acute{o}\ \gamma\acute{\alpha\rho}\ \epsilon\acute{\rho}\gamma\omicron\nu\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$, $\eta\ \delta\epsilon\ \epsilon\acute{\nu}\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\ \tau\acute{o}\ \epsilon\acute{\rho}\gamma\omicron\nu$, $\delta\iota\omicron\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\nu\omicron\mu\alpha\ \epsilon\acute{\nu}\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \tau\acute{o}\ \epsilon\acute{\rho}\gamma\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\upsilon\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\chi\epsilon\iota\alpha\nu$. (*Metafísica*, op. cit., Θ , 8, 1050 a 21).

⁸¹*Métaphysique*, traduction avec commentaire par J. Tricot, op. cit., p. 512, note 1.

por sua vez, no seu comentário à *Metafísica*, dirá acerca do mesmo problema: "Porque o ἔργον é o τέλος, a palavra ἐνέργεια, que é derivada de ἔργον, tende a significar o mesmo que ἐντελέχεια"⁸².

Se tanto Ross quanto Tricot identificam *ἐνέργεια* com *entelequia* quando comentam a supracitada passagem 1050 a 21, notemos que em outra ocasião (das poucas em que Aristóteles faz uso da expressão *entelequia* no livro Θ), notadamente em 1047 b 1, a utilização de *entelequia* e não de *ἐνέργεια* não recebe qualquer atenção especial por parte dos dois tradutores⁸³.

Ainda no que concerne ao fim, quando algo o atinge, dizemos que se atualizou. (p. 31). O que mais próximo está de se atualizar é considerado melhor do que o que está mais distante da atualização. Quanto menos algo está 'contaminado' pela potencialidade, vale dizer, quanto mais ele imita o primeiro motor, que é pura atualidade, mais se aproxima do sumamente bom. Neste sentido, a atividade é melhor que o movimento, por já conter em si sua causa final⁸⁴.

Os conceitos ato e potência são valiosos 'instrumentos' não apenas quando Aristóteles investiga acerca da filosofia prática, como começa a se evidenciar pela argumentação acima, mas também na tentativa de solucionar, em certa medida, o

⁸²Aristotle's *Metaphysics*, D. Ross, op. cit., p. 264.

⁸³A passagem em questão é a seguinte: "Com efeito, das coisas que não existem, algumas existem em potência; porém não existem, porque não existem em *entelequia*". (τῶν γὰρ μὴ ὄντων ἑνία δυνάμει ἐστὶν οὐκ ἔστι δέ, ὅτι οὐκ ἐντελεχεία ἐστίν). (*Metafísica*, op. cit., 1047 b 1).

⁸⁴Esta discussão será desenvolvida no capítulo 4. Por ora parece-nos suficiente identificar a concepção de bem com o ato.

⁸⁵ἔστι δὲ δυνατόν τοῦτο ᾧ εἶναι ὑπάρξει ἡ ἐνέργεια οὗ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐδὲν ἔσται ἀδύνατον. (*Metafísica*, op. cit., Θ, 3, 1047 a 21).

problema da impossibilidade de explicação do movimento na filosofia megárica. Eles permitiram ao estagirita explicar (ainda que não de todo satisfatoriamente, tendo em vista que não fornecem os porquês últimos dos movimentos ou mudanças em geral) como é possível o movimento (κίνησις) ou qualquer outro tipo de alteração (μεταβολή).

Neste sentido, citemos a ilustrativa passagem da *Metafísica*: “Cabe, portanto, que algo possa existir porém não exista, e que possa não existir e exista, e o mesmo nas demais categorias: que, podendo andar, não ande, e, podendo não andar, ande. Uma coisa é possível se, pelo fato de que tenha o ato daquilo do que se diz que tem a potência, não surja nada impossível. Por exemplo, se é possível que algo esteja sentado e cabe que se sente, não surja nada impossível se realmente se sinta”⁸⁵.

Como afirmara Aristóteles, os megáricos sustentaram que há *potência* apenas quando se exerce uma ação, e que não há quando não se a exerce. Algumas consequências inaceitáveis seguem-se daí: primeiro, como no exemplo fornecido pelo próprio estagirita, quem não estivesse construindo não seria construtor, e o mesmo ocorreria com as outras técnicas. Se afirmássemos que construtor é o que é capaz de construir, poderíamos denominar construtores apenas aqueles que estão construindo. O motivo disto é que (e aqui segue a segunda consequência inaceitável decorrente da posição megárica) será *impossível* adquirir uma técnica ou deixar de possuí-la, isto porque, se é capaz de construir o que está construindo e se apenas os que estão construindo são construtores, então os que não estão construindo não serão capazes de construir, nem terão *potência* para tal. Mas, se não possuem *potência* para tal, é por não poderem adquirir a técnica da construção, pois não parece fazer sentido afirmar que

alguém que possua a técnica da construção não possa construir, se não for impedido por algo externo⁸⁶.

O mesmo ocorre com o que deixa de exercer a atividade que exige técnica apropriada. No caso do construtor, ele não construirá para sempre. No momento em que ele pára de construir, perde a *potência* para tal, isto porque terá perdido a técnica de construir. Este raciocínio leva à terceira consequência inaceitável, segundo a interpretação aristotélica da filosofia megárica: não se possuirá qualquer técnica durante o tempo em que não se a exerce. Mas, se é assim, como é *possível* que se a recupere tão logo se comece novamente a construir, questiona o estagirita⁸⁷.

Estendendo estas considerações à sensibilidade, deduz-se que não haverá 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 de que só há *potência* quando se exerce uma ação, se um ser só pode agir quando está agindo?

Neste sentido, afirma o estagirita, ao inferir os absurdos decorrentes dos pressupostos megáricos: "(...) nenhum ser terá potência sensitiva se não está sentindo atualmente. Assim, pois, se é cego o que não tem vista porém está apto a tê-la e quando está capacitado a tê-la e contudo ainda existe, os mesmos serão cegos muitas vezes por

⁸⁶Cf. *Metafísica*, Θ , 3.

⁸⁷Cf. *Metafísica*, Θ , 3.

dia, e surdos. Ademais, se impossível é o que está privado de potência, o que não está sendo gerado será impossível que chegue a ser gerado”⁸⁸.

Portanto, se se sustenta que o que não está ocorrendo seja *impossível* que se suceda, suprime-se o movimento e a geração, o que leva a condições inaceitáveis como: quem estivesse de pé permaneceria sempre de pé, e quem estivesse sentado, não poderia se levantar; seria falsa a afirmação de que algo é *possível* toda vez que a atividade daquilo para que tem *potência* não implica impossibilidade; não poderia haver qualquer variação de estado ou tipo de movimento; em uma palavra, o *ato* se identificaria com a *potência*.

Neste sentido, é dito na *Metafísica*: “Por conseguinte, se não cabe sustentar esta doutrina, está claro que a potência e o ato são coisas diferentes (contudo aquelas doutrinas identificam a potência e o ato e tentam destruir algo importante). Cabe, portanto, que algo possa existir porém não exista, e que pode não existir e exista, e o mesmo nas demais categorias: que, podendo andar, não ande, e podendo não andar, ande”⁸⁹.

Se constatamos, tanto no concernente a acepção metafísica quanto no que diz respeito ao seu sentido físico, que os conceitos ato e potência permitem explicar o mundo sublunar como não sendo caótico, ressaltamos agora que uma certa organização deste, a partir da potencialidade dos entes, será a pedra de toque para começarmos a fundamentar a possibilidade de ele ser regido, de certa forma, pela necessidade, uma vez que esta organização garante a repetição de eventos no mundo sublunar. Se a terra tem

⁸⁸*Metafísica*, op. cit., Θ, 3, 1047 a 7.

potência para ir para baixo, seu lugar natural, sempre que não houver nenhum impedimento externo que não a permita ir para o seu lugar natural, ela assim o fará. Deste modo, um punhado de terra sempre cairá quando for solto no ar.

Quando algo que existe em *potência* pode se atualizar de uma única forma, há o caráter da necessidade (aquilo que não pode ser de outro modo). Se lhe é possível atualizar-se de dois ou mais modos, temos a contingência. Quando a contingência envolve uma escolha deliberativa (*προαίρεσις*), há a esfera ética. Esta problemática exige que atentemos para outra distinção feita pelo estagirita no livro Θ , a saber, entre potências racionais (*δύναμεις μετὰ λόγου*) e potências irracionais (*δύναμεις ἄλογοι*): “Posto que nas coisas inanimadas há tais princípios, e outros nas animadas e na alma é, da alma, na parte racional, é evidente que também dentre as potências umas serão irracionais e outras racionais”⁹⁰.

Pensando primeiramente acerca da potencialidade dos entes irracionais, o que determinará quais movimentos ou mudanças com eles ocorrerão será o encontro, em determinada situação, entre o agente que provocará estas ações ou movimentos e o paciente que as sofrerá, se nada externo impedir. Há, considerando apenas as potências irracionais, um certo tipo de mecanicismo no mundo sublunar, no qual uma determinada ação, em um determinado contexto, gera apenas um único efeito. Assim, parece-nos possível pensar o desenrolar dos acontecimentos no mundo sub-lunar, em Aristóteles, como o desenvolvimento de cadeias causais, as quais as potências irracionais não têm

⁹⁰εἰ οὖν μὴ ἐνδέχεται ταῦτα λέγειν, φανερόν ὅτι δύναμις καὶ ἐνέργεια ἕτερον ἐστίν (ἐκεῖνοι δ' οἱ λόγοι δύναμιν καὶ ἐνέργειαν ταῦτό ποιοῦσιν, διὸ καὶ οὐ μικρόν τι ζητοῦσιν ἀναιρεῖν. (*Metafísica*, op. cit., Θ , 4, 1047 a 17).

capacidade nem de iniciar, nem de desviar. E por desviar estamos querendo dizer: mudar o curso natural de uma cadeia causal.

As potências racionais, por sua vez, fogem deste mecanicismo determinista⁹⁰. A ciência médica, por exemplo, pode produzir tanto enfermidade quanto saúde. A causa disto é que a ciência é um enunciado (um *logos*) ou uma explicação racional que manifesta tanto a coisa como a sua privação. A ciência trata de contrários, mas de um deles essencialmente, de outro, acidentalmente. A medicina, por exemplo, só causaria mal estar, doença ou morte acidentalmente.

A potência racional tem a capacidade de produzir tanto uma boa ação, aquela preferível de algum ponto de vista, quanto o seu contrário, a ação má. A potência irracional, por não poder produzir uma ação preferível a outra, por poder produzir, em determinada situação, apenas uma única ação, não se diz que ela pode produzir bem ou mal certa ação. Daí Aristóteles não identificar a potência de produzir bem com a potência de apenas produzir, afirmando que a que produz bem sempre produz, embora a que produz, não necessariamente produz bem⁹².

Se a primeira e a segunda acepções de potência em seu sentido físico (ativa e passiva respectivamente) correspondem ao que estamos chamando de potência de

⁹⁰Ἐπει δ' αἱ μὲν ἐν τοῖς ἐψύχοις ἐνυπάρχουσιν ἀρχαὶ τοιαῦται, αἱ δ' ἐν τοῖς ἐμψύχοις καὶ ἐν ψυχῇ καὶ τῆς ψυχῆς ἐν τῷ λόγον ἔχοντι, δῆλον ὅτι καὶ τῶν δυνάμεων αἱ μὲν ἔσονται ἄλογοι αἱ δὲ μετὰ λόγου. (*Metafísica*, op. cit., Θ , 2, 1046 a 37).

⁹¹Ao exame acerca de como as potências racionais são motivadoras de ações, portanto não estando totalmente sujeitas aos desenvolvimentos causais do mundo sublunar, procederemos na segunda parte do capítulo dois.

⁹²No livro Θ , afirma o estagirita: “É também claro que a potência de fazer ou padecer bem vem acompanhada pela de apenas fazer ou padecer, porém esta nem sempre por aquela; pois para fazer bem é necessário fazer, contudo, para fazer apenas, não é necessário fazer bem. (φανερὸν δὲ καὶ ὅτι τῇ μὲν τοῦ εὖ δυνάμει ἀκολουθεῖ ἡ τοῦ μόνον ποιῆσαι ἢ παθεῖν δύναμις, ταύτῃ δ' ἐκείνη οὐκ ἀεὶ· ἀνάγκη γὰρ τὸν εὖ ποιοῦντα καὶ ποιεῖν, τὸν δὲ μόνον ποιοῦντα οὐκ ἀνάγκη καὶ εὖ ποιεῖν). (*Metafísica*, op. cit., Θ , 2, 1046 b 24).

apenas produzir, o terceiro e o quarto sentidos são as potências (também ativa e passiva respectivamente) de produzir bem. No concernente a estas duas últimas acepções, notemos como Aristóteles as enuncia no livro Θ: “Ademais, se chama potência a de terminar uma coisa bem ou segundo desígnio (κατὰ προαίρεσιν); 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 enquanto a receber afecções”⁹³.

Os terceiro e quarto sentidos físicos de potência são precisamente os que conferem um caráter ético ao conceito de potência (e conseqüentemente ao ato). Nossa tendência, portanto, é encontrar um desdobramento ético a partir da potência em sua

⁹³ἔτι ἢ τοῦ καλῶς τοῦτ' ἐπιτελεῖν ἢ κατὰ προαίρεσιν· ἐνίοτε φάρ τοῖς μόνον ἄν πορευθέντας ἢ εἰπόντας, μὴ καλῶς δέ ἢ μὴ ὡς προείλοντο, οὐ φαμεν δύνασθαι λέγειν ἢ βαδίζειν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ πάσχειν. (*Metafísica*, op. cit., Δ, 12, 1019 a 23). No que concerne ao quinto sentido físico de potência, apenas o mencionaremos, sem a ele nos deter, uma vez que não é suscitado pela problemática da nossa dissertação: “Ademais, todos aqueles hábitos segundo os quais as coisas são totalmente ou imutáveis ou não passíveis de serem facilmente movidas para pior, chamam-se potências; as coisas, com efeito, se quebram ou são esmagadas ou se dobram e, em uma palavra, se destroem, não por poder, senão por não poder, e por carecer de algo; e são impassíveis frente a tais alterações as que apenas ou ligeiramente são afetadas, a causa de sua potência, por poder, e por estarem dispostas de algum modo”. (ἔτι ὅσαι ἔξεις καθ' ἃς ἀπαθῇ ὅλως ἢ ἀμετάβλητα ἢ μὴ ῥαδίως ἐπὶ τὸ χεῖρον εὐμετακίνητα, δυνάμεις λέγονται). (*Metafísica*, op. cit., Δ, 12, 1019 a 26).

acepção física, mais precisamente na potência racional, uma vez que apenas a esta (e não à irracional) é possível agir segundo o desejo ($\delta\rho\epsilon\chi\iota\varsigma$) ou escolha ($\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$)⁹⁴.

⁹⁴O que nos permite encontrar um desdobramento ético a partir tanto dos terceiro e quarto sentidos físicos de potência quanto da potência racional é a identificação entre ambas, uma vez que o fazer bem implica o desejo e o raciocínio, portanto competindo apenas à potência racional agir bem, sendo que à irracional (enquanto destituída de desejo, por conseguinte de escolha), apenas compete agir de um único modo, a saber, de acordo com o encontro entre agente e paciente, portanto não cabendo a esta agir bem, mas tão-somente agir.

Capítulo 2

Condições necessárias para o engendramento da esfera prática

2.1. A necessidade da contingência para a esfera prática

Uma vez tendo examinado, na introdução desta dissertação, que os conceitos da filosofia aristotélica não estão necessariamente enclausurados em domínios estritamente delimitados, mas que muitos são intercambiáveis entre as várias esferas do conhecimento, tratemos agora de examinar a possibilidade dos conceitos de ato e potência, que manifestamente perpassam a *Metafísica* e a *Física*, adentrarem também na esfera ética. Para tal, o que ora pretendemos é investigar sua aplicabilidade na *Ética a Nicômaco*.

No primeiro capítulo, em nossa investigação acerca do caráter metafísico dos supramencionados conceitos, vimos que a potência é correlata da matéria⁹⁵, e, enquanto tal, é responsável pela indeterminação dos entes, sendo, portanto, capaz de aceitar determinações diversas (por exemplo, a madeira pode receber tanto a forma da cadeira, de uma estátua ou de vários outros objetos). Por conseguinte, ela, do ponto de vista metafísico, assegura o domínio das coisas variáveis.

No que concerne ao seu caráter físico, é a potência, e não o ato, que confere aos entes a capacidade de vir ou não a se comportar de determinado modo. É por possuir a potencialidade de se levantar ou não que alguém pode ou ficar de pé ou sentado. A potência vem a introduzir na física aristotélica a possibilidade de se explicar como algo em repouso pode se movimentar ou algo em movimento, repousar. Ela confere aos entes do mundo sublunar a capacidade de se portar ou não de uma determinada maneira, facultando a este a contingência.

Pierre Aubenque, no seu *La prudence chez Aristote*, afirma que o "contingente é dito 'o que pode ser ou não ser', mas isto não é mais do que uma espécie do que pode ser de outro modo, do mesmo modo que a mudança segundo a essência, o movimento e a destruição (γένεσις καὶ φθορά) não são mais que uma espécie de mudança em geral"⁹⁶.

O mundo "comporta um certo jogo, uma certa indeterminação, um certo inacabamento"⁹⁷, afirma ainda Aubenque. Se o mundo sublunar fosse totalmente acabado, fosse puro ato, como o primeiro motor, não haveria o domínio das coisas

⁹⁵Tricot, na sua tradução da *Metafísica*, comenta, em nota de rodapé, no início do livro Θ: "Em seu último sentido [possibilidade de uma coisa A de passar de um determinado estado a um novo estado], a potência é tornada semelhante, por Aristóteles, à matéria, que não possui existência a não ser em relação com a forma". (Aristote, *La Métaphysique*. Edición avec commentaire para J. Tricot, Vrin, Paris, 1981, p. 481.

⁹⁶Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris, France, 1993, p. 66.

variáveis e a esfera ética, conseqüentemente, se esvaziaria, uma vez que é sustentada justamente pela possibilidade de realização, em determinada situação e a partir de um único princípio, de ações contrárias.

Em um mundo regido exclusivamente pela necessidade, ser-nos-ia vedada a capacidade de escolher como agir; não seria possível a existência de algumas ações preferíveis a outras, pois sempre apenas uma delas resultaria possível. A determinação das ações belas e justas (as quais seriam aquelas que mais aproximariam o agente do fim que tem em mira) em nada contribuiria para que buscássemos praticar tais ações, serviriam meramente como conhecimento improficuo, estéril, do ponto de vista prático.

Mas o que se tem em vista na *Ética a Nicômaco* não é o conhecimento teórico, mas o prático, o qual tem por finalidade não meramente o saber como agir, mas sabê-lo para agir bem, como adverte Aristóteles: "Como nosso presente estudo, diferentemente dos outros ramos da filosofia, tem um fim prático (pois nós não investigamos a natureza da virtude em vista do conhecer o que ela é, mas a fim de nos tornarmos bons, sem o que o resultado da nossa investigação não deveria ter nenhuma utilidade), nós devemos, conseqüentemente, conduzir nossa inquirição dentro da região de conduta e questionar como agir corretamente, uma vez que nossas ações, como temos dito, determinam a qualidade das nossas disposições."⁹⁸

No que diz respeito ao conhecimento prático, esse 'como agir corretamente', da citação anterior, não denota que se trata de regras de conduta? Neste sentido, nossa análise concorda com a de Ross, que no início do cap. VII (intitulado "A Ética") do seu

⁹⁷P. Aubenque. *La prudence chez Aristote*, op. cit., p. 66.

livro *Aristóteles*, comenta: "Segundo Aristóteles, existem três tipos essenciais de conhecimento: o teórico, o prático e o produtivo, consoante for procurado por si mesmo, como uma regra de conduta ou como uma regra para fabricar algo de útil e belo."⁹⁹

É bom salientar que o estagirita não encontrará regras, mas sim uma regra de conduta. Trata-se do justo-meio (μεσότης), o qual seria norteador das nossas ações, como veremos alhures. Este princípio nos orienta no sentido do bom modo como devemos proceder, e se a *Ética a Nicômaco* reza que nossas boas ações não devem contrariá-lo, então esta obra trata antes do modo como devemos agir que propriamente do que devemos fazer. Neste sentido, nossa leitura se encaminha paralelamente à de Bernard Besnier, que escreve em seu artigo "A distinção entre praxis e poiêsis em Aristóteles": "[a ética] não é, ela própria, uma deliberação sobre o que deve ou não ser feito, mas um discurso sobre o modo pelo qual isso pode ser realizado simultaneamente do ponto de vista dos costumes e do ponto de vista da inteligência"¹⁰⁰.

Ainda no sentido de sustentar que a esfera ética implica a contingência: em um mundo regido pela necessidade não seria possível a existência de ações melhores ou piores. E aqui não estamos sugerindo que Aristóteles faça uso de 'melhor' e 'pior' em outro contexto que não aquele em que tais conceitos são ditos em função do fim: algo é 'melhor' quanto mais próximo está de realizar-se plenamente, quanto mais próximo está do seu fim. Por outro lado, é 'pior' quanto mais distante está do mesmo. Que o bem é

⁹⁸Οὐ γὰρ ἴν' εἰδῶμεν τί ἐστὶν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἴν' ἀγαθοὶ γενώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ᾦν ὁ φελος αὐτῆς. Aristotle, *Nicomachean Ethics*. Translation by H. Rackham, Loeb Classical Library, London, England, 1990, II, 2, 1103 b 26.

⁹⁹D. Ross. Tradução de Luís Filipe Bragança S. S. Teixeira. Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1987.

dito em relação ao fim na esfera prática aristotélica, de caráter manifestamente teleológico, é evidenciado tanto na abertura da *Ética a Nicômaco* quanto da *Política*.

Aristóteles inicia a *Ética a Nicômaco* com a estratégica afirmação, que pode ser tomada como decisiva para uma possível leitura que busca compreender o desenvolvimento argumentativo desta obra de uma perspectiva teleológica: "Toda arte e toda investigação, bem como toda ação e toda escolha, parecem visar algum bem. Por isso tem sido dito corretamente que o Bem (ἀγαθός) é Aquilo a que todas as coisas tendem"¹⁰¹.

O estagirita também principia sua *Política* orientando-nos para uma leitura que confere à teleologia ali explicitada um caráter norteador de toda a argumentação subsequente: "Todo estado é, como vimos, uma espécie de comunidade, e toda comunidade é formada tendo em vista algum bem (uma vez que as ações de todos são feitas em vista daquilo que eles pensam ser bom)"¹⁰².

Se um dos objetos das duas supramencionadas obras é a determinação do bem, quer considerado individualmente, quer da coletividade; e se ambas tratam de, além de outras coisas, de como devemos agir, tanto individual como coletivamente; se, ainda, as ações devem ser executadas de acordo com o bem e este é determinado em função de um fim, este último deve estar sempre na mira de qualquer ação. Daí a importância do exame das ações a partir do fim ou fins que se tem em vista.

¹⁰⁰Bernard Besnier. "A distinção entre praxis e poiêsis em Aristóteles", in *Analytica*, v. 1, n 3, 1996, p. 128.

¹⁰¹Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πράξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφάνησαν τὰ γὰρ οὐδὲν ὅλ' ἐφίεσθαι). *Nicomachean Ethics*, op. cit., I, I, 1094 a 1.

¹⁰²Ἐπειδὴ πᾶσαν πόλιν ὁρῶμεν κοινωσίαν τινὰ οὖσαν, καὶ πᾶσαν κοινωσίαν ἀγαθοῦ τινὸς ἕνεκεν συνεστηκυῖαν (τόν γὰρ εἶναι δοκοῦντους ἀγαθοῦ χάριν πάντα πράττουσι πάντες). Aristotle. *Politics*. Translation by H. Rackham. The Loeb Classical Library, London, England, 1990, I, 1, 1252 a 1).

Mas notemos que um fim pode ser meio para outro, que, portanto, é necessário haver um fim último em vista do qual todos os outros são desejados e que não seja meio para nenhum outro, pois, senão, tal cadeia de fins seria infinita¹⁰³. É com vista nesse fim último que as ações (πράξεις) humanas devem ser realizadas, que podemos atingir o bem para o homem, do ponto de vista prático. Vale aqui ressaltar que o homem é capaz de realizar ações que o conduzem ao fim último, ao bem supremo, assim como outras que o distanciam deste, o que assegura que ele age no âmbito da contingência.

O homem que age de acordo com o que determinam as regras de conduta não é aquele que realiza boas ações? Diríamos que alguém executou uma boa ação se não pudesse agir de distintos modos? É bem verdade que podemos agir de diferentes modos acidentalmente, que, portanto, essa capacidade de realizar diferentes ações não pressupõe necessariamente uma escolha do agente. Mas como lhe atribuir a responsabilidade de uma ação quando esta foi executada ao acaso, portanto sem que ela fosse produto do seu interesse? Para dar conta deste problema, a saída do estagirita é sustentar que uma ação só é boa se for voluntária, a qual é assim determinada, como veremos adiante, se necessariamente a sua origem residir no agente e se este conhecer as circunstâncias nas quais age.

¹⁰³Neste sentido, é dito na *Ética a Nicômaco*: “Se há entre os fins visados pelas nossas ações um que nós desejamos por ele mesmo, enquanto desejamos os outros apenas em vista deste, e se não escolhemos todas as coisas em vista de outra (o que deveria resultar obviamente em um processo *ad infinitum*, portanto todo desejo deveria ser fútil e vão), é claro que este último fim deve ser o Bem, e certamente o Bem Supremo” (Εἰ δὴ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τὰλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἰρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον, ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὁρεξιν), δὴ λὼν ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον). (*Nicomachean Ethics*, op. cit., I, 2, 1094 a 19).

Em um mundo regido por um certo 'determinismo'¹⁰⁴, em que apenas uma única ação é possível, o agir ou não agir de certo modo independe do agente, o qual não pode, portanto, ser princípio de ações contrárias, o que o exime da responsabilidade das suas ações, não sendo estas, por conseguinte, passíveis de qualquer valoração ética.

Uma vez visto que a contingência é condição necessária para a esfera ética, tratemos de apartar o domínio do contingente daquele do necessário, salientando a distinção estabelecida por Aristóteles entre a esfera prática e a teórica. E aqui há de se atentar para a distinção feita no *De partibus animalium* entre dois tipos de necessidade: "Há a necessidade 'absoluta', que pertence às coisas eternas; e há a necessidade 'condicional', que diz respeito a tudo que é formado pelo processo natural, como os produtos da arte, uma casa e assim por diante. Se uma casa, ou algum outro fim, é a ser realizado, é necessário que tais materiais estejam disponíveis; uma coisa deve primeiro ser formada e colocada em movimento, e então outra coisa; e assim continuamente do mesmo modo até o fim, que é a causa final, em vista da qual todas as coisas são formadas e existem. As coisas que são formadas na natureza estão neste caso. Seja como for, o método de raciocínio na ciência natural e também o próprio modo de necessidade não é o mesmo nas ciências teóricas (...) Elas diferem no seguinte sentido: na ciência teórica nós começamos com o que já é; mas na ciência natural, com o que vem a ser..."¹⁰⁵.

¹⁰⁴Por 'determinismo' estamos tão somente querendo expressar os acontecimentos no mundo, tanto sublunar quanto supralunar, enquanto regidos pela necessidade.

¹⁰⁵ὑπάρχει δὲ τὸ μὲν ἀπλῶς τοῖς αἰδίοις, τὸ δ' ἐξ ὑποθέσεως καὶ τοῖς ἐν γενέσει πάσιν ὥσπερ ἐν τοῖς τεχναστοῖς (...) ἀλλ' ὁ τρόπος τῆς ἀποδείξεως καὶ τῆς ἀνάγκης ἕτερος ἐπὶ τῆς φυσικῆς καὶ τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν. Aristotle, *Parts of animals*. Translated by A. L. Peck, Loeb Classical Library, London, England, 1983, I, 1, 639 b 23.

Também no *De generatione et corruptione* Aristóteles procede à mesma distinção entre a necessidade absoluta e a condicional: "Ora, se as sequências de ocorrência procedem *ad infinitum* retrocedendo o vir-a-ser de algum determinado 'isto' entre os últimos membros da sequência, não será *absolutamente*, mas apenas *condicionalmente* necessário. Pois será sempre necessário que algum outro membro deva vir-a-ser antes de 'isto' como condição pressuposta da necessidade que 'isto' deva vir-a-ser..."¹⁰⁶.

Mais adiante, continua o estagirita: "Pois o que é 'necessário' coincide com o que é 'sempre', uma vez que o que 'deve ser' não é possível 'não ser'. Por isso, uma coisa é eterna se seu 'ser' é necessário; e se ela é eterna, seu ser é necessário. E se, portanto, o 'vir-a-ser' de uma coisa é necessário, seu 'vir-a-ser' é eterno; e se eterno, necessário"¹⁰⁷.

Há, destarte, dois tipos de necessidade, bem como dois tipos de ciências que têm como objeto as coisas necessárias. As teóricas (αἱ θεωρητικαὶ ἐπιστήμαι), como as matemáticas, tratariam do que é necessário no sentido mais próprio do termo, em seu sentido incondicional, absoluto, segundo o qual ele é indissociável do eterno, uma vez que não pode ser gerado nem perecer.

A ciência física, por outro lado, comportaria outro tipo de necessidade, a 'condicional', a qual se aplicaria também à arte. Este tipo de necessidade é dependente sempre de um termo anterior. Como exemplifica Bernard Besnier: "para construir uma

¹⁰⁶Aristotle, *De generatione et Corruptione*. Translated by Harold H. Joachim, Oxford University Press, London, 1920, II, 11, 337 b 26.

¹⁰⁷*De generatione et Corruptione*, op. cit., II, 11, 337 b 35.

casa, é preciso tal material e não outro"¹⁰⁸. Tais materiais são necessários¹⁰⁹ não para se construir toda e qualquer coisa, mas apenas para construir uma casa.

Vimos que o domínio do variável é aquele das coisas que possuem potencialidade, a qual é responsável pelo engendramento da contingência. Por outro lado, o domínio das coisas necessárias é aquele do que é em ato, portanto do que é destituído de toda e qualquer potencialidade. No concernente aos entes compostos (de forma e matéria), é manifesto que eles engendram o devir, que podem receber determinações diversas, até mesmo contrárias. Um ente composto qualquer do mundo sublunar, por conseguinte, jamais possuirá, do ponto de vista da possibilidade do devir, o caráter da necessidade¹¹⁰.

Por outro lado, os objetos da matemática, enquanto possuindo apenas forma, são necessários, não podem ser diferentes do modo como são. Se triângulo é, por exemplo, toda figura de três lados, cuja soma dos ângulos internos perfaz 180 graus, qualquer representação que não satisfaça essas condições não será legitimamente denominado triângulo, não apenas em determinado tempo, mas sempre. Sobre o necessário podemos formular verdades válidas em qualquer tempo e sob qualquer contexto. Parece, assim, haver um fácil critério de determinação do que é puro ato, distinguindo-o do que é em potência: apenas o que possui unicamente forma é puro ato, como o primeiro motor e os entes matemáticos. Os entes compostos, por sua vez, carregariam em si a potencialidade.

¹⁰⁸Bernard Besnier, "A distinção entre praxis e poiêsis em Aristóteles", op. cit., p. 128.

¹⁰⁹Doravante, quando nos valermos da expressão 'necessário', a menos que especifiquemos que estamos utilizando-a, em determinado contexto, em seu sentido condicional, empregaremos-la sempre em sua acepção absoluta, incondicional.

¹¹⁰Os entes supralunares fazem exceção a esta regra de que os entes compostos não podem encerrar em si o caráter da necessidade, uma vez que a materialidade dos entes supralunares, diferentemente daquela dos sublunares, não é passível de engendramento e de perecimento, é matéria apenas de 'locomção', a qual lhes permite ser eternos e realizar movimentos circulares eternos.

agente e paciente se encontram de determinada maneira. Portanto, para que faça sentido falar em regras de conduta, é preciso que o mundo sublunar não seja totalmente fechado, com todas as suas mudanças e alterações determinadas por um comportamento 'mecânico' dos seus elementos constitutivos, faz-se necessário haver algo mais (o qual investigaremos adiante) que determine as mudanças ou alterações do mundo sublunar, algo outro que a imposição de mudanças e alterações dadas pelo encontro entre o agente e o paciente em uma determinada situação. É preciso que o homem, uma vez que engendra a esfera ética, seja também agente dos acontecimentos do mundo e não meramente paciente.

Aubenque, no seu *La prudence chez Aristote*, afirma que "[a]gir e produzir é, de qualquer modo, inserir-se na ordem do mundo para modificá-lo; é de se supor que este comporte um certo jogo, uma certa indeterminação, um certo inacabamento. O objeto da ação e o objeto da produção pertencem então ao domínio do que pode ser de outro modo¹¹⁴". Na *Ética a Nicômaco*, podemos encontrar diversas passagens que corroboram essa afirmação, como a que se segue: "na classe das coisas que admitem variação são incluídas tanto as coisas produzidas quanto as ações feitas"¹¹⁵. Ora, no mundo sublunar encontramos tanto princípios necessários (face aos quais o homem apenas pode ser espectador, paciente), que conferem regularidade a determinados eventos, como vimos no exemplo da pedra que naturalmente se move para baixo (pois seu lugar natural é 'em baixo'), como também a contingência.

¹¹³Nicomachean Ethics, op. cit., II, 1, 1103 a 20.

¹¹⁴P. Aubenque. *La Prudence chez Aristote*, op. cit., p. 66.

¹¹⁵Τοῦ δ' ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν ἔστι τι καὶ ποιητὸν καὶ πρακτόν. (Nicomachean Ethics, op. cit., VI, 4, 1140 a 1).

Enquanto visando a ação, a ética se distingue da *episteme*. Carlo Natali, no seu artigo "Ações e Eventos em Aristóteles", afirma que "[t]anto a técnica quanto a sabedoria tendem a gerar uma ação (no sentido amplo da palavra, isto é, de um movimento do corpo humano em direção a um fim) e ambas se opõem, por este motivo, ao saber científico, que é puramente contemplativo e não gera movimentos dotados de sentido e tendendo a um fim"¹¹⁶.

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 assim o 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*); portanto tanto a esfera da arte (da *poiêsis*) quanto a prática (da *práxis*).

Nos capítulos 3 e 4 da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles distingue explicitamente o domínio das coisas que não podem ser de outra forma¹¹⁷ do domínio das coisas variáveis, no qual se insere a esfera ética. Neste sentido, afirma o estagirita: "Um objeto de conhecimento científico existe necessariamente. Ele é portanto eterno, pois tudo que

¹¹⁶Carlo 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.

¹¹⁷Em uma das suas acepções, notadamente a terceira do quinto capítulo do livro Δ da *Metafísica*, o necessário é dito "o que não pode ser de outro modo" (τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλῳ εἶναι). (*Metafísica*, op. cit., Δ, 5, 1015 a 34).

¹¹⁸ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶ τὸ ἐπιστητὸν. αἰδίου ἄρα, τὰ γὰρ ἐξ ἀνάγκης ὄντα ἀπλῶς πάντα αἰδία· τὰ δ' αἰδία ἀγέννητα καὶ ἀφθάρτα. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., VI, 3, 1139 b 22).

existe por necessidade absoluta é eterno; e o que é eterno não vem a existir ou perecer"¹¹⁸.

Mais adiante Aristóteles se ecarregará de afirmar quais coisas estão sob o domínio do contingente: "A classe de coisas que admitem variação inclui as coisas produzidas e as ações realizadas"¹¹⁹. O estagirita estabelece, destarte, uma distinção muito nítida entre a esfera da ἐπιστήμη, por um lado, e, por outro, a da ποίησις e a da πράξις, fazendo repousar a ética no âmbito desta. A investigação prática versa, portanto, acerca do variável. Sendo assim, deixemos de lado a esfera das ἐπιστήμαι e debruçemo-nos sobre a das coisas variáveis, uma vez que nosso interesse, aqui, repousa na investigação prática e não teórica.

Como bem ressalta Aubenque no seu *La prudence chez Aristote*, "o domínio do contingente é mais vasto que o da arte, pois que no interior das coisas contingentes, Aristóteles parece distinguir aquelas cujo princípio parece residir no produtor -os artefacta- daquelas cujo princípio está na própria coisa produzida, que são os seres naturais"¹²⁰. Além das coisas que são produtos da arte e daquelas que vêm a ser por natureza, Aubenque, um pouco mais adiante, engloba também as ações na esfera do contingente: "A ação imanente, a πράξις, tem menos por objeto a natureza que as falhas ou o inacabamento da natureza, esta indeterminação sendo precisamente o que permite a Aristóteles dispor os processos naturais no domínio do 'poder ser de outro modo'. Deste

¹¹⁹Τοῦ δ' ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν ἔστι τι καὶ ποιητὸν καὶ πρακτὸν, ἕτερον δ' ἔστι ποίησις καὶ πράξις. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., VI, 4, 1140 a 1).

¹²⁰P. Aubenque. *La prudence chez Aristote*, op. cit., p. 67.

ponto de vista, o caso da ação não difere fundamentalmente do caso da produção; uma e outra são possíveis apenas no horizonte da contingência..."¹²¹

Fixemo-nos por ora no exame da esfera do contingente. Levando-se em conta as duas citações acima de Aubenque, primeiramente tratemos de um dos domínios da esfera do contingente, a saber, das coisas que vêm a ser por natureza. Logo na abertura do segundo livro da *Física*, Aristóteles define a natureza em função do movimento, distinguindo o que vem a ser por natureza daquilo que é produto da arte: "Cada um destes [os animais e suas partes, as plantas e os corpos simples (terra, fogo, ar e água)] tem em si um princípio de movimento e repouso (a respeito do lugar, do crescimento e decréscimo, ou do modo de alteração). Por outro lado, uma cama e um casaco e qualquer outra coisa deste tipo, enquanto recebendo estas designações -isto é, na medida em que elas são produtos da arte-, não têm impulso inato para mudança"¹²².

É de se notar que esta definição da natureza apresentada na *Física* é concorde com uma das acepções em que ela é expressa na *Metafísica*, a saber, "aquilo de onde procede em cada um dos entes naturais o primeiro movimento, que reside neles enquanto tais"¹²³.

Antes de procedermos a um sucinto exame acerca de como se principia o movimento nos entes naturais, a título de conferir maior precisão a nossa argumentação, tratemos de dispor juntamente com o devir destes entes o acaso, o qual também se

¹²¹P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, op. cit., p. 67.

¹²²τούτων μὲν γὰρ ἕκαστον ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως (...) καθ' ὅσον ἐστὶν ἀπὸ τῆς τέχνης, οὐδεμίαν ὁρμὴν ἔχει μεταβολῆς ἐμφυτον. (Aristotle, *Physica*. Translation by R. P. Hardie e R. K. Gaye, Oxford, 1930., II, 1, 192 b 14. A seguir, fornecemos a referência do texto grego da *Física* por nós utilizado: Aristotelis, *Physica*. Oxonii, Oxford, 1977).

¹²³ᾧθεν ἡ κίνησις ἡ πρώτη ἐν ἑκάστῳ τῶν φύσει ὄντων ἐν αὐτῷ ἢ αὐτὸ ὑπάρχει. (*Metafísica*, op. cit., Δ, 1014 b 18).

encerra no âmbito do contingente, como é manifesto na *Metafísica*: "as coisas se produzem ou por arte, ou por natureza, ou por sorte, ou por casualidade. A arte é um princípio que está em outro; a natureza, um princípio que está na coisa mesma (o homem, com efeito, engendra um homem), e as demais causas, privações destas"¹²⁴.

Ressaltamos anteriormente, espelhando-nos no *La prudence chez Aristote*, de Aubenque, que o mundo aristotélico comporta um certo inacabamento, uma certa indeterminação. Chamemos então a atenção para o fato de que a indeterminação do princípio do movimento (princípio físico) de um determinado ente do mundo sublunar, movimento este que pode se iniciar de um modo ou de outro, ou até mesmo nem se iniciar, está subordinada à matéria indeterminada subjacente ao ente em questão, que lhe confere a capacidade de se mover de distintos modos ou se transformar em vários entes distintos possíveis; transformação esta que obviamente não pode transcender os limites de potencialidade do mencionado ente.

Exemplificando: 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 mais apropriadas para se desenvolver, ou até mesmo nem vir a se tornar árvore, morrendo, mas jamais poderá se tornar algo diferente de árvore. É por encerrar a materialidade, portanto a potencialidade de vir a ser de diversas maneiras ou até mesmo de não vir a ser, que a referida semente, assim como todos os entes do mundo sublunar, possui um certo inacabamento, uma certa indeterminação, ficando seu devir atrelado, de certa forma, às condições exteriores nas quais está inserido. São as condições exteriores (clima, solo, etc.), 'operando' em certo tipo de materialidade (aqui, a semente) que

¹²⁴ἡ γὰρ τέχνη ἢ φύσει γίνεται ἢ τύχῃ ἢ τῷ αὐτομάτῳ. ἡ μὲν οὖν τέχνη ἀρχὴ ἐν ἄλλῳ, ἡ δὲ φ

determinarão que tipo de árvore, dentre aquelas possíveis, se transformará a semente, ou se ela nem mesmo chegará a se desenvolver.

Como já dissemos no início deste segundo capítulo, a potência, a qual é responsável pela indeterminação, do ponto de vista metafísico, é correlata da matéria. Portanto, os entes compostos do mundo sublunar possuem uma certa indeterminação, a qual reflete no comportamento físico dos mesmos. Entes que comportam um certo tipo de matéria poderão se transformar ou se movimentar de um determinado modo, assim como os entes cuja matéria subjacente é distinta da matéria daqueles, provavelmente possuirão uma capacidade de mudança e de movimento diversa da capacidade dos primeiros. A indeterminação da natureza é dada, em última análise, pela indeterminação da matéria, portanto pela potencialidade. O mundo sublunar, à medida em que comporta entes compostos, possui certa indeterminação, certo inacabamento.

Mas deixemos de lado este exame acerca dos entes naturais, uma vez que, nesta dissertação, tal exame nos interessa apenas na medida em que eles encerram uma certa indeterminação, acarretando assim na contingência do mundo sublunar, a qual possibilitará o engendramento das ações humanas, portanto da esfera prática.

Vale notar que o que ora dissemos sobre os entes naturais é válido também para os entes produzidos pela arte, com a distinção de que o princípio de movimento daqueles reside neles próprios, enquanto que o destes, nos agentes produtores. Dito isto, lembremos que foi visto que a esfera ética não é possível no domínio do necessário, mas apenas no âmbito do contingente, e que este comporta os entes naturais, os entes

ὅς ἐς ἀρχὴν ἐν αὐτῷ (...), αἱ δὲ λοιπαὶ αἰτίαι στέρησεις τούτων. (*Metafísica*, op. cit., A, 3, 1070 a 6).

produzidos pela arte e as ações. Na análise da esfera do contingente, cabe-nos agora, então, examinar em que se distinguem o produzir (ποιεῖν) do agir (πραττεῖν).

A estratégia de Aristóteles para diferenciar ποίησις de πράξις é tomar como critério de distinção de ambos os diversos fins a que tendem cada um. Na *Ética a Nicômaco*, afirma: "em alguns casos a atividade de praticar a arte é ela própria o fim, em outros, o fim é algum produto que está além do mero exercício da arte"¹²⁵.

Não obstante Aristóteles utilize o termo obra (ἔργον), na citação acima, 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: "Mas o termo 'obra' tem dois sentidos; pois algumas coisas têm uma obra que é algo diferente do emprego desta; por exemplo, a obra da arquitetura é uma casa, não a ação de construir; a da medicina é a saúde, não o processo de curar. Contudo, com relação a outras coisas, a obra é o processo de utilização delas; por exemplo, a obra de ver é a ação de ver, a da ciência da matemática é a contemplação das verdades matemáticas"¹²⁶.

Mas voltemos a nos deter na distinção entre os dois tipos de fins, a saber, aquele que é exterior à ação daquele que lhe é imanente. Neste sentido, podemos ler na *Metafísica*: "Porém, quando as potências têm como resultado alguma outra coisa além do uso, seu ato está no que se faz (por exemplo, a edificação no que se edifica, e a ação de tecer, no que se tece) e de modo semelhante nas demais coisas, e, em geral, o

¹²⁵ τῶν τελῶν τὰ μὲν γὰρ εἰσιν ἐνέργειαι, τὰ δὲ παρ' αὐτὰς ἔργα τινά. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., I, 1, 1094 a 3).

¹²⁶ Ἀλλὰ τὸ ἔργον λέγεται διχῶς· τῶν μὲν γὰρ ἐστὶν ἕτερόν τι τὸ ἔργον παρὰ τὴν χρῆσιν (...) τῶν δ' ἡ χρῆσις ἔργον, οἷον ὀψεως ὄρασις καὶ μαθηματικῆς ἐπιστήμης θεωρία. (Aristotle,

movimento no que é movido); porém, quando não tem nenhuma outra obra senão o ato, o ato está no agente mesmo (por exemplo, a visão no que vê, a especulação no que especula e a vida na alma; por isso também está na alma a felicidade, pois é vida de uma qualidade especial"¹²⁷.

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 do construir uma casa. O movimento termina quando a construção desta é finalizada. Estaria assim o âmbito da *ποίησις* bem delimitado. Do mesmo modo, tal distinção bem demarcaria o domínio da *πράξις*. 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 fim que não o próprio contemplar.

Esta mencionada distinção conduz a uma outra, ressaltada por Carlo Natali em seu artigo "A base metafísica da teoria aristotélica da ação": por um lado, "o objeto produzido, o *poiëton*, não é um fim em absoluto mas apenas um fim condicional"¹²⁸; por outro, "a ação realizada, o *prakton*, é ela própria o fim, um fim absoluto"¹²⁹.

Esta última distinção permite a Aristóteles estabelecer uma hierarquia entre a *ποίησις* e a *πράξις*, a qual é explicitada na *Ética a Nicômaco*: "... o ato de produzir não é um fim em si, é apenas um meio, e pertence a algo mais. Contudo, uma coisa feita é

Eudemian Ethics. Translation by Rackham, Loeb Classical Library, London, England, 1992; II, 1, 1219 a 13).

¹²⁷ὅσων μὲν οὖν ἕτερόν τι ἐστὶ παρὰ τὴν χρῆσιν τὸ γινόμενον, τούτων μὲν ἡ ἐνέργεια ἐν τῷ ποιούμενῳ ἐστίν (...) ὅσων δὲ μὴ ἔστιν ἄλλο τι ἔργον παρὰ τὴν ἐνέργειαν, ἐν αὐτοῖς ὑπάρχει ἡ ἐνέργεια. (*Metafísica*, op. cit., Θ, 8, 1050 a 30).

um fim em si: uma vez que fazer bem é um fim, e é para este que o desejo tende¹³⁰.

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 o levantar de um braço, se tal ação pertence ao domínio da *praxis* ou da *poiesis*. Nas palavras de Carlo Natali: "Aristóteles usa sempre como exemplos de ações comportamentos complexos. Apenas nestes é possível individuar a distinção entre *praxis* e *poiesis* que, em casos como 'levantar um braço', é ainda invisível: 'levantar um braço' pode ser parte seja de uma *praxis* seja de uma *poiesis*.¹³¹"

Partilhando do mesmo ponto de vista de C. Natali, segundo o qual nem sempre é fácil discriminar o domínio da *praxis* daquele da *poiesis*, 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, em seu artigo "A distinção entre *praxis* e *poiesis* em Aristóteles", afirmará que "a distinção entre *praxis* e *poiesis* serve, nos capítulos IV e V do livro VI da *Ética a Nicômaco*, para separar a arte, que constitui a competência ou o domínio na ordem da 'produção' e a 'prudência', excelência da ação, ou ao menos excelência dianoética da ação (pois a

¹²⁸Carlo Natali. "A base metafísica da teoria aristotélica da ação", in *Analytica*, vol. 1, n 3, 1996, p. 110.

¹²⁹C. Natali. "A base metafísica da teoria aristotélica da ação", op. cit., p. 110.

¹³⁰οὐ τέλος ἀπλῶς ἀλλὰ πρὸς τι καὶ τινὸς τὸ ποιητόν. ἀλλὰ τὸ πρακτόν ἢ γὰρ εὐπραξία τέλος, ἢ δ' ὁρεῖσις τούτου. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., VI, 2, 1139 b 2).

¹³¹C. Natali. "A base metafísica da teoria aristotélica da ação", op. cit., p. 112.

qualidade da ação depende também da qualidade do *ethos*). Esta distinção é levada a um grau de contraste que não é regularmente seguido no conjunto do *corpus* e é expressa segundo fórmulas cuja justificação não é patente. Entretanto, nós temos o sentimento de que o esboço que se segue pode ser mantido como ponto de partida com o qual todos os exegetas concordarão, reconhecendo, evidentemente, que ocorre a Aristóteles desviar-se em um ponto ou outro, mas em contextos, bem entendido, onde se pode de antemão dizer que um certo grau de imprecisão não atrapalha o raciocínio¹³².

Não obstante Aristóteles tenha elaborado um fácil modo de discernir a *praxis* da *poiesis*, esta distinção, como visto, nem sempre é fácil e nem sempre obedecida rigorosamente pelo estagirita. A polêmica em torno desta discussão é grande e muito se escreveu acerca do tema. Para nosso propósito, no entanto, é suficiente distinguir *praxis* de *poiesis* apenas em certa medida, sem adentrar em discussões mais específicas acerca do cumprimento ou não à risca desta discriminação.

Feita tal distinção, deixemos agora de lado a esfera da *poiesis* para voltarmos nossa atenção, doravante, exclusivamente sobre a esfera da *praxis*, a qual é objeto de nossa dissertação, tendo sempre em vista que o domínio desta é o do contingente, jamais do necessário. A contingência (a qual é sustentada pela potencialidade dos entes virem a ser ou não de um determinado modo) é, como visto, o fator externo necessário para que seja possível a existência do domínio da ética. Caber-nos á, nesta segunda parte deste capítulo, examinar as condições internas necessárias para o engendramento da esfera prática.

¹³²Bernard Besnier. "A distinção entre *praxis* e *poiêsis* em Aristoteles", op. cit., p. 127.

2.2. A necessidade do *logos* e do desejo para a esfera prática

Aristóteles, sobretudo no livro I da *Física*, trilha a mesma linha de inquirição daqueles filósofos por ele denominados 'fisiólogos'¹³³, examinando, a partir da perspectiva da sua investigação acerca das quatro causas, os elementos constituintes de todos os entes, bem como as causas dos eventos do mundo supra e sublunar, exame este que o estagirita passa em revista sucintamente no livro A da *Metafísica*.

Após criticar os 'fisiólogos' no livro A, por estes não terem percebido a totalidade das causas que estão implicadas nos eventos supra e sublunares, o estagirita, no livro H da *Metafísica*, chama a atenção para a necessidade de se buscar todas as quatro causas dos mencionados eventos e não se satisfazer com apenas algumas delas: "Assim, pois, quando se busca a causa de algo, posto que as causas se dizem em vários sentidos, é preciso enunciar todas as causas possíveis. Por exemplo, qual é, como matéria, a causa do homem? Acaso os mênstruos? E qual, como motor? Quiçá o sêmen? E qual, como espécie? A essência. E qual, como aquilo para o quê? O fim. Porém, quiçá as duas últimas sejam uma mesma"¹³⁴.

¹³³ Aristóteles, no livro A da *Metafísica*, em 986 b 14, denomina 'fisiólogos' àqueles que o precederam na investigação dos elementos constituintes da natureza.

¹³⁴ ὅταν δὴ τις ζητῇ τὸ αἷτιον, ἐπεὶ πλεοναχῶς τὰ αἷτια λέγεται, πάσας δεῖ λέγειν τὰς ἐνδεχομένας αἷτίας. οἷον ἀνθρώπου τίς αἷτία ὥς ὕλη; ἄρα τὰ καταμήνια; τί δ' ὥς κινεῖν; ἄρα τὸ σπέρμα; τί δ' ὥς τὸ εἶδος; τὸ τί ἦν εἶναι. τί δ' ὥς οὐ ἔνεκα; τὸ τέλος. ἴσως δὲ ταῦτα ἅμω τὸ αὐτό. (*Metafísica*, op. cit., H, 4, 1044 a 32).

A investigação das causas¹³⁵ do comportamento e da constituição dos entes do mundo sub e supralunar denota a preocupação do estagirita, bem como dos 'fisiólogos' que o precederam, de conferir rigor à tentativa de se deslindar os motivos pelos quais algo vem a ser ou se comporta de determinada maneira. Este 'rigor' é expresso na tentativa de se buscar um 'conhecimento completo' (ἀπλῶς) e não acidental (como era característico dos sofistas, quando se ocupavam dos atributos acidentais e não essenciais de um ente) acerca da composição e comportamento dos entes do mundo supra e sublunar.

O exame das causas reflete justamente esta preocupação com o 'conhecimento completo', como bem ilustra a seguinte passagem dos *Analíticos Posteriores*: "Consideramos que temos conhecimento absoluto de algo (contrastando com o conhecimento acidental dos sofistas) quando acreditamos que conhecemos (i) que a causa (αἰτία) do que o fato resulta é a causa do fato, e (ii) que o fato não pode ser outro

¹³⁵Quando falamos em 'causa', em Aristóteles, não podemos perder de vista que ela não é empregada em uma acepção segundo a qual seria dita sempre em relação a um efeito, por estar em embrião neste, de forma tal que a relação entre eles seria selada por um caráter de necessidade, o qual seria, portanto, imanente à relação. Notemos que esta concepção rechaça a causa final (a qual, na filosofia teleológica do estagirita, é fundamental para a compreensão das demais causas, uma vez que estas são, de certa forma, regidas por aquela), quando a consideramos do ponto de vista do devir e do movimento. Assim, em Aristóteles, não explicamos a queda de um corpo ou o deslocamento de um objeto mediante uma lei que encontra a causa destes eventos exclusivamente na 'massa', na 'força' ou em outros elementos implícitos nos próprios corpos em questão, mas em uma causa que lhes é exterior. É a tentativa de imitar, o tanto que lhes é possível, o primeiro motor que determina, em última análise, o comportamento dos entes do mundo aristotélico. Assim, um corpo cai por tender ao seu lugar natural, no qual ele mais se aproximaria do estado de imobilidade e atualidade do primeiro motor. Na *Metafísica*, afirma Aristóteles: "Que a causa final é uma das coisas imóveis o demonstra a distinção de suas acepções. Pois a causa final é para algo e de algo, dos quais um é imóvel e o outro não. E move enquanto é amada, contudo que todas as demais coisas

movem	ao	ser	movidas
(ὅτι δ' ἔστι τὸ οὐ ἐνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἡ διαίρεσις δηλοῖ· ἔστι γὰρ τινὲ τὸ οὐ ἐνεκα" -καὶ- τινός, ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ' οὐκ ἔστι. κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, κινούμενα δὲ τὰλλα κινεῖ)".			

Metafísica, op. cit., A, 7, 1072 b 1.

(...) se algum fato é objeto de conhecimento absoluto, ele não pode ser outro que ele é"¹³⁶.

Mas, não obstante o esforço de tornar o comportamento da natureza em certa medida decifrável pela razão humana, o estagirita ainda assegura, nesta, lugar para o acaso (αὐτοματόν) e para a fortuna (τύχη), portanto nem sempre a natureza aristotélica se deixaria desvelar em suas causas, uma vez que a fortuna e o acaso são justamente ausência de causalidade, como afirma Bernard Besnier: "... o acaso sendo a ausência da causalidade natural interna e a fortuna a ausência da causalidade técnica externa"¹³⁷.

Muito embora a natureza comporte, em Aristóteles, um caráter fortuito e casuístico, seu comportamento em muito é regido pelas quatro causas (material, eficiente, formal e final). Sendo assim, na busca de um conhecimento rigoroso acerca do mundo supra e sublunar, é mister ao estagirita examinar as causas que regem necessariamente o modo de se portar dos entes supra e sublunares, quer este 'necessariamente' seja compreendido em seu sentido absoluto¹³⁸ quer em seu sentido condicional¹³⁹.

¹³⁶Ἐπίστασθαι δὲ οἴομεθ' ἕκαστον ἀπλῶς (...) ὅταν τὴν τ' αἰτίαν οἴωμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστὶ, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν. οὐ ἀπλοῦς ἐστὶν ἐπὶ στήμῃ, τοῦ ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν. (Aristotle, *Posterior Analytics*. Translation by Hugh Tredennick, Loeb Classical Library, London, England, 1989, I, 2, 71 b 9).

¹³⁷B. Besnier, "A distinção entre praxis e poiêsis em Aristóteles", op. cit., p. 129.

¹³⁸A título de ilustração acerca das causas que determinam com caráter de necessidade absoluta os eventos do mundo sublunar, citemos o comportamento dos entes que em parte é dado pelo seu elemento constituinte. O lugar natural da terra, por exemplo, é 'em baixo', portanto seu movimento natural é sempre para baixo. Um corpo constituído de terra, por conseguinte, tenderá naturalmente a se mover para baixo, quando não impedido de tal.

¹³⁹Este sentido condicional do necessário é explicitamente manifesto, por exemplo, nos eventos que ocorrem não por acaso, mas em função do ocorrido anteriormente, sem que, contudo, toda a cadeia de acontecimentos seja determinada por uma necessidade absoluta, quando residindo o princípio desta cadeia na contingência. Neste sentido, citemos a ilustrativa passagem do livro E da *Metafísica*: "Com efeito, sucederá tal coisa ou não? Sim, se se produz tal outra; porém, se não, não. E esta se produzirá se se produz outra. E assim, é evidente que, subtraindo incessantemente tempo de um tempo infinito, se chegará ao presente; de sorte que este homem morrerá [de enfermidade ou] violentamente, se sair; e fará isto se tem

Na busca da determinação da totalidade das causas que necessariamente estão implicadas no conjunto dos eventos do mundo tanto supra quanto sublunar, Aristóteles adverte que a causa material (a matéria) não é suficiente para engendrar qualquer mudança ou movimento em si mesma, portanto sendo necessária outra coisa enquanto principiadora do devir e do movimento. A esta causa Aristóteles denominou eficiente.

Em outra passagem do livro primeiro da *Metafísica*, escreve ainda Aristóteles: "Baseando-se neste ponto, poderia alguém considerar como única causa a que chamamos de espécie material. Porém, ao avançar assim, a coisa mesma abriu-lhes o caminho e os obrigou a investigar. Pois, se é indubitável que toda geração e corrupção procedem de um ou de vários princípios, por que sucede isto e qual é a causa? Certamente o sujeito não se faz modificar a si mesmo. Por exemplo, nem a madeira nem o bronze são causas de quem modifica uma e outro; nem a madeira faz a cama, nem o bronze a estátua, senão que é outra a causa da mudança. Investigar isso é buscar o outro princípio, como diríamos nós, de onde procede o começo do movimento"¹⁴⁰.

Como visto, seria necessária outra causa, a eficiente, para se iniciar a mudança. Seria necessário o artista para transformar o bronze em estátua e o artesão para transformar a madeira em mesa. Assim como ocorre com a mudança dos entes materiais,

sede; e a terá, se sucede outra coisa; e assim se chegará ao que agora sucede ou a algo do já sucedido. Por exemplo, sairá, se tem sede, e a terá se come coisas picantes; porém este último sucede ou não sucede; de sorte que necessariamente morrerá ou não morrerá. E, de modo semelhante, se um se remonta ao já sucedido, o raciocínio será o mesmo; pois isto -refiro-me ao já sucedido- está já presente em algo; por conseguinte, todas as coisas futuras serão por necessidade; por exemplo, que morra o que está vivo, pois já se tem produzido algo, por exemplo, os contrários dentro dele. Porém, se há de morrer de enfermidade ou violentamente, ainda não está decidido, a não ser que suceda tal coisa determinada. É, pois, evidente que se chegará a algum princípio; porém este já não se remontará a outra coisa. Este será, por conseguinte, o princípio do que sucede por azar e não haverá nenhuma outra causa da geração deste princípio". (*Metafísica*, E, 3, 1027 a 29).

¹⁴⁰ Ἐκ μὲν οὖν τούτων μόνην τις αἰτίαν νομίσκειν ἂν τὴν ἐν ὕλης εἶδει λεγομένην (...) ἕτερόν τι τῆς μεταβολῆς αἰτίον. τὸ δὲ τοῦτο ζητεῖν ἐστὶ τὸ τὴν ἑτέραν ἀρχὴν ζητεῖν, ὥς ἂν ἡμεῖς φαίημεν, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως. (*Metafísica*, op. cit., A, 984 a 17).

as ações (πράξεις) também necessitam de uma causa eficiente, pois, se há ações, necessariamente alguém ou algo age, o qual corresponderia à causa em questão. Nas ações (πράξεις), a causa eficiente repousaria no homem, como é explícito na *Ética a Nicômaco*: "Mas se é manifesto que um homem é o autor de suas próprias ações, e se somos incapazes de traçar nossa conduta de volta a alguma outra origem que não aquela que está em nós mesmos, então as ações de que as origens estão em nós, elas próprias dependem de nós e são voluntárias"¹⁴¹.

Ora, o homem, em Aristóteles, é um composto de corpo e alma. Se não cabe ao corpo ser sua causa eficiente (pois vimos que a matéria não é capaz de engendrar, por si só, movimento), então resta apenas à alma ser tal. Desta advém a capacidade dos entes animados realizarem movimentos e mudanças. O comportamento dos entes que são regidos pela alma, portanto, está inserido na esfera do contingente, a qual abarca tanto o domínio das artes como o daquele que ora nos interessa, o das ações.

A investigação acerca do domínio das ações, vale dizer, da esfera prática, conduz à pergunta pelo princípio da ação. É mister, portanto, examinar este elemento principiador das ações, a saber, a alma, procurando compreender seu comportamento na determinação do como agir. Tratemos então de investigá-la, mas apenas de acordo com as exigências da nossa inquirição.

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles lhe confere uma primeira e nítida divisão¹⁴²:
"(...) a alma consiste de duas partes, uma irracional (τὸ ἄλογον) e a outra capaz de razão

¹⁴¹εἰ δὲ ταῦτα φαίνεται, καὶ μὴ ἔχομεν εἰς ἄλλας ἀρχὰς ἀναγαγεῖν παρὰ τὰς ἐν ἡμῖν, ὧν καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐν ἡμῖν, καὶ αὐτὰ ἐφ' ἡμῖν καὶ ἐκούσια. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., III, 5, 1113 b 19).

¹⁴²Aristóteles, ao dividir a alma em partes, alega que não cabe, para o que ali investiga, examinar se parte (μέρος), quando aplicada à alma, implica em uma divisão espacial dada em si própria ou meramente em uma divisão possível apenas na faculdade daquele que a apreende. Afirma o estagirita, na *Ética a*

(τὸ λόγον ἔχον) ... ¹⁴³. Considerando primeiramente sua parte 'racional', ela também pode ser dividida em duas, como ainda evidencia a *Ética a Nicômaco*: "Dividamos agora igualmente a parte racional e consideremos que há duas faculdades racionais (δύο τὰ λόγον ἔχοντα), uma pela qual nós contemplamos aquelas coisas cujos primeiros princípios são invariáveis, e uma pela qual nós contemplamos aquelas coisas que admitem variação (...) Estas duas faculdades racionais podem ser designadas faculdade científica (ἐπιστημονικόν) e faculdade calculativa (λογιστικόν) respectivamente; visto que o cálculo é o mesmo que a deliberação, e a deliberação nunca é exercitada sobre as coisas invariáveis..."¹⁴⁴.

Uma vez que a esfera ética é aquela do domínio do contingente, portanto das coisas que são variáveis, é forçoso que, da parte racional da alma, apenas a faculdade calculativa lhe diga respeito, enquanto a científica, por tratar exclusivamente do invariável, seja-lhe estrangeira.

No que concerne à parte irracional da alma, escreve ainda Aristóteles: "novamente uma divisão parece ser comum a todos os seres vivos, e de uma natureza vegetativa: eu me refiro às partes que causam a nutrição e o crescimento; pois nós devemos admitir que uma faculdade vital desta natureza existe em todas as coisas que se

Nicômaco: "Se estas duas partes são realmente distintas neste sentido que as partes do corpo ou de algum outro todo divisível são distintos, ou, embora distinguíveis no pensamento como duas, elas são inseparáveis na realidade, como os lados convexo e o côncavo de uma curva, é uma questão de não importância para o assunto do qual tratamos)". (*Nicomachean Ethics*, op. cit., I, 13, 1101 a 30).

¹⁴³ λέγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικόν τὸ δὲ λογιστικόν τὸ γὰρ βουλευέσθαι καὶ λογίζεσθαι ταῦτον, οὐδεὶς δὲ βουλευέται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν, ὥστε τὸ λογιστικόν ἐστὶν ἐν τι μέρος τοῦ λόγου ἔχοντος. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., I, 13, 1102 a 29).

¹⁴⁴ *Nicomachean Ethics*, op. cit., de VI, 1, 1139 a 6 a VI, I, 1139 a 14.

alimentam, inclusive os embriões -a mesma faculdade está presente também nos organismos totalmente desenvolvidos..."¹⁴⁵.

Além da natureza vegetativa, a parte irracional da alma comporta também uma parte responsável pelos apetites e pelo desejo, como é manifesto na *Ética a Nicômaco*: "Assim, nós vimos que a parte irracional, assim como a alma como um todo, é dupla. Uma divisão dela, a vegetativa, não participa em absoluto do princípio racional; a outra, responsável pelos apetites e pelo desejo em geral, em certo sentido participa deste princípio, sendo-lhe receptível e obediente (...) E que o princípio pode, de algum modo, persuadir a parte irracional, é indicado pela nossa prática de negligentes advertências e pelo nosso emprego de constante censura e exortação. Se, por outro lado, é mais correto tratar da parte apetitiva da alma também como racional, neste caso é a parte racional que, assim como toda a alma, é dividida em duas, uma parte tendo o princípio racional no sentido próprio e em si, a outra sendo-lhe obediente, como a criança obedece o pai"¹⁴⁶.

Na alma, será a parte apetitiva, irracional, operando conjuntamente com a faculdade calculativa da parte racional que serão responsáveis pela motivação das ações (como veremos no capítulo seguinte), portanto pelo engendramento da esfera ética. Mas notemos que a parte racional da alma, enquanto considerada isoladamente, em nada é capaz de principiar qualquer ação, como evidencia a seguinte passagem: "O pensamento por si, entretanto, nada move, mas apenas o pensamento dirigido a um fim"¹⁴⁷.

¹⁴⁵Nicomachean Ethics, op. cit., I, 13, 1102 a 34.

¹⁴⁶τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ἢ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν. (Nicomachean Ethics, op. cit., I, 13, 1102 b 29).

¹⁴⁷διάνοια δ' αὐτὴ οἶθεν κινεῖ, ἀλλ' ἡ ἐνεκά του καὶ πρακτικῇ. (Nicomachean Ethics, op. cit., VI, 2, 1139 a 36).

Se considerarmos o homem como possuindo um certo tipo de potencialidade (potência para agir), e, ao que parece, nada obsta de o considerarmos enquanto tal (como examinaremos no próximo capítulo), então nos parece pertinente citar a passagem do livro Θ da *Metafísica* que expressa em que sentido o *logos* é necessário para o engendramento da esfera ética (embora não enquanto agindo sozinho): "E as [potências] racionais, todas podem produzir elas mesmas os efeitos contrários, porém as irracionais se limitam a um; por exemplo, o calor só pode esquentar, contudo que a medicina pode causar doença ou curar. E isto se deve que a ciência é um enunciado, e o mesmo enunciado manifesta a coisa e sua privação..."¹⁴⁸.

Se o *logos* não é princípio de ação, a mera 'visualização' de ações possíveis contrárias em nada nos move para a execução de alguma delas. O fato de pensarmos e descobrirmos se é ou não possível ir a Megara não nos desloca em sua direção, nem nos impede de ir a ela. É preciso então um outro elemento que principie a ação.

Se, como vimos, em última instância, a causa eficiente não repousa na parte racional da alma, então necessariamente ela residirá na sua parte irracional. Vimos que, desta, a parte vegetativa não é principiadora do agir. Resta então à parte responsável pelo desejo a condição de causa eficiente das ações. Neste sentido se encaminha a seguinte passagem do livro Θ da *Metafísica*: "Pois todas essas [as potências irracionais] limitam sua atividade a um só objeto, contudo aquelas [as potências racionais] a estendem aos contrários, de sorte que produzirão, ao mesmo tempo, efeitos contrários;

¹⁴⁸καὶ αἱ μὲν μετὰ λόγου πᾶσαι τῶν ἐναντίων αἱ αὐταί, αἱ δὲ ἄλογοι μία ἐνός, οἷον τὸ θερμὸν τὸ οὐ θερμαίνειν μόνον, ἢ δὲ ἰατρικὴ νόσου καὶ ὑγιείας. (*Metafísica*, op. cit., Θ , 2, 1046 b 4).

porém isso é impossível. Portanto, necessariamente haverá outra coisa que seja a que decida; por exemplo, o desejo ou a eleição prévia"¹⁴⁹.

Tricot, em nota explicativa da sua tradução da *Ética a Nicômaco*, comenta acerca da distinção entre escolha (προαίρεσις) e desejo (ὄρεξις): "A προαίρεσις é propriamente a *escolha racional, deliberada, reflexiva*. Não se pode confundi-la nem com a ὄρεξις, nem com a βούλησις. A ὄρεξις é o *desejo*, gênero do qual a ἐπιθυμία, o θύμωσ e a βούλησις são as espécies. A ἐπιθυμία é o *apetite irracional, o desejo cego, a concupiscência*; o θύμωσ é a *coragem, a impulsão, o humor, o arrebatamento*, que desconhece a razão pela sua impetuosidade, mas se conformando a ela em certa medida; a βούλησις é o *desejo voluntário, racional, raciocinado*. A βούλησις é vizinha da προαίρεσις, mas esta última só se refere a objetos possíveis e que dizem respeito à nossa atividade (cf. infra III, 4, 1111 b 19 e sgs.). A προαίρεσις é mais o desejo enquanto determinado pela deliberação que fixa os meios de realizar a meta proposta"¹⁵⁰.

Não obstante a distinção entre ambos, a προαίρεσις, conceito nevrálgico para a compreensão da ética aristotélica, implica o desejo, como veremos no capítulo seguinte e como é manifesto na *Ética a Nicômaco*, notadamente no capítulo VI: "a causa da ação (a eficiente, não a causa final) é a escolha, e a causa da escolha é o desejo e o raciocínio dirigido a algum fim. Por isso a escolha necessariamente envolve intelecto ou razão e uma certa disposição de caráter [pois a boa ação e o seu contrário na esfera da ação necessariamente envolvem razão e caráter]"¹⁵¹.

¹⁴⁹ἀνάγκη ἄρα ἕτερόν τι εἶναι τὸ κύριον· λέγω δὲ τοῦτο ὄρεξιν ἢ προαίρεσιν. (*Metafisica*, op. cit., Θ, 5, 1048 a 8).

¹⁵⁰Aristote, *La Métaphysique*, J. Tricot, Vrin, Paris, 1981, note 4, p. 31.

¹⁵¹πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις (ὅθεν ἡ κίνησις ἄλλ' οὐκ οὗ ἕνεκα), προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος· διὸ οὐτ' ἄνευ ἠθικῆς ἐστὶν ἕξεως ἢ προαίρεσις -εὐπραγία γὰρ καὶ τὸ ἐν

O elemento que principia as ações, portanto, é o desejo. Deste modo, o *logos*, por si só, não é capaz de engendrar a esfera ética. De mesmo teor é a advertência de Ross ao comentar a passagem αἱ μὲν μετὰ λόγου πᾶσαι τῶν ἐναντίων αἱ αὐταὶ ("as [potências] racionais, todas podem produzir elas mesmas efeitos contrários")¹⁵² do livro Θ da *Metafísica*: "Aristóteles não está assegurando a contingência na esfera das potências racionais -assegurando que precisamente a mesma causa pode produzir resultados opostos"¹⁵³. Mas, a seguir, continua: "o desejo ou a escolha são decisivos. O λόγος tem sido acompanhado em um caso pelo desejo de curar, em outro, pelo desejo de matar..."¹⁵⁴.

O *logos*, portanto, é responsável pelo princípio das ações, contudo jamais isoladamente, mas sempre conjuntamente com o desejo (ὁρεξις), como veremos no início do terceiro capítulo. O desejo, quando agindo só, é princípio motor, é causa eficiente, muito embora ele não seja capaz de, isoladamente, motivar uma ação (πράξις), quando tomada no sentido estrito, como advertir-nos-á Aristóteles na *Ética a Nicômaco*. É portanto o desejo que é principiador das ações, mas não enquanto 'cego', totalmente submetido e direcionado pelas cadeias causais externas, mas o desejo orientado pelo *logos*.

Os entes inanimados, por não possuírem desejo, estão sujeitos às vicissitudes do mundo sublunar; são regidos, por um lado, pelo comportamento que lhes é próprio e necessário (por exemplo, o fogo pode apenas queimar; o movimento natural da pedra é

αντίον ἐν πράξει ἄνευ διανοίας καὶ ἡθους οὐκ ἔστιν. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., VI, 2, 1139 a 32.

¹⁵²*Metafísica*, op. cit., Θ, 2, 1046 b 4).

¹⁵³D. Ross. *Aristotle's Metaphysics*. A revised text with introduction and Commentary by W. D. Ross, Oxford, at the Clarendon Press, 1975, p. 242.

sempre para baixo), por outro, pelo desenvolvimento de cadeias causais que contribuem na determinação do comportamento destes entes, sendo-lhes vedada a capacidade de não se sujeitar à determinação dada no encontro entre agente e paciente na sucessão das cadeias causais.

Citemos, neste sentido, uma ilustrativa passagem da *Ética a Nicômaco* que explicita como o caráter da necessidade impera com vigor na determinação do comportamento dos entes inanimados no mundo sublunar: "... pois nenhuma propriedade natural pode ser alterada pelo hábito (οὐθεν γὰρ τῶν φύσει ὄντων ἄλλως ἐθίζεται). Por exemplo, é a natureza de uma pedra mover-se para baixo, e ela não pode ser treinada a se mover para cima, mesmo que tentássemos treiná-la a fazer tal, arremessando-a para cima dez mil vezes; nem pode o fogo ser treinado a se mover para baixo; nem nada mais que tenha naturalmente um comportamento de um determinado modo ser treinado para ter o hábito de se comportar de outro modo"¹⁵⁵.

Vimos que a contingência coexiste paralelamente com as necessidades do mundo sublunar, e que o homem se insere nela para engendrar a esfera ética, a qual só é possível mediante a operação conjunta entre *logos* e desejo. Que o *logos* sozinho é incapaz de principiar qualquer ação já foi dito anteriormente. Mas por que o desejo (ὄρεξις), sem o qual é vedada ao homem a capacidade de agir, o qual é, em última instância, a causa eficiente (como é sugerido hipoteticamente na *Metafísica*¹⁵⁶), ainda não é suficiente para o engendramento da esfera ética?

¹⁵⁴D. Ross. *Aristotle's Metaphysics*, op. cit., 242.

¹⁵⁵*Nicomachean Ethics*, op. cit., II, 1, 1103 a 20.

¹⁵⁶Notadamente no livro Θ. A já citada passagem traz: "Pois todas essas [as potências irracionais] limitam sua atividade a um só objeto, contudo aquelas [as potências racionais] a estendem aos contrários, de sorte que produzirão, ao mesmo tempo, efeitos contrários; porém isso é impossível. Portanto, necessariamente

Se o desejo fosse o único princípio originador das ações humanas, também estas seriam regidas pela necessidade, embora apenas pela condicional e não absoluta, uma vez que ele é capaz de coexistir com as necessidades absolutas dos sucessivos desenvolvimentos de cadeias causais no mundo sublunar sem ficar totalmente sujeito a estas. Mas isto ainda não seria suficiente para o engendramento da esfera ética, pois, muito embora o comportamento destes homens (que agissem exclusivamente segundo os desígnios do desejo) não fosse totalmente determinado pela necessidade absoluta, portanto não estando sujeitos a se comportarem invariavelmente de um único modo (assim como o fogo só pode queimar), eles, mesmo que pudessem se portar, em uma determinada situação, de diferentes maneiras, ainda assim não poderiam ser responsabilizados pelas suas ações (condição necessária para a esfera ética), uma vez que, em última análise, quem determinaria como eles se comportariam seriam os fatores externos, seriam as cadeias causais que lhes determinariam o comportamento.

Neste caso, homens diferentes poderiam, assim, se comportar distintamente em uma mesma situação, mas não porque a eles seria possível a consecução de um dos contrários, sendo que cada um, no processo deliberativo, acabaria optando por um destes, por uma determinada ação e não por outra, mas poderiam agir diferentemente porque o único móvel da ação (na situação hipotética dele não possuir o *logos*), o desejo, seria determinado pela ἔξις (como veremos no capítulo seguinte), que seria forjada exclusivamente por fatores externos.

haverá outra coisa que seja a que decida; por exemplo, o desejo ou a eleição prévia (ἀνάγκη ἄρα ἕτερόν τι εἶναι τὸ κύριον· λέγω δὲ τοῦτο ὁρεξίν ἢ προαίρεσιν)". (*Metafísica*, op. cit., Θ, 5, 1048 a 8).

¹³⁷ Acerca de como se dá a influência do *logos* na ἔξις humana, trataremos no capítulo seguinte.

Assim, a vivência sob determinado contexto levaria invariavelmente à formação de uma dada $\xi\iota\varsigma$. Esta sempre determinaria o desejo sem a 'interferência' de qualquer outro princípio, e o desejo, por sua vez, seria sempre de algo imediato e motivado pelo contexto externo. Deste modo, os homens agiriam exclusivamente segundo os desígnios do desejo, vale dizer, não deliberariam, não seriam capazes de *escolher* os meios necessários para se atingir um fim desejado, uma vez que a escolha pressupõe a possibilidade da execução de ações contrárias justamente por implicar o *logos* que, como visto, é o responsável pelos contrários.

Sem aqui adentrarmos na questão de como o *logos* seria o outro elemento principiador da ação, queremos, por ora, apenas salientar que ele deve, de algum modo, influenciar na $\xi\iota\varsigma$, a fim de que esta, na determinação do desejo, não esteja totalmente submetida à necessidade condicional existente no mundo sublunar.

Se o desejo permite aos homens se desvencilharem dos laços da necessidade absoluta, não lhes permite, no entanto, se desatarem das amarras da necessidade condicional, pois se o seu comportamento depende em parte deles próprios, o seu desejo está atrelado, de certo modo, às circunstâncias exteriores.

Mas, no homem, além do desejo, também o *logos* é originador de ações, permitindo-lhe a deliberação, possibilitando-lhe escapar assim não apenas da necessidade absoluta, mas também da condicional, não se sujeitando passivamente aos desígnios do meio-externo¹⁵⁷.

No que diz respeito à capacidade do *logos* não ficar preso às necessidades do mundo sublunar, vale aqui lembrar do livro Θ da *Metafísica*, no qual ele, enquanto diferença específica, 'corta' o gênero 'potência que se

diz em relação ao movimento¹⁵⁸, constituindo duas espécies distintas da mesma, a *potência com logos* (μετά λόγου) e a *sem logos* (ἄλογος).

Na *Metafísica* é afirmado que "as [potências] racionais, todas podem produzir elas mesmas os efeitos contrários, porém as irracionais se limitam a um; por exemplo, o calor só pode esquentar, contudo que a medicina pode causar doença ou curar. E isto se deve a que a ciência é um enunciado, e o mesmo enunciado manifesta a coisa e sua privação..."¹⁵⁹. Ainda no livro Θ, Aristóteles afirma: "Por isso, as coisas que têm potência fundada no conceito produzem efeitos contrários aos daquelas cuja potência não se apóia em um conceito, pois os contrários estão contidos no mesmo princípio, a dizer, no conceito."¹⁶⁰

As potências racionais, como foi dito, fogem deste 'mecanicismo', ao qual estão sujeitas todas as potências irracionais. A causa disto é que elas são *potências* de contrários, e a parte racional da alma, juntamente com o desejo, é princípio de movimento¹⁶¹. Daí as potências racionais poderem gerar efeitos contrários. Mas isso não significa que os contrários possam residir na mesma coisa ao mesmo tempo, pois não

¹⁵⁸Não estamos com isso declarando que a potência é, em Aristóteles, um gênero, mesmo porque é afirmado explicitamente no livro Θ da *Metafísica*, em 1046 a 5, como vimos, que ela é dita de múltiplas maneiras. Asseveramos apenas que um dos modos de dizer a potência, aquele segundo o qual ela é dita em relação ao movimento, é um gênero.

¹⁵⁹καὶ αἱ μὲν μετὰ λόγου πᾶσαι τῶν ἐναντίων αἱ αἰταί, αἱ δὲ ἄλογοι μία ἑνός, οἷον τὸ θερμὸν τὸ αὐθέρμαινεν μόνον, ἢ δὲ ἰατρικὴ νόσου καὶ ὑγιείας. (*Metafísica*, op. cit., Θ, 2, 1046 b 4).

¹⁶⁰διὸ τὰ κατὰ λόγον δυνατὰ τοῖς ἄνευ λόγου δυνατοῖς ποιεῖ τὰναντία μιᾷ γὰρ ἀρχῇ περιέχεται, τῷ λόγῳ (*Metafísica*, op. cit., Θ, 2, 1046 b 22).

¹⁶¹"Pois o conceito contém ambas as coisas [os contrários], embora não igualmente, e está na alma, que tem um princípio de movimento, de sorte que moverá ambas as coisas desde o mesmo princípio, havendo-as

as	unido	em	ordem	no	mesmo
----	-------	----	-------	----	-------

 (λόγος γὰρ ἔστιν ἁμφοῖν μὲν, οὐκ ὁμοίως δὲ, καὶ ἐν ψυχῇ ἣ ἔχει κινήσεως ἀρχήν· ὥστε ἅμφω ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἀρχῆς κινήσει πρὸς ταῦτ' ἀνάσσειν)". (*Metafísica*, op. cit., Θ, 2, 1046 b 20).

¹⁶²Conforme a terceira acepção de necessário apresentada por Aristóteles no cap. 5 do livro Δ da *Metafísica*, notadamente em 1015 a 34, qual seja, "o que não pode ser de outro modo (τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν ἀναγκαῖον)" (*Metafísica*, op. cit.).

podem (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 produzirão, de fato, ao mesmo tempo, um único efeito, pelo motivo dos contrários não poderem residir na mesma coisa simultaneamente. A razão possui a potencialidade de vislumbrar tanto um efeito quanto o seu contrário, e, juntamente com o desejo, escolher um deles.

A capacidade de visualizar os contrários é o primeiro momento para a ação passível de receber valores éticos. Após tal visualização, escolhe-se um dos dois e então se executa ou não a ação. Portanto, as potências racionais podem produzir tanto uma ação boa quanto o seu contrário, a ação má. A potência irracional, por não poder produzir uma ação preferível à outra, por poder realizar, em determinada situação, apenas uma única ação, não se diz, de uma perspectiva prática, que ela pode produzir bem ou mal certa ação.

Se desconsiderássemos o *logos* do mundo aristotélico, do ponto de vista da potencialidade, restar-nos-íamos apenas as potências irracionais. Essas, como visto nas duas afirmações acima, podem executar apenas um dos contrários. Se nos é possível afirmar que onde há apenas uma ação possível esta conseqüentemente é necessária¹⁶², então o mundo aristotélico, sem as *potências com logos*, seria regido quase que exclusivamente pela necessidade¹⁶³.

¹⁶³Dizemos 'quase que exclusivamente pela necessidade' e não exclusivamente porque Aristóteles concebe o mundo sublunar como comportando também o acaso, como ocorre, por exemplo, na *Física*, notadamente em 196 b 10: "observamos que algumas coisas vêm a ser do mesmo modo sempre, e outras, na maioria das

Em um mundo assim regido pela necessidade, o homem não poderia ser responsabilizado por suas ações, uma vez que elas seriam involuntárias. Suas ações são voluntárias quando ele conhece as circunstâncias nas quais age. Outra condição para a ação voluntária é que não haja coerção na sua execução, isto é, que aquele que a pratica seja agente e não paciente. Neste sentido, lê-se na *Ética a Nicômaco*: "...pois a origem do movimento das partes do corpo instrumental para o ato repousa no agente; e quando a origem da ação está nele mesmo, está em si mesmo o poder de executá-la ou não. Tais atos, portanto, são voluntários"¹⁶⁴.

O que permite ao homem realizar ou não uma ação é sua capacidade de deliberação, dada pelo *logos*, como veremos no capítulo seguinte. O *logos*, portanto, é necessário para o engendramento da esfera ética, não operando sozinho, mas juntamente com o desejo, que é, em última análise, a causa eficiente das ações. Se havíamos constatado, na primeira parte deste capítulo, que a contingência representa o fator externo necessário para o engendramento da esfera ética, localizamos agora os fatores internos exigidos para tal: o desejo e o *logos*, os quais conferem, tanto no que diz respeito às ações humanas (*Ética a Nicômaco*) quanto no que concerne às potências racionais (livro Θ da *Metafísica*), potencialidade para agir de acordo com um dos

vezes. É evidente que em nenhum destes casos o acaso é dito ser a causa, nem pode o efeito do acaso ser identificado com quaisquer das coisas que vêm a ser por necessidade e sempre ou na maioria das vezes. Mas, como há uma terceira classe de eventos além destes dois -eventos que são ditos 'por acaso'- é evidente que há algo como o acaso e a espontaneidade (ὁρῶμεν τὰ μὲν αἰεὶ ὡσαύτως γιγνόμενα τὰ δὲ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, φανερόν ὅτι οὐδετέρου τούτων αἰτία ἡ τύχη λέγεται οὔτε τὸ ἀπὸ τύχης, οὔτε τοῦ ἐξ ἀνάγκης καὶ αἰεὶ οὔτε τοῦ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀλλ' ἐπεὶ δὴ ἔστιν ἃ γίγνεται καὶ παρὰ ταῦτα, καὶ ταῦτα πάντες φασὶν εἶναι ἀπὸ τύχης, φανερόν ὅτι ἔστι τι ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον." (Aristotle. *Physica*, trad. R. P. Hardie e R. K. Gaye, Oxford, 1930).

¹⁶⁴*Nicomachean Ethics*, op. cit., III, 1, 1110 a 16.

contrários. Cabe-nos agora examinar como desejo e *logos* 'operam' na determinação das ações e, conseqüentemente, no engendramento da esfera ética.

Capítulo 3

A potência na esfera ética

3.1. O homem enquanto potência racional

Vimos, no capítulo anterior, que a esfera prática pressupõe, por um lado, de um ponto de vista exterior ao agente da ação, a contingência; por outro, exige duas faculdades imanentes àquele que age. Uma destas corresponde a uma das 'partes' irracionais da alma: o desejo. A outra consiste na sua parte racional responsável pelo cálculo e pela deliberação, vale dizer, pelo intelecto prático (διάνοια πρακτική)¹⁶⁵.

Devemos agora, como afirmado no final do capítulo anterior, examinar como os elementos imanentes ao agente e necessários para o engendramento da esfera ética, o

¹⁶⁵Esta expressão διάνοια πρακτική aparece por diversas vezes na *Ética a Nicômaco*, como em VI, 2, 1139 a 36: "O pensamento por si só, entretanto, nada move, mas apenas o pensamento direcionado a um fim e ocupando-se com a ação (διάνοια δ' αὐτὴ οἰσθὲν κινεῖ, ἀλλ' ἢ ἔνεκά του καὶ πρακτική)" (*Nicomachean Ethics*, op. cit.).

desejo e a razão (λόγος)¹⁶⁶, se inter-relacionam na determinação das ações. Que o agir implica ambos é manifesto na *Ética a Nicômaco*: "A causa da ação (a eficiente, não a causa final) é a escolha (προαίρεσις), e a causa da escolha é o desejo e o raciocínio dirigido a algum fim"¹⁶⁷. Tricot aqui observa: "Dito de outro modo, a προαίρεσις é a causa eficiente e não a causa final, a qual é, para a πράξις, o ὁρεκτόν, o desejável, a dizer, o bem aparente"¹⁶⁸.

Mas, antes de prosseguirmos em nossa análise de como desejo e *logos* interagem na determinação das ações, a fim de conferir maior rigor à nossa investigação, passemos brevemente em revista como comumente Aristóteles se vale do conceito de ação (πράξις) na *Ética a Nicômaco*. Para tal, consideramos importante relacioná-lo com o conceito de movimento (κίνησις).

Lembremos que temos como ponto de partida da nossa análise da *praxis* os conceitos de ato e potência, e que, dentre os diversos modos pelos quais eles são ditos, aquele sobre o qual nos debruçaremos será o referente ao movimento. Aristóteles, no décimo segundo capítulo do livro Δ e primeiro do livro Θ da *Metafísica*, apresenta-nos

¹⁶⁶A célebre tradução medieval (séc. XIII) de Guillermo de Moerbeke, em diversos contextos, traduz λόγος por *ratio*, como é de se notar em Θ, 2, 1046 b 20: "Est enim amborum quidem ratio (λόγος). Non similiter autem et in anima, quae habet motus principium. Quare ambo ab eodem principio movebitur ad ipsum copulans. Propter quod secundum rationem potentia sine ratione potentibus faciunt contraria. Unum enim principium continetur ratione (τῷ λόγῳ)." (Aristóteles. *Metafísica*, op. cit.). Outros autores também optam por traduzir λογος por razão em determinadas passagens, como Tricot, ainda em Θ, 2, 1046 b 20: "En effet, la raison (λόγος) des choses est raison (λόγος) de l'un et de l'autre, mais non de la même manière, et elle réside dans une âme, qui a en elle un principe de mouvement, de sorte que, du même principe, l'âme fera sortir deux contraires, puisqu'elle les aura reliés l'un et l'autre à la même raison (λόγος)." (Aristote, *La Métaphysique*, J. Tricot, Vrin, Paris, 1981). Amparados por essas duas traduções, tomamos, aqui, λόγος por razão.

¹⁶⁷πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις (ὅθεν ἡ κίνησις ἀλλ' οὐκ οὐ ἔνεκα, προαιρέσεως δὲ ὁρεξις καὶ αἱ λόγος ὁ ἔνεκά τινος. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., VI, 2, 1139 a 32).

¹⁶⁸*Éthique a Nicomaque*. Traduction avec introduction, notes e index par J. Tricot, Vrin, Paris, 1983, p. 278.

diversos modos de dizer a potência em relação ao movimento, afirmando que "aquelas referentes a uma mesma espécie, todas são certos princípios e se dizem em relação a uma primeira"¹⁶⁹. Esta é definida na *Metafisica* como: ἡ ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἢ ἐν ἑτέρῳ ἢ ἢ ἑτερον ("o princípio do movimento ou mudança que está em outro ou no mesmo enquanto outro")¹⁷⁰.

Ora, se todas os outros modos da potência que se diz em relação ao movimento subsumem-se a este primeiro, tornemo-lo por ora o foco da nossa atenção. Como nossa análise aqui repousa nas ações, não trataremos de qualquer princípio de movimento ou 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 (πρᾶξις). E tal uso é, segundo Ross, freqüente em Aristóteles. Neste sentido, é ilustrativa a seguinte passagem: "Posto que das ações que têm limite nenhuma é fim, senão que todas estão subordinadas a um fim..."¹⁷¹.

Por conta desta passagem, Ross afirma em seu comentário à *Metafisica*: "πρᾶξις é primeiramente usada em um sentido geral, como sinônimo de κίνησις, e então em seu sentido mais estrito de κίνησις τελεία"¹⁷². Encaminhando-se no sentido de que a ação (πρᾶξις) é movimento cujo fim lhe é imanente, Aristóteles afirma: "Ação é aquela na qual se dá o fim" (ἀλλ' ἐκεῖνη ἣ ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ ἡ πρᾶξις)¹⁷³. De mesmo teor é o comentário de Carlo Natali acerca desta passagem em seu artigo

¹⁶⁹ὅσαι δὲ πρὸς τὸ αὐτὸ εἶδος, πᾶσαι ἀρχαὶ τινές εἰσι, καὶ πρὸς πρώτην μίαν λέγονται. (*Metafisica*, op. cit., Θ, 1, 1046 a 9).

¹⁷⁰*Metafisica*, op. cit., Δ, 12, 1019 a 15.

¹⁷¹Ἐπεὶ δὲ τῶν πράξεων ὧν ἔστι πέρας οὐδεμία τέλος ἀλλὰ τῶν περὶ τὸ τέλος. (*Metafisica*, op. cit., Θ, 6, 1048 b 18).

¹⁷²D. Ross. *Aristotle's Metaphysics*. A revised text with introduction and Commentary by W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 253.

“Ações e Eventos em Aristóteles”: “No início [1048 b 18-35], o termo *práxis* se aplica seja aos movimentos, seja às atividades (linha 18); depois, a partir das linhas 21-22¹⁷⁴, se aplica somente às atividades”¹⁷⁵.

Mas continuemos a fornecer outras passagens que nos possibilitam identificar a *práxis* com um certo tipo de *kinesis*, uma vez que esta identificação nos será de capital importância, como evidenciar-se-á mais adiante. Sendo assim, examinemos brevemente se ela, na citação acima, foi acidental, se foi fruto de um descuido do estagirita, ou se Aristóteles sustenta esta identidade em outras passagens de seus textos. Que a *práxis* é um certo tipo de *kinesis* é afirmado em várias passagens da *Ética a Eudemo*: “o homem é princípio de um certo tipo de movimento, pois a ação é movimento”¹⁷⁶; ou: “o movimento é contínuo, e a ação é movimento”¹⁷⁷.

Referindo-se a esta última passagem, 1220 b 26-27, C. Natali afirma, em seu artigo “Ações e Eventos em Aristóteles”: “Nesta perspectiva, Aristóteles não fala da *práxis* em sentido estrito, o que examinaremos mais adiante, mas de cada ação humana em geral, e assim, em primeiro lugar, das produções que vimos serem ontologicamente similares aos acontecimentos, com a única diferença de terem um homem por causa”¹⁷⁸.

¹⁷³ *Metafísica*, op. cit., Θ, 6, 1048 b 23.

¹⁷⁴ Citemos esta passagem à qual se refere C. Natali: “...não existindo aquelas coisas a cuja consecução se ordena o movimento, estes processos não são uma ação, ou, ao menos, não uma ação perfeita (posto que não são um fim). Ação é aquela na qual se dá o fim” (μη υπάρχοντα ὧν ἕνεκα ἡ κίνησις, οὐκ ἔστι ταῦτα πράξις ἢ οὐ τελεία γε (οὐ γὰρ τέλος): ἀλλ’ ἐκείνη ἣ ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ ἡ πράξις). (*Metafísica*, op. cit., Θ, 6, 1048 b 21).

¹⁷⁵ C. 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.

¹⁷⁶ δ’ ἄνθρωπος ἀρχὴ κινήσεως τινος· ἡ γὰρ πράξις κίνησις. (Aristote. *Éthique a Eudème*. Traduction par Vianney Décarie, Vrin, second tirage, Paris, 1984, II, 6, 1222 b 28).

¹⁷⁷ ἡ μὲν γὰρ κίνησις συνεχές, ἡ δὲ πράξις κίνησις. (*Éthique a Eudème*, op. cit., II, 1220 b 26).

¹⁷⁸ C. Natali, op. cit., p. 108.

Assim como na *Ética a Nicômaco* e na *Ética a Eudemo*, também na *Metafísica* Aristóteles parece identificar a πράξις com um certo tipo de κίνησις: "Todas as ações implicam o movimento"¹⁷⁹. Face a estas passagens arroladas de três distintas obras de Aristóteles, parece-nos lícito afirmar que a πράξις é, em seu sentido estrito, κίνησις τελεία (movimento que tem o fim em si mesmo). Deste modo, ela se diferencia dos outros sentidos de κίνησις por ter o homem como princípio motor.

Tendo em vista esta distinção entre πράξις no sentido estrito e κίνησις, ressaltamos que é característico dos 'animais inferiores' o movimento (κίνησις), mas não a ação (πράξις), enquanto considerada em seu sentido estrito. Na *Ética a Nicômaco* é afirmado que "a sensação nunca principia a ação, como demonstra o fato de que os animais têm sensação, mas não são capazes de ação"¹⁸⁰.

Carlo Natali comenta, em seu artigo "Ações e Eventos em Aristóteles": "Mas somente o homem, entre todos os animais, é princípio de ação (*praxeon arché*), dado que de nenhum dos outros animais se diz que age. Neste sentido, na medida em que age, o homem é princípio de eventos no mundo. (...) Os eventos que o homem gera e controla têm como característica depender dele (1223 a 5-9) e o homem é a sua causa primeira, tanto que é louvado ou amaldiçoado pelo que faz (1223 a 9-15)"¹⁸¹.

Uma vez que a πράξις é um certo tipo de κίνησις, verifiquemos que a definição do homem enquanto principiador de um certo tipo de movimento está em consonância com a definição do primeiro sentido físico de potência, qual seja, "princípio de

¹⁷⁹αἱ δὲ πράξεις πᾶσαι μετὰ κινήσεως. (*Metafísica*, op. cit., B, 2, 996 a 27).

¹⁸⁰τούτων δ' ἡ αἴσθησις οὐδεμιᾶς ἀρχὴ πράξεως· δῆλον δὲ τῷ τὰ θηρία αἰσθεῖσθαι μὲν ἔχειν, πράξαι δὲ μὴ κοινωνεῖν. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., VI, 2, 1139 a 19).

¹⁸¹Carlo Natali, op. cit., p. 108.

movimento ou mudança que reside em outro ou no mesmo enquanto outro"¹⁸², pois se o homem é princípio de ação (como é dito na *Ética a Nicômaco*, notadamente em VI, 2, 1139 b 6 ou na *Ética a Eudemo*, em II, 6, 1222 b 28), e se a ação é um certo tipo de *kinesis*, então ele é princípio de movimento; logo, o conceito de potência que é dito segundo o movimento lhe é aplicável, ao que parece, sem qualquer descaracterização do mesmo. Visto que o homem possui potência para realizar ações, cabe agora especificar um pouco mais este tipo de potencialidade.

Principiemos, então, por citar o livro *Θ Metafisica*, no qual Aristóteles distingue a potência racional da irracional¹⁸³: "...umas coisas podem mover racionalmente e suas potências (δύναμεις) são racionais (μετά λόγου), contudo outras são irracionais (ἄλογοι) e irracionais também suas potências, e aquelas estão necessariamente em um ser animado, contudo que estas podem estar em um animado ou em um inanimado, estas últimas potências (δυνάμεις), quando o agente e o paciente se aproximam das condições requeridas por elas, fazem ou padecem necessariamente, contudo que aquelas não necessariamente. Pois todas estas limitam sua atividade a um só objeto, contudo que aquelas o estendem aos contrários, de modo que produzirão ao mesmo tempo efeitos contrários, porém isto é impossível. Portanto, necessariamente haverá outra coisa que decida: por exemplo, o desejo (ὄρεξις) ou a eleição prévia (προαίρεσις)".¹⁸⁴

¹⁸²ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἢ ἐν ἑτέρῳ ἢ ἢ ἑτερον. (*Metafisica*, op. cit. Θ, 1, 1046 a 11; Δ, 12, 1019 a 15).

¹⁸³Tendo em vista que a tradução de δύναμεις μετά λόγου por potência racional e δύναμεις ἄλογοι por potência irracional é seguida por Ross, Aubenque, pela tradução espanhola de Yebra, e ainda pela tradução latina de Moerbeke, achamos conveniente adotá-la. A clássica tradução de Moerbeke, por exemplo, traz: "*et haec quidem secundum rationem possunt movere et potentia ipsorum cum ratione. Haec autem irrationabilia et potentiae irrationales...*" (grifos nossos). (*Metafisica*, op. cit., Θ, 5, 1048 a 2).

¹⁸⁴Citemos em grego e integralmente esta decisiva passagem para nossa argumentação subsequente: τὰ μὲν κατὰ λόγον δύναται κινεῖν καὶ αἱ δυνάμεις αὐτῶν μετὰ λόγου τὰ δὲ ἄλογα καὶ αἱ δυνάμεις ἄλογοι, κακέιναι μὲν ἀνάγκη ἐν ἐμφύῳ εἶναι ταύτας δὲ ἐν ἀμφοῖν, τὰς μὲν τοιαύτας δυνάμεις

Se é explícito no livro Θ da *Metafísica*, como em 1048 a 11, 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: "A causa da ação (αρχὴ πράξεως) -a eficiente, não a causa final - é a escolha (προαίρεσις), e a causa da escolha (προαίρεσις) é o desejo (ὄρεξις) e o raciocínio (λόγος) dirigido a um fim."¹⁸⁵. Desejo e escolha, então, são causas eficientes das potências racionais (livro Θ da *Metafísica*), outrossim das ações (*Ética a Nicômaco*).

E aqui retornamos à mesma citação da *Ética a Nicômaco* da qual partimos (antes de examinarmos em que medida πράξις é utilizada como κίνησις nos escritos éticos), perguntando justamente pelo modo como a razão influencia o desejo. Que ela deve influenciá-lo já constatamos no capítulo anterior.

Observemos que o *logos*, que confere capacidade de realização de ações contrárias, está implicado tanto na προαίρεσις, conseqüentemente na determinação das ações, na *Ética a Nicômaco* ["a escolha envolve raciocínio e algum processo de pensamento"¹⁸⁶], quanto no que diz respeito às potências racionais, na *Metafísica*: "o mesmo enunciado manifesta a coisa e a privação"¹⁸⁷. Quanto à *Metafísica*, citemos outra passagem em que manifestamente o *logos* se encontra intrinsecamente implicado na potência racional: "[p]or isso, as coisas que têm potência fundada no conceito produzem

185 ἀνάγκη, ὅταν ὡς δύνανται τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ παθητικὸν πλησιάζωσι, τὸ μὲν ποιεῖν τὸ δὲ πάσχειν, ἐκεῖνας δ' οὐκ ἀνάγκη, αὗται μὲν γὰρ πάσαι μία ἐνὸς ποιητικῆ, ἐκεῖναι δὲ τῶν ἐναντίων, ὥστε ἅμα ποιήσει τὰ ἐναντία τοῦτο δὲ ἀδύνατον. ἀνάγκη ἄρα ἕτερον τι εἶναι τὸ κύριον· λέγω δὲ τοῦτο ὄρεξιν ἢ προαίρεσιν. (*Metafísica*, op. cit., Θ, 5, 1048 a 2).

186 πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις (ᾧθεν ἡ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὐ ἐνεκα), προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἐνεκα τινος. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., VI, 2, 1139 a 32).

187 ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., III, 2, 1112 a 16).

efeitos contrários aos daquelas cuja potência não se apóia em um conceito, pois os contrários estão contidos no mesmo princípio, a dizer, no conceito"¹⁸⁸.

Quando nos reportamos à *potência racional*, não estamos nos referindo a um tipo de *potência* como a ciência¹⁸⁹, 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, o qual é motivador de um qualquer dos contrários vislumbrados pelo *logos*. É importante notar que este desejo, orientado pelo *logos*, é causa eficiente não apenas das ações moralmente boas, mas também das más, o que implica que ele 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. Na *Ética a Nicômaco* é dito que: "... é absurdo responsabilizar as coisas externas, ao invés de nos responsabilizarmos por facilmente sermos arrastados por seus atrativos"¹⁹⁰. 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 ações, como visto no capítulo dois.

¹⁸⁷ὁ δὲ λόγος ὁ αὐτὸς δηλοῖ τὸ πρᾶγμα καὶ τὴν στέρησιν. (*Metafisica*, op. cit., Θ, 2, 1046 b 7).

¹⁸⁸διὸ τὰ κατὰ λόγον δυνατὰ τοῖς ἄνευ λόγου δυνατοῖς ποιεῖ τάναντία· μιᾷ γὰρ ἀρχῇ περιέχεται, τῷ λόγῳ. (*Metafisica*, op. cit., Θ, 2, 1046 b 22).

¹⁸⁹No capítulo 2 do livro Θ da *Metafisica*, Aristóteles diz que a ciência médica pode produzir tanto enfermidade quanto saúde. E prossegue afirmando que a causa disto é que a ciência é um enunciado (um *logos*) ou uma explicação racional que manifesta tanto a coisa como a sua privação. A ciência trata de contrários, mas de um deles essencialmente, de outro, acidentalmente. Assim, a medicina, por exemplo, só causaria mal estar, doença e morte acidentalmente.

¹⁹⁰γελοῖον δὲ τὸ αἰτιᾶσθαι τὰ ἐκτός, ἀλλὰ μὴ αὐτὸν εὐθὴρατον ὄντα ὑπὸ τῶν τοιούτων (*Nicomachean Ethics*, op. cit., III, 1, 1110 b 13).

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, como afirma Aristóteles na *Metafísica*: "... o que principalmente deseja dos contrários, esse fará quando se encontra nas condições propícias à sua potência e se aproxima do paciente, de modo que todo o racionalmente potente, quando deseja aquilo para que tem potência e na medida em que o tem, necessariamente o fará."¹⁹¹.

É necessário, portanto, que algo que seja originador da capacidade de ações contrárias contribua na determinação do desejo. Como vimos, o *logos* é responsável pelos contrários, no que diz respeito às ações. O *logos*, na condição de ὀρθὸς λόγος, é "uma máxima, uma fórmula correta de ação, é a causa formal da moralidade", como nos diz Tricot em nota explicativa (acerca da passagem VI, 1, 1138 b 21 da *Ética a Nicômaco*) sobre o ὀρθὸς λόγος¹⁹².

Citemos esta mencionada passagem da *Ética a Nicômaco*, crucial para a compreensão da importância do *logos* na determinação das boas ações: "No caso de cada uma das qualidades morais ou disposições que têm sido discutidas, bem como em todas as outras virtudes, há uma certa meta para a qual o homem que conhece o princípio (λόγος) envolvido fixa e intensifica ou relaxa a tensão de acordo com ele; há um certo

¹⁹¹ ὁποτέρου γὰρ ἂν ὀρέγεται κυρίως, τοῦτο ποιήσει ὅταν ὡς δύναται ὑπάρχη καὶ πλησιάσῃ τῷ παθητικῷ ὥστε τὸ δυνατόν κατὰ λόγον ἅπαν ἀνάγκη, ὅταν ὀρέγεται οὐ ἔχει τὴν δύναμιν καὶ ὡς ἔχει τὴν δύναμιν καὶ ὡς ἔχει, τοῦτο ποιεῖν. (*Metafísica*, op. cit., Θ, 5, 1048 a 11).

¹⁹² *Éthique a Nicomaque*. Traduction avec introduction, notes e index par J. Tricot, Vrin, Paris, 1983, p. 273, nota 2.

padrão determinando aquele modo de observância do justo-meio (μεσότης)¹⁹³ que nós definimos como repousando entre o excesso e a falta, estando em conformidade com o princípio correto (ὀρθὸς λόγος)"¹⁹⁴.

Se, como visto, o *logos* 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), como se dá essa influência? A resposta a esta questão encontramos na própria *Ética a Nicômaco*: "Uma divisão dela [da alma], a vegetativa, não participa do princípio racional em absoluto; a outra, a sede dos apetites e do desejo em geral, em um certo sentido participa do princípio, sendo receptível e obedecendo-lhe (neste sentido nós falamos em levar em consideração os pais e os amigos, não no sentido do termo 'racional' nas matemáticas). Que o princípio pode de algum modo persuadir a parte irracional é indicado por nossa prática de aconselhar os faltosos, e pelo nosso emprego, em geral, de censura e exortação."¹⁹⁵.

Notemos que este mesmo *logos* que persuade o desejo na determinação das ações é elemento constituinte da προαίρεσις, a qual é, em última instância, causa eficiente nas potências racionais. A escolha (προαίρεσις), na qual o *logos* está implicado, é, portanto,

¹⁹³ Ahamos por bem seguir a orientação de Luís Felipe Bragança, em nota explicativa da p. 199 da sua tradução do livro *Aristóteles* de David Ross (op. cit.), e traduzir 'mean' por justo-meio e não simplesmente meio, pois, como argumenta o tradutor, "... é em torno do conceito de μεσότης, mais do que μετρόν, que se organiza toda a moral de Aristóteles".

¹⁹⁴ "Ἐν πάσαις γὰρ ταῖς εἰρημέναις ἔξεσι, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ἐστὶ σκοπὸς πρὸς ὃν ἀποβλέπων ὁ τὸν λόγον ἔχων ἐπιτείνει καὶ ἀνίησιν, καὶ τις ἐστὶν ὁρος τῶν μεσότητων, ὥς μεταξὺ φαινομένων εἶναι τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως, οὕτως κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., VI, 1, 1138 b 21).

¹⁹⁵ "τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πᾶσι, ἢ κατ' ἑαυτὸν ἐστὶν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν (...) ὅτι δὲ πείθεται πῶς ὑπὸ λόγου τὸ ἄλογον) (*Nicomachean Ethics*, op. cit., I, 13, 1102 b 30).

o ponto de convergência entre o livro Θ da *Metafísica* e a *Ética a Nicômaco*. Neste sentido, a $\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$, enquanto causa eficiente das ações, é, por um lado, identificável com a *potência racional*, (*Metafísica*, Θ , 1048 a 3); por outro, com a capacidade do homem para agir, como atesta a passagem da *Ética a Nicômaco*: "... a escolha ($\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$) pode ser chamada ou pensamento relativo ao desejo ou desejo relativo ao pensamento; e o homem, como um originador de ação, é uma união de desejo e intelecto ($\delta\iota\omicron\ \eta\ \omicron\rho\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\omicron\varsigma\ \nu\omicron\upsilon\varsigma\ \eta\ \pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma\ \eta\ \omicron\rho\epsilon\chi\iota\varsigma\ \delta\iota\alpha\nu\omicron\eta\tau\iota\kappa\eta\ ,\ \kappa\alpha\iota\ \eta\ \tau\omicron\lambda\alpha\upsilon\tau\eta\ \alpha\rho\chi\eta\ \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$)"¹⁹⁶. A *potência com logos*, então, transita na *Ética a Nicômaco* enquanto $\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$, a qual confere ao homem a capacidade de realização de ações contrárias, portanto imputando-lhe a responsabilidade da escolha do modo como agir, engendrando, por conseguinte, a esfera ética.

Encontramos então como a potência é aplicável na *Ética a Nicômaco*. Se o seu primeiro sentido físico a determina enquanto princípio de movimento ou mudança que reside em outro ou no mesmo enquanto outro, notemos que a $\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$, enquanto causa eficiente (*Ética a Nicômaco*, VI, 2, 1139 a 32), é princípio da ação. Se esta é uma espécie de $\kappa\iota\nu\eta\sigma\iota\varsigma$, como argumentamos no início deste terceiro capítulo, então é forçoso que a $\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ seja princípio de movimento. Ora, se a definição do primeiro sentido físico de potência cabe à $\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ sem qualquer descaracterização do mesmo, não nos é lícito afirmá-la enquanto potência? Se centrarmos nossa atenção na potência racional, verificaremos que o que dela é dito no livro Θ da *Metafísica* é consoante com o que é afirmado acerca da $\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ na *Ética a Nicômaco*.

¹⁹⁶ *Nicomachean Ethics*, op. cit., VI, 2, 1139 b 5.

Posto isto, passemos agora a examinar alguns elementos necessários para dissolver um aparente paradoxo: por um lado, é necessário ao agente da ação a capacidade de realizar um dos contrários possíveis (capacidade esta dada exatamente pelo *logos*); por outro, o homem, precisamente por possuir o *logos*, está preso a uma certa necessidade, conforme parece sugerir, como examinaremos no final deste capítulo, a passagem que se segue do livro A da *Metafísica*: "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, contudo, os escravos e os animais contribuem pouco ao bem comum, e geralmente obram ao acaso. Tal é, com efeito, o princípio que constitui a natureza de cada coisa."¹⁹⁷.

Sem perder de vista o que afirmamos na Introdução da dissertação, que há uma inter-relação entre as diversas obras do estagirita, procuraremos desenvolver nossa argumentação acerca deste aparente paradoxo partindo do pressuposto de que, antes de dificultar, a citada passagem do livro A da *Metafísica* vem ao auxílio da compreensão de como procede a προαίρεσις na prescrição das ações. Com esse intuito, continuemos nossa investigação de como, na determinação destas, desejo e *logos* interagem. Havíamos visto que a προαίρεσις é capaz de escolher um dos contrários. Tratemos agora de investigar o que fundamenta a escolha de um destes para o bem agir.

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,

¹⁹⁷πρὸς μὲν γὰρ ἐν ἅπαντα συντέτακται, ἀλλ' ὥσπερ ἐν οἰκίᾳ τοῖς ἐλευθέροις ἥκιστα ἔξεστιν ὁ τι ἔτυχε ποιεῖν, ἀλλὰ πάντα ἢ τὰ πλείστα τέτακται, τοῖς δὲ ἀνδραπόδοις καὶ τοῖς θηρίοις μικρὸν τὸ εἰς τὸ κοινόν, τὸ δὲ πολὺ ὁ τι ἔτυχεν. (*Metafísica*, op. cit., A, 10, 1075 a 18).

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 má¹⁹⁸. 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, não há um princípio determinante *a priori* da ação moralmente boa. Mas é mister notar que esta inexistência não acarreta que na moral aristotélica não haja nenhum elemento universal implicado. Pelo contrário, o princípio universal, dado pela razão, é indispensável para a determinação da boa ação.

Este princípio é expresso pelo ὁρθὸς λόγος, cujo caráter da universalidade repousa no justo-meio (μεσότης), ao qual necessariamente atende toda boa ação. Que há um justo-meio para toda ação é manifesto na *Ética a Nicômaco*: "... e se a virtude, como a natureza, é mais exata e melhor que qualquer forma de arte, segue-se que a virtude tem a qualidade de concordar com justo-meio. Refiro-me à virtude moral, pois ela é concernente com as emoções e ações, nas quais pode-se ter excesso ou deficiência ou um justo-meio. Por exemplo, pode-se ser corajoso ou medroso, sentir desejo ou ira ou compaixão, e o prazer e a dor experimentados em geral podem ser excessivos ou em

¹⁹⁸Convém aqui lembrarmos que o contrário de uma boa ação é sempre má, mas nem sempre o contrário desta é uma boa ação, como evidencia a seguinte passagem do livro das *Categorias*: "O contrário do bom é necessariamente mau (isto é manifesto por indução a partir dos casos particulares: o contrário da saúde é a doença, o contrário da justiça é a injustiça, o contrário da coragem é a cobardia, e de modo semelhante nos outros), enquanto o contrário do mau umas vezes é bom, mas outras vezes é mau. Pois a deficiência é má e o seu contrário é o excesso, que é também mau; mas o meio-termo (μεσότης) é o contrário de ambos e é bom (Ἐναντίον δὲ ἐστὶν ἐξ ἀνάγκης ἀγαθὸν μὲν κακόν· τοῦτο δὲ δῆλον τῇ καθ' ἑκαστον ἐπαγωγῇ, οἷον ὑγιεία νόσος καὶ ἀνδρεία δειλία, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. κακὸν δὲ ὅτε μὲν ἀγαθὸν ἐναντίον, ὅτε δὲ κακόν· τῇ γὰρ ἐνδεΐα κακὸν ὄντι ἢ ὑπερβολῇ ἐναντίον κακόν ὃν ὁμοίως δὲ καὶ ἡ μεσότης ἐναντία ἑκατέρῃ, οὕσα ἀγαθόν). No entanto, são poucos os casos em que isto acontece; na maior parte, o contrário é sempre bom". (Aristóteles. *Categorias*. Tradução, introdução e comentário de Ricardo Santos. Coleção Filosofia, Porto Editora, Portugal, 1995, 10, 13 b 36).

grau insuficiente; e, em ambos os casos, erradamente. Contudo, sentir essas sensações no tempo correto ou na ocasião correta, para com a pessoa correta, para o propósito correto e no modo correto é sentir o maior grau delas, que é o melhor meio - e o melhor meio obviamente é o marco da virtude."¹⁹⁹.

Notemos que o justo-meio não é uma média aritmética, como manifesta a *Ética a Nicômaco*: "Em alguns casos o defeito, em outros, o excesso é mais oposto ao justo-meio; por exemplo, a covardia, que é um vício de deficiência, é mais oposta à coragem que a temeridade, que é um vício de excesso, mas a intemperança, ou o excesso de sentimento, é mais oposta à temperança que a insensibilidade, ou a falta de sentimento"²⁰⁰.

Ora, o justo-meio não é um simples meio aritmético porque 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, sendo que o justo-meio não é o mesmo para todos os indivíduos com relação ao mesmo objeto, como veremos a seguir. Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles procura nos mostrar em que sentido o justo-meio, no que tange ao objeto, não é necessariamente uma média aritmética: "pelo fato de um extremo estar mais próximo do justo-meio e assemelhar-se mais a ele, nós incluímos não este, mas antes o extremo contrário como o oposto do justo-meio; por exemplo, porque a temeridade parece mais semelhante e mais próxima (da coragem) que a covardia, consideramos a covardia, antes que a temeridade, como o contrário da coragem; pois

¹⁹⁹ἡ δ' ἀρετὴ πάσης τέχνης ἀκριβεστέρα καὶ ἀμείνων ἐστίν, ὥσπερ καὶ ἡ φύσις, τοῦ μέσου ἂν εἴη στοχαστική. λέγω δὲ τὴν ἠθικὴν αὕτη γὰρ ἐστὶ περὶ πάθη καὶ πράξεις, ἐν δὲ τούτοις ἐστὶν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., II, 6, 1106 b 14).

²⁰⁰πρὸς δὲ τὸ μέσον ἀντίκειται μᾶλλον ἐφ' ὧν μὲν ἡ ἔλλειψις ἐφ' ὧν δὲ ἡ ὑπερβολή. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., II, 8, 1108 b 36).

estes extremos que são mais distantes do justo-meio, são considerados mais contrários a ele."²⁰¹.

Além de depender do objeto em questão, a determinação do justo-meio está subordinada também, como visto, pelo agente da ação, não sendo, por conseguinte, necessariamente o mesmo para todos, mas variando de indivíduo para indivíduo, como evidencia a *Ética a Nicômaco*: "Mas nós não podemos chegar por este método [mediante uma média aritmética (κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν ἀναλογίαν) ao meio relativamente a nós (τὸ μέσον πρὸς ἡμᾶς). Suponha que dez libras de comida seja uma porção excessiva a alguém, e duas libras seja demasiadamente pouco, não se segue daí que o treinador prescreverá seis libras; pois talvez será uma porção excessiva ou muito pouca para o atleta particular que irá recebê-la; ela é uma pequena ração para um Milo, mas excessiva para um iniciante em seus treinamentos (...) Do mesmo modo, um mestre em qualquer arte evita o excesso e a deficiência, e procura adotar o justo-meio, que é, não o das coisas, mas o relativo a nós" (μέσον δὲ οὐ τοῦ πράγματος ἀλλὰ τὸ πρὸς ἡμᾶς)²⁰².

Se o justo-meio depende da pessoa que o busca, é evidente que a ação virtuosa, que lhe atende, não pode ser determinada *a priori*, mas apenas *a posteriori*, em cada caso particular. Se não é possível haver um critério universal de determinação do justo meio em cada caso particular, é preciso que ele exista enquanto princípio 'gerenciador' na determinação das boas ações.

Mas a ação é sempre particular, como nos diz Aristóteles em diversas passagens da sua obra, como na *Ética a Nicômaco*: "as ações sucedem nos casos particulares

²⁰¹τῷ γὰρ ἐγγύτερον εἶναι ὁμοιότερον τὸ ἕτερον ἄκρον τῷ μέσῳ, οὐ τοῦτο ἀλλὰ τοῦναντίον ἀντιτίθεμεν μᾶλλον (...) ἀνομοιότερον δ' ἡ δειλία, ταύτην μᾶλλον ἀντιτίθεμεν.. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., II, 9, 1109 a 6).

(αἱ γὰρ πράξεις ἐν τοῖς καθ' ἑκάστα)"²⁰³. Também no livro *A da Metafísica* o estagirita afirma a particularidade da ação: "Pois bem, para a vida prática, a experiência nos parece ser em nada inferior à arte, e inclusive tem mais êxito os experientes que os que, sem experiência, possuem o conhecimento teórico. E isto se deve a que a experiência é o conhecimento das coisas singulares, e a arte, das universais; e todas as ações e gerações se referem ao singular. Não é o homem, efetivamente, que é curado pelo médico, a não ser acidentalmente, senão a Cálias e a Sócrates, ou a outro dos assim chamados, que ademais, é homem. Por conseguinte, se alguém tem, sem a experiência, o conhecimento teórico, e conhece o universal porém ignora seu conteúdo singular, errará muitas vezes na cura, pois é o singular o que pode ser curado"²⁰⁴.

Cabe então questionar: se a razão é a responsável pela determinação do princípio que me diz que para agir virtuosamente devo proceder de acordo com um justo-meio (princípio este universal), qual seria a 'faculdade' responsável pela determinação do justo-meio em cada caso, uma vez que a ação é sempre particular?

No particular, não mais a razão, mas a percepção (αἴσθησις) é a responsável pela determinação do que deve ser feito para se atingir o fim desejado, como é explícito na *Ética a Nicômaco*: "...tudo o que se refere ao modo de conduta pertence à classe do particular e das coisas últimas (uma vez que o homem prudente confessadamente tem tomado conhecimento destas coisas), e o conhecimento e a consideração mostram que se

²⁰²*Nicomachean Ethics*, op. cit., II, 6, 1106 a 37.

²⁰³*Nicomachean Ethics*, op. cit., III, 1, 1110 b 7.

²⁰⁴Citemos em grego esta decisiva passagem para a compreensão da ética aristotélica: Πρὸς μὲν οὖν πράττειν ἐμπειρία τέχνης οὐδὲν δοκεῖ διαφέρειν, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον ἐπιτυγχάνουσιν οἱ ἐμπειροὶ τῶν ἀνευ τῆς ἐμπειρίας λόγων ἐχόντων (αἴτιον δ' ὅτι ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἑκάστων ἐστὶ γνώσις ἡ δὲ τέχνη τῶν καθόλου, αἱ δὲ πράξεις καὶ αἱ γενέσεις πᾶσαι περὶ τὸ καθ' ἑκάστων εἰσιν (...)) εἰάν οὖν ἀνευ τῆς ἐμπειρίας ἔχη τις τὸν λόγον, καὶ τὸ καθόλου μὲν γνω

referem à conduta, que são as coisas últimas [imediatas] (...) nas inferências práticas ela [a inteligência] apreende os fatos últimos e contingentes, e a premissa menor, desde que estes sejam princípios primeiros do qual o fim é inferido, como regra geral baseada em casos particulares; por isso nós devemos ter percepção dos particulares e essa percepção imediata é a inteligência"²⁰⁵.

A percepção, no que concerne ao bem agir, 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 o que há de universal no particular, tendo como guia, portanto, a regra universal.

Muito embora o justo-meio seja norteador do bem agir, fornecendo uma regra de conduta, ele não é suficiente para a determinação da boa ação, uma vez que esta varia de caso a caso. Na *Ética a Nicômaco* afirma o estagirita: "... e as questões de conduta e prudência nada mais têm de fixo ou invariável sobre elas do que tem o que diz respeito à saúde. E se isso é verdade acerca da teoria geral sobre ética, ainda menos é possível uma precisão exata ao tratar com casos particulares de conduta; pois não há nenhuma ciência ou tradição profissional que os abarque, mas os próprios agentes têm que considerar o que é condizente para as circunstâncias em cada ocasião, assim como ocorre no caso da arte da medicina ou da navegação"²⁰⁶.

ρίζη τὸ δ' ἐν τούτῳ καθ' ἕκαστον ἀγνοῖ, πολλάκις διαμαρτῆσεται τῆς θεραπείας· Θεραπευτὸν γὰρ ὁ τὸ καθ' ἕκαστον. (*Metafisica*, op. cit., A, 1, 981 a 13).

²⁰⁵ ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἐτέρας προτάσεως· ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὐ ἔνεκα αὐταὶ· ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὰ καθόλου· τούτων οἷν ἔχειν δεῖ αἰσθῆσιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., VI, 11, 1143 a 33).

²⁰⁶ τὰ δ' ἐν ταῖς πράξεσι καὶ τὰ συμφέροντα οἷδεν ἐσθηκὸς ἔχει, ὥσπερ οὐδὲ τὰ ὑγιεινά. τοιοῦτο ὁ δ' ὄντος τοῦ καθόλου λόγου, ἔτι μᾶλλον ὁ περὶ τῶν καθ' ἕκαστα λόγος οὐκ ἔχει τὰκριβές (*Nicomachean Ethics*, op. cit., II, 2, 1104 a 4).

Não obstante a insuficiência da supramencionada regra para se prescrever a boa ação, para agir bem é mister não contrariá-la. Que há algo capaz de contrariar o que é determinado pela razão é explicitamente expresso na *Ética a Nicômaco*: "Contudo, não há dúvida que na alma também há um elemento além daquele princípio [racional], que opõe e vai contra ele"²⁰⁷.

Mas se, como vimos, as boas ações podem ser determinadas apenas *a posteriori* (não havendo portanto um princípio que *a priori* ajuizaria acerca da boa e da má ação), mediante a percepção (αἰσθησις), o que ou quem seria responsável pela determinação da bondade ou maldade de uma ação, vale dizer, em que repousaria, em última instância, o critério de determinação da boa ou má ação? E aqui há que acrescentar um agravante ao problema, qual seja, que as boas ações não são facilmente delimitadas, como nos orienta a *Ética a Nicômaco*: "Em que grau e quão seriamente um homem pode errar para ser censurado não é fácil definir a princípio. Pois, de fato, nenhum objeto de percepção é de fácil definição; e tais questões acerca da intensidade depende de circunstâncias particulares, e a decisão repousa na percepção"²⁰⁸.

O recurso de Aristóteles é fazer repousar a fonte do critério de determinação do justo-meio, portanto do julgamento da boa ou má ação, no sábio (φρόνιμος), isto é, aquele que melhor pode aplicar a regra universal no particular, determinando o que é melhor ou pior em cada caso, como ilustra a seguinte passagem: "Pois o homem bom julga tudo corretamente, o que as coisas verdadeiramente são, o que elas lhe parecem

²⁰⁷ ὥς δ' οὐδὲν ἥττον καὶ ἐν τῇ ψυχῇ νομιστέον εἶναι τι παρὰ τὸν λόγον, ἐναντιούμενον τούτῳ καὶ ἀντιβαῖνον. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., I, 13, 1102 b 23).

²⁰⁸ δὲ μέχρι τίνος καὶ ἐπὶ πόσον ψεκτὸς οὐ βῆδρον τῷ λόγῳ ἀφορίσαι· οἷδε γὰρ ἄλλο οἷδεν τῶν αἰσθητῶν· τὰ δὲ τοιαῦτα ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα, καὶ ἐν τῇ αἰσθήσει ἡ κρίσις. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., II, 9, 1109 b 21).

ser, em cada uma delas - pois as coisas especiais, nobres e prazerosas são correspondentes a cada tipo de caráter, e talvez o que principalmente distingue o homem bom é que ele vê a verdade em cada tipo de coisa, sendo ele próprio como se fosse o padrão e a medida do nobre e do prazeroso"²⁰⁹. Mas o que torna o φρόνιμος 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 φρόνιμος é aquele que age habitualmente atendendo ao justo-meio. E é justamente este hábito que lhe confere experiência²¹⁰ 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 prescritas em cada caso particular, é necessário então que aquele que determinará em cada caso qual a melhor ação tenha experiência para fazê-lo. Ele precisa naturalmente ser experiente no

²⁰⁹ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις τάληθες αὐτῷ φαίνεται (...) διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τάληθες ἐν ἑκάστοις ὁρᾶν, ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὢν. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., III, 4, 1113 a 29).

²¹⁰Experiência (ἐμπειρία), em Aristóteles, é utilizada em uma acepção distinta daquela empregada para manifestar a simples apreensão de algo pelo sensível, assim como dizemos que experimentamos um fruto ou uma sensação; ou então quando entramos em contato, ainda que pela primeira vez, com um evento qualquer, assim como ocorre, 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, como é de se observar no livro A da *Metafísica*: "Os demais animais vivem com imagens e recordações, e participam pouco da experiência. Porém, o gênero humano dispõe da arte e do raciocínio. E da recordação nasce para os homens a experiência, pois muitas recordações da mesma coisa chegam a constituir uma experiência (γίνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις· αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δυνάμιν ἀποτελοῦσιν). E a experiência parece, de certo modo, semelhante à ciência e à arte, porém a ciência e a arte chegam aos homens através da experiência. Pois a experiência fez a arte, como diz Polo, e a inexperiência o azar. Nasce a arte quando de muitas observações experimentais surge uma noção universal sobre os casos semelhantes. Pois ter a noção de que Cálias, afetado por tal enfermidade, foi-lhe bom tal remédio, e o mesmo a Sócrates e a outros muitos considerados individualmente, é próprio da experiência; porém saber que foi proveitoso a todos os indivíduos de tal constituição, agrupados em uma mesma classe e afetados por tal enfermidade, por exemplo os fleumáticos, os biliosos ou os que estão quentes de febre, corresponde à arte". (*Metafísica*, op. cit., A, 1, 980 a 31).

bem agir, para que possa reconhecer o justo-meio na diversidade de ações e sentimentos particulares.

Mas como tornar-se sábio (φρόνιμος)? Na *Ética a Nicômaco*, afirma o estagirita: "... nós próprios somos em parte a causa de nossas disposições morais, e é próprio nosso ter um certo caráter que nos faz desejar um fim de um certo tipo" ²¹¹. Ora, se toda ação visa a um fim, como é dito na *Ética a Nicômaco*, em I, 1, 1094 a 1 e na *Política*, em I, 1, 1252 a 1, 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 uma boa ἔξις, como vimos, ainda na *Ética a Nicômaco*, em III, 5, 1114 b 23. Uma boa ἔξις é, portanto, *conditio sine qua non* para o φρόνιμος. Com isso, deslocamos o eixo da nossa questão para como desenvolver uma boa ἔξις?

Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, começa a lançar luz sobre o processo de formação de um bom caráter (ἔξις), necessário para o φρόνιμος: "Eles adquirem uma qualidade particular pela ação constante de um modo particular. Isto é evidenciado pelo modo com que os homens treinam a si próprios para alguma disputa ou atividade: eles praticam continuamente"²¹². Torna-se manifesto, destarte, que uma boa ἔξις é formada mediante a consecução de boas ações.

Mas, antes de respondermos propriamente como se engendra uma boa ἔξις, é mister darmos conta de outra questão, que lhe é anterior e que, em certa medida, subjaz como pano de fundo da nossa investigação, a saber, é por natureza ou contra a natureza que possuímos uma determinada ἔξις? Na *Ética a Nicômaco*, afirma Aristóteles: "As

²¹¹καὶ γὰρ τῶν ἔξεων συναίτιοί πως αὐτοὶ ἐσμεν, καὶ τῷ ποιοὶ τινες εἶναι τὸ τέλος τοῖόνδε τιθέμεθα. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., III, 5, 1114 b 23).

virtudes, portanto, são engendradas em nós nem por natureza nem violando a natureza; a natureza nos concede a capacidade de recebê-las, e esta capacidade é conduzida à maturidade pelo hábito"²¹³.

Se a recebêssemos por natureza, a potência de agir virtuosamente precederia as ações virtuosas, o que certamente não ocorre. Como diz o estagirita na *Ética a Nicômaco*, adquirimos as virtudes pelo exercício: "Além disso, as faculdades dadas a nós pela natureza são concedidas a nós em forma potencial; nós exibimos seu exercício atual posteriormente. Isto é evidente no caso dos nossos sentidos: nós não adquirimos a faculdade de ver ou ouvir por ver ou ouvir repetidamente, mas de um outro modo - porque nós temos os sentidos nós começamos a usá-los, nós não os adquirimos pelo uso dos mesmos. As virtudes, por outro lado, nós adquirimos por primeiramente tê-las praticado atualmente, assim como nós fazemos com as artes. Nós aprendemos uma arte ou habilidade ao fazer as coisas que devemos fazer quando temos que aprendê-la: por exemplo, os homens tornam-se construtores construindo casas, tocadores de lira, tocando lira. De modo similar, tornamo-nos justos praticando atos justos, temperados, pela prática de atos temperados, bravos, realizando bravos atos"²¹⁴.

Se nos reportarmos ao livro Θ da *Metafísica*, deparar-no-emos com uma argumentação de caráter similar a esta da *Ética a Nicômaco*, embora agora desenvolvida a partir da perspectiva do conceito de potência (δύναμις): "Sendo todas as potências ou

²¹²αἱ γὰρ περὶ ἕκαστα ἐνέργειαι τοιοῦτους ποιοῦσιν. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., III, 5, 1114 a 8).

²¹³οὐτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειούμενοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., II, 1, 1103 a 24).

²¹⁴ἔτι ὅσα μὲν φύσει ἡμῖν παραγίνεται, τὰς δυνάμεις τούτων πρότερον κομιζόμεθα, ὕστερον δὲ τὰς ἐνεργείας ἀποδίδομεν (...) τὰς δ' ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον (...) οὕτω δὲ καὶ τὰ μὲν δίκαιοι γινόμεθα, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονες, τὰ δ' ἀνδρεῖα ἀνδρεῖοι. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., II, 1, 1103 a 27).

congenitas, como os sentidos, ou adquiridas pela prática, como a de tocar a flauta, ou por estudo, como a das artes, para ter as que procedem da prática ou do estudo será necessário exercitar-se previamente; para as que não são desta classe e para as passivas, não é necessário"²¹⁵.

É pela prática de ações virtuosas que desenvolvemos a capacidade de agir virtuosamente. Neste sentido, a atividade gera a potencialidade. Isso não implica que não possuímos qualquer potencialidade para que fossem possíveis as primeiras ações virtuosas. Se se é correta a afirmação que fizemos no primeiro capítulo da dissertação, que algo só vem a ser em ato se anteriormente o era em potência, então necessariamente havia uma certa potencialidade para a prática de uma dada ação virtuosa. Mas tal potencialidade é para a ação virtuosa que é realizada ou sobre a orientação de outro, ou acidentalmente, sem que aquele que o exerce seja virtuoso, uma vez que Aristóteles aparenta fazer uma distinção entre uma ação conforme a virtude daquela propriamente virtuosa

Afirma o estagirita na *Ética a Nicômaco*: "... mas os atos feitos em conformidade com as virtudes não são feitos justa ou temperadamente se eles próprios são de um certo tipo, mas apenas se o agente também está em certo estado quando os realiza: primeiro, ele deve agir com conhecimento; segundo, deve escolher o ato deliberadamente, e escolhê-lo em vista de si mesmo; em terceiro, o ato deve proceder de uma disposição fixa e permanente de caráter"²¹⁶.

²¹⁵ἀνάγκη προενεργήσαντας ἔχειν, ὅσαι ἔθει καὶ λόγῳ. (*Metafisica*, op. cit., Θ, 5, 1047 b 31).

²¹⁶τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ εἰάν αὐτὰ πως ἔχη, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ εἰάν ὁ πράττων πως ἔχων πράττη. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., II, 4, 1105 a 29).

Uma única ação feita como a faria um homem virtuoso não seria suficiente para caracterizar alguém virtuoso, nem mesmo para designar esta ação como virtuosa, como é explícito na *Ética a Nicômaco*: "Além disso, esta atividade deve ocupar uma vida completa; pois uma andorinha não faz verão, nem um dia tampouco; e similarmente, um dia ou um breve período de felicidade não faz um homem supremamente venturoso e feliz"²¹⁷. No caso da virtude, ela implica um estado habitual.

No que concerne à possibilidade daquele que não é virtuoso realizar ações virtuosas e até mesmo vir a ser virtuoso sob orientação de outrem, Aristóteles dirá, na *Ética a Nicômaco*, que esta é precisamente a tarefa do legislador: "os legisladores tornam os cidadãos bons ao treiná-los no hábito da ação correta - este é o fim de toda legislação, e se ela falha ao fazer isso ela é defeituosa, isto é o que distingue uma boa forma de consuição de uma má"²¹⁸.

Pois bem, como devemos então entender a afirmação que a potencialidade para a ação virtuosa implica na prática de ações virtuosas, vale dizer, como aqui a atualidade precederia a potencialidade? Se a boa *ἔξις* não é dada naturalmente, mas é formada, isto é, vem a ser, então necessariamente há de haver a potencialidade para sua formação. Ora, a boa *ἔξις* vai se atualizando na medida em que as boas ações vão sendo praticadas. Mas então é mister questionar: a boa ação é praticada pela boa *ἔξις*, como vimos anteriormente (o virtuoso age virtuosamente, ao passo que o vicioso,

²¹⁷*Nicomachean Ethics*, op. cit., I, 7, 1098 a 18.

²¹⁸οἱ γὰρ νομοθέται τοῖς πολίταις ἐθίζοντες ποιοῦσιν ἀγαθοῦς. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., II, 1, 1103 b 4).

viciosamente²¹⁹); mas, se assim o é, como poderíamos praticar bons atos, necessários para a formação da boa *ἔξις*, se ainda não a possuímos?

Ao que parece, a rigor, não são as boas ações as responsáveis pelo engendramento da boa *ἔξις*, o que, se assim fosse, levaria a uma resposta de caráter circular, na qual não haveria termos anteriores e posteriores (a boa *ἔξις* seria necessária para se realizar boas ações; a prática destas, por sua vez, exigiria uma boa *ἔξις*), mas as ações praticadas conforme a virtude (as boas ações) geram uma disposição (*ἔξις*) para agirmos não apenas conforme a virtude, mas virtuosamente. Assim, a potencialidade para a prática de ações conforme à virtude é anterior cronologicamente às ações conforme a virtude, bem como às 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 'desenvolvemos' através da prática de ações que lhe são afins, de ações conforme à virtude. Parece-nos que é neste sentido que devemos entender que a potencialidade para a prática de ações virtuosas é posterior cronologicamente à prática das mesmas. Mas se vimos que a prática de boas ações leva ao engendramento de uma boa *ἔξις* (e, por conseguinte, à formação do *φρόνιμος*), como esta, uma vez formada, permite a determinação e conseqüentemente a consecução das boas ações?

O homem, enquanto potência racional, possui capacidade de realizar ações contrárias (*Metafísica*, Θ, 1048 a 3), vale dizer, a princípio, possui potencialidade para

²¹⁹Isto 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 uma dada situação, por algo que o impulse 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 o princípio racional); no que concerne ao segundo, a prática usual de ações virtuosas.

²²⁰ὁ δὲ τοῦ σώφρονος τὸ ἐπιθυμητικὸν συμφωνεῖν τῷ λόγῳ. σκοπὸς γὰρ ἀμφοῖν τὸ καλόν· καὶ

agir tanto conforme à virtude ou conforme o vício. À medida em que pratica um determinado tipo de ação, vai desenvolvendo a capacidade para a prática de ações não apenas conformes à virtude, mas de ações virtuosas. Pois bem, por um lado, havíamos visto que a ação daquele que age bem é determinada por uma boa *ἔξις*; por outro, lembremos que, como já fora visto, a boa ação necessariamente é concorde com o que prescreve o *ὀρθὸς λόγος*. Como então conciliar o que é dado universalmente pela razão com aquilo que é determinado pela *ἔξις*, ou seja, como a razão e a *ἔξις* se comportam no *φρόνιμος*? Se o *φρόνιμος* é aquele cujas ações atendem aos desígnios da razão, em que medida esta contribui na determinação daquelas, se a razão, por si só, nada move, como explicita a *Ética a Nicômaco*, notadamente em VI, 2, 1139 a 36?

Havíamos visto que o *logos* persuade o desejo (*Ética a Nicômaco*, I, 13, 1102 b 34), mas não é seu determinante exclusivo. Ele é apenas 'guia', jamais causa eficiente. Quem, em última instância, motiva a ação é o desejo. No homem, este desejo não principia a ação por si só, mas guiado pela regra prescrita pela razão, o que distingue as ações humanas dos movimentos dos 'animais inferiores'. Assim, a aquisição do hábito da consecução das boas ações, por parte do *φρονιμος*, é concomitante com o hábito por ele adquirido de agir em harmonia com o que é determinado pelo *ὀρθὸς λόγος*, expresso na fórmula do justo-meio (*μεσότης*).

Deste modo, o *φρόνιμος* (na medida em que nele desejo e razão são harmônicos) é temperante (*σώφρων*), segundo a descrição desta qualificação expressa na *Ética a Nicômaco*: "Por isso, no homem temperante, o elemento apetitivo deve estar em harmonia com o princípio. Pois o fim de ambos, da temperança e do princípio é o que é

nobre; e o homem temperado deseja a coisa certa, do modo correto, no tempo certo, que é o que o princípio ordena"²²⁰.

Se a ἔξις é determinante do desejo, então a boa ἔξις, característica do φρόνιμος, é aquela que determina o desejo de modo tal que este coincida com o que foi prescrito pelo ὀρθὸς λόγος. A προαίρεσις, causa eficiente tanto no concenrente às potências racionais (*Metafisica*, Θ, 1048 a 3) quanto no que tange às ações (*Ética a Nicômaco*, VI, 2, 1139 a 32), consiste justamente no desejo que determina não 'cegamente' a ação, mas orientado pelo λόγος. O φρόνιμος, portanto, é aquele que age proaireticamente, como sugere (ao tratar da φρόνησις) Marcelo Perine em seu artigo "Phronesis: um conceito inoportuno?": "É certo que φρόνησις supõe qualidades naturais como a facilidade de encontrar meios eficazes para agir proaireticamente pelo próprio fim belo e bom"²²¹.

Notemos agora que a capacidade de escolha é, em grande parte, já dada pela ἔξις, uma vez que ela determina o desejo que, no virtuoso, normalmente é conforme o ὀρθὸς λόγος; no vicioso, comumente se opõe a este. Se é a ἔξις que determina o desejo, tomemos nota que ela vai se atualizando com a prática sucessiva de ações, mas, não obstante o seu processo de formação, ela não é volúvel. Uma vez formada, não é dotada de grande 'plasticidade', vale dizer, a ἔξις, que se forma através de um processo gradual e lento, não é dotada de capacidade para proceder de modo incongruente consigo mesma. Através da prática de um determinado tipo de ações, vamos desenvolvendo uma ἔξις que lhe é similar. A prática constante de ações virtuosas, portanto, gera uma ἔξις virtuosa. Uma vez a ἔξις formada, não podemos escolher

²²¹Marcelo Perine. "Phronesis: um conceito inoportuno?", in *Kriterion*, XXXIV/87, 1993, p. 49.

mudar abruptamente de disposição. Se somos viciosos, não podemos escolher nos tornar virtuosos.

Neste sentido, a *Ética a Nicômaco* encerra uma ilustrativa passagem: "... um homem, conhecendo agir de um modo que resultará em se tornar injusto, ele deve ser voluntariamente injusto. Novamente não é razoável dizer que um homem que age injustamente ou de maneira dissoluta não deseja ser injusto ou dissoluto, todavia, isto de modo algum implica que ele pode parar de ser injusto e se tornar justo meramente por assim desejar; do mesmo modo um homem doente não pode se tornar são por desejá-lo, embora possa ser o caso que sua doença seja voluntária, no sentido de ser certa a vida intemperante e a negligência das advertências dos médicos. No princípio, então, é verdadeiro que ele poderia ter evitado sua doença, mas, uma vez que a deixou prosseguir, não pode posteriormente retrocedê-la. Quando você arremessa uma pedra, não pode depois trazê-la de volta, contudo, você é responsável por ter tomado a pedra e tê-la arremessado, pois a origem da ação estava em você. Similarmente, o injusto e o intemperante poderiam a princípio terem evitado se tornarem assim, e portanto eles são assim voluntariamente, embora, quando eles se tornaram injustos e intemperantes, não é mais possível a eles não serem assim"²²².

Após detectar a pouca plasticidade da *ἔξις*, percebemos que a capacidade de escolha, em Aristóteles, não se traduz em uma livre possibilidade de escolher, em qualquer momento, qual disposição (*ἔξις*) desejamos, nem tampouco de escolher livremente qual de duas ações opostas (a viciosa ou a virtuosa) executar em determinada situação. A capacidade de realização de ações contrárias no homem não implica que ele

²²²*Nicomachean Ethics*, op. cit., III, 5, 1114 a 13.

possua livre arbítrio. O φρόνιμος, por exemplo, não pode exercer a qualquer momento a ação viciosa, uma vez que o que justamente o caracteriza é a prática regular de boas ações, portanto o desejo natural de bem agir. O desejo não é 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 executará normalmente uma delas, aquela que é concorde com sua ἔξις (a ação viciosa para o vicioso; a virtuosa para o virtuoso).

Mas isso também não significa que uma única ação seja possível; por exemplo, que uma ἔξις virtuosa apenas poderia motivar ações virtuosas, ao passo que a viciosa, viciosas. Esta inferência não procede, primeiro porque podemos agir acidentalmente. Segundo, porque não há uma relação de necessidade entre as ações realizadas. Se assim fosse, seríamos sempre determinados por algo externo, certo grupo de situações levaria necessariamente a determinado comportamento, independente da pessoa que passaria por esse conjunto sucessivo de situações. Deste modo, não poderíamos imputar ao homem a responsabilidade das suas ações, e a esfera ética, conseqüentemente, se esvaziaria, como vimos no segundo capítulo.

Nossa capacidade de agir de distintos modos não repousa em uma capacidade de desejar ou não uma certa ação em uma determinada situação, mas de ir progressivamente formando nossa ἔξις, a qual irá normalmente escolher ações que lhe são afins. Destarte, não é possível passar de um 'estado vicioso' (de uma má ἔξις) para um 'estado virtuoso' de um momento para outro, portanto não há a mesma possibilidade das ações contrárias ocorrerem. Neste sentido, uma delas ocorrerá segundo a essência e a outra, acidentalmente. Para o virtuoso, a realização da ação virtuosa está de acordo com

a sua essência, ao passo que a viciosa lhe é accidental. Já para o vicioso, é a ação viciosa a que ocorre segundo a sua essência, sendo-lhe a virtuosa accidental.

A fim de melhor perceber como a capacidade de escolha não se traduz em um livre-arbítrio, façamos uma distinção entre desejo (ὀρεξις) e escolha (προαίρεσις). Sem buscar definir o desejo, tratemos de fornecer um elemento decisivo para se compreender sua função na determinação das ações. Na *Ética a Nicômaco*, afirma o estagirita: "... nós desejamos antes os fins que os meios, mas escolhemos os meios em vista do fim; por exemplo, desejamos ser saudáveis, mas escolhemos as coisas que nos tornam saudáveis; nós desejamos ser felizes (...) mas não seria próprio dizer que escolhemos ser felizes, uma vez que, falando genericamente, a escolha parece ser concernente às coisas que estão em nosso próprio controle"²²³. Como toda ação visa a um fim, então ela só é possível se previamente desejada.

Outra distinção feita entre desejo e escolha, a qual encontramos na *Ética a Nicômaco*, é decorrente desta primeira: "A escolha não pode ter por seus objetos coisas impossíveis: se um homem dissesse que ele escolhe coisas impossíveis, ele seria tomado como um louco; mas nós podemos desejar as coisas que são impossíveis, por exemplo, a imortalidade. Podemos também desejar o que não pode ser assegurado por nossa própria atividade, por exemplo, que um ator ou atleta particular possa vencer; mas nenhuma das escolhas do que fazer deixa de repousar em nós, mas apenas o que pensamos poder ser realizado por nossa própria ação"²²⁴. Se todos os objetos do desejo fossem objetos de

²²³ ἡ μὲν βούλεις τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον, ἢ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος, οἷον ὑγιαίνειν βούλομεθα δὲ δι' ὧν ὑγιανοῦμεν, καὶ εὐδαιμονεῖν βούλομεθα μὲν καὶ φαμέν, προαιρούμεθα δὲ λέγειν οὐχ ἀρμόζει. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., III, 2, 1111 b 26).

²²⁴ προαίρεσις μὲν γὰρ οὐκ ἔστι τῶν ἀδυνάτων (...) βούλεις δ' ἐστὶ τῶν ἀδυνάτων (...) ἡ βούλεις ἐστὶ καὶ περὶ τὰ μηδαμῶς δι' αὐτοῦ πραχθέντα ἄν. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., III, 2, 1111 b 21).

escolha, teríamos potencialidade irrestrita para agir, uma vez que não há limites para o desejo. Os limites da escolha são dados pela capacidade de agir daquele que escolhe. A potencialidade para a ação delimita o campo de possibilidade de nossas ações, e a potencialidade para agir é determinada pela capacidade de escolha.

No livro III da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles nos fornece uma sucinta (não obstante clara) definição de escolha (προαίρεσις): "A escolha é um desejo deliberado de coisas que estão ao nosso poder [realizá-las]"²²⁵. Portanto a escolha, em Aristóteles, parece exigir ser pensada segundo meios e fins. Não de tal forma em que ela seria decomponível em ambos. Meios e fins, na escolha, são dissociáveis apenas para efeitos de investigação. Apreendida em atividade, a escolha é indecomponível naquilo que é próprio da deliberação do que é característico do desejo. Neste sentido, Ross afirma, em seu livro *Aristóteles*, que a escolha "não [é] meramente o desejo mais a razão, mas sim o desejo guiado pela razão e a razão estimulada pelo desejo"²²⁶. No livro VI da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles nos fornece outra definição de escolha (προαίρεσις): "escolha pode ser dita ou pensamento relativo ao desejo ou desejo relativo ao pensamento; e o homem, como originador da ação, é uma reunião de desejo e intelecto"²²⁷.

O desejo, por si só, visa apenas ao fim; não leva em consideração qualquer cálculo dos meios necessários para o agir, cálculo este necessário, portanto, para que o fim desejado seja alcançável pelo agente da ação. A escolha (προαίρεσις), por outro lado, exige a deliberação (βούλευσις) dos meios necessários para a consecução de uma

²²⁵ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτική ὁρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., III, 3, 1113 a 11).

²²⁶W. D. Ross, *Aristóteles*, Trad. de Luís F. B. S. S. Teixeira, a partir da edição inglesa publicada por Methuen & CO., Ltd., Londres. Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1987.

ação. Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirma que "... nós desejamos antes os fins que os meios, mas escolhemos os meios em vista do fim; por exemplo, desejamos ser saudáveis, mas escolhemos as coisas que nos tornam saudáveis; nós desejamos ser felizes (...) mas não seria próprio dizer que escolhemos ser felizes, uma vez que, falando genericamente, a escolha parece ser concernente às coisas que estão em nosso próprio controle"²²⁸.

A escolha não é apenas um mero deliberar, um simples cálculo acerca destes mencionados meios. Ela diz respeito à deliberação, mas apenas enquanto nela já esteja implicado o fim. Este, por sua vez, é determinado pelo desejo. Se, como vimos, a *ἔξις* é responsável pelo desejo, e se a razão é capaz de persuadi-lo de alguma forma, decorre daí que a razão participa do processo de formação da *ἔξις*. Uma boa *ἔξις*, a do *φρόνιμος*, é aquela que foi 'moldada' segundo os preceitos da razão, isto é, de acordo com o que determina o justo-meio (*μεσότης*)²²⁹.

Ainda na *Ética a Nicômaco* é dito: "Se então desejamos em vista do fim, os meios para nosso fim são matéria de deliberação e escolha, segue-se que as ações relativas a estes meios são feitas por escolha e voluntariamente"²³⁰. Carlo Natali, em seu artigo "Ações e Eventos em Aristóteles", ressalta esta voluntariedade da ação humana:

²²⁷διὸ ἡ ὁρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἡ ὁρεξις διανοητική, καὶ -ἡ- τοιαύτη ἀρχὴ ἀνθρώπου. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., VI, 2, 1139 b 5).

²²⁸ἐτι δ' ἡ μὲν βούλευσις τοῦ τέλους ἐστὶ μάλλον, ἡ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος (...) ἡ προαίρεσις περὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν εἶναι. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., III, 2, 1111 b 26).

²²⁹Com isso, torna-se possível a compreensão de uma das passagens capitais da *Ética a Nicômaco*: "A virtude, então, é uma disposição da mente determinando a escolha das ações e emoções, consistindo essencialmente na observância do justo-meio relativo a nós, este sendo determinado pelo princípio racional que é como o homem prudente deveria determiná-lo ("Εστὶν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἔξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οἷσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν"). (*Nicomachean Ethics*, op. cit., II, 6, 1106 b 37).

"...na perspectiva da *Ética a Eudemo*, a ação humana é aquele evento do mundo causado por um homem, do qual um homem singular é causa voluntária, assumindo como voluntário o agir acompanhado de algum modo pela razão (1224 a 6-7). Concluindo, na *Ética a Eudemo*, a ação humana é um evento do mundo físico, distinto de outros eventos por ter como causa motora um homem, e um homem disposto em um certo modo, isto é, um homem que age voluntariamente"²³¹.

Ora, essa voluntariedade da escolha não se traduz, em Aristóteles, em um livre arbítrio, uma vez que ela depende da *ἔξις* (que, como vimos, é de pouca 'plasticidade'), a qual tende normalmente a determinar apenas um dos contrários, o que lhe é afirm. A potencialidade do homem para agir, portanto, de um lado se insere na contingência do mundo sublunar (como vimos no segundo capítulo), vale dizer, do ponto de vista externo, ela não é restrita à ação necessária. Mas, não obstante esta inserção no contingente, por outro lado, a potencialidade para agir possui um grande limitador que lhe é interno, qual seja, a natureza da sua *ἔξις*, a qual, por sua vez, no *φρόνιμος*, é cerceada pelo *ὁρθὸς λόγος*. Neste sentido, a potencialidade para agir que o meio externo oferece ao agente da ação não é aquela que de fato ele possui.

Se, como vimos, por um lado a razão confere, mediante a capacidade de escolha (*προαίρεσις*), potencialidade para o homem agir segundo um dos contrários (virtuosa ou

²³⁰ Οὗτος δὲ βουλευτοῦ μὲν τοῦ τέλους, βουλευτῶν δὲ καὶ προαιρετῶν τῶν πρὸς τὸ τέλος, αἱ περὶ ταῦτα πράξεις κατὰ προαίρεσιν ἂν εἶεν καὶ ἐκούσιοι. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., III, 5, 1113 b 3).

²³¹ 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.

viciosamente); por outro, ela é 'limitadora'²³² do desejo (ao prescrever o justo-meio, com o qual é forçoso que o desejo esteja concorde, para que lhe seja possível determinar a boa ação), quando pensamos a partir do bem agir, isto é, ela é cerceadora das ações humanas quando vistas através da ótica da teleologia implícita na esfera prática aristotélica.

Se nos reportarmos mais uma vez ao livro Θ da *Metafísica*, perceberemos também que, assim como ocorre com as ações humanas, no que diz respeito às potências racionais, a razão (λόγος), por um lado, confere a capacidade de realização de ações contrárias (*Metafísica*, Θ, 2, 1046 b 8²³³); por outro, de certa forma, limita esta capacidade de agir de distintos modos, como denota o que se segue na supracitada passagem (*Metafísica*, Θ, 2, 1046 b 9²³⁴), uma vez que todas as potências racionais

²³²A razão parece 'limitadora' não enquanto senhora do desejo, ordenando-o que se comporte de determinado modo, mas, ao que parece, muito mais como uma 'aliada' que o orienta, para que seja possível a prática da boa ação.

²³³Αἰτιον δὲ ὅτι λόγος ἐστὶν ἡ ἐπιστήμη, ὁ δὲ λόγος ὁ αὐτὸς δηλοῖ τὸ πρᾶγμα καὶ τὴν στέρησιν. ("É isto se deve que a ciência é um enunciado, e o mesmo enunciado manifesta a coisa e sua privação..."). (*Metafísica*, op. cit., Θ, 2, 1046 b 8).

²³⁴(...) πλὴν οὐχ, ὡσαύτως, καὶ ἔστιν ὡς ἀμφοῖν ἔστι δ' ὡς τοῦ ὑπάρχοντος μᾶλλον. ὥστ' ἀνάγκη καὶ τὰς τοιαύτας ἐπιστήμας εἶναι μὲν τῶν ἐναντίων, εἶναι δὲ τοῦ μὲν καθ' αὐτὰς τοῦ δὲ μὴ καθ' αὐτὰς· καὶ γὰρ ὁ λόγος τοῦ μὲν καθ' αὐτὸ τοῦ δὲ τρόπον τινὰ κατὰ συμβεβηκός· ἀποφάσει γὰρ καὶ ἀποφορᾷ δηλοῖ τὸ ἐναντίον. "... embora não do mesmo modo, pois, em um sentido, enuncia-as a ambas, e, em outro, antes o positivo; de modo que também tais ciências abarcarão necessariamente os contrários, porém a um enquanto tais, e a outro não enquanto tais; pois também o enunciado expressa a um enquanto tal, e a outro, de certo modo, acidentalmente, já que mostra o contrário por negação e supressão". (*Metafísica*, op. cit., Θ, 2, 1046 b 9).

²³⁵ἢ οὐδ' ἄλλο οὐδὲν πλὴν τῆς ἰδέας (...) οὐκ ἔστιν ἄρα τὸ ἀγαθὸν κοινὸν τι κατὰ μίαν ἰδέαν. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., I, 7, 1096 b 20).

possuem um fim e a escolha (προαίρεσις) sempre atende a este (como evidencia a última passagem citada, *Metafísica*, Θ, 2, 1046 b 9).

Se até então vimos de modo mais acurado apenas que o *logos* confere ao homem potencialidade de realização de ações contrárias, vejamos agora, mais detidamente, em que sentido ele encerra o φρόνιμος (o qual, do ponto de vista prático, é aquele cujas ações são consoantes com o que determina o princípio racional) na esfera da necessidade. Para tal, é mister examinarmos como o *logos*, quando considerado à partir de uma perspectiva teleológica, atribui limites à capacidade de escolha, tanto no que se refere às potências racionais (*Metafísica*, Θ), quanto no que diz respeito às ações humanas (*Ética a Nicômaco*).

3.2. A potencialidade do *logos*

É manifesto, tanto na abertura da *Ética a Nicômaco*, I, 1, 1094 a 1, quanto da *Política*, I, 1, 1252 a 1, obras estas de cunho prático, que todas as ações visam a um fim. Este, como ambas as passagens evidenciam, corresponderia ao bem. A compreensão deste, portanto, é forçosa para o entendimento acerca da causa final das ações humanas. Sendo assim, examinemos sucintamente como o estagirita compreende esta pedra de toque da sua filosofia prática.

Aristóteles manifesta, sobretudo na *Metafísica*, o seu descontentamento com o Bem transcendente expresso nos diálogos platônicos. Na *Ética a Nicômaco*, direciona-lhe uma incisiva crítica: "Ou não há nada melhor em si exceto a Idéia? Se é assim, as espécies não serão de nenhuma utilidade. Se, ao contrário, as classes de coisas boas em si incluem estes objetos, a mesma noção de bom deveria ser manifesta em todos eles, assim como a mesma noção de branco é manifesta na neve e na tinta branca. As noções de honra, sabedoria e prazer, sendo boas, são diferentes e distintas. Portanto, o bem não é um termo geral correspondendo a uma idéia simples"²³⁵.

Em contrapartida, o estagirita nos apresenta uma nova concepção de 'bem', como denota a seguinte passagem da *Ética a Nicômaco*: "(...)a palavra 'bem' é usada em tantos sentidos quantos 'ente' (pois podemos predicar o bem na categoria da substância, por exemplo, Deus ou a inteligência, na de qualidade, as virtudes; na de quantidade, daquilo que é moderado; na de relação, o útil; na de tempo, a oportunidade apropriada; na de

espaço, o lugar apropriado, e assim por diante). Deste modo, está claro que o *bem* não é uma noção geral simples e universal; se fosse assim, não poderia ser predicável em todas as categorias, mas apenas em uma"²³⁶.

O que Aristóteles parece deixar claro nestas duas últimas afirmações da *Ética a Nicômaco* é que o *bem*, assim como o ente, enquanto gênero, é vazio de significação, uma vez que não pode abarcar a multiplicidade de diferenças dos bens de natureza distinta, como os bens das diversas categorias. Mas como então determiná-lo? Definí-lo seria impossível, uma vez que algo só é definível, em Aristóteles, quando possui um universal ulterior que lhe seja mais amplo. Porém, se ele não é definível, vê-se, na *Ética a Nicômaco*, em 1094 a 1, que ele é dito sempre em relação a um fim.

Acerca dos fins, notemos que alguns não são absolutos, mas 'intermediários' para outros que estão além destes, ou seja, são fins, mas também meios para atingir outros fins. Ora, se o bem é dito segundo o fim, o *sumo bem* não pode ser meio para um outro fim, mas tem que ser o mais absoluto dos fins, aquele que nunca é desejável em vista de outra coisa, contudo, todos os outros são desejáveis em vista dele. Mas qual seria, na filosofia prática aristotélica, este fim? Em vista do quê se praticariam as ações humanas?

Na *Ética a Nicômaco* é afirmado: "Nós sempre a [a felicidade (ευδαιμονία)] escolhemos em vista de si mesma e nunca como meio para outra coisa; contudo, a honra, o prazer, a inteligência e as virtudes em suas várias formas, nós de fato os escolhemos por si mesmos (pois nós desejaríamos cada uma delas, ainda que nenhuma vantagem resultasse disto); mas nós também os escolhemos em vista da felicidade, na

²³⁶ἐτι ἐπεὶ τὰγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι (...) δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἑν. (

crença de que eles seriam meios para assegurá-la. Mas ninguém escolhe a felicidade visando a honra, o prazer, etc., nem como um meio para outra coisa qualquer que ela própria"²³⁷.

Para chegar ao *bem* supremo, à felicidade (εὐδαιμονία), Aristóteles procura pelo fim último do homem. À procura deste, recorre à idéia de função. Pergunta então pela função característica do homem. Na *Ética a Nicômaco*, ao examinar em que consiste a felicidade, afirma: "Então, talvez possamos chegar a isto examinando qual a função do homem. Pois a boa capacidade ou eficiência de um tocador de flauta ou de um escultor ou artesão de algum tipo, e, em geral, de alguém que tem uma função (ἔργον) ou negócio a realizar (πράξις), é considerada residir nesta; e similarmente pode-se sustentar que o bem do homem reside na sua função, se é que ele possui uma"²³⁸.

Certamente esta função não pode ser o crescimento e a reprodução, pois estes, como ele afirma, são característicos das plantas e dos animais. A sensação também não pode ser, uma vez que os animais 'inferiores' também a possuem. Mas o homem é dotado de uma faculdade que lhe é peculiar, o τὸ λόγον ἔχον²³⁹ (aquilo que possui um plano ou regra). A função do homem seria, portanto, agir de acordo com esta faculdade.

Nicomachean Ethics, op. cit., I, 6, 1096 a 24).

²³⁷ταύτην γὰρ αἰρούμεθα αἰεὶ δι' αὐτὴν καὶ οὐδέποτε δι' ἄλλο (...) τὴν δ' εὐδαιμονίαν οὐδεὶς αἰρεῖται τούτων χάριν, οὐδ' ὅλως δι' ἄλλο. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., I, 7, 1097 b 1).

²³⁸τάχα δὴ γένοιτ' ἂν τοῦτ', εἰ ληφθεῖν τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου (...) ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τάχαθ' εἶναι καὶ τὸ εὖ, οὕτω δόξειεν ἂν καὶ ἀνθρώπῳ. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., I, 7, 1097 b 24).

²³⁹Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirma: "Parece haver outro elemento na alma, considerado irracional, embora de certo modo participe do princípio racional. No continente e no incontinente nós aprovamos seu princípio ou parte racional da sua alma, porque ela os impele na direção correta e os exorta no

melhor curso
(ἔοικε δὲ καὶ ἄλλη τις φύσις τῆς ψυχῆς ἄλογος εἶναι, μετέχουσα μέντοι πῃ λόγου. τοῦ γὰρ ἐγκρατοῦς καὶ ἀκρατοῦς τὸν -μὲν- λόγον καὶ τῆς ψυχῆς τὸ λόγον ἔχον ἐπαινοῦμεν (ὁρθῶς γὰρ καὶ ἐπὶ τὰ βέλτιστα παρακαλεῖ)". (*Nicomachean Ethics*, op. cit., I, 13, 1102 b 13).

²⁴⁰Na *Política*, em I, 1, 1252 b 13, afirma Aristóteles: "Portanto, a comunidade formada, no curso da natureza, para os propósitos diários é a família (ἡ μὲν οὖν εἰς πᾶσαν ἡμέραν συνεστικὴ κοινωνία κατὰ φύσιν οἶκός ἐστιν)". Mais adiante, em I,

Ora, vimos, no capítulo anterior, que a ação humana pressupõe a escolha (προαίρεσις), e que esta é um desejo guiado pelo que determina a razão, segundo o ὀρθὸς λόγος; portanto, agir 'proaireticamente' é agir de acordo com a mencionada faculdade, o τὸ λόγον ἔχον. Sendo assim, nosso esforço, agora, consistirá em entender como opera esta faculdade a partir de uma perspectiva teleológica. Principiemos, então, por examinar se o bem (fim ao qual visa toda ação) na *Política* e na *Ética a Nicômaco* é o mesmo ou se é distinto em ambas as obras.

Notamos, já na abertura da *Política*²⁴⁰, que o homem se organiza nas diversas comunidades para a satisfação das suas necessidades e conseqüentemente poder alcançar o seu fim, o bem. A comunidade estruturada para a satisfação das necessidades diárias seria a família (οἰκία). As diversas famílias (οἰκίαι) dariam origem a um vilarejo (κώμη), o qual é formado para o fornecimento de algo mais para além das necessidades cotidianas. A *polis* seria a comunidade estruturada à partir de vários vilarejos, sendo portanto a dominante. Se toda comunidade visa um *bem* determinado, a comunidade dominante, que todas as outras envolvem, visa um *bem* que é o maior e mais dominante de todos, qual seja, o bem supremo.

Acerca da necessidade de se reunir na *polis*, dirá Aristóteles: "A comunidade finalmente composta de várias vilas é a cidade-estado; ela finalmente atinge o limite completo da auto-suficiência, e assim, enquanto vem a existir em vista da vida, ela

1, 1252 b 13, continua o estagirita: "Por outro lado, a comunidade primária, formada de várias famílias, para a satisfação das necessidades não meramente diárias, é a vila ('Ἡ δ' ἐκ πλειόνων οἰκιῶν κοινωνία πρώτη χρήσεως ἔνεκεν μὴ ἐφήμερου κώμη)". (Aristotle. *Politics*. Translation by H. Rackham. The Loeb Classical Library, London, England, 1990).

existe para a boa vida"²⁴¹. Se, como foi visto, o bem supremo para o indivíduo é a εὐδαιμονία, seria ela também o bem supremo para a *polis*? O bem viver (εὖ ζῆν), ao qual Aristóteles faz referência no final desta última citação, seria identificável com a εὐδαιμονία?

Em nota explicativa de rodapé (referente à passagem I, 1, 1252 b 28) da sua tradução da *Política*, Tricot sustenta a equivalência de ambos os termos: "Não apenas *ad vivendum*, mas *ad bene vivendum*, para o bem da existência. A expressão τὸ εὖ ζῆν possui o sentido de εὐδαιμονία"²⁴². Reforçando a idéia de que a εὐδαιμονία 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 εὐδαιμονία) da *polis* é a mesma do homem individual, o que acaba por concluir que sim: "Por outro lado, resta dizer se a felicidade do estado é dita ser a mesma que a de cada homem individual, ou se é diferente. Aqui também a resposta é clara: todos concordam que ela é a mesma"²⁴³.

Ao que parece, então, o bem da *Ética a Nicômaco* é o mesmo, de certa forma, que o da *Política*. E aqui empregamos de 'certa forma' porque o *bem* da *Política* parece ser não de natureza diferente daquele, mas apenas mais amplo, como Aristóteles aparenta evidenciar na própria *Ética a Nicômaco*: "Pois, ainda no caso em que o bem seja o mesmo para o indivíduo e para o estado, contudo, o bem do estado é manifestamente maior e mais perfeito, quer a atingir, quer a preservar. Assegurar o bem

²⁴¹ Ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἥδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν οἷν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὕσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. (*Politics*, op. cit., I, 1, 1252 b 28).

²⁴² Aristote. *La Politique*. Introduction, notes et index par J. Tricot. Vrin, Paris, 1982, p. 27.

de uma única pessoa é melhor que nada; mas assegurar o bem da nação ou estado é a mais nobre e divina façanha"²⁴⁴.

Do fato de que o *bem supremo* tanto para a *pólis* quanto para o indivíduo é a *eὐδαιμονία* não decorre que o *sumo bem* da *pólis* implique em um *bem supremo* único para todos os indivíduos. Se retomarmos o que já foi visto, que Aristóteles, para definir o que seria o *bem supremo*, recorre à idéia de função, então, para que este fosse único para todos os membros da *pólis*, a função de todos deveria ser a mesma. Na *Política*, afirma o estagirita: "pois aquele que pode prever com sua mente é naturalmente governante e um senhor por natureza, e aquele que pode realizar as coisas com seu corpo é governado e naturalmente escravo; assim, senhor e escravo têm o mesmo interesse"²⁴⁵.

O que podemos notar é que, apesar do fim último ser a *eὐδαιμονία* para todos os indivíduos da *pólis* e até mesmo para a própria *pólis*, isso não significa que as funções a desempenhar para se atingir a *eὐδαιμονία* sejam as mesmas para todos os membros da *pólis* (como poderia ser se o *bem* fosse, em Aristóteles, 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 *eὐδαιμονία*, terá que ser, do ponto de vista da função, distinto para ambos os casos.

²⁴³Πότερον δὲ τὴν εὐδαιμονίαν τὴν αὐτὴν εἶναι φατέον ἑνὸς τε ἐκάστου τῶν ἀνθρώπων καὶ πόλεως ἢ μὴ τὴν αὐτὴν λοιπὸν ἔστιν εἰπεῖν. φανερόν δὲ καὶ τοῦτο. (*Politics*, op. cit., VII, 2, 1324 a 5).

²⁴⁴εἰ γὰρ καὶ ταῦτόν ἐστιν ἐνὶ καὶ πόλει, μείζον γὰρ καὶ τελείωτερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σώζειν ἀγαπητόν μὲν γὰρ καὶ ἐνὶ μόνῳ, κάλλιον δὲ καὶ θειότερον ἔθνεϊ καὶ πόλεσιν. (Aristóteles. *Nicomachean Ethics*, op. cit., I, 2, 1094 b 8).

²⁴⁵τὸ μὲν γὰρ δυνάμενον τῇ διανοίᾳ προορᾶν ἄρχον φύσει καὶ δεσπότην φύσει, τὸ δὲ δυνάμενον τῷ σώματι ταῦτα ποιεῖν ἀρχόμενον καὶ δοῦλον διὰ δεσπότη καὶ δούλῳ ταῦτ' ἀποφέρει. (*Politics*, op. cit., I, 2, 1252 a 32).

Uma outra característica do *bem supremo*, como foi visto, seria que ele deve estar de acordo com a virtude. Surge portanto a questão: será que a virtude do senhor será a mesma do escravo, da mulher e do filho? Que até mesmo o escravo necessita ser virtuoso parece certo, em Aristóteles, pois, do contrário, como ele poderia obedecer bem? Mas, então, haveria uma virtude única para todos os membros da *pólis*? Aristóteles nos mostrará que não há uma definição única de virtude, uma vez que há uma virtude diferente para o homem, para a mulher, para o amo, para o escravo, etc.

Na *Política*, Aristóteles afirma: "Devemos supor, entretanto, que o mesmo necessariamente sustenta o bem das virtudes morais: todos devem participar dele, mas não do mesmo modo, mas em tal medida em que é próprio a cada um em relação a sua função. Por isso é manifesto que todas as pessoas mencionadas têm uma virtude moral própria, e que a temperança de uma mulher e aquela de um homem não são a mesma, nem sua coragem e justiça, como pensou Sócrates, mas uma é a coragem do comando e outra a da subordinação, e o caso é similar com as outras virtudes."²⁴⁶.

Não havendo uma virtude única para todos os membros da *pólis*, e se, como foi visto, a *eûdaimonía* deve estar de acordo com a virtude, conclui-se novamente, por outra via, que a *eûdaimonía* (o *sumo bem*) não será a mesma para todos os membros da *pólis*, embora todos a têm como fim. O *bem*, portanto, não é indistintamente o mesmo para todos. Não há um *bem* único que abarque a multiplicidade de bens de todos os indivíduos da *pólis*. Assim concluímos que, tanto na *Ética a Nicômaco* quanto na *Política*, o fim é o bem (*eûdaimonía*), mas este não é único para todos os indivíduos. Sendo assim, ele não é um gênero, mas é dito de múltiplas maneiras.

Posto isto, verifiquemos agora a já mencionada passagem do livro A da *Metafísica*: "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, contudo, os escravos e os animais contribuem pouco ao bem comum, e geralmente otram ao acaso. Tal é, com efeito, o princípio que constitui a natureza de cada coisa."²⁴⁷.

O que aqui se nota é que 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 (neste 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 ser que possui o desejo e a razão possa realizar plenamente sua função e conseqüentemente alcançar o fim último, a felicidade (εὐδαιμονία). Portanto, de um certo ponto de vista, o homem dotado da supramencionada faculdade, o τὸ λόγον ἔχον, é livre, pois o λόγος 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 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.

²⁴⁶δεῖν μὲν μετέχειν πάντας, ἀλλ' οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἀλλ' ὅσον ἐκάστῳ πρὸς τὸ αὐτοῦ ἔργον. (*Politics*, op. cit., I, 15, 1260 a 18).

²⁴⁷πρὸς μὲν γὰρ ἐν ἅπαντα συντέτακται, ἀλλ' ὥσπερ ἐν οἰκίᾳ τοῖς ἐλευθέροις ἥκιστα ἔξεστιν ὁ τι ἔτυχε ποιεῖν, ἀλλὰ πάντα ἢ τὰ πλείστα τέτακται, τοῖς δὲ ἀνδραπόδοις καὶ τοῖς θηρίοις μικρὸν τὸ εἰς τὸ κοινόν, τὸ δὲ πολὺ ὁ τι ἔτυχεν. (*Metafísica*, op. cit., A, 10, 1075 a 18).

Se se é correto afirmar, como o fizéramos no primeiro capítulo, que 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 *logos* (razão). Portanto, agir segundo a função, para este, não pode ser agir segundo o τὸ λόγον ἔχον, mas, como é afirmado no livro A da *Metafísica* (10, 1075 a 18), o escravo obra ao acaso, por conseguinte, não segundo o que prescreve a razão²⁴⁸.

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 *logos* (a razão), pois o escravo por natureza normalmente (exceto quando sob 'orientação' do senhor) age por acaso. Foi neste sentido que afirmamos anteriormente que o *logos* é cerceador do desejo, portanto delimitador do número das ações possíveis. Assim sendo, quanto mais alguém age segundo os preceitos da razão, mais se atualiza, conseqüentemente age melhor e, por fim, menos 'liberdade' possui. Neste sentido é que nos parece ser compreensível a supramencionada passagem 10, 1075 a 18 do livro A da *Metafísica*.

Com isso, desfaz-se o aparente paradoxo. O *logos*, por um lado, enquanto responsável pelos contrários, permite o engendramento da esfera ética. Por outro, é

²⁴⁸Para 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, poderá lhe prescrever o melhor modo de como agir para que possa vir a alcançar o seu fim último. Assim, de certa forma, também para o escravo o agir bem parece implicar o agir consoante com o que determina a razão, mas apenas quando sob as ordens emanadas pelo senhor.

cerceador da multiplicidade de modos de agir, quando pensamos à partir de uma perspectiva do bem agir, vale dizer, de um ponto de vista teleológico. Ao assim proceder, encerra as ações humanas na esfera de certa necessidade. Não obstante este encerramento, temos que atentar para o fato de que o *logos*, na sua generalidade, é responsável unicamente pelos contrários, por conseguinte, pelo engendramento da esfera ética. É apenas enquanto *ὁρθὸς λόγος* que ele é cerceador das ações humanas. É portanto apenas um determinado tipo de *logos* que encerra as ações humanas na esfera do necessário (não absoluto, mas contingente). Do ponto de vista prático, portanto, a atualização do homem implica em agir de acordo com o *ὁρθὸς λόγος*, isto é, desenvolver suas potencialidades para agir segundo o *logos correto*.

Capítulo 4

O ato na esfera ética

Uma vez visto, no capítulo anterior, que o homem, enquanto detentor da προαίρεσις é identificável com a potência racional (δύναμις μετὰ λόγου), que, portanto, a potência é circunscrita na *Ética a Nicômaco* enquanto προαίρεσις, resta-nos agora examinar como o ato (ἐνέργεια) transita nesta mesma obra.

Havíamos observado que o caráter ético do conceito potência é derivado da sua concepção física, a qual, portanto, está atrelada ao movimento (κίνησις). Examinemos inicialmente, então, se o movimento (κίνησις) também possui relação (e, se possuindo, qual o tipo de relação) com o ato (ἐνέργεια).

Chamamos a atenção, no início do capítulo anterior, para a distinção feita por Aristóteles entre movimento (κίνησις) enquanto um evento qualquer, em seu sentido estrito, e ação (πρᾶξις), distinção esta ilustrada em diversas passagens do livro Θ da *Metafísica*, como no capítulo 6: "Posto que das ações que têm limite nenhuma é fim, senão que todas estão subordinadas ao fim, por exemplo, do emagrecer o fim é o emagrecimento, e as partes do corpo, embora emagreçam, estão assim em movimento,

estes processos não são uma ação ou ao menos não uma ação perfeita (posto que não são um fim). Ação é aquela em que se dá o fim."²⁴⁹

Um pouco adiante, o estagirita explicita nitidamente a distinção entre movimento (κίνησις) no sentido estrito e ação (πρᾶξις): "Assim, pois, destes processos, uns podem ser chamados movimentos (κινήσεις) e outros atos (ἐνεργείας). Pois todo movimento é imperfeito²⁵⁰". Ainda na *Metafisica* é afirmado: "Porque a obra é um fim, e o ato é a obra; por isso também a palavra ato está diretamente relacionada com a obra e tende à entelequeia²⁵¹"

Não obstante a supramencionada distinção, a πρᾶξις é tomada como um certo tipo de κίνησις, a saber, κίνησις τελεία (movimento que tem em si mesmo seu próprio fim), acepção esta encerrada em κίνησις em seu sentido lato, como verificaremos a seguir.

Pierre Aubenque, em nota explicativa no seu *Le Problème de L'être chez Aristote*, adverte para a dupla acepção em que movimento é tomado no livro Θ da *Metafisica*: "Nota-se, de resto, que a própria *praxis* é dita aqui *kinésis* (1048 b 21), o que prova que a palavra κίνησις pode ser tomada, a poucas linhas antes, tanto no sentido estrito de movimento imperfeito que tem seu fim fora de si mesmo (1048 b 29), quanto em um sentido amplo de *movimento* que engloba as próprias atividades imanentes, como a vida ou o pensamento. Quando Aristóteles, no princípio do livro Θ, opõe a potência

²⁴⁹"Ἐπει δὲ τῶν πράξεων ὧν ἐστὶ πέρας οὐδεμία τέλος ἀλλὰ τῶν περὶ τὸ τέλος, οἷον τοῦ ἰσχυαίνειν ἢ ἰσχυασίας αὐτό, αὐτὰ δὲ ὅταν ἰσχυαίνη οὕτως ἐστὶν ἐν κινήσει, μὴ ὑπάρχοντα ὧν ἕνεκα ἡ κίνησις, οὐκ ἐστὶ ταῦτα πράξεις ἢ οὐ τελεία γε (οὐ γὰρ τέλος)· ἀλλ' ἐκείνη [ἡ] ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ [ἡ] πράξις. (*Metafisica*, op. cit., Θ, 6, 1048 b 18).

²⁵⁰πάσα γὰρ κίνησις ἀτελής. (*Metafisica*, op. cit., Θ, 6, 1048 b 28).

²⁵¹τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἢ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον, διὸ καὶ τοῦνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει τὴν ἐντελέχειαν. (*Metafisica*, op. cit., Θ, 8, 1050 a 21).

segundo o movimento uma 'outra' potência, podemos então pensar que esse último não exclui toda referência ao movimento em seu sentido amplo"²⁵².

Ross, ao comentar a passagem τὰ μὲν γὰρ ὡς κίνησις πρὸς δύναμιν ("pois algumas coisas são como o movimento em relação à potência"²⁵³) do livro Θ da *Metafísica*, auxilia-nos em nosso desenvolvimento argumentativo ao associar κίνησις à ἐνέργεια. Diz o comentador inglês: "κίνησις e ἐνέργεια são espécies de algo maior que Aristóteles não nomeia..."²⁵⁴. Esta identificação é sustentada por várias passagens de diversas obras do estagirita, como na *Retórica*, onde é afirmado categoricamente: "A atualidade é movimento (ἡ δ' ἐνέργεια κίνησις)"²⁵⁵.

Na *Física*, por sua vez, é afirmado: "... uma coisa que é meramente capaz de ter uma certa medida não está submetida à mudança, nem também uma coisa que é atualmente de um certo tamanho, e pensa-se que o movimento é um tipo de atualidade mais incompleta..."²⁵⁶ (ἡ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν εἶναι τις δοκεῖ ἀτελὴς δέ)²⁵⁷. Também o *De Anima* identifica ἐνέργεια com κίνησις: "O movimento é, dizemos, ato daquilo que é inacabado"²⁵⁸. Citemos, para reforçar e concluir nossa argumentação, a *Ética a Nicômaco*: "Este é o motivo porque Deus sempre goza um singular e simples

²⁵²P. Aubenque. *Le Problème de L'être chez Aristote*, PUF, Paris, France, 1977, p. 441.

²⁵³*Metafísica*, op. cit., Θ, 6, 1048 b 8. Continua o estagirita na sequência: τὰ δ' ὡς οὐσία πρὸς τινα ἕλην ("outras, como a substância em relação à matéria"). Aristóteles, aqui, está manifestando a distinção (tratada na primeira parte da dissertação) entre o ato (ἐνέργεια) em uma concepção 'física', quando então seria dito em relação ao movimento, e em uma acepção metafísica, segundo a qual ele seria correlato da forma, em frontal oposição à matéria, que seria, ainda nesta acepção metafísica, explicitamente identificável com a potência.

²⁵⁴D. Ross. *Aristotle's Metaphysics*, A revised text with introduction and Commentary by W. D. Ross, Oxford, at the Clarendon Press, 1975, p. 251.

²⁵⁵Aristotle. *Rhetoric*. Translation by. The Loeb Classical Library, London, England, III, 11, 1412 a 9.

²⁵⁶Aristotle, *Physica*. Translation by R. P. Hardie and R. K. Gaye, Oxford, 1930, III, 2, 201 b 29.

²⁵⁷Aristotelis. *Physica*. Oxonii, Oxford, 1977.

²⁵⁸Aristote. *De L'Ame*, Traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Vrin, Paris, 1985, III, 7, 431 a 6.

prazer; pois não há apenas uma atividade do movimento mas uma atividade da imobilidade, e o prazer é encontrado mais no repouso que no movimento"²⁵⁹.

Ora, se vimos no capítulo anterior que, em passagens de diversos textos, Aristóteles identifica a πράξις com um certo tipo de κίνησις, agora observamos que várias das suas obras, como a *Retórica*, a *Física*, o *De Anima* e a *Ética a Nicômaco* parecem nos autorizar a tomar ἐνέργεια como um certo tipo de κίνησις. Verifiquemos então se, da associação da ação (πράξις) e do ato (ἐνέργεια) com o movimento (κίνησις) segue-se a identificação entre πράξις e ἐνέργεια, o que nos permitiria encontrar como o ato está circunscrito na *Ética a Nicômaco*, a saber, enquanto πράξις.

Aubenque, em nota explicativa no seu *Le Problème de L'être chez Aristote*, atentarà para a dupla acepção em que também o ato (ἐνέργεια) é empregado: "Em toda esta passagem, é certo, Aristóteles parece reservar a noção de *ato* a um outro uso; ao opor o ato ao movimento, ele pensa em atos que apenas seriam atos, a dizer, onde o acabamento não seria o resultado de um processo, mas se identificaria com a própria atividade; tal seria o caso da vista, do pensamento, da vida: é a mesma coisa ver (presente) e ter visto (perfeito), pensar e ter pensado, viver e ter vivido. Trata-se aqui, então, de atividades que nem produzem uma obra na qual elas seriam suprimidas na completude das mesmas, mas de atividades que têm o fim em si próprias, as quais Aristóteles denomina πράξις (1048 b 20-24). Se Aristóteles parece reservar aqui a noção de *energeia* a estas ações imanentes, é em vista da extensão teológica da noção; mas esta extensão contradiz a origem tecnológica, segundo a qual a referência à *obra* é

²⁵⁹ὁ δὲ ὁ θεὸς αἰεὶ μίαν καὶ ἀπλὴν χαίρει ἡδονὴν οὐ γὰρ μόνον κινήσεώς ἐστιν ἐνέργεια ἀλλὰ καὶ

imediatamente presente"²⁶⁰.

A distinção observada por Aubenque entre as duas acepções de ato (ἐνέργεια), quais sejam, produto acabado e atividade cujo fim lhe é imanente, permitiu-lhe inferir que, em seu primeiro sentido, ato (ἐνέργεια) seria empregado à 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 este segundo sentido com um propósito teológico, queremos apenas chamar a atenção que este duplo sentido de ἐνέργεια permite-lhe adentrar em duas esferas distintas, a saber, da πράξις e da ποίησις, sendo que, um destes sentidos, o que se refere à atividade cujo fim lhe é estrangeiro, será reservado à esfera da ποίησις, ao passo que o outro, o que denotaria a atividade cujo fim lhe é imanente, seria restrito à esfera prática. Interessar-nos-á, por conseguinte, apenas a acepção em que ἐνέργεια é tomada como sinônimo de πράξις, enquanto atividade cujo fim lhe é imanente.

Tomemos então como estabelecido que ἐνέργεια, que é empregada em dupla acepção (em seu sentido estrito, κίνησις ἀτελεία; em sua acepção lata, englobando também κινήσεις τελείαι), é associada, em seu sentido lato, com a πράξις. Se, no capítulo anterior, havíamos encontrado na προαίρεσις o modo como a potência é aplicada na *Ética a Nicômaco*, é enquanto ação (πράξις) que detectaremos o ato (ἐνέργεια) nesta mesma obra.

Tricot, na sua tradução da *Ética a Nicômaco*, em nota de rodapé, ao referir-se à passagem 1173 a 13, tece o seguinte comentário, o qual denota que ἐνέργεια é tomada

ἀκινήσις καὶ ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἡρεμίᾳ ἐστὶν ἢ ἐν κινήσει. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., VII, 14, 1154 b 27).

com o sentido de πράξις: "E admite-se mesmo que o prazer não seja uma qualidade, não seria a concluir que não seja um bem, pois as ἐνέργεια virtuosas e o próprio bem, que são κίνησεις, não são menos bens"²⁶¹.

Uma vez visto que o ato (ἐνέργεια), em seu sentido que denota a atividade cujo fim lhe é imanente, aparece na *Ética a Nicômaco* enquanto πράξις, cabe agora tratar desse peculiar objeto da ética, do agir (πράττειν), ou melhor, do como agir²⁶². Levando-se em conta o que afirmamos anteriormente, que a filosofia aristotélica, sobretudo a prática, possui um caráter teleológico, como é manifesto no princípio da *Ética a Nicômaco* e da *Política*²⁶³, parece-nos apresentar como uma boa alternativa de

²⁶⁰P. Aubenque. *Le Problème de L'être chez Aristote*, op. cit., nota 4, p. 440.

²⁶¹*Éthique a Nicomaque*. Traduction avec introduction, notes e index par J. Tricot, Vrin, Paris, 1983, p. 483. É de se observar que Tricot, aqui, não escreve, como seria de se esperar, as ações (πράξεις), mas as atividades (ἐνέργεια) virtuosas, o que nos leva a acreditar que também ele considera que ambas podem ser tomadas, em alguns contextos, como sinônimas.

²⁶²Na *Ética a Nicômaco*, afirma o estagirita: ἀναγκαῖον ἐπισκέψασθαι τὰ περὶ τὰς πράξεις, πῶς πρακτέον αὐτάς. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., II, 2, 1103 b 30). Rackam traduz não literalmente esta passagem: "Devemos conseqüentemente conduzir nossa inquirição dentro da região de conduta e questionar como agir corretamente". O que parece manifesto, nesta passagem, é que não se trata apenas de investigar, na *Ética a Nicômaco*, como são nossas ações, mas muito mais como devemos praticá-las.

²⁶³Aristóteles inicia a *Ética a Nicômaco* com a seguinte afirmação, manifestamente teleológica: "Toda arte e toda investigação, bem como toda ação e toda escolha, parecem visar algum bem. Por isso tem sido dito corretamente que o Bem é Aquilo a que todas as coisas tendem." (Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πράξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκ εἰ διὸ καλῶς ἀπεφάνησαντο τάγαθον οὐ πάντ' ἐφίεται. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., I, 1, 1094 a 1). O estagirita também principia sua *Política* expressando o caráter teleológico dos seus escritos práticos: "Todo estado é, como vimos, uma espécie de comunidade, e toda comunidade é formada tendo em vista algum bem (uma vez que as ações de todos são feitas em vista daquilo que eles pensam ser bom) (Ἐπειδὴ πᾶσαν πόλιν ὁρῶμεν κοινωνίαν τινὰ οὔσαν, καὶ πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινὸς ἕνεκεν σ υνεστηκυῖαν (τοῦ γὰρ εἶναι δοκοῦντος ἀγαθοῦ χάριν πάντα πράττουσι πάντες. (*Aristotle. Politics*. Translation by H. Rackham. The Loeb Classical Library, London, England, 1990, I, 1, 1252 a 1).

²⁶⁴Não entraremos, aqui, na discussão se os postulados metafísicos possuem uma origem prática histórica determinada ou se a teorização prática é posterior cronologicamente aos postulados metafísicos. Neste sentido, não nos colocamos como tarefa a busca da ἀρχή desta justa-adequação entre a esfera prática e aquela do âmbito da ontologia explicitada sobretudo na *Metafísica*. Contudo, isso não aparenta nos inviabilizar de sempre procurar encontrar os postulados metafísicos subjazendo à argumentação prática do estagirita. O ganho desta leitura é fazer repousar, nos pressupostos metafísicos, um 'guia' para a leitura do conjunto da obra de Aristóteles.

investigação dos escritos práticos examinar as ações a partir do fim ou fins a que elas tendem.

Considerando o que asseveramos na Introdução desta dissertação, a saber, que, no concernente ao ato e à potência, a *Metafísica* fundamenta os escritos práticos, examinemos agora se a análise da teleologia manifesta na ética aristotélica também é fundamentada ou ao menos validada pela *Metafísica*, vale dizer, investiguemos se a análise dos escritos práticos, de uma perspectiva teleológica, não destoia dos pressupostos metafísicos afirmados sobretudo na *Metafísica*²⁶⁴.

Neste sentido, principiemos então por uma reflexão que, em grande parte, deverá nortear nossa argumentação subsequente: se na filosofia teleológica aristotélica todas as coisas tendem a um fim, a saber, imitar o primeiro motor, e se este é puro ato, então o fim de todas as coisas, na filosofia aristotélica, é atualizar-se. Como nossa investigação é acerca da filosofia prática do estagirita, então devemos nos esforçar para responder o que seria o atualizar-se para o homem, no que concerne às suas ações. Para isso, examinemos previamente em que sentido Deus é puro ato, e, em seguida, qual a atividade que lhe é característica.

Se nos reportarmos ao livro A da *Metafísica*, no qual Aristóteles trata mais específica e detidamente acerca do primeiro motor, verificaremos que este é associado ao bem, à necessidade: "[O primeiro motor] é, portanto, ente por necessidade; e, enquanto é por necessidade, é um bem, e, deste modo, princípio (...) E é uma existência

como a melhor para nós durante curto tempo (pois aquele ente sempre é assim; para nós, por outro lado, isto é impossível), posto que seu ato é também prazer"²⁶⁵.

Uma vez visto que o primeiro motor é por necessidade, observemos que, conseqüentemente, ele é necessariamente puro ato, não podendo, em absoluto, encerrar potencialidade, como é de se notar no livro Θ da *Metafisica*: "... pois as coisas eternas são substancialmente anteriores às corruptíveis, e nada é eterno em potência (...) Assim, pois, nenhuma das coisas absolutamente incorruptíveis está em potência absolutamente (...) Por conseguinte, todas [as coisas incorruptíveis] estão em ato"²⁶⁶.

Se o primeiro motor é puro ato, podemos constatar, no próprio livro Θ da *Metafisica*, que este é melhor que uma boa potência: "Que o ato é também melhor e mais valioso que uma boa potência é evidente pelo que vamos dizer (...) Por conseguinte, é melhor o ato"²⁶⁷. Ora, vimos, no final do capítulo anterior, que Aristóteles atrela o bem ao fim. Se o fim de todas as coisas é imitar o primeiro motor, este, conseqüentemente, será sumamente bom, uma vez que é fim último.

Mas aqui não cabe pensar na atualização dos entes a partir de uma perspectiva física ou metafísica, mas ética, o que significa que tratar-se-á de examinar como ao homem é possível imitar o primeiro motor não no concernente ao seu vir-a-ser, mas ao agir (πράττειν).

²⁶⁵ἔξ ἀνάγκης δ' ἐστὶν ὄν· καὶ ἡ ἀνάγκη καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή (...) διαγωγή δ' ἐστὶν οἷα ἡ ἀρίσ-
τη μικρὸν χρόνον ἡμῖν (οὕτω γὰρ αἰεὶ ἐκεῖνο· ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον), ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια
τούτου. (*Metafisica*, op.cit., Λ, 7, 1072 b 10).

²⁶⁶τὰ μὲν γὰρ αἰδία πρότερα τῇ οὐσίᾳ τῶν φθαρτῶν, ἐστὶ δ' οὐδὲν δυνάμει αἰδίου (...) οὐδὲν ἄρα
τῶν ἀφθάρτων ἀπλῶς δυνάμει ἐστὶν ἀπλῶς (...) ἐνέργεια ἄρα πάντα. (*Metafisica*, op. cit., Θ, 8, 1050
b 7).

²⁶⁷Ὅτι δὲ καὶ βελτίων καὶ τιμιωτέρα τῆς σπουδαίας δυνάμεως ἢ ἐνέργεια, ἐκ τῶνδε δῆλον (...) ἡ
ἄρα ἐνέργεια βελτίων. (*Metafisica*, op. cit., Θ, 9, 1051 a 4).

Principiemos, então, por detectar qual a atividade característica daquele a quem o homem deve imitar para atingir o bem. Em Aristóteles não cabe ao Deus agir nem produzir nada. A ele também não é possível nada fazer. Resta-lhe então a atividade da contemplação, como é de se notar na *Ética a Nicômaco*: "Mas, de um ser vivente, se eliminarmos a ação e *a fortiori* a ação criativa, o que permanece, salvo a contemplação? Segue-se que a atividade de Deus, que é supremamente bem-aventurada, é a atividade da contemplação; e, portanto, entre as atividades humanas, aquela que é mais afim com a atividade da contemplação será a que mais estará próxima da felicidade"²⁶⁸.

Que a atividade humana deve ser distinta da divina (embora procure imitá-la) para que o homem se atualize parece certo. Para justificá-la, tomemos o seguinte argumento: Não encontramos na *Metafísica* que os corpos supralunares, por conterem um tipo de materialidade distinto dos corpos sublunares, têm um comportamento diferente destes? Em Aristóteles, o tipo de materialidade contribui na determinação do modo como se comportarão os entes, como ilustra a seguinte passagem do livro A da *Metafísica*: "Todas as coisas que se modificam têm matéria, porém diferente; e, das coisas eternas, as que, não sendo geráveis, são capazes de serem movidas por translação; porém matéria não gerável, senão capaz de translação"²⁶⁹.

Os entes supralunares possuem movimento eterno e são imperecíveis por não possuírem um tipo de materialidade que lhes confere potencialidade para ser ou não ser, portanto serem corruptíveis. Possuem apenas materialidade de locomoção; enquanto a

²⁶⁸ τῷ δὲ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφαιρουμένου, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, τί λείπεται πλὴν θεωρία, ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη. καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὴ ἡ τ' αὕτη συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., X, 8, 1178 b 20).

²⁶⁹ πάντα δ' ὕλην ἔχει ὅσα μεταβάλλει, ἀλλ' ἑτέραν· καὶ τῶν αἰδίων ὅσα μὴ γενητὰ κινητὰ δὲ φορᾶ, ἀλλ' οὐ γενητὴν ἀλλὰ ποθεῖν ποί. (*Metafísica*, op. cit., A, 2, 1069 b 24).

materialidade característica dos corpos sublunares individuais é perecível e lhes permite movimento finito.

Se Deus é pura forma, puro ato, como fora dito anteriormente, a ele caberá apenas o que é necessário (de acordo com a terceira definição de necessário apresentada por Aristóteles na *Metafísica*, qual seja, "o que não pode ser de outro modo"²⁷⁰), jamais o contingente, assim como, guardadas as devidas diferenças, aos entes da geometria, por serem também apenas forma (ato), não encerrando portanto qualquer materialidade (por conseguinte, potencialidade), cabe também apenas a necessidade.

Embora sendo imperecíveis (portanto comportando, de certa forma, um caráter de necessidade), os entes supralunares, por possuírem materialidade, comportam-se de modo distinto de Deus. Se aqueles exercem o movimento de translação, a atividade divina é destituída de qualquer movimento, é atividade imóvel (ἐνέργεια ἀκίνησις), como podemos notar na *Ética a Nicômaco*²⁷¹. Neste sentido, atentemos para a nota explicativa de Aubenque, em seu *Le Problème de L'être chez Aristote*: "Com efeito, para Aristóteles, a potência não tem sentido senão no interior do ser em movimento e nenhum em Deus"²⁷².

Carlo Natali, por sua vez, explica nos seguintes termos a imobilidade divina: "... [Aristóteles] se empenha em delinear uma diferença fundamental entre os dois casos, isto é, em determinar o que caracteriza, na sua teoria, um 'funcionamento' como o de contemplar, que não pode ser definido como movimento, na medida em que não consiste

²⁷⁰τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν. (*Metafísica*, op. cit., Δ, 5, 1015 a 34).

²⁷¹"(...) pois não há apenas uma atividade do movimento, mas uma atividade da imobilidade... (... οὐ γὰρ μόνον κινήσεως ἐστὶν ἐνέργεια ἀλλὰ καὶ ἀκινήσεως...)". *Nicomachean Ethics*, op. cit., VII, 14, 1154 b 27.

²⁷²P. Aubenque. *Le Problème de L'être chez Aristote*, op. cit., nota 1, p. 440.

em uma 'passagem de um substrato no estado x ao estado y (cf. *Metafísica* Λ 2, 1069 b 3-7) e que, por certas características próprias, se assemelha antes a um estado de imobilidade"²⁷³.

Ora, a distinta composição dos entes determina o comportamento diversificado entre eles. Essa abordagem da filosofia aristotélica não está de acordo com a doutrina da *Política*? O escravo, por ser mais próximo da matéria e o senhor, por ter razão (λόγος), atributo da alma, portanto ser mais próximo da forma, não devem ter comportamentos distintos? Que a alma deve ter comportamento distinto do corpo é manifesto explicitamente na *Política*: "Mas, em primeiro lugar, um animal consiste de alma e corpo, dos quais, por natureza, aquela manda e este é fator de sujeição"²⁷⁴.

Ainda dirá Aristóteles no livro I da *Política*: "... portanto, todos os homens que diferem tanto quanto a alma e o corpo e o ser humano do animal inferior (e esta é a condição daquelas coisas cuja função é o uso do corpo e daquela em que isto é o melhor que é acessível), são por natureza escravos, para quem ser governado por este tipo de autoridade é vantajoso; assim como é vantajoso para as coisas que se sujeitam, mencionadas anteriormente. Pois é por natureza um escravo e capaz de pertencer a outro (e este é o motivo pelo qual ele pertence a outro), ele participa da razão para apreendê-la, não para possuí-la."²⁷⁵.

²⁷³Carlo 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.

²⁷⁴τὸ δὲ ζῶον πρῶτον συνέστηκεν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ὧν τὸ μὲν ἄρχον ἐστὶ φύσει τὸ δ' ἄρχομενον. (*Politics*, op. cit., I, 2, 1254 a 34).

²⁷⁵τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἀναγκαῖον εἶναι καὶ ἐπὶ πάντων ἀνθρώπων· ὅσοι μὲν οὖν τοσοῦτον διεστῆσιν ὅσον ψυχῇ σώματος καὶ ἀνθρώπος θηρίου (διάκεινται δὲ τοῦτον τὸν τρόπον ὅσων ἐστὶν ἔργον ἢ τοῦ σώματος χρῆσις καὶ τοῦτ' ἔστ' ἀπ' αὐτῶν βέλτιστον (...) ἐστὶ γὰρ φύσει δοῦλος ὁ δυνάμει ἄλλου εἶναι (διὸ καὶ ἄλλου ἐστίν) καὶ ὁ κοινωνῶν λόγου τοσοῦτον ὅσον αἰσθάνεσθαι ἀλλὰ μὴ ἔχειν. (*Politics*, op. cit., I, 2, 1254 b 15).

Se o comportamento do escravo e do senhor é diferente por estes possuírem naturezas diferentes, não é de se esperar que uma diferença mais acirrada, como aquela entre a simplicidade divina (pura forma) e a complexidade humana (composto de forma e matéria) encerre comportamentos distintos? A atividade (ἐνέργεια) divina deverá ser, portanto, distinta da atividade (ἐνέργεια) humana.

Não obstante a diferença entre ambas as atividades, a divina é, de certa forma, paradigma para a atividade humana. Carlo Natali, em seu artigo "A base metafísica da teoria aristotélica da ação" refuta a leitura em que a atividade divina seria modelo para o homem agir, argumentando, neste sentido, que as duas atividades são distintas. Diz o comentador italiano: "Esta concepção aristotélica da ação humana é de grande importância. A ação humana não é concebida tomando como modelo a pura *energeia* divina, como farão depois os comentadores neo-platônicos (Simplicio, in *Cat.* 317, 6 ss) e certos filósofos do século XIX, como Blondel. Estes consideram o agir humano como um caso inferior e defeituoso do 'puro agir' divino"²⁷⁶.

Não podemos concordar com a advertência de Carlo Natali para o fato de que tomar a atividade divina como paradigma para a humana implica em tornar erroneamente certos aspectos imanentes a estas como acidentais. Diz o comentador italiano: "Se a natureza própria da ação humana fosse aquela de ser algo de similar à *energeia* divina, certos aspectos típicos da ação humana -como a relação entre meios/fins, a deliberação, a escolha, a função da *phronesis* em relação à situação concreta, a função do *nous* em relação ao tempo presente- deveria ser considerados apenas aspectos acidentais, e não essenciais, do conceito aristotélico de ação. O que nos

²⁷⁶Carlo Natali. "A base metafísica da teoria aristotélica da ação", in *Analytica*, v. 1, n 3, 1996, p. 123.

parece um notável empobrecimento teórico: a noção aristotélica de ação é um conceito complexo, estritamente ligado à antropologia de Aristóteles -antropologia que põe o homem como um ente intermediário entre a esfera puramente natural e a esfera do divino. A teoria da ação é fruto coerente de tal ponto de vista e bem representa, sobre o plano dinâmico, a sua ambígua complexidade"²⁷⁷.

Se a *ἐνέργεια* humana se assemelhasse à atividade divina, a relação meios/fins, a deliberação, a escolha, a função da *phronesis* em relação à situação concreta, a função do *nous* em relação ao tempo presente seriam considerados nem essenciais nem acidentais. Não seriam atributos da atividade humana, uma vez que o homem, se sua *ἐνέργεια* fosse similar à divina, não agiria. A Deus não cabe agir (*πράττειν*). Considerando essa hipótese, a da *ἐνέργεια* humana como sendo similar à divina, a própria definição de homem, enquanto animal racional, estaria em cheque, uma vez que a animalidade implica em materialidade, sendo que, para que o homem pudesse exercer uma *ἐνέργεια* semelhante à divina, ele deveria ser puro ato, ou seja, não implicaria potencialidade; vale dizer ainda, teria que ser pura forma (apenas alma, sem corpo). Atividade (*ἐνέργεια*) como a divina exige a ausência de materialidade e de potencialidade.

Se considerarmos que C. Natali tentou afirmar apenas que o homem possui atividade semelhante à divina somente em alguns momentos (como quando contempla), ainda assim não concordamos com sua afirmação, uma vez que a relação meios/fins, a deliberação, a escolha, a função da *phronesis* em relação à situação concreta, a função

²⁷⁷C. Natali. "A base metafísica da teoria aristotélica da ação", op. cit., p. 123.

do *nous* em relação ao tempo presente seriam suspensas temporariamente no momento do contemplar, se esta fosse a única atividade exercida no referido momento.

Ora, na contemplação não há a relação nas quais o homem age (*πράξις*). No momento da contemplação, todos esses atributos arrolados, os quais estão implicados na *práxis* humana, estariam suspensos. A contemplação se caracteriza, entre outras coisas, por ser auto-suficiente, por não visar nada além dela própria, como evidencia a *Ética a Nicômaco*: "... a atividade do intelecto é sentida exceder no valor pela seriedade, consistindo na contemplação, e não visa nenhum outro fim além de si próprio..."²⁷⁸.

Conquanto concordemos com Natali que a atividade divina, de um certo ponto de vista, não pode ser modelo para a humana²⁷⁹ (muito embora não aceitemos sua argumentação que procura sustentar esta afirmação), contudo, é mister salientar que, em última análise, o homem deve esforçar-se para imitar, o quanto lhe é possível, a atividade divina, como sugere Aristóteles na *Ética a Nicômaco*: "Se, portanto, o intelecto é algo divino em comparação com o homem, então é a vida do intelecto divino em comparação com a vida humana. Nem deveríamos obedecer aqueles que afirmam que um homem deve ter os pensamentos humanos e um mortal os pensamentos da mortalidade, mas nós deveríamos, o tanto quanto possível, alcançar a imortalidade, e fazer tudo que o homem pode para viver de acordo com o melhor nele."²⁸⁰.

²⁷⁸*Nicomachean Ethics*, op. cit., X, 7, 1177 b 19.

²⁷⁹A atividade divina não poderia ser tomada como modelo para a humana em um sentido que esta é realizada através de ações (*πράξεις*), às quais não cabem à Deus, que manifestamente não age, como veremos a seguir. A atividade divina da contemplação em muito difere das ações (*πράξεις*) que deve exercer aquele que visa atingir o bem. Portanto, do ponto de vista desta diferença entre elas, a atividade divina em nada poderia contribuir enquanto modelo para as ações humanas.

²⁸⁰ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., X, 7, 1177 b 30).

Não podemos nos esquecer que todas as ações visam a um fim. Este, em Aristóteles, é a felicidade (εὐδαιμονία). Ora, esta apresenta necessariamente duas características. Primeiro, ela deve ser fim último, ou seja, sempre ser escolhida por si própria e nunca como meio para se atingir outra coisa. Neste sentido, é dito na *Ética a Nicômaco* que "nós sempre [a felicidade] escolhemos em vista de si mesmo e nunca como um meio para outra coisa; contudo, a honra (τιμή), o prazer (ἡδονή), a inteligência (νοῦς) e as virtudes em suas várias formas (πᾶσαι ἀρεταί), nós de fato os escolhemos (αἰρούμεθα) por si mesmos (pois nós desejaríamos cada uma delas, ainda que nenhuma vantagem resultasse disto); mas nós também os escolhemos em vista da felicidade, na crença de que eles seriam meios para assegurá-la. Mas ninguém escolhe a felicidade visando a honra, o prazer, etc., nem como um meio para outra coisa qualquer que ela própria"²⁸¹.

Segundo, ela deve ser auto-suficiente (αὐταρκες), e por auto-suficiente Aristóteles entende "... o que, em si mesmo, torna a vida desejável e carente de nada. E como tal julgamos ser a felicidade (εὐδαιμονία). Além disso, nós pensamos ser a felicidade a mais desejável de todas as coisas, sem ser em si reconhecida como uma coisa entre as demais"²⁸².

Ora, se estas duas passagens do livro I da *Ética a Nicômaco* 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, se atingir o fim, portanto o bem, no livro X da *Ética a Nicômaco* Aristóteles identifica a felicidade com a contemplação: "se

²⁸¹ταύτην γὰρ αἰρούμεθα αἰεὶ δι' αὐτὴν καὶ οὐδέποτε δι' ἄλλο (...) τὴν δ' εὐδαιμονίαν οἶδεῖς αἰρεῖται τούτων χάριν, οὐδ' ὅλως δι' ἄλλο. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., I, 7, 1097 a 35).

a felicidade consiste na atividade que está de acordo com a virtude, é razoável que ela deva ser a atividade que esteja em acordo com a mais alta virtude: e esta será a virtude da nossa melhor parte. Se então esta é o intelecto, ou qualquer outra coisa que pensamos dirigir-nos e conduzir-nos por natureza, e para ter conhecimento do que é nobre e divino, ou como sendo relativamente a nossa parte mais divina, é a atividade desta nossa parte que está em acordo com a virtude própria para ela que constituirá a perfeita felicidade; e tem sido já sustentado que esta atividade é a atividade da contemplação"²⁸³. Mais adiante, ainda diz o estagirita: "Também a atividade da contemplação será encontrada possuir no mais alto grau a qualidade denominada auto-suficiente"²⁸⁴.

Por fim, ainda no livro X da *Ética a Nicômaco*, o estagirita afirmará que esta atividade divina, a contemplação, encerra em si a auto-suficiência e é fim último: "Também a atividade da contemplação pode ser sustentada como sendo a única atividade que é amada por si mesma; ela produz nenhum resultado além do atual ato da contemplação, contudo as atividades práticas nós procuramos tirar delas alguma vantagem, maior ou menor, além da própria ação"²⁸⁵.

Ora, se as ações humanas visam a felicidade (εὐδαιμονία), então visam o fim último e a auto-suficiência. Neste sentido é que dissemos que ao homem cabe imitar, o

²⁸²ο μονούμενον αἰρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ (...) ἔτι δὲ πάντων αἰρετωτάτην μὴ συναριθμουμένην. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., I, 7, 1097 b 16).

²⁸³Face à importância que esta passagem assume para a compreensão da ética aristotélica e para a fundamentação de nossa discussão acerca da felicidade, consideramos oportuno citá-la integralmente no grego:

Εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὐλογον κατὰ τὴν κρατίστην αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου. εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοια ὑ ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, εἴτε θεῖον ὃν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θεϊότατον, ἡ τούτου ἐν ἐργείᾳ κατὰ τὴν οἰοκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία· ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητικὴ, εἴρεται. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., X, 7, 1177 a 13).

²⁸⁴ἡ τε λεγομένη αὐτάρκεια περὶ τὴν θεωρητικὴν μάλιστα ἂν εἴη. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., X, 7, 1177 a 28).

quanto lhe é possível, a atividade divina. Deste ponto de vista, portanto, a atividade divina se apresenta como paradigma para as ações humanas.

É de se ressaltar que por possuírem composições diferentes (Deus é puro ato, ao passo que o homem, enquanto ente composto, encerra materialidade, carregando consigo, por conseguinte, potencialidade), terão necessariamente atividades diferentes, irão se comportar de distintos modos. Neste sentido, o homem parece querer imitar a atividade (ἐνέργεια) divina, mas sua materialidade sempre manterá suas ações distantes da atividade de Deus; sua atividade jamais equiparar-se-á à ininterrupta atividade divina da contemplação. Na atividade divina, portanto, a relação meios/fins, a deliberação, a prudência, tudo isso não cabe a Deus. A ele não cabe nem mesmo agir.

Neste sentido, é ilustrativa a passagem que se segue da *Ética a Nicômaco*: "As considerações seguintes também mostrarão que a felicidade perfeita é alguma forma de atividade contemplativa. Os deuses, como nós os concebemos, desfrutam da suprema bem-aventurança e felicidade. Mas que tipo de ações podemos atribuir a eles? Ações justas? Mas não pareceria ridículo pensar neles fazendo contratos, restituindo depósitos e coisas parecidas? Bravas ações, então -aturando terrores permanentes e correndo riscos porque é nobre proceder assim? Ou ações liberais? Mas a quem eles dariam? Além disso, é absurdo supor que eles atualmente têm moedas ou dinheiro de algum tipo. E ações temperadas- o que estes significariam nesse caso? Certamente seria depreciativo louvá-los por isso se não têm maus desejos. Se percorrermos a lista, deveremos

²⁸⁵δοξαί τ' ἂν αὐτὴ μόνη δι' αὐτὴν ἀγαπᾶσθαι· οὐδέν γάρ ἀπ' αὐτῆς γίνεται παρὰ τὸ θεωρῆσαι.
(*Nicomachean Ethics*, op. cit., X, 7, 1177 b 1).

encontrar que todas as formas de virtude parecem conduzir que elas são insignificantes e sem valor aos deuses"²⁸⁶.

Imitar o primeiro motor, portanto, a partir de uma perspectiva prática, é contemplar. Que a contemplação é algo de divino, uma vez que ela é a atividade daquilo que há de mais divino em nós, é manifesto em várias passagens da *Ética a Nicômaco* (como na recém citada passagem X, 7, 1177 a 13), bem como na *Metafísica*: "... a contemplação é o mais agradável e o mais nobre. Se, por conseguinte, Deus se encontra tão bem como nós algumas vezes, é coisa admirável; e se encontra melhor, todavia mais admirável. E assim é como se encontra. E tem vida, pois o ato do entendimento é vida, e Ele é ato. E o ato por si de' Ele é vida nobilíssima e eterna"²⁸⁷.

Como é de se notar pela citação anterior da *Metafísica*, a atividade da contemplação é a mais divina, portanto, como verificaremos adiante, começar-se-á a se configurar uma hierarquia entre dois distintos fins para o homem no interior da ética aristotélica. Não haverá apenas uma única atividade que será identificada com o bem, mas duas. A atividade divina da contemplação seria a atividade mais nobre, hierarquicamente superior, como é manifestamente explícito em diversas passagens da *Ética a Nicômaco*, sobretudo no livro X: "... contudo, a atividade do intelecto é sentida exceder no valor, pela seriedade, consistindo na contemplação, e não visa nenhum outro fim além de si próprio (...) e se, de acordo com os atributos desta atividade, são encontrados a auto-suficiência, os lazeres, assim como a isenção da fadiga, como é

²⁸⁶τοὺς θεοὺς γὰρ μάλιστα ὑπειλήφαμεν μακαρίους καὶ εὐδαίμονας εἶναι (...) διεξιούσι δὲ πάντα φαίνουσι τὰ περὶ τὰς πράξεις μικρὰ καὶ ἀνάξια θεῶν. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., X, 8, 1178 b 7).

²⁸⁷ἡ θεωρία τὸ ἡδιστον καὶ ἄριστον (...) ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδιος. (*Metafísica*, op. cit., Λ, 7, 1072 b 24).

possível ao homem, e todos os outros atributos dos bem-aventurados: segue-se que é a atividade do intelecto que constitui a completa atividade humana..."²⁸⁸.

Neste sentido, um pouco mais adiante, afirma o estagirita: "Tal vida é entretanto superior à condição humana: não em virtude de sua humanidade que irá um homem alcançá-la, mas em virtude de algo nele que é divino, e que é algo superior a sua natureza composta, do mesmo modo que é sua atividade superior ao exercício das outras formas de virtude. Se então o intelecto é algo divino em comparação com o homem, então é a vida do intelecto divina em comparação com a vida humana"²⁸⁹.

E Aristóteles sustenta, em vários outros momentos, a mencionada hierarquia, advertindo que ao homem é possível participar desta atividade divina, como denota a seguinte passagem: "... a vida do intelecto é a melhor e mais agradável vida para o homem, visto que o intelecto, mais que qualquer outra coisa, é o homem; portanto esta vida será a mais feliz (εὐδαιμονέστατος)"²⁹⁰.

Muito embora a supramencionada passagem da *Ética a Nicômaco* evidencie que a contemplação seja uma atividade não restrita unicamente à Deus, mas peculiar também ao homem, contudo, a este lhe é vedada a possibilidade de contemplar ininterruptamente, como podemos notar no livro A da *Metafísica*: "E é uma existência como a melhor para nós durante curto tempo (pois aquele ente [o primeiro motor] sempre é assim; para nós, por outro lado, isto é impossível), posto que seu ato também é

²⁸⁸ ἡ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια σπουδῇ τε διαφέρειν δοκεῖ θεωρητικῇ οὕσα καὶ παρ' αὐτὴν οὐδενὸς ἐφίεσθαι τέλους (...) ἡ τελεία δὲ εὐδαιμονία αὕτη ἂν εἴη ἀνθρώπου. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., X, 7, 1177 b 19).

²⁸⁹ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη βίος κρείττων ἢ κατ' ἀνθρώπον (...) εἰ δὲ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., X, 7, 1177 b 27).

²⁹⁰ κράτιστον καὶ ἡδιστόν ἐστιν (...) καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὲ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., X, 8, 1178 a 7).

prazer"²⁹¹. E, como vimos na passagem Λ, 7, 1072 b 24 (citada há pouco), da *Metafísica*, "a contemplação é o mais agradável e o mais nobre".

Deus, portanto, realiza ininterruptamente a atividade que é a mais prazerosa, ao passo que ao homem será possível apenas prazeres esporádicos, como denota a seguinte passagem da *Ética a Nicômaco*: "Como é então que ninguém pode sentir prazer continuamente? Talvez seja correto que nos fatiguemos, uma vez que nenhuma faculdade humana é capaz de atividade ininterrupta, e, portanto, o prazer também não é contínuo, porque ele acompanha a atividade das faculdades."²⁹²

A causa da impossibilidade da contemplação ininterrupta, Aristóteles começa a desvelar no livro X da *Ética a Nicômaco*, no qual chama a atenção para um primeiro e decisivo elemento a ser considerado para pensarmos tal problemática, a saber, que o homem possui uma natureza composta. Ora, se o homem é um composto de corpo e alma, é a razão o elemento (da alma) mais divino, que, como vimos, permite-lhe a atividade característica do primeiro motor imóvel, e é apenas esta que pode conduzi-lo à felicidade plena, como evidencia a seguinte passagem: "Uma tal vida como esta, entretanto, será inacessível ao homem, não em virtude da sua humanidade será alcançada, mas em virtude de algo divino que lhe é próprio; e tanto quanto este algo é superior a sua natureza composta, assim também é sua atividade superior ao exercício das outras formas de virtude"²⁹³.

²⁹¹διαγωγή δ' ἐστὶν οἷα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν (οὕτω γὰρ δεῖ ἐκεῖνο· ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον), ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια τούτου. (*Metafísica*, op. cit., Λ, 7, 1072 b 15).

²⁹²τὰντα γὰρ τὰ ἀνθρώπεια ἀδυνατεῖ συνεχῶς ἐνεργεῖν· οὐ γίνεται οὖν οὐδ' ἡδονή, ἔπεται γὰρ τῇ ἐνεργείᾳ. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., X, 4, 1175 a 4).

²⁹³ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη βίος κρείττων ἢ κατ' ἀνθρώπον· οὐ γὰρ ἡ ἀνθρωπὸς ἐστὶν οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ἢ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., X, 7, 1177 b 27).

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 é circunscrito, impossibilitam-no de sentir prazer ininterrupto. A contemplação, portanto, exige a satisfação prévia das necessidades materiais.

O que seria então o 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 em que, enquanto ente composto, não lhe é possível sempre contemplar, outra atividade necessariamente (também prazerosa) se identificaria com a felicidade, que seria, 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, um outro bem, não característico da natureza divina, mas da humana, que considere o bem para o homem não desconhecendo-o como ente que carece de prazeres materiais, mas como ente composto, que age, em muito, segundo sua natureza composta. O livro X da *Ética a Nicômaco* expressa de forma explícita que há também um bem, embora secundário, para o homem enquanto ente composto: "A vida da virtude moral, por outro lado, é feliz apenas em grau secundário, pois as atividades morais são puramente humanas"²⁹⁴.

Ao homem, portanto, cabe agir de acordo com a sua natureza divina e não humana, quando lhe é possível. Mas, não obstante esta aspiração pelo divino, ele possui

uma natureza composta, sendo-lhe impossível contemplar ininterruptamente. Na impossibilidade de exercer infatigavelmente esta 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.

Cabe agora, destarte, formular a seguinte questão, cuja resposta já se nos torna evidente pelo nosso desenvolvimento argumentativo até então: qual a melhor atividade para o homem, a virtuosa ou a contemplativa? Qual delas ele deve ter como fim? Se recorrermos aos pressupostos metafísicos subjacentes à teoria prática do estagirita, é forçoso que a melhor das vidas, em Aristóteles, seja a contemplativa, pois, como visto, essa atividade é divina, portanto a que mais possibilita ao homem se assemelhar a Deus, por conseguinte, atingir seu fim, uma vez que o fim de todas as coisas é imitar o primeiro motor imóvel.

Na impossibilidade de vivê-la ininterruptamente e, não obstante, necessitando viver feliz para imitar o primeiro motor, é mister procurar a felicidade que melhor nos cabe considerando nossa dimensão humana. Apenas deste ponto de vista a atividade virtuosa seria melhor. Resta-nos agora, portanto, responder a questão: o que corresponderá ao atualizar-se para o homem enquanto 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 se reúnem em comunidades justamente para a satisfação das suas necessidades: "Portanto, a comunidade formada, no curso da natureza, para os propósitos diários é a

²⁹⁴ Δευτέρως δ' ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετὴν. αἱ γὰρ κατὰ ταύτην ἐνέργειαι ἀνθρωπικαί. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., X, 8, 1178 a 9).

família"²⁹⁵. Mais adiante, continua o estagirita: "Por outro lado, a comunidade primária, formada de várias famílias, para a satisfação das necessidades meramente diárias é a vila"²⁹⁶.

Encontramos, um pouco antes, a explicitação de algumas dessas necessidades que motivariam os homens a se reunirem nas diversas comunidades (família, vilarejo e, por fim, *pólis*): "A primeira união de pessoas que se origina então por necessidade é aquela entre os que são incapazes de existir um sem o outro, como a união entre a fêmea e o macho, para a continuação da espécie (...) e a união natural entre o que comanda e o que é comandado em vista da segurança"²⁹⁷. Ainda na *Política*, afirma o estagirita: "... pois a natureza, como os cuteleiros de Delfos, nada faz em vão, mas cada coisa com um propósito"²⁹⁸.

Ora, 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 mandar; o escravo, por sua própria constituição física e por ser desprovido de razão, está mais capacitado a trabalhar segundo as ordens emanadas pelo senhor.

Na geração de filhos, tanto o homem como a mulher têm sua função específica, não podendo, cada um, gerá-los sozinhos, como afirma o estagirita no livro Θ da *Metafísica*: "... o sêmen ainda não é [um homem em potência] (pois deve cair em outro e

²⁹⁵ ἡ μὲν οὖν εἰς πᾶσαν ἡμέραν συνεσθηκυῖα κοινωνία κατὰ φύσιν οἶκος ἐστίν. (*Politics*, op. cit., I, 1, 1252 b 13).

²⁹⁶ Ἡ δ' ἐκ πλειόνων οἰκῶν κοινωνία πρώτη χρήσεως ἕνεκεν μὴ ἐφημέρου κόμῃ. (*Politics*, op. cit., I, 1, 1252 b 16).

²⁹⁷ ἀνάγκη δὲ πρῶτον συνδυάζεσθαι τοὺς ἄνευ ἀλλήλων μὴ δυναμένους εἶναι, οἷον θῆλυ μὲν καὶ ἄρρεν τῆς γενέσεως ἕνεκεν (...) ἄρχον δὲ καὶ ἀρχόμενον φύσει, διὰ τὴν σωτηρίαν. (*Politics*, op. cit., I, 1, 1252 a 26).

²⁹⁸ οὐθὲν γὰρ ἡ φύσις ποιεῖ τοιοῦτον οἶον χαλκοτύποι τὴν Δελφικὴν μάχαιραν πενιχρῶς, ἀλλ' ἐν πρὸς ἓν. (*Politics*, op. cit., I, 1, 1251 a 35).

se modificar), porém quando por seu próprio princípio seja já tal, então é isto em potência; em seu primeiro estado necessita de outro princípio..."²⁹⁹.

Se a satisfação das necessidades é 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 na auto-suficiência, vimos, na *Politica*, que apenas com a organização da comunidade suprema, portanto unicamente no âmbito da *polis*, que o homem pode ser feliz.

Aquele que não necessita se organizar ou é uma besta ou um Deus³⁰⁰. A razão é condição de necessidade para se atingir o fim, uma vez que ela propicia a contemplação. O outro requisito necessário para se alcançá-lo é a auto-suficiência. Ambas as condições são encontradas naquele que possui exclusivamente a razão, o primeiro motor, pois sua única atividade é o contemplar, portanto ele não carece de mais nada. Sendo assim, Deus, puro ato, não necessita de se organizar em comunidades, pois, por um lado, é auto-suficiente; por outro, exercita a atividade mais divina e auto-suficiente, a contemplação.

A besta, por ser irracional, não possui potencialidade para um determinado tipo de organização, qual seja, a que é dirigida e estruturada pela vida política. O homem, por sua vez, possuindo carências, reúne-se nas diversas comunidades (família, vilarejo e,

²⁹⁹οἷον τὸ σπέρμα οὕτω (δεῖ γὰρ ἐν ἄλλῳ -πρσεῖν- καὶ μεταβάλλειν) ὅταν δ' ἤδη διὰ τῆς αὐτοῦ ἀρχῆς ἢ τοιοῦτον, ἤδη τοῦτο δυνάμει· ἐκεῖνο δὲ ἑτέρας ἀρχῆς δεῖται. (*Metafísica*, op. cit., Θ, 7, 1049 a 14).

³⁰⁰"(...) pois se cada indivíduo, quando isolado, não é auto-suficiente, ele deve se relacionar com toda a *pólis* como as outras partes com relação ao todo, enquanto um homem que é incapaz de se reunir em comunidade ou que é auto-suficiente e por isso não tem necessidade de se reunir, não é parte da *pólis*, então deve ser ou uma besta ou um deus (ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηθὲν δεόμενος δι' αὐτάρχειαν οὐθὲν μέρος τόλως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός). (*Politics*, op. cit., I, 2, 1253 a 26).

finalmente, *polis*), para que suas necessidades possam ser satisfeitas e conseqüentemente poder alcançar a felicidade.

O modo como, nesta comunidade suprema, cada um deve proceder para que seja possível se atingir o fim coletivo e também o de cada indivíduo conduz à formulação de regras de conduta (ou melhor, regra de conduta: a que prescreve que devemos agir de acordo com o justo-meio), criando abertura para a esfera prática. Neste 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 lhe seja possível atender simultaneamente ao seu desejo e à sua razão, para que possa, com isso, atingir a felicidade.

Ora, se a felicidade para este ente composto deve atender tanto àquilo de que carece seu desejo quanto o que necessita sua razão, e se é necessário agir virtuosamente para se atingir o fim, então é forçoso que, na ação virtuosa, os elementos motivadores das ações, no homem, enquanto composto, devem estar em harmonia, para que a exigência de ambos possa ser satisfeita. Neste sentido, atentemos para a relação entre a prudência e a virtude moral. A prudência configura-se no saber agir de acordo com o que determina a razão, vale dizer, mediante os preceitos do *ὁρθὸς λόγος*, ou ainda, segundo o justo-meio. Já o caráter virtuoso expressa-se em uma boa *ἔξις*, a qual, como vimos no capítulo anterior, é aquele capaz de desejar as boas ações e, conseqüentemente, conferir potencialidade para o homem bem agir.

Na *Ética a Nicômaco*, afirma o estagirita: "Ademais, a prudência está intimamente conectada com a virtude moral, e esta com a prudência, visto que os

primeiros princípios que a prudência emprega são determinados pelas virtudes morais, e a norma correta da virtude moral é determinada pela prudência"³⁰¹.

No agir moralmente bem, portanto, nem os princípios racionais são transgredidos, nem tampouco o que é determinado pelo seu desejo, violado³⁰². Mas essa é a melhor ação para o homem quando este é considerado a partir da sua dimensão humana. Desta perspectiva, o agir virtuosamente é, para o homem, o seu fim. Portanto, ao homem, do ponto de vista prático, atualizar-se significa agir virtuosamente. Em consonância com esta argumentação, encontramos a sucinta e decisiva afirmação de Aristóteles na *Metafísica*: "a virtude é a consumação da perfeição"³⁰³.

Ao homem, então, cabe essa dupla atividade: a contemplação, para a qual, por um lado, não é necessário ao homem estar em comunidade, como sugere a seguinte passagem da *Ética a Nicômaco*: "... mas a performance das ações virtuosas requer muitos equipamentos externos, e tanto mais quanto nobre forem as ações. Mas o estudante³⁰⁴, no concernente à busca de sua atividade, não necessita do aparato externo: pelo contrário, os bens podem ser um obstáculo para a contemplação..."³⁰⁵.

Por outro lado, se se é preciso satisfazer as necessidades materiais, ainda que estas sejam poucas³⁰⁶, para que seja possível ao homem contemplar, então esta atividade

³⁰¹συνέζευκται δὲ καὶ ἡ φρόνησις τῇ τοῦ ἡθους ἀρετῇ, καὶ αὕτη τῇ φρονήσει, εἰπερ αἱ μὲν τῆς φρονήσεως ἀρχαὶ κατὰ τὰς ἠθικὰς εἰσιν ἀρετὰς, τὸ δ' ὁρθὸν τῶν ἠθικῶν κατὰ τὴν φρόνησιν. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., X, 8, 1178 a 17).

³⁰²Do modo como desejo (δρεξις) e razão (λόγος) operam na determinação das ações, tratamos no capítulo 3.

³⁰³καὶ ἡ ἀρετὴ τελείωσις τις. (*Metafísica*, op. cit., Δ, 16, 1021 b 20).

³⁰⁴Vale notar que o que Rackham está traduzindo aqui por estudante é 'aquele que contempla', como é expresso no início da citação em grego que segue a tradução.

³⁰⁵τῷ δὲ θεωροῦντι οὐδενὸς τῶν τοιούτων πρὸς γε τὴν ἐνέργειαν χρεία, ἀλλ' ὥς εἶπεν καὶ ἔμπο διὰ ἔστι πρὸς γε τὴν θεωρίαν. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., X, 8, 1178 b 3).

³⁰⁶Neste sentido de que a contemplação exige a satisfação de poucas necessidades materiais, Aristóteles afirma: "E a felicidade aparenta necessitar, mas pouco, de coisas externas, ou menos que a felicidade

implica a reunião na *pólis*. Ademais, é apenas em comunidade, interagindo com outros, que o homem poderá agir virtuosamente, portanto terá a oportunidade de atingir seu bem da perspectiva humana. Neste sentido, citemos a *Ética a Nicômaco*: "O homem liberal necessitará de dinheiro para a realização de ações liberais, e também o homem justo para cumprir suas obrigações (...); e o homem bravo necessitará de força, se ele quer realizar alguma ação que demonstre sua virtude; e o temperante, oportunidade de indulgência: senão, como pode ele, ou aquele que possui qualquer virtude, mostrar que é virtuoso?"³⁰⁷.

O que nos parece tornar evidente, face ao desenvolvimento argumentativo da *Ética a Nicômaco*, sobretudo do livro X, é que, como procuramos ilustrar pelas duas citações anteriores, a contemplação é uma atividade que não carece da associação dos homens para que possa se efetivar, no sentido de que sua atividade é individual e não coletiva; no entanto isso não obsta de ela exigir a reunião na comunidade suprema, para que o homem possa efetivá-la, uma vez que a natureza humana, composta, carente de bens materiais (sem os quais não se é possível atingir a auto-suficiência implícita na contemplação), encontra na reunião na comunidade suprema a única via de acesso à satisfação das suas necessidades, satisfação essa exigida para que ele possa contemplar.

A seguinte passagem da *Ética a Nicômaco* parece bem ilustrar essa afirmação: "... embora seja verdade que, sendo um homem [aquele que contempla] e vivendo em

baseada na virtude moral
(δόξειε δ' ἂν καὶ τῆς ἐκτὸς χορηγίας ἐπὶ μικρὸν ἢ ἐπ' ἑλαττον δεῖσθαι τῆς ἠθικῆς".
(*Nicomachean Ethics*, op. cit., X, 8, 1178 a 24).

³⁰⁷*Nicomachean Ethics*, op. cit., X, 8, 1178 a 29.

³⁰⁸ἢ δ' ἄνθρωπός ἐστι καὶ πλείοσι συζῆ, αἰρεῖται τὰ κατ' ἀρετὴν πράττειν· δεῖσεται οὖν τῶν τοιούτων πρὸς τὸ ἀνθρωπεύεσθαι. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., X, 8, 1178 b 5).

sociedade com outros, ele escolhe a prática de ações virtuosas, e portanto sendo necessário bens externos para conduzir sua vida como ser humano"³⁰⁸.

Deste modo, a reunião em comunidades, para o homem, é necessária quando o consideramos de uma dupla perspectiva: tanto à partir do que lhe há de mais divino (pois sua natureza não é plenamente divina, mas composta, o que lhe confere carências), pois a contemplação, para o homem, implica na satisfação prévia de necessidades materiais, as quais podem ser totalmente suprimidas apenas na *pólis*; 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 seu bem, pois é apenas na sua relação com os outros membros com os quais convive que poderá agir virtuosamente.

Neste contexto parece se inserir a problemática sucitada por Ross em seu livro *Aristóteles*: "No início da Ética descreve o bem do estado como sendo 'mais importante e mais perfeito' que o do indivíduo, e este último como constituindo aquilo com que temos de nos contentar se não conseguimos atingir o primeiro. Mas o seu sentido do valor da vida individual parece crescer à medida que a vai discutindo, e, no fim do livro, exprime-se como se o estado estivesse meramente ao serviço da vida moral de cada indivíduo, fornecendo-lhe o elemento de compulsão que é necessário se os desejos do homem devem obedecer à sua razão"³⁰⁹.

Ora, o bem supremo é a contemplação. Esta é auto-suficiente, portanto individual. O bem supremo, por conseguinte, deve ser do indivíduo. Mas como este não é capaz de contemplação ininterrupta, por não possuir natureza apenas divina, é necessário a ele se reunir em comunidades para satisfazer suas necessidades humanas e

poder então realizar a atividade divina. Ademais, também seu 'bem secundário' exige que ele se reúna na *pólis*, no âmbito da qual poderá realizar a atividade virtuosa. Neste sentido, visa-se o bem da *pólis* enquanto é condição necessária para o bem do indivíduo. Deste modo é possível entender porque Aristóteles privilegia o bem do indivíduo na *Ética a Nicômaco*, sobretudo no livro X.

Em contrapartida, não se 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. Deste modo nos parece ser compreensível a categórica afirmação de Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, de que deve-se buscar o bem da *pólis* antes mesmo até que o do indivíduo: "Pois, ainda no caso em que o bem seja o mesmo para o indivíduo e para o estado (πόλις), contudo, o bem do estado é manifestamente maior e mais perfeito, quer a atingir, quer a preservar. Assegurar o bem de uma única pessoa é melhor que nada; mas assegurar o bem da nação ou estado é a mais nobre e divina façanha"³¹⁰.

Notemos que Aristóteles concluirá esta citação com a esperada afirmação de que este bem da *pólis* é da competência da Política, que, portanto, sua investigação, na *Ética a Nicômaco*, se desenvolverá acerca do objeto da Política: "Este sendo então seu propósito, nossa investigação será, em um certo sentido, o estudo da Política (πολιτική)"³¹¹. Ora, não seria surpreendente uma afirmação desta, se a tomássemos em sentido absoluto, ou seja, que o bem da *pólis*, cuja investigação cabe à Política, é

³⁰⁹D. Ross. *Aristóteles*. Trad. de Luís Filipe Bragança S. S. Teixeira, 1 edição, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1987, pp. 193-194.

³¹⁰εἰ γὰρ καὶ ταῦτόν ἐστιν ἐνὶ καὶ πόλει, μείζον γὰρ καὶ τελείωτερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σῶζειν ἀγαπητόν μὲν γὰρ καὶ ἐνὶ μόνῳ, κάλλιον δὲ καὶ θεióτερον ἔθνει καὶ πόλεσιν. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., I, 2, 1094 b 8).

preferível, sob qualquer ponto de vista, ao fim do indivíduo, sobretudo porque esta afirmação encontra-se não na *Política*, mas na *Ética a Nicômaco*?

Precisamos então atentar para a incisiva e esclarecedora afirmação, feita pelo próprio estagirita na *Ética a Nicômaco*, que parece bem equacionar as duas posições, aparentemente antagônicas, que compõem este suposto paradoxo: "Portanto, o bem do homem deve ser o fim da ciência política"³¹². Se Aristóteles afirma que cabe à Política o bem da *pólis*, ele se encarrega de estabelecer que é também do âmbito da Política o bem do indivíduo. O que podemos notar é que o bem, tanto do indivíduo quanto da *pólis*, estão intimamente relacionados, e que é precisamente nesta relação (em que um não pode ser alcançado sem o outro) que se instaura a tensão sobre qual deles seria melhor.

De um certo ponto de vista, portanto, o bem da comunidade suprema é melhor, pois sua manutenção é necessária para que cada um dos seus membros possa atingir o seu bem. Por outro lado, o fim do indivíduo é preferível, pois o fim da *pólis* nos parece necessário, em Aristóteles, na medida em que permite ao indivíduo atingir seu fim, seu bem. Neste sentido, não podemos nos esquecer que a *pólis* configura-se em um 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 isto, centremo-nos no indivíduo, que é mais propriamente objeto da *Ética a Nicômaco*, para concluir nossa argumentação.

Havíamos visto, no capítulo anterior, que seria lícito caracterizar o homem como potência racional (δύναμις μετὰ λόγου). Por conseguinte vimos, neste capítulo, que à razão cabe um papel preponderante para que ele possa atingir seu bem, tanto do ponto de

³¹²*Nicomachean Ethics*, op. cit., I, 2, 1094 b 11.

vista divino quanto humano. Para finalizar este capítulo, portanto, relembremos muito rapidamente alguns breves pontos já tratados anteriormente, para que possamos concluir nossa argumentação sobre a atividade (ἐνέργεια) humana na esfera prática demonstrando justamente o papel fundamental que a razão ocupa no exercício desta atividade (ἐνέργεια), seja do ponto de vista divino, seja de uma perspectiva humana, ressaltando, assim, o papel fundamental que a razão assume na *Ética a Nicômaco*.

Retomemos sucintamente, então, os referidos pontos: a felicidade, em Aristóteles, é uma atividade. Não pode ser estado porque, se assim o fosse, poderia ser feliz mesmo aquele que dorme, mesmo não atualizando nada de bom. Mas a felicidade não é qualquer atividade (ἐνέργεια), como já evidencia o próprio conceito de ἐνέργεια. A atividade pressupõe um fim. Seria estranho que na filosofia aristotélica, de caráter teleológico, o fim do homem o conduzisse em um sentido distinto daquele que o leva a sua atualização, que o conduz em um sentido outro que o da plena realização de sua essência. O homem, em Aristóteles, atualiza-se ao agir (πράττειν), mas não agindo de forma aleatória, mas é conduzido ao fim apenas com a boa ação (εὐπραξία), isto é, segundo o que prescreve sua razão; e vimos, no capítulo anterior, que agir segundo a razão é sua função.

Neste sentido, é dito na *Ética a Nicômaco*: "Se então a função do homem é um exercício ativo da faculdade da alma em conformidade com um princípio racional ou, em absoluto, os eventos que não estão dissociados do princípio racional (...) se isto é assim, e se declaramos que a função do homem é um certo tipo de vida e definimos esta

³¹² ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη τὸνθρώπινον ἀγα. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., I, 2, 1094 b 8).

forma de vida como o exercício da faculdade da alma e atividades em associação com o princípio racional..."³¹³.

Não é, portanto, qualquer atividade que conduz ao bem humano, mas apenas aquela segundo a virtude. Neste sentido, é afirmado na *Ética a Nicômaco*: "... o Bem do homem é o exercício ativo da faculdade da alma em conformidade com a excelência ou virtude, ou, se há várias excelências humanas ou virtudes em conformidade com a melhor e mais perfeita entre elas"³¹⁴. Agir segundo a virtude, portanto, é trilhar o caminho da atualização, e a ação virtuosa, como vimos, atende necessariamente aos desígnios da razão.

A razão é, portanto, *conditio sine qua non* para se atingir a felicidade de uma dupla perspectiva (tanto do ponto de vista da sua dimensão humana quanto da ótica da sua natureza divina). Por um lado, ela é a 'faculdade' responsável pela contemplação, atividade que por excelência é associada ao bem, à felicidade. Por outro, ela deve ser norteadora das boas ações, quando pensamos o bem agir para o homem a partir da sua dimensão humana (além de necessária para a organização e manutenção da *pólis*, apenas em cujo âmbito é possível, para o homem, alcançar a felicidade). Se se atinge o bem, do ponto de vista prático (da *πράξις*), quando agimos virtuosamente, vale dizer, segundo os preceitos da razão, então esta é necessária, deste mesmo ponto de vista, para se atingir a felicidade. E vimos que, para o homem, encaminhar-se no sentido da felicidade é se

³¹³εἰ δὲ ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου (...) εἰ δὲ οὕτως, ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωὴν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου (*Nicomachean Ethics*, op. cit., I, 7, 1098 a 7).

³¹⁴τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ δὲ ἀρεταί, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. (*Nicomachean Ethics*, op. cit., I, 7, 1098 a 16).

atualizar, e que ele o faz quando age de acordo com a sua função, que é justamente agir racionalmente (condição para a atividade virtuosa).

Conclusão

Iniciemos nossa conclusão ressaltando sucintamente os estreitos laços da coerente argumentação aristotélica: se agimos sempre com mira em um bem, e se esse está de acordo com nossa função específica, temos de agir de acordo com esta função para atingi-lo. Como atingir o fim último é se atualizar, o movimento segundo a função característica de um ente corresponde ao processo de encaminhamento para o seu fim, portanto da sua atualização. Assim sendo, o homem percorre o caminho de se atualizar quando executa sua função específica. Havíamos visto que a função do homem é uma atividade da alma que segue um princípio racional. Ao colocar a alma em atividade segundo um princípio racional, o homem estará na busca do seu fim último, do bem para si, da sua atualização.

Como tivemos oportunidade de presenciar nas diversas citações interpoladas na dissertação, os elementos desta harmoniosa argumentação não se encontram apenas na *Ética a Nicômaco*, mas repousam também em várias outras obras, como, por exemplo, na *Metafísica*, na *Física* e no livro das *Categorias*, perfazendo um todo que, embora possua algumas imprecisões, é em muito harmônico nas suas diversas partes (as várias obras do estagirita).

No caso específico da nossa problemática, parece evidente a simetria que há entre o livro Θ da *Metafísica* e a *Ética a Nicômaco* quando tomamos o homem (cujas

ações são objeto de investigação da *Ética a Nicômaco*) por um determinado tipo de potência, a saber, a potência com *logos*, ou quando estabelecemos um paralelo entre o ato (*ἐνέργεια*) no livro Θ da *Metafísica* e as ações (*πράξεις*) na *Ética a Nicômaco*. A partir dessa perspectiva, é de se observar que a motivação das ações na *Ética a Nicômaco* está conforme o estabelecido acerca de como se dá a passagem da potência ao ato na *Metafísica*.

Deste modo, a potência racional, do modo como é trabalhada na *Metafísica*, parece convergir com o modo como o homem é definido na *Ética a Nicômaco*, a saber, enquanto dotado de capacidade de escolha (*προαίρεσις*), que é propriamente o que lhe permite agir. Neste sentido, se o desejo (*ὁρεξις*) e a escolha (*προαίρεσις*) são os responsáveis pela motivação de um dos contrários na potência com *logos*, também são motivadores das ações na *Ética a Nicômaco*.

Ademais, a distinção que Aristóteles faz no capítulo 5 do livro Θ da *Metafísica* entre potências congênitas e potências adquiridas pela prática ajuda-nos sobremaneira na análise da *Ética a Nicômaco* no sentido de perceber que a potencialidade para agir virtuosamente deve ser adquirida pela prática, portanto não sendo congênita, como a de ver ou ouvir. Neste sentido, é preciso o exercício do agir virtuosamente para que desenvolvamos a potencialidade para bem agir.

Posto isso, não podemos ler a *Ética a Nicômaco* como uma espécie de sequência natural do livro Θ da *Metafísica*, naturalidade essa conferida pelo desejo (*ὁρεξις*) e sobretudo pela escolha (*προαίρεσις*), os quais precisamente permitiriam a passagem de uma obra para outra? Sendo assim, ressaltamos que o que procuramos examinar ao longo do corpo da dissertação não foi como encontrar os conceitos de *δύναμις* e

ἐνέργεια na *Ética a Nicômaco*. Para tal, bastar-nos-ia consultar um índice, como o de Bonitz. O que procuramos fazer é mostrar que estes conceitos estão amplamente inseridos no contexto desta obra enquanto transfigurados em outro conceito, a saber, a escolha (προαίρεσις). Este é o ponto de partida da nossa argumentação quando considerada a partir do seu fio condutor, muito embora não o seja segundo a ordenação dos seus capítulos. Marquemos então, a seguir, essa distinção.

Quanto à ordenação dos capítulos, procuramos estabelecê-la tendo por critério desenvolver determinadas problemáticas apenas quando os seus elementos constitutivos tivessem sido previamente analisados. Sendo assim, a introdução comporta a discussão que fundamenta a possibilidade de toda a argumentação subsequente. O capítulo primeiro, por sua vez, é indispensável e introdutório no corpo da dissertação por conter a análise dos dois conceitos nela investigados. O capítulo segundo examina as condições necessárias para validar a análise dos capítulos 3 e 4, vale dizer, investiga as condições indispensáveis para que o homem (potência racional) possa agir. O terceiro capítulo desenvolve nossa problemática propriamente dita, e o quarto é decorrência natural do terceiro.

No que concerne ao fio condutor do desenvolvimento da nossa argumentação, o ponto nevrálgico e inicial da nossa problemática repousa no capítulo terceiro, precisamente na investigação acerca do elemento convergente entre a *Ética a Nicômaco* e a *Metafísica*, o qual acabamos encontrando-o no conceito de escolha (προαίρεσις).

Uma vez constatado que a escolha está implícita tanto na potência racional (no livro Θ da *Metafísica*) quanto no homem (na *Ética a Nicômaco*), e que justamente ela é a responsável pela possibilidade da motivação de ações contrárias, tanto no que concerne

à potência racional quanto no que diz respeito ao homem, portanto nada obstando de ambas serem tomadas como sendo a mesma, nosso próximo passo foi investigar se a definição de potência em sua acepção física cabia ao homem sem qualquer descaracterização da mesma, o que acabamos por constatar que sim, que o homem é princípio de ações e que essas são tomadas como um tipo de movimento, que portanto ele é princípio de movimento, conformando assim sua definição com a do primeiro sentido físico de potência, a saber, princípio de movimento ou de mudança que repousa em outro ou no mesmo enquanto outro.

Após a identificação pontual destas duas obras de Aristóteles, a saber, o livro *Θ* da *Metafísica* e a *Ética a Nicômaco*, coube-nos, então, investigar se ela não era acidental, mas refletia a possibilidade de intercambialidade das diversas obras do estagirita, o que investigamos já na Introdução, uma vez que a justificação dessa intercambialidade torna-se indispensável para sustentar a possibilidade do nosso projeto. Nesse sentido, procuramos reunir elementos fornecidos pelo próprio estagirita para sustentar que essa intercambialidade é possível até mesmo em obras cujo objeto são, a princípio, totalmente díspares, como ocorre no caso do livro das *Categorias* e a *Ética a Nicômaco*.

Nosso próximo passo foi examinar as condições necessárias para que a potência com logos e por conseguinte o homem pudessem motivar ações, o que nos levou à análise (feita na primeira parte do capítulo dois) da necessidade da contingência para a possibilidade da esfera ética. Mas ainda faltava justificar como, tanto na potência com logos quanto no homem, era possível agir na contingência, ou seja, como se comportariam os elementos responsáveis para a motivação das ações. Para responder a

essa questão foi necessária a segunda parte do capítulo dois, qual seja, "A necessidade do *logos* e do desejo para a esfera prática".

Após esse percurso, restou-nos examinar a atividade para que tanto a potência com *logos* quanto o homem têm potencialidade. O capítulo quarto, neste sentido, apresenta-se como decorrência natural do capítulo terceiro. Tendo em vista que todos esses três últimos capítulos foram investigados do ponto de vista da potencialidade e da atualidade, nosso primeiro capítulo, então, não podia deixar de ser um estudo introdutório acerca desses dois complexos conceitos metafísicos.

Durante o percurso traçado pela nossa problemática, pareceu-nos patente que as afirmações contidas no livro Θ da *Metafísica*, longe de não dizerem respeito ou de destoarem da *Ética a Nicômaco*, convergem no mesmo sentido desta, que, portanto, a argumentação desta obra está conforme os pressupostos metafísicos estabelecidos no livro Θ da *Metafísica*. Com isso, podemos concluir nossa dissertação voltando ao ponto do qual partimos, qual seja: quer nos parecer possível e de muita valia considerar a totalidade da obra do estagirita para a análise de quaisquer de seus textos particulares.

Bibliografía

A - Obras de Aristóteles:

ARISTOTLE. *Metaphysics*. A revised text with introduction and Commentary by W. D. Ross. At the Clarendon Press, Oxford, 1958.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edición Trilingue por Valentín García Yebra, 2 edición, Editorial Gredos, Madrid, España, 1982.

ARISTOTE. *Métaphysique*. Edición avec commentaire par J. Tricot, Vrin, Paris, 1966.

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Translation by H. Racham, Loeb Classical Library, London, England, 1990.

ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*. Traduction, notes e index par J. Tricot, Vrin, Paris, 1983.

ARISTOTELE. *Etica Nicomachea*. Introduzione, traduzione e commento di Marcello Zanatta, Biblioteca Universale Rizzoli, sesta edizione, 1997.

ARISTOTE. *Éthique à Eudème*. Traduction par Vianney Décarie, Vrin, Paris, 1984.

ARISTOTLE. *Physica*. Translation by R. P. Hardie and R. K. Gaye, Oxford, 1930.

ARISTOTELIS. *Physica*. Oxonii, Oxford, 1977.

B - Obras sobre Aristóteles:

AUBENQUE, Pierre (org.) *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Vrin, Paris, 1979.

_____ *Le Problème de l'Être chez Aristote*, PUF, Paris, 1977.

_____ *La Prudence chez Aristote*. PUF, Paris, 1986.

BERTI, Enrico. *Aristóteles no século xx*. Edições Loyola, São Paulo, 1997.

BRAGUE, Rémi. *Aristote et La Question du Monde*, PUF, Paris, 1988.

BROADIE, Sarah. *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, New York, 1991.

BRENTANO, Franz. *On the several senses of being in Aristotle*. Edited and Translated by Rolf George, University of California Press, London, England, 1975.

COULOUBARITSIS, Lambros, *L'Avènement de la science physique. Essay sur la physique d' Aristote*. Éditions Ousia, Bruxelles, 1980.

FARIAS, Maria do Carmo Bittencourt. *A liberdade esquecida: fundamentos ontológicos da liberdade no pensamento aristotélico*. Edições Loyola, São Paulo, 1995.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Temps Physique et Temps Tragique chez Aristote*, Vrin, Paris, 1982.

HEINAMAN Robert. (edit.) *Aristotle and Moral Realism*, University College London, 1995.

MICHELET, Ch. L. *Examen Critique de L'Ouvrage d' Aristote intitulé Métaphysique*, Vrin, Paris, 1982.

MOREAU, J. *Aristote et son École*, PUF, Paris, 1996.

OWENS, Joseph. *The doctrine of being in the aristotelian Metaphysics*. 4 ed., Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, Canada, 1963.

OWENS, Joseph. *The Collected Papers of Joseph Owens*, State University of New York Press, Albany, 1981.

ROSS, David. *Aristóteles*. Tradução de Luís Filipe Bragança S. S. Teixeira, a partir da edição inglesa publicada por Methuen & CO., Ltd. Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1987.

SCALTSAS, T.; CHARLES, D. and GILL M. L. (edit.). *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Clarendon Press Oxford, New York, 1994.

C - Artigos sobre Aristóteles:

ALLAN, D. J. "Individual and State in the Ethics and Politics", in *La 'Politique' d' Aristote*, Vandoeuvres - Genève, Fondation Hardt, 1965.

ARAÚJO, M. "Ciência e Metafísica nos livros A e B da *Metafísica* de Aristóteles", *O que nos faz pensar*. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, março de 1997.

AUBENQUE, P. "Théorie et pratique politiques chez Aristote", in *La 'Politique' d' Aristote*, Vandoeuvres - Genève, Fondation Hardt, 1965.

BENOIT, A. H. R. "Metafísica e Política na *Ousia* Aristotélica", *Idéias*, ano 2, n. 2, julho/dezembro de 1995.

BESNIER, B. "A Distinção entre Praxis e Poiêsis em Aristóteles", *Analytica*, v. 1, n. 3, UFRJ, 1996.

BOTELHO, Pero de. "Aristóteles: A categoria do ente humano na *Éthica Nicomachea*". *Kriterion*. Belo Horizonte, 17\18 (4): 269-275, 1951.

BRUNSCHWIG, Jacques. "La forme, prédicat de la matière?". *Études sur la Métaphysique d' Aristote*, Vrin, Paris, 1979.

CIFUENTES, C. L. "La reflexión de la *proairesis* aristotélica", *Ensayos Aristotélicos*, Universidad Panamericana México, 1996.

GIANNOTTI, J. A. "O Amigo e o Benfeitor: Reflexões sobre a *φιλία* do ponto de vista de Aristóteles", *Analytica*, v. 1, n. 3, UFRJ, 1996.

IRWIN, T. H. "A Ética como uma Ciência Inexata: As ambições de Aristóteles para a teoria moral", *Analytica*, v. 1, n 3, UFRJ, 1996.

MANSION, Suzanne. "La notion de matière en Métaphysique, Z 10 e 11". *Études sur la Métaphysique d' Aristote*, Vrin, Paris, 1979.

MIER, Rocio. "Prioridad del acto en la génesis de los hábitos operativos", *Ensayos Aristotélicos*, Universidad Panamericana México, 1996.

MOREAU, Joseph. "Remarques sur l'ontologie aristotélicienne". *Études Aristotéliciennes: Métaphysique et Théologie*. Vrin, Paris, 1985.

NATALI, C. "A Base Metafísica da Teoria Aristotélica da Ação", *Analytica*, v. 1, n. 3, UFRJ, 1996.

NATALI, C. "Ações e Eventos em Aristóteles", *O que nos faz pensar*. Cadernos do departamento de filosofia da PUC-Rio, março de 1997.

PERINE, Marcelo. "Ato e potência: implicações éticas de uma doutrina metafísica". *Kriterion*. Belo Horizonte, 94, vol. XXXVII, 7-23, 1996.

_____. "Phronesis": Um Conceito Inoportuno?". *Kriterion*. Belo Horizonte, 87, vol. XXXIV, 31-55, 1993.

_____. "Nas origens da ética ocidental: a Ética a Nicômaco". *Síntese*, 25: 21-38, 1982.

SKEMP, J. B. "The activity of immobility". *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Vrin, 1979.

SPINELLI, M. "O Postulado de Parmênides enquanto contraditório da *Física* e Ponto de Partida da *Metafísica* de Aristóteles", *O que nos faz pensar*. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, março de 1997.

VAZ, H. C. de Lima. "Platão Revisitado. Ética e Metafísica nas Origens Platônicas". *Kriterion*, Belo Horizonte, 87, vol. XXXIV, 9-30, 1993.

VIANA, Sylvio Barata de Azevedo. "A Sofística Grega do Século V a.C.". *Kriterion*, Belo Horizonte, 78, vol. XXIX, 1-29, 1987.

VUILLEMIN, Jules. "La Puissance selon Aristote et le possible selon Diodore". *Manuscrito*, vol. 1, n. 1, outubro de 1977. Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência -UNICAMP.

WOLFF, Francis, "Dois Destinos Possíveis da Ontologia: a Via Categorical e a Via Física", *Analytica*, v. 1, n. 3, UFRJ, 1996.

ZINGANO, M. "Particularismo e Universalismo na Ética Aristotélica", *Analytica*, v. 1, n. 3, UFRJ, 1996.

D - Obras consultadas sobre o grego:

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque*, Paris, Ed. Klincksieck, 1983.

BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, ed. Hachette.

LIDDELL e SCOTT, *A Greek-English Lexikon*, Oxford, 1976.

FREIRE, Antônio. *Gramática Grega*, Martins Fontes, São Paulo, 1987.