

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Departamento de Pós-Graduação em Filosofia

**DA AÇÃO À HABITUAÇÃO:
a finalidade *poiética* da ação na Ética aristotélica**

Débora Mariz

**Belo Horizonte - MG
2007**

Débora Mariz

**DA AÇÃO À HABITUAÇÃO:
a finalidade *poiética* da ação na Ética aristotélica**

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: História da Filosofia

Orientadora: Profa. Dra. Miriam Campolina Diniz Peixoto

**Belo Horizonte - MG
2007**

100 Mariz, Débora
M343d Da ação à habituação : a finalidade poética da ação na ética
2007 aristotélica / Débora Mariz. - 2007

157 f.

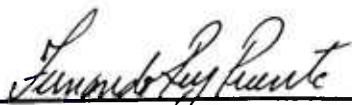
Orientador: Miriam Campolina Diniz Peixoto.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Aristóteles. 2. Filosofia antiga - Teses 3. Ética – Teses 4. Caráter - Teses 5. Hábito - Teses I. Peixoto, Miriam Campolina Diniz II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas III. Título

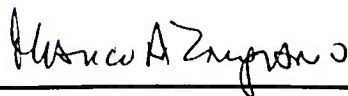
Dissertação defendida e aprovada, com a nota 90. pela
Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Profa. Dra. Miriam Campolina Diniz Peixoto (Orientadora) - UFMG



Prof. Dr. Fernando Rey Puente - UFMG



Prof. Dr. Marco Zingano – USP

**Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais**

Belo Horizonte, 26 de março de 2007.

DEDICATÓRIA

Este trabalho é dedicado ao GES.TO – Grupo de Estudos Profundos de Terapia Ocupacional, que me incentivou a buscar, no pensamento filosófico, as bases da fundamentação teórica da minha profissão elaborada pelo Prof. Rui Chamone Jorge.

AGRADECIMENTOS

À Profa. Dra. Miriam Campolina Diniz Peixoto, minha orientadora, pela imensa disponibilidade, pelo carinho e pelo rigor com que me orientou ao longo desse trabalho, desde a elaboração do projeto inicial. Por me ensinar que nesse árduo percurso, eu não estava sozinha e, também, por me incentivar na superação de minhas limitações.

Aos meus pais, pelo amor, pela educação e, também, pela compreensão nos meus momentos de “crise”: existencial, profissional e financeira.

Aos meus irmãos, em especial ao Maurício, companheiro no “filosofar”.

Ao Daniel, meu amor, pelo incentivo e pela ajuda, principalmente na fase final da elaboração desse trabalho.

Ao Departamento de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG, que me possibilitou a execução dessa pesquisa.

“Eu queria decifrar as coisas que são importantes. E estou contando não é uma vida de sertanejo, seja se for jagunço, mas a matéria vertente. Queria entender do medo e da coragem, e da gã que empurra a gente para fazer tantos atos, dar corpo ao suceder, o que induz a gente para más ações estranhas é que a gente está pertinho do que é nosso, por direito, e não sabe, não sabe, não sabe!”

João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas*

RESUMO

Esta dissertação realizou um estudo acerca do processo de habituação envolvido na modelagem da natureza humana em Aristóteles. Seu objetivo foi analisar os operadores envolvidos nesse processo e de que maneira eles modelam um caráter virtuoso ou vicioso no homem, bem como a possibilidade da reversibilidade de um caráter já estabelecido. Para tanto, analisamos os conceitos de natureza, natureza animal e natureza humana, buscando, com isso, perceber a especificidade na natureza humana, bem como suas semelhanças em relação aos demais animais. A partir daí, analisamos a especificidade da ação propriamente humana, fruto de um certo princípio de indeterminação constitutivo da natureza humana, compreendendo na ação uma finalidade *poiética*: a produção da excelência do próprio homem. E, enfim, compreendemos o processo de habituação como um conjunto de operadores envolvidos nessa auto-produção da natureza humana, modelando-a de maneira virtuosa ou viciosa.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia Antiga, Aristóteles, ética, hábito, habituação, caráter

ABSTRACT

This paper presents a review of the habituation process included in the human nature modeling developed by Aristotle. It provides an analysis of the process elements contribution to the modeling of a vicious or virtuous character as well as the ability to overturn an established character. The concepts of nature, animal nature and human nature have been examined in order to determine the human nature specificity and similarities with other animals. This provided conditions for the analysis of the proper human activity specificity, which results from an indetermination principle inherent to the human nature. The activity shall have a *poietic* purpose: the development of the humankind excellence. The habituation process is therefore a set of elements of this human nature self-development that contribute to the virtuous or vicious modeling.

KEY WORDS: Ancient Philosophy, Aristotle, ethics, habit, habituation, character.

LISTA DE ABREVIATURAS

<i>Categoriae</i>	<i>Cat.</i>
<i>De Anima</i>	<i>De An.</i>
<i>Ethica Nicomachea</i>	<i>EN</i>
<i>De Generatione Animalium</i>	<i>GA</i>
<i>Historia Animalium</i>	<i>HÁ</i>
<i>De Incessu Animalium</i>	<i>IA</i>
<i>De Longitudine et Brevitate Vitae</i>	<i>Long.</i>
<i>De Motu Animalium</i>	<i>MA</i>
<i>De Memoria et Reminscentia</i>	<i>Mem.</i>
<i>Metaphysica</i>	<i>Metaph.</i>
<i>De Partibus Animalium</i>	<i>PA</i>
<i>Physica</i>	<i>Ph.</i>
<i>Poética</i>	<i>Po.</i>
<i>Política</i>	<i>Pol.</i>
<i>Rhetorica</i>	<i>Rh.</i>
<i>De Sensu et Sensibilis</i>	<i>Sens.</i>
<i>Index Aristotelicum (Bonitz)</i>	<i>In. A</i>
<i>Thesaurus Linguae Graecae</i>	<i>TLG</i>

NOTA SOBRE AS CITAÇÕES

Para as citações das obras de Aristóteles utilizaremos como referência o texto grego com a edição de J. Bywater e as traduções inglesa de A. Peck e de E. Forster para as obras biológicas e as traduções francesa de R. Gauthier e J. Jolif e inglesa de W. Ross, para a *Ética Nicomaquéia* e a *Metafísica*, respectivamente, bem como a tradução brasileira de Maria Cecília Gomes dos Reis e, quando necessário, a de Lucas Angioni e a tradução francesa de R. Bodeüs para o *De Anima*. Para a *Política*, utilizaremos a edição e a tradução francesa de J. Aubonnet. As obras de Aristóteles são citadas pela abreviação ou pelas iniciais do título latino, tal como aparece no *A Greek-English Lexicon*, de H. Liddell e R. Scott e serão indicadas entre parênteses no texto (por exemplo *EN* para a *Ethica Nicomachea*), seguida do número do livro em algarismos romanos, do capítulo em algarismos arábicos e da indicação de páginas e linhas, de acordo com a edição de Immanuel Bekker.

Quando necessário, modificamos a tradução do texto aristotélico a partir do original em grego indicando em nota essa mudança. Em relação à bibliografia secundária, todas as traduções de textos em outras línguas são de nossa responsabilidade.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO PRIMEIRO – A CONCEPÇÃO DE NATUREZA ANIMAL E DE NATUREZA HUMANA	18
1. A concepção de natureza (φύσις)	18
1.1. Os conceitos de potência (δύναμις) e de ato (ἐνέργεια)	21
1.2. A teleologia da natureza	22
2. A concepção de movimento (κίνησις) nos seres naturais	24
3. O princípio de indeterminação da natureza	27
4. A natureza animal	30
5. Capacidades (δυνάμεις) racionais e irracionais da alma	41
6. O processo psicofísico no movimento animal	42
6.1. As partes (τὰ μέρη) dos animais	42
6.2. A definição de ação (πρᾶξις) animal	43
6.3. O processo psicofisiológico envolvido no deslocamento animal	44
7. A especificidade da natureza humana em relação aos demais animais	48
8. Conclusão	60
CAPÍTULO SEGUNDO – AS PARTICULARIDADES DA AÇÃO HUMANA	61
1. A πρᾶξις como ação humana	62
1.1. Ação e poiêsis	63
2. Ação e conhecimento	69
3. Ação e Virtude	78
3.1. Virtude ética e Virtude intelectual	79
3.2. Todos os homens são capazes de se tornarem virtuosos?	83
3.3. Virtude natural e Virtude em sentido próprio	85
4. Ação e felicidade: o problema teleológico do agir humano	88
5. Ação e afecção	93
6. Uma tipologia das ações: ação voluntária, ação involuntária e ação mista	97
7. Conclusão	101
CAPÍTULO TERCEIRO – O PROCESSO DE HABITUÇÃO NA MODELAGEM DA NATUREZA HUMANA	103
1. O processo de habituação	104
1.1. A habituação (ἔθισμός)	105
1.2. O hábito (τὸ ἔθος)	107
1.3. O caráter/temperamento (τὸ ἦθος)	109
1.4. O estado habitual (ἔξις)	111
1.5. O vir-a-ser (γίγνομαι)	112
2. A noção de estado habitual (ἔξις)	113
2.1. Estado habitual (ἔξις): da alma ou do corpo?	114

2.2. <i>Estado habitual virtuoso e estado habitual vicioso</i>	117
2.3. <i>O que confere ao homem um estado habitual (ἕξις) virtuoso ou vicioso?</i>	120
3. Aspectos envolvidos no processo de habituação	122
3.1. <i>O prazer (ἡδονή) e a dor (λύπη)</i>	123
3.2. <i>O fácil (ρόδιος) e o difícil (χαλεπός)</i>	130
3.3. <i>O tempo (χρόνος) e a ocasião (καιρός)</i>	132
3.4. <i>Louvor (ἐπαινεῖν), censura (ψεκτὸς) e castigo (κολάση)</i>	140
4. <i>A poiêsis do caráter na práxis virtuosa</i>	142
5. <i>Conclusão</i>	146
CONCLUSÃO	148
REFERÊNCIAS	152

INTRODUÇÃO

Este trabalho visa analisar o processo de habituação na modelagem da natureza humana em Aristóteles, tomando como ponto de partida o estudo da ação humana e dos operadores que intervêm na sua realização. Para Aristóteles, a virtude é adquirida na própria ação e no aprimoramento que decorre desta, mediante um processo de habituação que lhe configura um determinado estado habitual. Mas o quê propriamente é modelado na natureza humana? E mediante que operações esse processo de habituação ocorre? Para a investigação desse problema, estabelecemos os seguintes objetivos: compreender a natureza humana no pensamento aristotélico, bem como os fatores presentes nessa ação, os quais são indicativos da virtude ou do vício. Buscamos, também, compreender o mecanismo psicofisiológico do agir humano nas obras biológicas do Estagirita e analisar a relação entre ato e movimento implicada nesse agir. Além disso, investigaremos as diferenças entre ação virtuosa e ação viciosa, identificando quais elementos presentes na natureza humana se preservam ou se corrompem em cada uma dessas ações e como isso se dá. Também, é nosso objetivo investigar o processo de habituação, através do estudo dos conceitos éticos que recobrem o problema da ação.

A escolha desse objeto de estudo foi determinada pela minha formação profissional – Terapia Ocupacional –, definida pelo Prof. Rui Chamone Jorge como um método de prevenção, tratamento e reabilitação que tem sua essência na própria ação humana, tendo como proposta técnica o fazer livre e criativo (cf. JORGE, 1990, p.09). Através do ato livre de fazer, e nos objetos criados, essa terapêutica oferece ao paciente oportunidade de expressão e formação de si mesmo, adquirindo, assim, o conhecimento de si, de suas possibilidades e limitações (cf. JORGE, 1997, p.23-24). Mas em que esse “fazer” se assemelha e se distingue das outras ações que o homem realiza? Por que o “fazer” em Terapia Ocupacional possibilita

ao homem o resgate de sua saúde, entendida como a consciência de si, do que se é e do que se quer ser? Na tentativa de refletir acerca dessas questões, enveredei-me pelo estudo da Filosofia com a convicção de que, para compreender os processos humanos, era necessário partir de uma interrogação radical sobre a natureza do homem, da ação humana e, conseqüentemente, do seu processo de “adoecimento”. Na busca de um interlocutor para empreender uma investigação acerca da ação humana e de como lhe é possível modelar a natureza humana, deparei com o pensamento de Aristóteles.

Acredito que a pertinência desse estudo resida numa contribuição para uma melhor compreensão da natureza humana e de sua ação que, cremos, não interessa apenas aos filósofos, mas, também, aos profissionais de saúde, principalmente, aos terapeutas ocupacionais.

Para Aristóteles, tudo na natureza (φύσις) tem um fim (τὸ τέλος) que lhe é próprio, e o fim da natureza humana reside na excelência de um agir em conformidade com a atividade da alma que a singulariza e lhe proporciona a felicidade (εὐδαιμονία) (cf. *EN* I, 7, 1097^b 21). No entanto, a virtude (ἀρετή) precisa ser adquirida, dado que não é inata ao homem, e isto deverá se fazer pela própria ação, a qual lhe permite modelar o seu caráter mediante um processo de habituação que o dispõe a agir de maneira virtuosa ou viciosa. Mas, por que, para Aristóteles, o homem precisa modelar a sua natureza? Qual é a natureza do homem? Qual o estatuto da ação humana? Mediante que operadores o processo de habituação se dá?

Na investigação dessas questões, partimos, inicialmente, da compreensão da concepção aristotélica de natureza (φύσις), descrita na *Física* e na *Metafísica*, e como ela se caracteriza nos seres eternos e nos seres corruptíveis, dentre os quais o homem se encontra. Algumas questões nortearam a nossa investigação: como é possível compreender a diversidade que constitui cada um desses seres? O que garante a particularidade própria a cada um deles? O que subsiste nos seres corruptíveis em meio à mudança e ao perecimento a

que estão sujeitos? A resposta a essas questões nos auxiliará no entendimento do processo de habituação, já que o homem, enquanto ser corruptível, sofrerá uma certa alteração em sua natureza, sem que, com isso, deixe de ser o que é (homem), o que indica que algo permanece em sua natureza em meio à mudança e, também, que sua natureza compreende uma certa indeterminação que lhe é constitutiva. Se o fim (τέλος), para Aristóteles, é “aquilo a que todas as coisas tendem” (*EN* I, 1, 1094^a 1-2), já não estaria esse fim no homem determinado por sua natureza? Assim, o que justificaria a necessidade de um processo de habituação para que essa natureza atinja seu fim? Se os seres corruptíveis e, especificamente, os seres animados não se encontram integralmente determinados, de que depende a efetividade de seu fim?

A partir daí, procedemos a uma investigação acerca da concepção de movimento (κίνησις) na definição dos seres naturais, já que Aristóteles os definirá como aqueles que “possuem em si mesmos o princípio de movimento e de repouso” (*Ph.* II, 1, 192^b 13-14). Por que o Estagirita concede tanta importância ao movimento (κίνησις) na definição dos seres naturais? Em que medida o movimento estaria relacionado, no homem, ao processo de habituação? Encontramo-nos, nesse ponto, às voltas como o clássico problema da relação entre o movimento (κίνησις) e o ato/atividade (ἐνέργεια), o qual é preciso considerar para compreender qual a implicação dos movimentos (κινήσεις) realizados pelo homem, para a vida virtuosa, definida por Aristóteles como uma atividade (ἐνέργεια) (cf. *EN* I, 13, 1102^a 15-18).

Feita essa primeira investigação, buscaremos, então, compreender a concepção de natureza animal, tendo como referência as obras biológicas do Estagirita. Orientamos nossa investigação na questão: qual é o fim da natureza animal e por que e para que se movem os animais? Nosso fio condutor, nessa perspectiva, é o mecanismo psicofisiológico do agir dos animais, já que eles são definidos, no *De Anima*, pela constituição do corpo e da alma (cf. *De*

An. II, 1, 413^a 2-5). Com isso, buscamos precisar em que a natureza humana se distingue dos demais animais e de que modo a alma, princípio de movimento dos animais (cf. *De An.* I, 1, 403^a 3), move o corpo para que nele se produza o movimento.

Em outras palavras, procederemos a uma análise da especificidade da ação humana em relação a ação dos demais animais e investigaremos a concepção aristotélica de ação propriamente humana, buscando precisar em que reside a sua excelência e de que modo ela se efetiva. Para tanto, abordaremos os conceitos que constituem o campo semântico da ação humana, assim como a distinção aristotélica dos raciocínios – prático, teórico e produtivo –, identificando em que ela assenta e, particularmente, em que a produção (ποίησις) é distinta da ação (πρᾶξις). Esse procedimento se faz necessário, pois, na época de Aristóteles, temos testemunhos de que foi atribuída uma certa dimensão produtiva, no âmbito da concepção de τέχνη, à modelagem da natureza humana. Interrogamo-nos, então, se existiria, no pensamento do Estagirita, espaço para a atribuição de uma dimensão produtiva à ação humana.

Ao defrontarmos com a distinção entre produção (ποίησις) e ação (πρᾶξις), outro problema se coloca: existiria uma implicação ético-política na produção (ποίησις) humana? Em que medida o produzir do homem, seja ele a ação de construir uma casa, a ação de tocar um instrumento ou a ação de confeccionar um sapato, participa na modelagem do próprio homem, das causas de seu produzir e agir no mundo?

Examinar a ação humana implica, também, analisar a virtude (ἀρετή) e os diversos adjetivos a ela atribuídos: virtude ética, virtude intelectual, virtude natural e virtude no sentido próprio. Precisaremos, então, esses conceitos, compreendendo a especificidade de cada um deles, bem como as similitudes que apresentam, buscando, dessa forma, precisar qual o estatuto da virtude (ἀρετή).

Uma outra questão se coloca nesse momento: é possível a todo homem indistintamente se tornar virtuoso? Nesse sentido, quais os elementos de que necessita o homem para a

aquisição da virtude? São elementos inerentes à natureza humana que interferem na aquisição da virtude, como uma determinada herança genética, e que o predispõem a agir virtuosamente? Ou esses elementos são sempre adquiridos pelo processo de habituação, em nada influenciando as características inatas do homem?

Outro elemento fundamental para nossa investigação é a concepção aristotélica de felicidade (εὐδαιμονία). Aristóteles estabelece como finalidade da vida humana, por um lado, a realização de ações virtuosas ao longo da vida; por outro, a contemplação. Seria possível conciliar essas duas acepções de felicidade? Pode-se dizer de um homem ser ele feliz, se apenas uma dessas acepções se faz presente?

É ainda necessário analisar a atividade humana frente às afecções (πάθη) de que padece. Isso se faz necessário, pois, para Aristóteles, as virtudes e os vícios se relacionam com ações e afecções; e estas, por sua vez, envolvem prazer e dor (cf. *EN* II, 3, 1104^b 14-16). Em outras palavras, o homem se torna virtuoso ou vicioso pela maneira como busca ou foge dos prazeres e das dores, pois as causas que lhe conformam desta ou daquela maneira são as mesmas (cf. *EN* II, 3, 1104^b 20-24). Surge, então, a questão: de que modo as afecções interferem na realização de uma ação virtuosa ou viciosa?

Ao analisar o estatuto da ação humana em Aristóteles, deparamos com uma tipologia das ações estabelecidas em razão de seu caráter mais ou menos consciente e voluntário: ação voluntária, ação involuntária e ação mista. Detemo-nos no exame dessas modalidades de ação para poder precisar qual delas é própria à virtude ou ao vício.

Finalmente, percorrido esse caminho, ocupamo-nos em examinar os conceitos utilizados por Aristóteles para referir-se ao processo de habituação e, em seguida, em analisar os operadores que intervêm na modelagem da natureza humana, para, assim, identificar como se efetiva em sua finalidade a auto-*poiêsis* do homem no seu agir.

A metodologia utilizada neste estudo consiste na análise teórica de textos do *corpus* aristotélico: *Ética Nicomaquéia*, *Metafísica*, *Política*, *De Anima*, *De Motu Animalium*, *Parva Naturalia*, *História dos Animais*, *Partes dos Animais*. Na discussão e interpretação dessas obras, recorreremos aos estudos de comentadores e intérpretes que se ocuparam do problema da ação, no pensamento do filósofo, principalmente em seu aspecto psicofisiológico. Utilizamos, também, o *Thesaurus Linguae Graecae* e o *Perseus Digital Library*, para identificar os termos que recobrem nosso objeto de estudo, além do *Index Aristotelicus*, de Bonitz.

Esta dissertação constitui-se de três capítulos. Um primeiro dedicado à análise da concepção aristotélica de natureza e às características da natureza animal, bem como da distinção e semelhança do homem em relação aos demais animais, no âmbito psicofisiológico, no contexto dos tratados biológicos do Estagirita. Um segundo capítulo é dedicado à ação propriamente humana, no contexto das obras ético-políticas do Estagirita. Analisamos o estatuto das virtudes e identificamos na ação humana elementos que corroboram para nossa posição de que há uma finalidade *poiética* na ação humana. O terceiro capítulo focaliza a análise do processo de habituação, a partir dos conceitos a ele associados, e dos operadores envolvidos nesse processo, para que se dê a modelagem da natureza humana. Concluiremos com uma compreensão do processo de habituação e do modo como ele configura no homem um estado habitual (ἔξις) virtuoso ou vicioso, bem como a possibilidade ou não da reversibilidade de um estado já estabelecido. Isso nos permitirá uma compreensão acerca do exercício necessário ao homem, cuja finalidade poderá ser auto-*poiética*, para que ele alcance o fim que lhe é próprio, através da modelagem de sua própria natureza.

CAPÍTULO PRIMEIRO

A CONCEPÇÃO DE NATUREZA ANIMAL E DE NATUREZA HUMANA

Para compreendermos a concepção aristotélica de natureza humana e de ação humana, é necessário investigar, inicialmente, o conceito de natureza (φύσις) e como ela se manifesta nos animais. Para tanto, recorreremos à *Física*, à *Metafísica*, ao *De Anima* e aos tratados biológicos do Estagirita: *História dos Animais*, *Partes dos Animais*, *De Motu Animalium*, *Progressão dos Animais*, *Geração dos Animais* e os oito livros do chamado *Parva Naturalia*.

1. A concepção de natureza (φύσις)

No livro Δ da *Metafísica*, Aristóteles nos apresenta as diversas acepções do termo *natureza* (φύσις): (a) a origem das coisas que crescem, (b) a parte de algo responsável pelo seu próprio crescimento, (c) a origem do movimento das coisas que têm em si a capacidade de se moverem, (d) a matéria da qual é feito determinado objeto, (e) a substância de algo que possui em si mesmo seu princípio de crescimento (cf. *Metaph.* Δ, 4, 1014^b 17-35). Aristóteles enfatiza que num sentido primário, natureza se refere a essa última acepção, ou seja, (e) “à substância (οὐσία) das coisas que possuem em si mesmas o princípio de movimento (ἀρχὴν κινήσεως)” (*Metaph.* Δ, 4, 1015^a 14-15), e, enquanto tal, essa substância (οὐσία) diz respeito tanto aos seres eternos quanto aos seres corruptíveis, sujeitos ao devir, dentre os quais o homem, objeto de nossa investigação. Para o Estagirita, a investigação dos seres naturais corruptíveis é possível graças à possibilidade de determinar sua substância (οὐσία), pois, apesar de estarem sujeitos ao devir, algo neles subsiste em meio à mudança, o que Aristóteles denominará *substrato* (ὑποκείμενον) (cf. *Ph.* III, 1, 193^a 28-31). Esse conceito, por sua vez,

marca um importante distanciamento do pensamento aristotélico da tradição filosófica precedente que identificava com a matéria (ύλη), por exemplo, a água, o fogo e o ar, o princípio de tudo o que existe, tanto no mundo supralunar quanto no mundo sublunar, sendo esse princípio aquilo que subsiste em meio à mudança e ao perecimento. Aristóteles não nega essa concepção de princípio, mas desloca sua atenção para a investigação acerca das outras causas da existência da natureza, associando à matéria (ύλη) a noção de forma (εἶδος). Esse segundo conceito se refere à natureza como atualização de uma potência, sendo, pois, a forma, o aspecto que lhe define enquanto tal e que ela tem uma certa primazia sobre a matéria, uma vez que para o filósofo, a denominação de algo se dá quando ela está plenamente atualizada, mais do que quando está em potência (cf. *Ph.* III, 1, 193^b 6-9). Assim, para o Estagirita, o substrato (ύποκείμενον) é um composto de matéria (ύλη) e forma (εἶδος).

A interpretação do conceito de substrato (ύποκείμενον) é problemática, pois Aristóteles, no capítulo 3 do livro Z da *Metafísica*, concebeu o substrato como matéria (ύλη), como forma (εἶδος) e, também, como o composto (matéria e forma) (cf. *Metaph.* Z, 3, 1029^a 1-7). No contexto da *Metafísica*, comentadores como Bonitz usam indistintamente os termos substância (οὐσία) e substrato (ύποκείμενον). Mas há autores, como Sal (2006), que concebem o substrato não como substância, mas como um “aspecto” desta, pois, segundo essa autora, Aristóteles enfatiza o caráter material do substrato, dizendo que ele não é suficiente para definir a substância (cf. *Metaph.* Z, 3, 1029^a 22-32). A nossa posição se alinha àquela de autores como Bonitz, pois entendemos ser necessário compreender a noção de substrato (ύποκείμενον) como composto de matéria (ύλη) e forma (εἶδος) para proceder uma correta interpretação da relação corpo e alma nos seres animados, como tentaremos demonstrar mais adiante. Além disso, julgamos ser útil recorrer, na interpretação desse conceito além do livro Z da *Metafísica*, à *Física*, em que o filósofo concebe o substrato como composto (matéria e forma), conforme mencionamos acima.

Aristóteles não pretende, em sua investigação, estabelecer um princípio material comum a todas as coisas, que justifique sua existência, mas antes compreender como elas se constituem em sua diversidade. Para o filósofo, o conhecimento da natureza é possível pela compreensão das “causas” (αἰτίαι) que regem a existência dos seres naturais, mediante as quais é possível compreender aquilo que existe em toda a natureza, sem desconsiderar a diversidade que lhe constitui. Quatro são os modos de se dizer causa descritos por ele que produzem os eventos naturais em sentido estrito: a causa *final* (τὸ οὐ ἔνεκα), aquilo em vista do que uma coisa é feita; a causa *formal* (τὸ εἶδος), aquilo que expressa o que a coisa é; a causa *eficiente ou motriz* (τὸ κινήσαν), aquilo a partir de que uma coisa é feita; e a causa *material* (τὴν ὕλην), aquilo de que uma coisa é feita (cf. *Ph.* II, 7, 198^a 14-21). E todas essas causas estão simultaneamente presentes num ser, seja ele artificial ou natural, como exemplifica o Estagirita na *Metafísica*. Ao se referir à construção de uma casa, ele identifica a arte do construtor à causa motriz, a função de proteção e abrigo da casa à causa final, a terra e as pedras à causa material e a definição “casa” à causa formal (cf. *Metaph.* B, 2, 996^b 5-10). O mesmo raciocínio se aplica a um ser natural, como exemplifica o filósofo na *Ética Nicomaquéia*, ao se referir às causas envolvidas na ação humana: a escolha (προαίρεσις) corresponde à causa motriz; o caráter do agente (τὸ ἦθος) à causa formal; os movimentos corpóreos à causa material; e a ação bem-sucedida (εὐπραξία) à causa final (cf. *EN* IV, 2, 1139^a 22 – 1139^b 5) (cf. VELOSO, 2004, p.36). Essas quatro causas estão relacionadas, no pensamento do Estagirita, a dois outros conceitos fundamentais: *potência* (δύναμις) e *ato* (ἐνέργεια). Esses conceitos são imprescindíveis, se queremos compreender a natureza como princípio constitutivo dos seres sujeitos ao devir.

1.1. Os conceitos de potência (δύναμις) e de ato (ἐνέργεια)

O conceito de **potência** (δύναμις) diz respeito às capacidades de determinado ser, que podem ou não se desenvolver; por exemplo uma semente de maçã, pode vir-a-ser ou não uma macieira. Já o conceito de **ato** (ἐνέργεια) se refere ao ser plenamente concretizado; no exemplo acima, o ato seria a própria macieira. Esses dois conceitos estão relacionados à forma (εἶδος), pois é essa última o que garante a eficácia causal da natureza, ou seja, é a forma que indica a atualização de algo que se encontra presente apenas em potência. A respeito da forma (εἶδος), diz Morel que ela é o “princípio estruturante e organizador do composto” (MOREL, 2003, p.35). Para o Estagirita, a natureza formal determina os seres naturais, mas esta só é possível porque tudo na natureza tem uma função (ἔργον) que lhe é própria e é determinada pela natureza formal, que é ato, e enquanto tal, do ponto de vista da substância, lhe é anterior (cf. *Metaph.* Θ, 8, 1050^a 35 – 1050^b 5). É ele, ao mesmo tempo, que garante o cumprimento desse fim, entendido como a causa final dos entes, ou seja, aquilo para que algo é feito (cf. *Ph.* II, 8, 199^a 30-32). Como no exemplo utilizado para ilustrar as causas dos entes naturais, a ação bem-sucedida (εὐπραξία) só pode realizar-se em função do caráter do agente que é sua causa formal. Assim, é importante notar que há uma anterioridade do ato (causa formal) nos seres, ou seja, para que determinada potência se atualize, é necessário, de antemão, que exista a causa formal que, nesse caso, é o caráter do agente. Nesse sentido, explica Aristóteles, a causa formal “determinará” aquilo para que algo existe, ou melhor, qual será o seu fim, como no exemplo da semente que, segundo o filósofo, já tem potencialmente determinado aquilo para que ela existe, pois só poderá atualizar-se como macieira, e não como outra árvore, por exemplo uma pereira (cf. *Metaph.* Θ, 8, 1049^b 5 sq.). O mesmo pode ser dito da criança, já que tem potencialmente determinado o fim para o qual a natureza lhe constituiu: ser homem.

1.2. A teleologia da natureza

Na concepção aristotélica de natureza está implícita a noção de um cosmos ordenado e eterno, em que tudo tem uma finalidade. A noção de fim (τέλος) constitutiva na natureza é entendida pelo Estagirita como o *bem* (ἀγαθόν), ou seja, como “aquilo a que todas as coisas tendem” (*EN* I, 1, 1094^a 1-2), e indica essa regularidade do cosmos a que nos referimos. No livro *Λ* da *Metafísica*, o filósofo diz:

Todas as coisas – peixes, aves, plantas – estão ordenadas conjuntamente de uma certa maneira, mas não da mesma maneira; e o mundo não se encontra em um estado tal que um ser não tenha nenhuma relação com um outro, mas eles se encontram em relações mútuas, pois tudo está ordenado para um fim. Passa-se com o mundo, como em uma casa, onde os homens livres não estão de tal modo assujeitados a fazer isto ou aquilo, conforme a ocasião, mas todas as suas funções, ou a maior parte delas, se encontram reguladas; para os escravos e os animais selvagens, ao contrário, não existem senão poucas coisas que tenham relação com o bem comum e a maioria dessas coisas são deixadas ao acaso. Tal é, com efeito, o princípio que constitui a natureza de cada um. (τοιαύτη γὰρ ἐκάστου ἀρχὴ αὐτῶν ἢ φύσις ἐστίν). (*Metaph.* *Λ*, 10, 1075^a 16-25)¹.

O caráter teleológico da natureza, ao qual se refere o Estagirita nessa passagem, é marcado por uma ordenação das coisas de acordo com o fim que lhes é próprio, o que garante a particularidade de cada uma delas na natureza. Além disso, essa ordenação das coisas na natureza diz respeito, também, à inter-relação entre elas, que não se dá simplesmente ao acaso, mas visa ao bem comum².

¹ πάντα δε συντέτακται πως, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως, καὶ πλωτὰ καὶ πτηνα καὶ φυτὰ· καὶ οὐχ οὕτως ἔχει ὥστε μὴ εἶναι θατέρω πρὸς θάτερον μηδέν, ἀλλ' ἔστι τι. πρὸς μὲν γὰρ ἐνάπαντα συντέτακται, ἀλλ' ὥσπερ ἐν οἰκίᾳ τοῖς ἐλευθέροις ἠκιστα ἔξεστιν ὅτι ἔτυχε ποιεῖν, ἀλλὰ πάντα ἡ τα πλεῖστα τέτακται, τοῖς δὲ ἀνδραπόδοις καὶ τοῖς θηρίοις μικρὸν τὸ εἰς τὸ κοινόν, τὸ δὲ πολὺ ὅ τι ἔτυχεν· τοιαύτη γὰρ ἐκάστου ἀρχὴ αὐτῶν ἢ φύσις ἐστίν.

² Cabe ressaltar que, apesar de Aristóteles se referir ao fato de que existem, na natureza, algumas coisas mais ordenadas do que outras, por exemplo, os homens livres em relação aos escravos, isso não implica que esses últimos não contribuam para o bem comum. Afinal, como diz o filósofo nessa mesma passagem, todos eles têm como princípio constitutivo a ordenação para um fim, fim este que é próprio a cada coisa, mas tem uma dimensão que poderíamos dizer “comunitária”, já que não se encerra em si mesmo.

Essa teleologia da natureza está presente, também, em diversas passagens dos tratados biológicos, em que o filósofo afirma que “a natureza não faz nada em vão”³, marcando a regularidade da natureza em oposição à irregularidade que poderia determiná-la, a qual denomina *acaso* (τύχη) ou *espontaneidade* (τὸ αὐτόματον). O *acaso* e a *espontaneidade*, por sua vez, são causa concomitante (κατὰ συμβεβηκός) dos seres e neles não há regularidade (cf. *Ph.* II, 5, 197^a 32-35); portanto, não há ciência (cf. *Metaph.* E, 2, 1026^b 2), pois somente é possível a investigação das coisas necessárias (τά ἀνάγκη) que ocorrem sempre (ἀεί) ou no mais das vezes (ἐπὶ τὸ πολὺ). Contrariamente, o concomitante (κατὰ συμβεβηκός) diz respeito ao que não é sempre, nem no mais das vezes (cf. *Metaph.* E, 2, 1026^b 27-35). Apesar dos seres inscritos no mundo sublunar estarem sujeitos à corrupção, observa Guth (2006), há uma necessidade (ἀνάγκη) que se inscreve no devir e configura uma regularidade, possibilitando, assim, a sua investigação. Essa regularidade caracterizada pelo fim próprio a cada ente garantirá a investigação de Aristóteles no âmbito da física, da biologia, da ética, bem como da política. Mas há uma diferença significativa no que concerne à investigação dos seres eternos em relação aos seres corruptíveis, entre o mundo lunar e o mundo sublunar. Como descreve Aristóteles, no livro I da *Ética Nicomaquéia*, não se deve “exigir a precisão em todos os raciocínios por igual”, pois no mundo contingente, sujeito a variações, essa precisão se dá “aproximadamente e em linhas gerais” (*EN* I, 3, 1094^a 12-30), enquanto no mundo lunar essa precisão se dá sempre e, portanto, é necessária. No entanto, é justamente a realidade contingente, que caracteriza o devir natural, que precisamos compreender no âmbito do estudo da natureza humana. Nessa concepção teleológica da natureza, até mesmo as anomalias presentes nos seres naturais, entendidas como aquilo que não se dá sempre, portanto, um concomitante, são explicadas pelo fato de estarem elas inscritas no mundo contingente que, como vimos, se dá no mais das vezes, o que comporta a

³ Algumas passagens que evidenciam essa concepção de natureza encontram-se em: *IA* 2, 704^b 14-17; *PA* I, 5, 645^a 23-26 e III, 1, 661^b 23-25.

possibilidade de que não ocorra aquilo que se esperava. Assim, o concomitante constitui parte do devir natural por estar sujeito a uma regularidade que não é eterna. Essa consideração se fará particularmente importante quando, no próximo capítulo de nosso estudo, defrontarmos com a questão de saber se todos os homens podem ser virtuosos.

2. A concepção de movimento (κίνησις) nos seres naturais

No livro II da *Física*, Aristóteles define os seres naturais como aqueles que “possuem em si mesmos o princípio de movimento e de repouso” (τούτων μὲν γὰρ ἕκαστον ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως) (*Ph.* II, 1, 192^b 13-14). O filósofo confere grande importância, no estudo dos seres naturais, ao problema do movimento. Ora, por que se concede tanta importância ao movimento (κίνησις) na definição desses seres?

Parece-nos que a resposta a essa questão começa a se esboçar na seguinte passagem da *Física*: “o que provoca movimento trará consigo sempre alguma forma, seja um objeto determinado, seja uma qualidade, seja uma quantidade, a qual [forma] será princípio e causa do movimento quando move” (εἶδος δὲ ἀεὶ οἴσεται τι τὸ κινεῖν, ἦτοι τόδε ἢ τοιόνδε ἢ τοσόνδε, ὃ ἔσται ἀρχὴ καὶ αἴτιον τῆς κινήσεως, ὅταν κινή) (*Ph.* III, 2, 202^a 9-11).

A forma (τὸ εἶδος) parece, assim, estar implicada na causa do movimento (αἰτία τῆς κινήσεως), sendo o que permite a atualização dos entes, lhes confere a efetividade do fim que lhes é próprio e se encontra desde o início e de alguma maneira presente neles. O movimento (κίνησις) torna possível sua realização ou atualização aos seres que têm potencialmente a capacidade de se tornarem aquilo para o que a natureza lhes constituiu. Natureza (φύσις) e movimento (κίνησις) se encontram, assim, inextricavelmente implicados. O movimento (κίνησις) é definido por Aristóteles como “a atualidade de uma potência enquanto potência” (ἢ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν) (*Ph.* III, 1, 201^a 10-11), ou

seja, ele não é ato (ἐνέργεια), nem potência (δύναμις), mas a transformação de algo, enquanto essa transformação ocorre. O movimento (κίνησις) não é algo plenamente realizado, pois a realização já é ato (ἐνέργεια). Pode-se entender que ele só o é enquanto está ocorrendo sua variação, pois, antes de iniciá-lo, só há potência (δύναμις), enquanto capacidade de mudança, e quando ele termina, a transformação cessa e não existe mais potência (δύναμις), apenas ato (ἐνέργεια). É necessário enfatizar que, para o Estagirita, toda transformação é entendida como movimento (κίνησις), sendo este concebido de três modos: o movimento segundo o *lugar* (κατὰ τόπον), que compreende o movimento local; o movimento segundo a *qualidade* (κατὰ ποιόν) que diz respeito, por exemplo, às mudanças de um homem doente em um homem saudável, assim como à virtude e ao vício (cf. *Metaph.* Δ, 14, 1020^b 18-19); e o movimento segundo a *quantidade* (κατὰ ποσόν), que concerne, por exemplo, ao crescimento de algo (cf. *Ph.* III, 1, 200^b 32 – 201^a 4). O movimento é, então, a atualização de uma potência e sua compreensão será fundamental investigarmos como se dá a atualização das capacidades humanas.

A relação entre movimento (κίνησις) e potência (δύναμις) é analisada no livro Δ da *Metafísica*, quando Aristóteles nos apresenta as diversas acepções do termo *potência* (δύναμις). Esta é definida como a origem ou o princípio de alteração, pelo movimento, de algo, por si mesmo ou por um outro. E essa capacidade pode ser, potencialmente, dois contrários, por exemplo, um corpo pode ser potencialmente saudável ou doente. Outra acepção do termo *potência* se refere à capacidade de realizar algo bem ou de acordo com a intenção, por exemplo, a capacidade de tocar lira e a capacidade de tocar bem lira (cf. *Metaph.* Δ, 12, 1019^a 15 – 1020^a 26). A potência (δύναμις) é, ainda, aquilo que possibilita que algo alcance o fim que lhe é próprio. E o movimento (κίνησις) não é outra coisa, como já dissemos, senão a mudança de algo que possui determinada potência em direção ao seu fim e, antes mesmo de alcançá-lo, enquanto se encontra em processo visando realizá-lo. Quando,

então, esse fim é realizado, ou seja, quando se atualiza aquilo que antes era potência, tem-se o que Aristóteles denomina *ato* (ἐνέργεια) (cf. *Metaph.* B, 2, 996^a 24-28), isto é, a forma realizada, a finalidade, o termo de um movimento, que é, portanto, o seu próprio fim. E, segundo o filósofo, “somente o movimento no qual o fim se encontra imanente é uma ação” (*Metaph.* Θ, 6, 1048^b 19-30).

Temos ainda a explicar uma distinção entre movimento (κίνησις) e ato (ἐνέργεια). A natureza (φύσις), como vimos, constitui-se dos entes eternos, do mundo supralunar, os quais se caracterizam pela total regularidade, e pelos entes não eternos, que “nascem e perecem”, inscritos no mundo sublunar, sujeitos à contingência e ao devir natural. Os seres eternos são sempre os mesmos, há neles constância e permanência e, por isso, não há neles algo que exista potencialmente; logo, não há movimento (κίνησις), ou seja, eles só existem em ato (ἐνέργεια). Já os seres corruptíveis, caracterizados pela ausência de uma total regularidade e de uma constância que os determine, compreendem tanto o ato (ἐνέργεια) quanto a potência (δύναμις); logo, há neles o movimento (κίνησις). No livro Θ da *Metafísica*, Aristóteles explica que o ato (ἐνέργεια) é um movimento completo porque seu fim lhe é imanente, como ver e ser visto, pensar e estar pensando, ser feliz e ter sido feliz (cf. *Metaph.* Θ, 6, 1048^b 23-26). Em todos esses processos, o fim é imanente à ação e ocorre em todos os momentos em que ela se dá, ou seja, de forma simultânea. Acerca dessa passagem, Puente esclarece, tomando como exemplo o ato da visão, que esse ato “já é em si mesmo completo (τέλειον), pois nele princípio e fim se encontram simultaneamente” e, conclui que “quem vê alguma coisa, nesse próprio ato de vê-la, já a viu.” (PUENTE, 2001, p.314). Nesse sentido, podemos dizer que há “movimento completo” nos seres corruptíveis. No entanto, um problema se coloca quando tentamos compreender o movimento presente nos seres naturais. Ora, na *Física*, Aristóteles define os seres naturais pelo termo κίνησις. Entretanto se essa definição abarca tanto os seres eternos quanto os seres contingentes, como é possível dizer que nos

seres eternos não há movimento (κίνησις), mas apenas ato (ἐνέργεια)? Talvez o próprio Estagirita, para enfatizar a particularidade desse “movimento completo”, tenha optado pelo termo *ato* (ἐνέργεια), diferenciando-o assim do movimento (κίνησις). Podemos entender o problema examinando o que diz acerca desse movimento (κίνησις). Aristóteles assim o apresenta: “Tudo o que vem-a-ser move-se em direção a um princípio, isto é, um fim, (aquilo para que existe um ser é o seu fim, e o devir se dirige ao fim); ora, o ato é o fim, e a potência existe em vista desse fim” (καὶ ὅτι ἅπαν ἐπ’ ἀρχὴν βαδίζει τὸ γινόμενον καὶ τέλος (ἀρχὴ γὰρ τὸ οὐ ἔνεκα, τοῦ τέλους δε ἔνεκα ἢ γένεσις), τέλος δ’ ἡ ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται) (*Metaph.* Θ, 8, 1050^a 7-10). Nesse contexto, o movimento (κίνησις) seria, então, algo incompleto, cujo fim não lhe é imanente, embora, é importante notar, ele tenda a um fim, por exemplo, o movimento de redução de gordura corporal tende ao emagrecimento, sem que seu fim tenha ainda sido alcançado (cf. *Metaph.* Θ, 6, 1048^b 19-30).

Como observa Morel (2003), o fato de o movimento ser definido como algo “imperfeito”, não significa que ele seja desprovido de atualidade, sem a qual ele nem se distinguiria da potência. E acrescenta que o movimento é a “passagem da potência ao ato ou o modo de atualidade que é aquele da potência enquanto a atualização está em curso” (MOREL, 2003, p.253). Podemos concluir que o ato (ἐνέργεια) é a atualidade do fim que é próprio aos seres naturais e, no homem, é sinônimo de uma ação bem-sucedida (εὐπραξία), portanto, ato (ἐνέργεια). Logo, os movimentos (κινήσεις) são imprescindíveis para a realização desse fim, mediando as potências humanas e sua realização em ato, como analisaremos adiante.

3. O princípio de indeterminação da natureza

Como vimos no início deste capítulo, tudo na natureza é regido pela finalidade e, como diz Dubarle (1975, p.7-8), a natureza dos seres vivos consiste nesse princípio que,

inerente a eles, torna-os potencialmente aptos a realizar sua finalidade em meio ao devir. Mas essas potencialidades podem ou não se atualizar, o que, portanto, nos leva a pensar que a própria natureza lhes conforma com um certo grau de indeterminação. Morel (2003) procede a um interessante comentário acerca dessa indeterminação constitutiva da natureza. Segundo ele, os seres naturais existem e se desenvolvem em vista de um fim e devem, para tanto, atualizar suas potencialidades, as quais não se encontram integralmente determinadas, pois, continua Morel, para o Estagirita, “ser determinado por um fim é precisamente não ser imediatamente e integralmente determinado” (MOREL, 2003, p.263). Essa indeterminação presente na natureza é o que garante, na natureza humana, o desenvolvimento de um estado habitual (ἔξις) virtuoso ou vicioso, pois ela explica por que é possível ao homem desenvolver, de maneira adequada ou não, as suas capacidades. No entanto, se é a causa formal que determina os seres naturais, garantindo assim o cumprimento da função que lhes é própria, como é possível conceber essa indeterminação da natureza no pensamento aristotélico? Ora, se os seres sujeitos ao devir possuem tanto capacidades que se realizam em ato quanto capacidades que não foram atualizadas, ou seja, se encontram ainda em potência, podemos dizer que o processo de atualização na natureza é contínuo e nem sempre é realizado. Dessa forma, parece-nos, a idéia de uma indeterminação não é incompatível com a causa formal, posto que, embora ela garanta a realização do fim que é próprio a cada ser, esse fim, nos seres do mundo sublunar, pode ou não ser alcançado.

Se assim são, se não se encontram integralmente determinados, como se dá para todos os seres que se encontram no mundo sublunar e, especificamente para o mundo animal, a realização desse fim? Em outras palavras, de que depende a atualização dessa potência constitutiva da natureza animal? Nas *Partes dos Animais* e, também, no livro B da *Metafísica*, o filósofo diz que as principais causas do devir natural (τὴν γένεσιν τὴν φυσικὴν) são o fim (τέλος) e a necessidade (ἀνάγκη), sendo o fim (τέλος) o que orienta a atualização do que no

ser encontra-se em potência (δύναμις), pois, para o ser natural, atingir o seu fim significa realizar-se em ato (ἐνέργεια) (cf. *Metaph.* B, 2, 996^a 24-28). Por outro lado, a necessidade (ἀνάγκη) nos seres viventes está sujeita ao devir, à contingência, pois a regularidade que os caracteriza não se dá sempre (cf. *PA* I, 1, 640^a 1-5), mas ocorre apenas no mais das vezes. Essas principais causas do devir natural podem ou não alcançar o seu termo, como explica Aristóteles, no livro Θ da *Metafísica*: os seres naturais, ou seja, aqueles que têm em si mesmos o princípio de atualização, são potencialmente capazes de realizar o seu fim quando nada os impedir (cf. *Metaph.* Θ, 7, 1049^a 5-20). O impedimento pode ser denominado *privação* (στέρησις), que se caracteriza pela falta do atributo que deveria existir num ser conforme sua própria natureza, por exemplo, se uma pessoa é privada da visão quando, naturalmente, deveria enxergar, ou mesmo se enxerga num grau muito reduzido ao que é esperado dessa capacidade (cf. *Metaph.* Δ, 22, 1022^b 22 – 1023^a 7)⁴. É importante notar que a idéia de privação não contraria a concepção aristotélica de natureza, pois, nos seres contingentes, os atributos ocorrem no mais das vezes e não sempre.

Se, como dissemos, a natureza de algo é relativa ao seu fim, qual é, pois, a finalidade da natureza animal? Se os animais e suas partes existem por natureza (cf. *Ph.* II, 1, 192^b 8-10), ou seja, são por natureza capazes de se moverem, por que e para que se movem? Como podemos compreender o “princípio de movimento” nos animais?

4. A natureza animal

⁴ Cabe ressaltar que Aristóteles dirá que o homem poderá tornar-se virtuoso, fim para o qual a natureza lhe constituiu, desde que nada o impeça; e esses impedimentos incluem também a privação, ocasionada, por exemplo, por problemas na geração do feto, o que modernamente chamamos de má formação genética. Para esclarecimentos acerca desse assunto, ver: *HA*, IX, 608^b 5-6 e *GA*, IV, 3, 767^b 1-6.

As respostas a essas questões devem considerar que a investigação biológica do Estagirita tem uma relação estreita e determinante com a sua física, o que pode ser claramente reconhecido nas *Partes dos Animais*. No primeiro livro dessa obra, Aristóteles expõe seu método de investigação biológica e enfatiza, ainda uma vez, a importância da natureza formal e da etiologia no estudo dos animais e, dentre as causas, da causa final, a qual, segundo ele, rege a constituição ou produção de um ser e, por isso mesmo, constitui o ponto de partida, por excelência, desse tipo de investigação (cf. *PA* I, 5, 645^a 25-28).

Apesar da predominância do estudo da causa final no âmbito da física e, conseqüentemente, das obras biológicas, ela não dispensa a investigação acerca das outras três causas: formal, material e motriz. Como observa Bernier (1995, p.192), deve haver uma relação entre essas causalidades para que possa ocorrer a formação e o funcionamento dos seres animados⁵. Essa posição é também defendida por Pellegrin (1990, p.214) que concebe essas outras três causalidades como meios para se atingir a natureza formal (μορφή φύσις), sendo que essa última é responsável pelo movimento (κίνησις) e pelo fim (τέλος) dos animais e é, por isso mesmo, mais importante do que a natureza material (ύλη φύσις) que os constitui (cf. *PA* I, 1, 640^b 28-29). Não há dúvida quanto à importância e ao predomínio da natureza formal na determinação dos seres naturais, no entanto, parece estranho atribuir a ela um maior grau de importância em relação às demais causas. Há, de fato, uma interdependência entre as quatro causas e é isso que garante a realização do fim próprio a cada ser. Considerar a causa formal “mais” importante que as demais ou, como o faz Pellegrin (1990), mais importante que a causa material, talvez seja desconsiderar essa interdependência, atribuindo às causas uma mera relação utilitária entre fim e meios.

Como fica, então, diante disso, a natureza animal?

⁵ “Dans la biologie d’Aristote, la cause finale n’a jamais été isolée des autres causes et chacune d’elles joue un rôle indispensable dans la formation et le fonctionnement du vivant”.

O animal (ζῷον) é definido como corpo (σῶμα) e alma (ψυχή) (cf. *De An.* II, 1, 413^a 2-5) e na relação forma-matéria que constitui esses seres naturais, ou seja, enquanto o corpo (σῶμα) é a matéria (ύλη), a alma (ψυχή) é seu princípio formal (εἶδος), sendo ela o ato (ἐνέργεια) de um corpo (cf. *Metaph.* H, 3, 1043^a 29-35), do qual constitui o princípio organizador⁶. No início do *De Anima*, Aristóteles diz que alma “é como que um princípio dos animais” (*De An.* I, 1, 403^a 3) e é ela que aponta o fim para o qual a natureza de tal corpo foi feita (cf. *De An.* II, 1, 412^a 27-28), o que explica em que sentido ela é o princípio formal dos corpos nos animais. Porém, é necessário compreender a relação entre matéria (ύλη) e forma (εἶδος) no âmbito da natureza animal. Nesse contexto, o corpo (σῶμα), enquanto matéria (ύλη), é uma potência somente quando está presente em um ser vivo, diferentemente da relação matéria e forma que ocorre na arte, por exemplo, em que o bronze mantém as suas potencialidades, mesmo desprovido da forma. Essa analogia com o bronze e a estátua é utilizada por Aristóteles na *Física*, em que o filósofo explica que o bronze mantém suas capacidades materiais de vir-a-ser uma estátua, mesmo quando ainda destituído de sua forma (estátua) (cf. *Ph.* I, 7, 190^b 3-5). Já nos seres vivos, como explica Freeland (1987, p.395), o corpo (σῶμα), enquanto matéria (ύλη), perde suas capacidades quando destituído de alma (ψυχή) e, conseqüentemente, é apenas homonimamente um corpo (σῶμα), pois o corpo é sempre vivo, ou seja, o que confere a potência do corpo é a alma; sem a alma, seria destituído de potência. Por sua vez, a natureza formal (alma), nos diz o Estagirita, não é separável do corpo, pois não apenas necessita da matéria para se constituir (cf. *De An.* II, 1, 413^a 4-8), mas também não se define sem ela.

É interessante, a esse respeito, a posição de Kosman (1987, p.377-379), para quem é o corpo (σῶμα), enquanto instrumento da alma, que permite que a função própria dos animais se concretize. Segundo esse autor, essa relação matéria (corpo) e forma (alma) difere nos

⁶ A esse respeito, remetemos à interessante reflexão de Morel: “L’âme a donc affaire a une matière qu’elle organise et qu’elle anime, et c’est cette matière que nous appelons le corps (*sōma*). Le vivant est l’unité de ces deux principes” (MOREL, 2003, p.130).

seres animados apenas como ato e potência de um mesmo ser. E, continua ele, a especificidade da forma dos seres animados é marcada por um estilo de vida (*lifestyle*), pois diz respeito às maneiras como se alimentam, vivem, se reproduzem, sentem e se movem. Nesse sentido, o corpo é que mantém as capacidades para que essas atividades se dêem, garantindo a performance dessas funções, embora seja a alma que permite sua realização.

A alma (*ψυχή*), por sua vez, é definida por Aristóteles como “a atualidade primeira de um corpo natural que tem em potência vida”⁷ (*De An.* II, 1, 412^a 26-27). A alma (*ψυχή*) é, portanto, causa formal dos animais, sendo o corpo (*σῶμα*) o instrumento em vista do qual se dá a efetividade (*ἐντελέχεια*)⁸ dos animais, ou seja, é a alma que possibilita a eles o fim (*τέλος*) “para que” a natureza lhes constituiu. Essa idéia aparece também no livro Z da *Metafísica*, em que Aristóteles afirma o predomínio da forma (*εἶδος*) sobre a matéria (*ύλη*) e da potencialidade das partes sobre o todo (cf. *Metaph. Z*, 10, 1035^a 7-9, 1035^b 9-12). Portanto, embora o animal não se defina sem a matéria (corpo), é a alma que lhe confere sua forma (cf. *Metaph. Z*, 11, 1036^b 28 – 1037^a 29)⁹. É importante observar, no entanto, que o corpo não é simplesmente uma matéria a ser transformada pela alma, mas antes a condição de possibilidade para que o animal realize a função que lhe é própria. E, embora exista no pensamento aristotélico uma primazia da natureza formal (alma) sobre a natureza material (corpo), não podemos desconsiderar esta última em favor da forma (alma), pois, como o próprio Aristóteles nos diz na *Ética Nicomaquéia*, corpo e alma “são inseparáveis por natureza como o côncavo e o convexo na circunferência de um círculo” (*EN* I, 13, 1102^a 30-32).

Passemos, então, à análise da natureza da alma, pois, conforme vimos, a investigação acerca de sua natureza é condição para se conhecer a natureza formal dos animais. No *De Anima*, o filósofo diz que os seres animados caracterizam-se pela vida (*ζωή*), entendida

⁷ Tradução ligeiramente modificada.

⁸ O termo *ἐντελέχεια* significa que algo chegou ao termo de uma realização.

⁹ Para mais explicações acerca dessas passagens remeto ao artigo de Lefebvre (1998, p.33-59).

primeiramente como “o processo de nutrição, crescimento e definhamento de algo por si mesmo”¹⁰ (*De An.* II, 1, 412^a 13-15), ou seja, pela capacidade própria à alma nutritiva. Mas isso não é suficiente para definir os animais, já que as plantas também possuem vida. Assim, além de possuírem a capacidade nutritiva, os animais se caracterizam também pela presença da percepção (αἴσθησις)¹¹, que é uma das capacidades¹² (δυνάμεις) da alma. Essas capacidades, próprias à alma dos animais, determinam as funções que lhes são próprias e permitem a demarcação de um certo grau de “evolução” dos animais na escala dos vivos, podendo estes serem inferiores ou superiores (cf. *De An.* II, 3, 414^b 33 – 415^a 10). E, como veremos, elas serão compreendidas tanto como capacidades (δυνάμεις) quanto como ato (ἐνέργεια), na sua efetividade.

Aristóteles enumera, ainda, outras capacidades da alma e torna-se difícil determinar exatamente quantas elas são. No livro II, ele indica quatro: nutritiva (θρεπτικόν), perceptiva (αἰσθητικόν), dianoética (διανοητικόν) e locomotora (κινητικόν) (cf. *De An.* II, 2, 413^b 9-12). Em outras passagens desse mesmo livro, ele acrescenta a capacidade desiderativa (ὀρεκτικόν) (cf. *De An.* II, 3, 414^a 32-35); mais adiante, duas outras capacidades são acrescentadas: a imaginação (φαντασία) e o intelecto (νοῦς) (cf. *De An.* II, 3, 414^b 16-19). Para Bodéüs (1993), as subdivisões existentes no *De Anima* são utilizadas pelo Estagirita como uma maneira de distinguir as várias espécies de vivos e, conforme esse autor, são quatro as “capacidades fundamentais” expostas pelo filósofo: nutritiva (θρεπτικόν), perceptiva (αἰσθητικόν), desiderativa (ὀρεκτικόν) e intelecto (νοῦς). Ele justifica essa subdivisão pelo fato de que essas capacidades são verdadeiramente passíveis de serem “separadas” entre elas, “no sentido que elas são próprias de uma categoria distinta de

¹⁰ Nessa passagem optamos pela tradução de Angioni (2002, p.37).

¹¹ A definição aristotélica dos animais pela presença da percepção é recorrente em seus tratados biológicos, como no livro III das *Partes dos Animais: PA* III, 4, 666^a 34 e no livro I da *Historia dos Animais: HA* I, 3, 489^a 18-20.

¹² Optamos pela tradução do termo δύναιμις por “capacidade” e não “potência”, por entendermos ser essa acepção a que mais se aproxima do termo grego, quando relacionado à natureza animal e, conseqüentemente, humana. Cabe ressaltar que esse vocábulo grego é derivado do verbo δύνασθαι que significa “ser capaz”.

viventes, nos quais ela indica a forma (alma) específica” (BODEÜS, 1993, p.60). Usualmente, concebe-se a idéia de uma tripartição da alma no *De Anima*, levando em conta as capacidades nutritiva, desiderativa e intelectiva, que se caracterizam seja pela presença em todos os animais (nutritiva e desiderativa), seja pela presença exclusivamente no homem, o intelecto (νοῦς). Essas três capacidades são também utilizadas por Aristóteles na *Ética Nicomaquéia*, quando trata de definir a função própria do homem e a virtude humana (cf. *EN* I, 13, 1102^a 30 sq.). Cabe notar que, diferentemente do *De Anima*, na *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles privilegia a idéia de uma bipartição da alma. Como observa Bodeüs (1993), alguns comentadores sustentam haver uma pretensa contradição no pensamento aristotélico, identificando uma deficiência da *Ética Nicomaquéia* em relação à perspectiva naturalista do *De Anima*, o que permitiu, inclusive, sustentar a tese de uma evolução das doutrinas psicológicas do Estagirita. No entanto, diz Bodeüs (1993, p.60), na *Ética*, o filósofo não tem a pretensão de estudar a alma dos seres vivos como o faz no *De Anima*, mas quer antes compreender a especificidade da alma humana, o que explica o fato de não considerar todas as suas capacidades. Procederemos, então, a um exame dessas quatro “capacidades fundamentais” da alma, deixando de lado, num primeiro momento, o problema de saber se são três, quatro ou mais. O que aqui nos interessa é compreender sua importância na economia animal, na determinação de sua função própria e na realização do fim próprio a cada espécie.

a) Capacidade Nutritiva (θρεπτικόν)

Entre todas as capacidades da alma, a mais primordial é a capacidade nutritiva (θρεπτικόν), pois ela se encontra em todos os seres animados e tem como função o aproveitamento dos alimentos, através do calor que está presente nesses seres, e a promoção da digestão (τροφή) (cf. *De An.* II, 4, 416^b 28-29). Outra função dessa capacidade é a reprodução (γένεσις), que garante, assim, a perpetuação de todos os seres animados dentro do cosmos; mesmo estando esses seres sujeitos ao perecimento, a sua eternidade lhes é garantida

pela conservação da espécie, no sentido moderno do termo. No entanto, essa capacidade não especifica os animais, pois também se encontra presente nas plantas. Também não participa da excelência humana, como Aristóteles explica na *Ética Nicomaquéia*, uma vez que está associada ao momento de sono que é, segundo ele, “inatividade da alma em relação àquilo que nos leva a chamá-la boa ou má” (*EN* I, 13, 1102^b 1-11). Essa capacidade tem, portanto, uma importância bem primitiva nos animais, garantindo-lhes a vida, mas pouco contribuindo na excelência própria a cada um deles.

b) Capacidade Perceptiva (αἰσθητικόν)

A capacidade da alma comum a todos os animais é a perceptiva (αἰσθητικόν). Na *Historia dos Animais*, Aristóteles diz que pelo menos o tato está presente em todos eles (cf. *HA* I, 3, 489^a 18-20); nos *Parva Naturalia*, ele acrescenta o tato (ἄφή) e o paladar (γεύσις) (cf. *Sens.*, 3, 436^b 10-15), presentes sem distinção em todos os animais, enquanto nos animais mais evoluídos outras sensações também são observadas.

A percepção (αἴσθησις) compreende a capacidade de ser afetado (πασχεῖν) e de ser movido (κινεῖσθαι). A primeira está presente nos seres *estacionários* (τὰ μόνιμα), ou seja, nos animais que não têm movimento local, mas apenas movimento qualitativo e quantitativo¹³, como é o caso da esponja do mar, e, também, nos seres *moventes* (τὰ μεταβλητικά), entendidos como aqueles que, além do movimento qualitativo e quantitativo, possuem a capacidade de deslocamento. Já a segunda se apresenta apenas nos animais chamados *moventes* (τὰ μεταβλητικά), os quais, por essa capacidade, são denominados “superiores”. Na *História dos Animais*, Aristóteles diz ainda que os animais *estacionários* são encontrados na água e “nenhum animal terrestre é estacionário (τῶν δὲ χερσαίων οὐδὲν μόνιμον.)” (*HA* I, 1, 487^b 7-8).

¹³ Para mais esclarecimentos quanto à noção de movimento *qualitativo* e *quantitativo*, ver item 2. **A concepção de movimento (κίνησις) nos seres naturais**, neste capítulo da dissertação, p.25.

Para que a percepção (αἴσθησις) se efetive, ou seja, saia de um estado potencial e se torne ato, é necessário o sensível (τὸ αἰσθητὸν). Os sensíveis, enquanto objetos da percepção, podem ser referidos especificamente a cada uma das sensações, como o ruído à audição e a cor à visão; a estes, Aristóteles denomina sensíveis **próprios** (τὰ ἴδια). Há também os sensíveis que envolvem todos os sentidos, como o movimento (κίνησις), o repouso (ἡρεμία), o número (ἀριθμός), a figura (σχῆμα) e a grandeza (μέγεθος), os quais são, por essa razão, denominados sensíveis **comuns** (τὰ κοινά)¹⁴ (cf. *De An.* II, 6, 418^a 7-25). A função da percepção consiste em julgar (τὸ κριτικόν) todos esses sensíveis, função para o exercício da qual dispõem os animais dos atos perceptivos simultâneos, por exemplo, a visão, o olfato e a audição que atuam conjuntamente no momento em que o animal caça sua presa.

A percepção (αἴσθησις) depende ainda de uma outra capacidade, a desiderativa (ὄρεκτικόν), a qual apresentamos a seguir.

c) Capacidade Desiderativa (ὄρεκτικόν)

A capacidade desiderativa (ὄρεκτικόν) está presente em todos os animais, sejam eles estacionários ou moventes, mas apresenta, a cada vez, formas distintas. São três os modos de dizer o desejo (ὄρεξις) em Aristóteles: o apetite (ἐπιθυμία), o ânimo (θυμός) e o querer (βουλήσις). Como distinguir os animais em razão desses diferentes modos?

Nos animais estacionários (τὰ μόνιμα), ou seja, naqueles que têm apenas o tato (ἄφή), o desejo (ὄρεξις) se apresenta na sua forma mais básica que é o apetite (ἐπιθυμία). A esse respeito, Aristóteles escreve:

(...) todos os animais têm ao menos um dos sentidos – o tato (τὴν ἄφήν) –, e naquele em que subsiste percepção (αἴσθησις), também subsiste prazer e dor, ao que é prazeroso ou doloroso (ἡδονή τε καὶ λύπη καὶ τὸ ἡδονή τε καὶ λυπηρόν) e, nos que eles subsistem, também subsiste o apetite (ἐπιθυμία), pois este é o desejo do prazeroso (τοῦ γὰρ ἡδέος ὄρεξις αὕτη).¹⁵ (*De An.* II, 3, 414^b 3-6).

¹⁴ Aristóteles também se refere a uma terceira “classe” de sensíveis que são por concomitância (κατὰ συμβεβηκός) e, por isso mesmo, não são passíveis de investigação, por não haver uma regularidade que os torne objeto de investigação e que os determine.

¹⁵ Tradução ligeiramente modificada.

É, pois, o objeto de desejo (ὄρεκτόν) que, nesse caso, estimula a capacidade desiderativa (ὄρεκτικόν) que, por sua vez, intervém por intermédio de outras capacidades da alma, como o intelecto (νοῦς), a percepção (αἴσθησις) e a imaginação (φαντασία) na atualização do desejo (ὄρεξις). Em certa medida, podemos dizer que a capacidade desiderativa mobiliza o conjunto das capacidades da alma ou, por que não dizer, a alma como um todo, no exercício de sua função.

Já nos animais que, além de possuírem a percepção (αἴσθησις), são capazes de se moverem localmente (κινητικόν), é a própria capacidade desiderativa (ὄρεκτικόν) que é causa do seu deslocamento (cf. *De An.* II, 3, 414^b 15 e III, 10, 433^a 31). Segundo Aristóteles, três elementos estão envolvidos no movimento: (1) o motor, que é o desejo; (2) o “por que” se move, o que é possível graças a um mecanismo psicofísico, uma força corporal, como veremos na análise *De Motu Animalium*; finalmente, (3) “o que” move, ou seja, o animal. E, no que diz respeito ao motivo, isto é, às formas de desejo presentes nesses animais, temos, além do apetite (ἐπιθυμία), o ânimo (θυμός). E, enquanto a primeira forma de desejo (o apetite - ἐπιθυμία) está ligada à nutrição e à reprodução, envolvendo prazer e dor, o ânimo (θυμός) relaciona-se ao que é virtuoso, e sua presença nos animais capazes de deslocamento qualifica-os em razão da forma de desejo responsável por sua coragem, docilidade ou agressividade, por exemplo. Quando o ânimo (θυμός) está presente no homem, ele se encontra relacionado com as virtudes éticas; embora não seja um desejo racional, ele pode obedecer a razão (cf. *EN* I, 13, 1102^b 33).

O querer (βουλῆσις), por sua vez, é a forma de desejo (ὄρεξις) mais complexa das três e, também, a mais excludente, pois só a encontramos nos animais dotados de razão (λόγος), ou seja, somente no homem encontramos todas essas formas do desejo. Portanto, poderíamos denominar a βουλῆσις um desejo racional, o qual, como observa Besnier (2003, p.36), embora se relacione com a deliberação (βουλευσις), também pode envolver um desejo

distinto daquele relacionado a ela, por exemplo, o desejo de algo impossível ou que não pode ser alcançado somente pelo esforço próprio do agente.

Independente de qual seja a forma de desejo que consideremos, o Estagirita dirá que, para haver desejo (ὄρεξις), é necessária a imaginação (φαντασία) que, segundo ele, é uma capacidade distinta de todas as demais. Sobre ela escreve: “parece ser um certo movimento e parece não sobrevir sem percepção, mas antes aos que possuem percepção e a respeito daquilo de que há percepção (...), e ele pode ser tanto verdadeiro como falso”¹⁶ (*De An.* III, 3, 428^b 11-16). Por estar associada à capacidade de julgar/ discriminar, a imaginação (φαντασία) depende da percepção para ocorrer (cf. *De An.* III, 3, 427^b 14-15) e é, ao mesmo tempo, condição para que ocorra o desejo. Tal como a capacidade desiderativa (ὄρεκτικόν), a imaginação (φαντασία) se diz de dois modos, em razão do grau de “evolução” dos animais: a imaginação perceptiva (φαντασία αἰσθητική) e a imaginação “raciocinativa” (φαντασία λογιστική). A imaginação perceptiva está presente em todos os animais e é responsável por reter a impressão sensível (αἰσθημα), tendo uma função interpretativa sobre ela (cf. *De An.* III, 10, 433^b 28-30; III, 3, 428^b 10-16). Já a imaginação “raciocinativa” está presente apenas nos animais dotados de razão (λόγος) e contribui para a deliberação (βουλευσις), fazendo com que o agente escolha, através de um cálculo, aquilo que tem maior interesse e determinará a sua ação ou mesmo a sua não-ação (cf. *De An.* III, 11, 434^a 6-10).

d) Capacidade Dianoética (διανοητικόν) e Intelectiva (νοητικόν)

Essas duas capacidades estão presentes apenas nos animais dotados de razão (λόγος), ou seja, no homem¹⁷(cf. *De An.* II, 3, 414^b 18-19). E se referem simultaneamente aos raciocínios (λογισμοίς) e ao pensamento (διάνοια) (cf. *De An.* II, 3, 415^a 8) e dependem da imaginação (φαντασία) para se efetivarem (cf. *De An.* III, 7, 431^a 14-15; 431^b 2-11). Essa

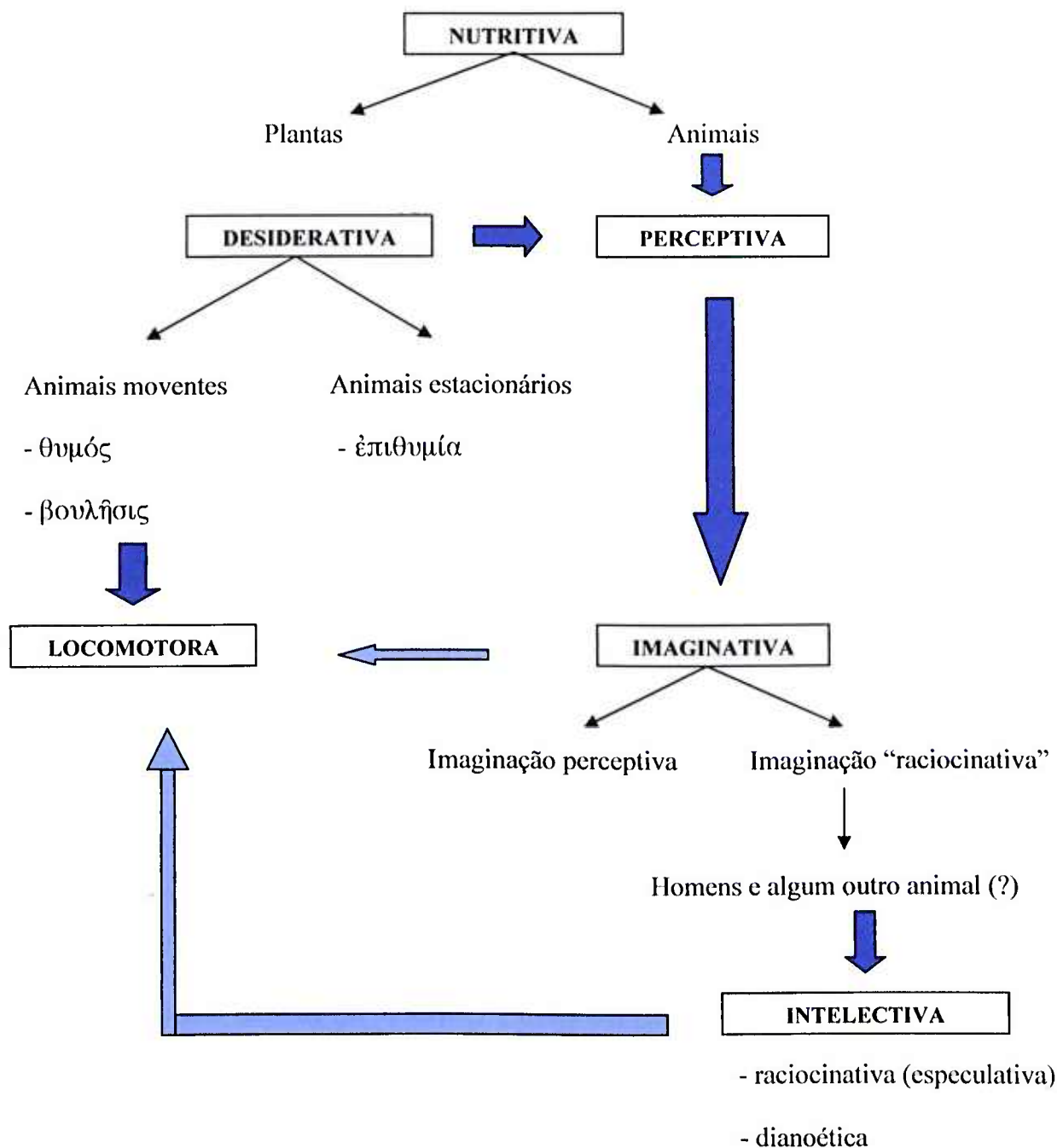
¹⁶ Nessa passagem, optamos pela tradução de Angioni (2002, p.87), ligeiramente modificada.

¹⁷ Nessa passagem, Aristóteles diz que essas capacidades estão presentes no homem e “em algum outro [animal] que houver de tal qualidade ou mais valioso”. Que outro animal seria esse? Será que o filósofo concebia a existência de outros animais inteligentes além do homem?

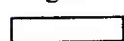
dependência, explica Aristóteles, ocorre em função da contribuição da imaginação para a capacidade de julgar (κρινεῖν), por estar relacionada ao verdadeiro (ἀληθές) e ao falso (ψευδές), que são fundamentais para o intelecto (cf. *De An.* III, 3, 428^a 1-11). As imagens (φαντάσματα) são captadas como boa (ἀγαθόν) ou má (κακόν), pela capacidade da alma dianoética, fazendo com que ela as persiga ou as evite (cf. *De An.* III, 7, 431^a 14-16). A capacidade dianoética (διανοητικόν) colabora na capacidade de julgar (κρινεῖν), juntamente com a percepção (αἴσθησις). Além disso, Aristóteles dirá que ela se inclui na capacidade intelectual (τὸ νοητικόν) (cf. *De An.* III, 9, 432^a 15-19). Essa última (τὸ νοητικόν), por sua vez, está relacionada à parte da alma capaz de conhecer (γιγνωσκεῖν) e de pensar (φρονεῖν), ou seja, diz respeito às capacidades especulativa e prática do intelecto (νοῦς) (cf. *De An.* III, 4, 429^a 10). Portanto, as imagens interferem diretamente no movimento da alma dianoética, auxiliando-a a distinguir (julgar) o falso do verdadeiro, bem como o agradável do doloroso. Isso interferirá na ação humana virtuosa ou viciosa, tornando possível aos homens proceder a um bom ou a um mau juízo.

A partir dessa breve apresentação, podemos perceber uma inter-relação entre as capacidades da alma, sendo possível reconhecer, por vezes, uma dependência entre elas, como a que observamos entre a imaginação (φαντασία) e o intelecto (νοῦς) e, também, entre a percepção (αἴσθησις) e o desejo (ὄρεξις). Outra distinção importante ocorre nas subdivisões das capacidades da alma em capacidade desiderativa (ὀρεκτικόν) e em imaginação (φαντασία), pois elas têm como fator discriminante a presença ou não da razão (λόγος), singularizando, assim, em suas capacidades, a alma humana. Essa inter-relação pode ser representada no seguinte diagrama:

CAPACIDADES DA ALMA



Legenda:



Capacidades da alma



Viventes que possuem as capacidades da alma e subdivisões desta



Inter-relação necessária entre as capacidades da alma



Inter-relação relativa entre as capacidades da alma

Diagrama 1: Capacidades da Alma

5. Capacidades (δυνάμεις) racionais e irracionais da alma

Também no livro Θ da *Metafísica*, Aristóteles estabelece a distinção entre as capacidades (δυνάμεις) presentes nos seres dotados de razão e as presentes nos seres irracionais. Aristóteles sustenta existirem capacidades inatas, distinguindo-as daquelas adquiridas pelos seres animados através do exercício. As capacidades *inatas* são aquelas que independem de um exercício para sua aquisição, por exemplo, as percepções; elas produzem um único efeito, no que se refere àquelas que dizem respeito aos sensíveis próprios descritas no *De Anima*. Estas são denominadas capacidades *irracionais* (δυνάμεις ἄλογοι) (cf. *Metaph.* Θ, 5, 1047^b 30 sq.). Já aquelas adquiridas pelo exercício, que são fruto da prática ou de raciocínios, Aristóteles as denomina capacidades *racionais* (δυνάμεις μετὰ λόγου), advertindo que podem produzir efeitos contrários, uma vez que envolvem um estado positivo, mas, também, a privação, como a saúde e a doença no âmbito da arte médica (cf. *Metaph.* Θ, 2, 1046^b 1-8) e, acrescentamos, a virtude e o vício no âmbito da ação humana. Cabe ressaltar que esses contrários só podem existir potencialmente, sendo inconcebível a atualização de ambos simultaneamente. O que determinará a atualização de um deles, dirá Aristóteles, é o desejo (ὄρεξις) ou a escolha (προαίρεσις) (cf. *Metaph.* Θ, 5, 1048^a 9-15). Essas distinções entre capacidade racional (μετὰ λόγος) e irracional (ἄλογος), bem como entre as diversas capacidades da alma, serão fundamentais para a compreensão da natureza e da ação humanas.

Antes, porém, será necessário procedermos ao exame do processo psicofísico envolvido na atualização da natureza animal. Sabemos, pelo que foi analisado até aqui, que a alma (ψυχή) é o princípio de movimento dos animais. Resta-nos, entretanto, compreender de que modo a alma move o corpo para que nele tenha lugar o movimento.

6. O processo psicofísico no movimento animal

6.1. *As partes (τὰ μέρη) dos animais*

Nas *Partes dos Animais*, Aristóteles aborda a relação forma-matéria presente na natureza (φύσις). Ele observa que os animais possuem *partes uniformes* (τὰ ὁμόιομερῆ μέρη), por exemplo, as carnes e os ossos; e *partes não-uniformes* (τὰ ἀνόμοιομερῆ μέρη), como a mão e a face que diferem de animal para animal e são utilizadas para classificá-los (cf. *PA* II, 2, 647^b 10 – 648^a 19). As partes uniformes e não-uniformes são compostas de diversas capacidades (δυνάμεις) para que possam mover-se, operar suas várias funções e realizar as diversas ações que são orientadas pela *causa final* (τὸ οὐ ἔνεκα). Também na *Metafísica*, Aristóteles recorrerá a essas partes explicando que no caso da mão humana:

... não é uma mão em qualquer condição que é parte de um homem, mas somente quando ela é capaz de desempenhar a sua função (ἀλλ' ἢ δυναμένη τὸ ἔργον ἀποτελεῖν) e, então, tem vida (ἔμψυχος). Sem vida, não é uma parte (μὴ ἔμψυχος δὲ οὐ μέρος). (*Metaph. Z*, 11, 1036^b 28-32).¹⁸

Outra importante passagem concernente à condição das partes corporais, frequentemente referida pelos estudiosos do filósofo, está nas *Partes dos Animais*. Nela, Aristóteles explica que todo órgão (τὸ ὄργανον) visa um fim (ἐνεκά του) e, em função disso, “cada uma das partes do corpo (τῶν δὲ τοῦ σώματος μορίων) é também em vista de um fim (τὸ δ' οὐ ἔνεκα), é uma ação (πράξις)”, sendo todo o corpo (τὸ σύνολον σώμα) “constituído em vista de uma ação completa (συνέστηκε πρᾶξεως τίνος ἔνεκα πολυμεροῦς)” (*PA* I, 5, 645^b 14-18).

¹⁸ αἰσθητὸν γὰρ τι τὸ ζῶον, καὶ ἄνευ κινήσεως οὐκ ἔστιν ὄρσισθαι, διὸ οὐδ' ἄνευ τῶν μερῶν ἔχοντων πῶς. οὐ γὰρ πάντως τοῦ ἀνθρώπου μέρος ἡ χεὶρ, ἀλλ' ἢ δυναμένη τὸ ἐργον ἀποτελεῖν, ὥστε ἔμψυχος οὐσα· μὴ ἔμψυχος δὲ οὐ μέρος.

Ao corpo, uma vez animado pela alma, é possível a atualização das capacidades que estão potencialmente presentes nos animais. Nessa passagem, observa Morel (2002, p.45), há uma unificação entre as funções corporais e a ação que Aristóteles denomina completa (σύνολον), graças ao princípio anímico que rege e integra as partes corporais. Portanto, é a alma que explica a organização e o movimento do corpo e nele as razões que levam o animal a efetivar a sua função que lhe é própria, ou seja, a agir conforme sua natureza singular.

6.2. A definição de ação (πρᾶξις) animal

A reflexão sobre a ação (πρᾶξις) animal no contexto das obras biológicas do Estagirita é importante para a compreensão da ação humana, uma vez que seu sentido se reveste de um caráter fortemente ético-político, o que interessa bastante ao nosso propósito. Morel (2003) faz uma análise do termo ação (πρᾶξις) e de sua utilização por Aristóteles, para distinguir a ação num sentido mais amplo, denominada por ele “natural”, da ação humana. Segundo esse autor, definida numa acepção mais ampla, a ação (πρᾶξις) é um processo perfeito cujo fim lhe é imanente, abrangendo tanto os processos naturais, por exemplo, o movimento dos animais, dos astros e das plantas, quanto a atividade propriamente humana (cf. MOREL, 2003, p.254). Nesse sentido, a passagem do livro I das *Partes dos Animais* designa esse sentido amplo da ação que inclui tanto as funções de cada parte dos animais, quanto a própria vida deles, ou seja, seu ἔργον. O sentido dessa ação *completa* (σύνολον) nos é dado na continuidade dessa passagem, quando Aristóteles expõe alguns exemplos de afecções (πάθη) e ações (πράξεις): “a geração (γένεσιν), o crescimento (αὔξησιν), a copulação (ὄχειαν), o acordar (ἐγρήγορσιν), o dormir (ὑπνον), a marcha (πορείαν) e todas as outras coisas similares que se encontram nos animais” (PA I, 5, 645^b 34-35). No *De Motu Animalium*, percebemos também o uso do termo πρᾶξις num sentido amplo. A ação

(πρῶξις) e o *agir* (πραττεῖν) nessa obra dizem respeito ao movimento das partes corporais, mas podem referir-se, também, a vida e função dos animais (cf. MOREL, 2002, p.42). Nesse sentido, podemos perceber a amplitude que o termo πρῶξις adquire no contexto das obras biológicas. É interessante notar que, quando confrontado com os usos desse mesmo termo nas obras éticas do filósofo, o termo *ação* (πρῶξις) restringe-se ao âmbito político e, nesse contexto, o filósofo até exclui a existência da πρῶξις nos demais animais (não humanos)¹⁹.

Como o nosso interesse reside em compreender a ação e como ela se dá no animal e no homem, centraremos nossa investigação nas causas do movimento animal. Como diz o filósofo, nos animais a ação (πρῶξις) envolve o movimento (κίνησις) que “é uma certa atividade (ἐνέργεια), embora destituída de um fim (ἀτελής μέντοι)”²⁰ (*De An.* II, 5, 417^a 15-16). Por essa razão, parece-nos pertinente recorrer ao *De Motu Animalium*, obra em que Aristóteles aborda especificamente esse problema, bem como aos capítulos 9 a 11 do livro III do *De Anima*, em que o Estagirita pretende responder à questão: o que é que move o animal segundo o lugar?

6.3. O processo psicofisiológico envolvido no deslocamento animal

No *De Motu Animalium*, Aristóteles retoma a definição de natureza como “princípio de movimento” da *Física* e afirma que os animais se movem por si mesmos (*MA*, 1, 698^a 6-7). No capítulo 6 do *De Motu Animalium*, o Estagirita remete ao *De Anima*, onde ele explica novamente as capacidades da alma envolvidas no movimento local e estabelece como causa motriz o desejo (ὄρεξις) ou a escolha²¹ (προαίρεσις), os quais, por sua vez, são “ativados”

¹⁹ Para mais esclarecimentos, ver *EN* VI, 2, 1139^a 20, em que o filósofo diz: “os animais não têm *praxis* (πρῶξις)”. No capítulo seguinte de nosso estudo, analisamos essa concepção de *ação* (πρῶξις) que, nos parece, soa problemática.

²⁰ Tradução nossa.

²¹ O termo προαίρεσις, como veremos neste capítulo, refere-se a uma forma do desejo relacionada com o pensamento (διάνοια) e com o intelecto (νοῦς) (cf. *EN* III, 2, 1112^a 15-16), caracterizando o desejo

quando ocorrem alterações fisiológicas no animal em decorrência da percepção (αἴσθησις), da imaginação (φαντασία) ou do intelecto²² (νοῦς) (cf. *MA*, 6, 701^a 1-6)²³. Um exemplo de como essas capacidades da alma interagem no movimento é o da sede, em que alterações psicofísicas são produzidas através da percepção, da imaginação ou do intelecto e “ativam” a capacidade desiderativa, especificamente o apetite (ἐπιθυμία). Este, por sua vez, decodifica essas alterações em “sede” e imediatamente move-se em direção à saciedade (cf. *MA*, 7, 701^a 33-35). Essas alterações, como o calor, o frio, o pavor, o prazer e, acrescentamos, a sede, ocorrem em decorrência de mudanças qualitativas em determinadas partes do corpo, como o coração e os membros locomotores, e são causadas por afecções (τὰ πάθη) da alma do animal, as quais preparam o corpo para a efetivação do desejo, prontificando-o a agir de determinada maneira (cf. *MA*, 8, 702^a 17-20).

O coração (καρδία) ou o seu análogo (ἀνάλογον) (nos animais que não o possuem) é a sede desse princípio de movimento (natureza) que Aristóteles denomina *alma* (ψυχή) (cf. *MA*, 10, 703^a 12-30). O sangue (αἷμα) está contido apenas no coração, sendo esse órgão responsável por distribuí-lo para todo o corpo, o que se faz através da grande veia (μεγάλης φλεβλός) e da aorta (ἀορτῆς), principais vias de conexão do coração ao corpo e de transporte do sangue (cf. *HA* I, 17, 496^b 6-11). Nas *Partes dos Animais*, o filósofo explica que a posição central do coração no corpo dos animais se deve à sua função diretriz na distribuição do sangue e nas afecções da alma em todo o corpo, daí ser equidistante da maior parte do corpo, para facilitar essa distribuição do sangue (cf. *PA* III, 4, 665^b 17-22). Quando o

propriamente humano. Enfatizamos a opção pela tradução desse termo por “escolha”, mesmo sabendo que seu sentido vai além desse. Esse termo grego é derivado do verbo αἰρέω que significa propriamente “escolher” e inclui o prefixo προ que diz respeito ao que é “anterior” ou “primeiro”. Portanto, a προαίρεσις é, como Aristóteles explica, “aquilo que escolhemos primeiro diante de outras coisas” (*EN* III, 2, 1112^a 17-18).

²² Aristóteles também dirá, como no *De Anima*, que não é todo o intelecto que está envolvido no movimento local, mas apenas aquele relativo aos objeto do pensamento (διανοητὸν) que visa um bem na esfera da ação (*MA*, 6, 700^b 16-25).

²³ “O animal é movido (κινεῖται) e anda (πορεύεται) pelo desejo ou escolha (ὁρέξει ἢ προαίρει), quando alguma alteração (ἀλλοιωθέντος) é causada como resultado da percepção (τὴν αἴσθησιν) ou da imaginação (τὴν φαντασίαν)”. Ver também: *MA*, 7, 701^a 33-36: “Nesse sentido os animais são impelidos a mover (κινεῖσθαι) ou agir (πράττειν), sendo o desejo a causa final do seu movimento, e este, sendo desejo (ὁρέξεως), vem a ser através da percepção (αἰσθήσεως) ou imaginação (φαντασίας) ou intelecto (νοήσεως).”

animal é afetado pelos sensíveis, pelas imagens ou pelo intelecto, a alma, que está no coração, sofrerá primeiro essas alterações (cf. *PA* III, 4, 666^a 34 – 666^b 1)²⁴ que serão transmitidas ao sangue através do aquecimento e/ou do resfriamento deste. Ainda nessa obra, ele relata que as diferentes disposições, bem como as capacidades perceptivas dos animais, são controladas pela qualidade do sangue presente em cada um deles, como a fluidez e a temperatura do sangue (cf. *PA* II, 4, 651^a 13-15), e pelo aspecto físico do coração desses animais, o qual difere em tamanho e peso (cf. *PA* III, 4, 667^a 6-23), pois essas características imprimem diferenças na qualidade da alteração que será transmitida ao corpo (no coração e no sangue) pela alma. Na *História dos Animais*, Aristóteles conclui que o sangue (αἷμα) é a parte mais essencial e universal dos animais (cf. *HA* III, 19, 520^b 10-14), sendo ela o princípio material com o qual a alma transmitirá a forma própria a cada parte do animal e, também, ao animal como um todo. Quando o coração (καρδία) é afetado pela percepção (αἴσθησις) ou pela imaginação (φαντασία), ele aquece ou resfria o sangue (αἷμα) nele contido, transmitindo essa alteração às várias partes do corpo, que também irão se alterar, provocando, por exemplo, um estado de rubor ou palidez, ou um estado de arrepios ou tremor.

Além do coração (καρδία), há uma outra parte do corpo dos animais que intervém no seu movimento e tem, também, uma localização central: trata-se do *espírito conatural* (σύμφυτον πνεῦμα). Aristóteles nos explica que, para o animal se mover, é necessário que as articulações do corpo permaneçam em repouso, sendo pontos de apoio (repouso), enquanto outras se movem tal como uma alavanca ou dobradiça. O *espírito conatural* (σύμφυτον πνεῦμα) é, pois, um órgão de movimento (cf. *MA*, 10, 703^a 12-22) responsável por reger, tal como um maestro, as articulações, estabelecendo quais deverão se mover e quais deverão se manter em repouso, promovendo, assim, a extensão e a contração dos membros

²⁴ Essa concepção orgânica do coração e de suas funções aparece também nos *Parva Naturalia*, ver *Long.*, 3, 469^a 10-19; 469^b 4-7.

(cf. *MA*, 8, 702^a 17-26) e, juntamente, com o coração, o movimento local dos animais na direção desejada.

Nem todos os movimentos animais são, assim, determinados pelo desejo, como explica Aristóteles no capítulo 11 do *De Motu Animalium*. Nesse capítulo, ele descreve três tipos de movimento que se diferenciam pelo fato de ter sido ou não ativado o desejo. Aos primeiros tipos, denomina movimentos *voluntários* (κίνησεις ἐκουσίας) e diz serem aqueles produzidos pela percepção (αἴσθησις), imaginação (φαντασία) ou intelecto (νοῦς), e que eles incitam o desejo (ὄρεξις). Dos segundos, os quais denomina movimentos *involuntários* (κίνησεις ἀκουσίους), diz serem aqueles que sempre necessitam da imaginação (φαντασία) para se moverem, mas não do intelecto (νοῦς), como ocorre no movimento do coração ou dos órgãos sexuais. E, por último, há os movimentos *não-voluntários* (κίνησεις οὐχ ἐκουσίους) que independem, segundo ele, da imaginação (φαντασία) ou do desejo (ὄρεξις), por exemplo, dormir, andar e respirar.

No livro III da *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles utiliza esses mesmos termos para referir-se aos movimentos. No entanto, eles têm sentidos diferentes nessa obra, pois não estão relacionados às capacidades da alma, mas a uma qualificação ética. Nesse contexto, os movimentos *voluntários* (κίνησεις ἐκουσίας) são aqueles cujo princípio motor encontra-se no próprio agente e são, por isso, passíveis ou não de escolha (προαίρεσις) (cf. *EN* III, 1, 1110^a 16-18). Já movimentos *involuntários* (κίνησεις ἀκουσίους) são aqueles cujo princípio motor está fora do agente, por exemplo, quando o homem é arrastado por uma ventania ou por coação de outros homens (cf. *EN* III, 1, 1109^b 35 – 1110^a 4). Os movimentos *não-voluntários* (κίνησεις οὐχ ἐκουσίους) se assemelham mais a movimentos mistos, ou seja, têm elementos semelhantes aos movimentos involuntários, mas também elementos semelhantes aos movimentos voluntários, pois, embora o homem possa ser coagido a determinada ação, caberia a ele a escolha de não agir. Esses movimentos, por sua vez, relacionam-se com a

ignorância, quando o agente não sabe o que faz e, por isso mesmo, não sente dor ou arrependimento pelo seu ato, distinguindo-se dos movimentos *involuntários* (κίνησεις ἀκουσίους) pelo fato de que estes são acompanhados de dor e arrependimento (cf. *EN* III, 1, 1110^b 17-24) e são, portanto, passíveis de perdão e piedade (cf. *EN* III, 1, 1111^a 1-3).

Morel (2003) observa que o animal é tanto o agente intencional quanto o agente orgânico de seus movimentos. Agente intencional quando seus movimentos são voluntários; e agente orgânico quando seus movimentos são produzidos por causas externas (cf. MOREL, 2003, p.180-181). Já o homem é, também, agente moral, pois seus movimentos dependem da deliberação (βουλευσις), da qual participa a escolha (προαίρεσις), para alcançar o fim que lhe é próprio. Essa distinção será fundamental na compreensão da singularidade humana e, conseqüentemente, da necessidade de um processo de habituação, pois a qualidade do movimento realizado pelo homem servirá de indicativo se sua ação foi ou não virtuosa.

7. A especificidade da natureza humana em relação aos demais animais

Nesse momento, é necessário compreender em que se especifica a natureza humana, para Aristóteles.

Na *História dos Animais*, Aristóteles nos apresenta quatro critérios para a distinção dos animais: as partes (τὰ μορία) que os compõem; os modos de vida (βίους); as ações (πράξεις); e os temperamentos²⁵ (τὰ ἦθη) (cf. *HA* I, 1, 487^a 11-12). Essa passagem, parece-nos, é apenas aparentemente problemática. Para alguns autores, como é o caso de Pellegrin (1982, p.143), esses critérios são tidos como meras considerações empíricas e “simplesmente retóricas”, utilizadas pelo Estagirita apenas para introduzir a questão da divisão dos animais. Um dos argumentos utilizados por Pellegrin (1982) diz respeito à predominância do critério

²⁵ Optamos pela tradução do termo τὰ ἦθη por “temperamento” e não por “caracteres” ou “disposição”. No próximo capítulo de nosso estudo, procederemos a uma análise desse termo e explicaremos por que julgamos ser essa a tradução mais adequada para o termo, no contexto das obras biológicas do Estagirita.

da diferenciação das partes em relação aos outros três critérios, que ocupam uma porção muito reduzida das análises de Aristóteles ao longo do texto. O que pensar dessa interpretação? Como vimos, se a função dos animais é uma ação, podemos compreender que todo o complexo psicofísico que constitui os animais é em vista dessa ação, e esses quatro critérios se justificam e se fundamentam na distinção dos animais, pois esses critérios estão relacionados uns com os outros. Uma passagem do livro VIII da *História dos Animais* aborda essa relação. Aristóteles diz que os modos de vida (βίαι) e as ações (πράξεις) “diferem segundo os temperamentos (τὰ ἦθη) e a nutrição (τροφάς)” (HA VIII, 1, 588^a 17-18). Como notou Labarrière (1993, p.287), o estudo das partes dos animais está subordinado às diversas ações que lhes são comuns, pois as funções das partes dos animais não são puramente morfológicas, mas se relacionam a uma *ação* (πράξις) que estabelece diferenças entre os animais. As partes (τὰ μορία), acrescenta esse autor, têm como função o acabamento de determinados atos vitais do animal; e essas funções comuns se especificam de acordo com o seu modo de vida (cf. LABARRIÈRE, 1993, p.287).

Não abordaremos todas as distinções dos animais apresentadas por Aristóteles nos tratados biológicos; limitaremos nosso estudo no que diz respeito à natureza humana, objeto de nossa investigação.

Nos tratados biológicos, Aristóteles apresenta algumas das características presentes no homem, tanto em relação às suas partes quanto ao modo de vida, às suas ações e aos temperamentos. No livro I da *História dos Animais*, o filósofo diz que os homens possuem uma forma de vida dual, podendo ser tanto gregários (τὰ ἀγελαία) como solitários (τὰ μοναδικά) e, se são ditos animais políticos (τὰ πολιτικά), o são em razão de terem “alguma função em comum (κοινὸν τὸ ἔργον) com os outros homens” (HA I, 4, 488^a 7-8); podem ser, além disso, domesticados (ἦμερα) (cf. HA I, 4, 488^a 26-31).

Quanto aos temperamentos (τὰ ἦθη), alguns animais são agressivos (τὰ ἐνστατικά), outros traiçoeiros (τὰ ἀνελεύθερα), outros nobres (τὰ γενναῖα), outros ciumentos (τὰ φθονερά). Há os que têm memória (μνήμη) e podem ser treinados (διδασχί), mas o único animal capaz de deliberação (βουλευτική) e de lembrar os eventos passados é o homem (cf. *HA* I, 2, 488^b 16-27), sendo, por isso, o único animal dotado de esperança e expectativa no futuro (cf. *PA* 6, 669^a 19-22). Isso marca uma importante particularidade do homem em relação ao tempo, como veremos detalhadamente nos próximos capítulos.

Ainda nesse livro, Aristóteles apresenta a série de relações existentes entre o aspecto físico da face e o temperamento correspondente, como na passagem seguinte: “aqueles com testa grande (μέγα) são lentos (βραδύτεροι), com testa pequena (μικρόν) são volúveis (εὐκίνητοι) e, aqueles com testa larga (πλατύ) são estáticos (ἐκστατικοί), aqueles com testa redonda (περιφερές) são ardentes (θυμικοί)”²⁶ (*HA* I, 8, 491^b 9-14). Essa relação estabelecida pelo filósofo remonta à tradição médica hipocrática²⁷, provavelmente herdada de seu pai que exercia essa arte²⁸.

Na *Metafísica*, Aristóteles define o homem como um animal bípede (ζῶον εἶναι δίπουν) (cf. *Metaph.* Γ, 4, 1006^b 29-30), definição que equivale àquela apresentada na *História dos Animais*, em que o filósofo aproxima os homens e os pássaros por possuírem dois pés (cf. *HA* I, 5, 490^a 27-28). Entretanto, continua Aristóteles, o homem é o único animal que possui a cabeça numa posição mais alta em relação ao restante do corpo (cf. *HA* I, 15, 494^b 1) e a postura ereta (ὀρθός), o que o classifica como único animal que possui algo de divino (τοῦ θειοῦ) (cf. *PA* II, 10, 656^a 8-14). Ora, qual seria a relação entre a postura ereta e o “divino”? Lefebvre (1998, p.43) refere-se a essa relação entre a verticalidade e o caráter divino no homem, entendendo que a causa fisiológica da verticalidade explica a

²⁶ Tradução nossa.

²⁷ Um exemplo dessa relação encontra-se no tratado *Ares, Águas e Lugares* atribuído a Hipócrates. Ver, principalmente, as passagens III, 1 e XII, 1 desse tratado.

²⁸ É recorrente no *corpus* aristotélico a utilização de analogias com a arte médica, o que indica a influência da atividade exercida pelo pai no pensamento do Estagirita.

subordinação dos demais animais ao homem. Mas bastaria tal argumento para justificar a presença de “algo divino” no homem? Antes de afirmar o caráter divino do homem, Aristóteles enfatiza que, quanto mais capacidades o animal possuir, melhor será sua maneira de viver, pois ele não apenas terá vida (ζωή), mas uma vida boa (εὖ ζωή) (cf. *PA* II, 10, 656^a 5-6). E, considerando-se as descrições das capacidades da alma, o homem é o animal que as possui em maior número, o que talvez possa ajudar-nos a compreender em que sentido “algo divino” esteja nele presente. Essa atribuição aparece ainda em outros textos do *corpus* aristotélico. Em *Partes dos Animais*, ele diz que a função (ἔργον) mais divina do homem é inteligir (νοεῖν) e pensar (φρονεῖν) (cf. *PA* IV, 10, 686^a 27-32) e, na *Ética Nicomaquéia*, estabelece novamente uma relação entre o homem e os outros animais, dizendo que, enquanto a vida dos animais (τὸ ζῆν τοῖς ζώοις) se define pela percepção (αἴσθησις), a vida humana (τὸ ζῆν τοῖς ἀνθρώποις) é, por sua vez, definida pela percepção (αἴσθησις) e pelo inteligir (νοεῖν) (cf. *EN* IX, 9, 1170^a 16-17). Poderíamos, assim, estabelecer alguma relação entre a postura ereta (ὀρθός), de que fala na *História dos Animais*, e o inteligir (νοεῖν), que é mencionado em *Partes dos Animais* e no qual insiste, na *Ética Nicomaquéia*, ao se precisar a especificidade do homem.

Já na *Política*, Aristóteles apresenta três características específicas do homem que o distinguem dos demais animais: a fala, as qualidades éticas e a comunicação. A primeira qualidade, a fala (λόγος), possibilita indicar não somente a dor (λύπη) e o prazer (ἡδονή), mas também o conveniente (τὸ συμφέρον) e o nocivo (τὸ βλαβερόν), bem como o justo (τὸ δίκαιον) e o injusto (τὸ ἄδικον). As qualidades éticas possibilitam a percepção do bem (ἀγαθόν) e do mal (κακόν), bem como do justo e do injusto (cf. *Pol.* I, 1, 1253^a 14-18). E, conclui Aristóteles, “a comunicação faz a casa e a cidade.”²⁹ (κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν.) (*Pol.* I, 1, 1253^a 18-19). Podemos notar que a comunicação é um fator determinante

²⁹ Tradução nossa.

para a percepção dos valores morais; e é essa percepção que possibilita a existência da vida humana enquanto vida na cidade. Nessa obra, o filósofo apresenta a particularidade da natureza humana a partir da capacidade perceptiva (αἴσθησις) que, como vimos nas obras biológicas, bem como na *Ética*, é comum a todos os animais. É interessante notar que essa percepção se singulariza na capacidade que possui o homem de comunicar aquilo que percebeu aos seus semelhantes, atribuindo a essa percepção uma qualificação ética. Esta é, por sua vez, dependente da capacidade humana de entender e, embora isso não seja mencionado nessa passagem, sabemos que, para o Estagirita, o homem só poderá julgar o que é o bem e o mal, assim como o justo e o injusto, através da razão. Além disso, essa capacidade de julgar e de comunicar uma dada percepção se justifica pelo fato do homem viver em comunidade, na cidade. Aristóteles dirá que o homem que não é capaz de viver numa comunidade é semelhante a um animal selvagem ou a um deus (cf. *Pol.* I, 1, 1253^b 25-30) e, quando não segue o julgamento do justo e do injusto, ou não segue a lei, torna-se o pior dos animais, pois o homem tem a capacidade de tornar-se o mais perfeito dos animais por ser dotado de prudência (φρόνησις) e capaz de virtude (ἀρετή) (cf. *Pol.* I, 1, 1253^a 30-40). Há, nessa passagem, uma recorrência da idéia de indeterminação da natureza humana, que pode tanto tornar-se virtuosa quanto viciosa; e essa percepção do homem é agora associada à prudência e à virtude, elementos que serão analisados no próximo capítulo de nosso estudo.

Mas consideremos ainda os estados habituais. Aristóteles, no livro IX da *História dos Animais*, diz que os animais de vida longa, como o homem:

(...) parecem ter uma capacidade natural (δύναμις φυσική) correspondente a cada uma das afecções da alma (τῶν τῆς ψυχῆς παθημάτων): prudência (φρόνησιν) ou simplicidade (εὐήθειαν), coragem (ἀνδρείαν) ou timidez (δειλίαν), doçura (πραότητα) ou hostilidade (χαλεπότητα), e outros estados habituais (τὰς ἕξεις) similares.³⁰ (*HA IX*, 1, 608^a 14-17).

³⁰ Tradução nossa.

Esses estados habituais (ἔξεις), continua o filósofo, se diferenciam em ambos os sexos, sendo mais evidentes nos animais perfeitos (τελειότης), principalmente no homem, quando atinge o seu pleno acabamento e tem, por isso mesmo, um caráter “mais desenvolvido” (μᾶλλον ἔθος) (cf. *HA IX*, 1, 608^a 22 – 608^b 12). Como compreender o uso que Aristóteles faz de termos como prudência (φρόνησις) ou coragem (ἀνδρεία), no contexto biológico? Como bem observou Vergnières (1998), esses atributos dados aos animais, os quais freqüentemente nos remetem a um sentido eminentemente ético, não devem ser entendidos dessa maneira. Segundo ela, “certamente pode-se pensar que Aristóteles só faz aqui retomar uma terminologia popular, espontaneamente antropomórfica; ele não explora, aliás, as conotações morais para estabelecer uma hierarquia entre as espécies nobres ou vis, corajosas ou covardes” (VERGNIÈRES, 1998, p.77). Apesar da autora referir-se ao uso popular desses termos, há uma importante distinção quando eles são analisados no contexto biológico e no contexto político, pois, nos animais não humanos, essas capacidades se desenvolvem mediante o crescimento e a maturação de suas partes, o que poderíamos chamar de desenvolvimento natural. Já, no homem, essas capacidades dependem não apenas do desenvolvimento natural, mas também do exercício da habituação para se desenvolverem, como indica Aristóteles na *Ética Nicomaquéia* (cf. *EN II*, 1, 1103^a 15 – 1103^b 1).

A esse respeito, encontramos na *Física* uma passagem que nos parece fundamental para encontrarmos essa especificidade humana. No livro II dessa obra, Aristóteles diz que “[a finalidade na natureza] é particularmente clara nos demais seres vivos [não humanos] que não atuam nem por arte (τέχνη), nem tampouco porque haviam investigado (ζητήσαντα), nem deliberado (βουλευσάμενα)” (*Ph.* II, 8, 199^a 20-21). Essa passagem nos fornece algumas indicações acerca da singularidade da natureza humana: a capacidade para a arte, a investigação e a deliberação, a qual também é mencionada no início do livro A da *Metafísica*, como examinaremos a seguir. Antes, porém, consideremos os dois capítulos iniciais da *Ética*

Nicomaquéia, nos quais Aristóteles nos mostra que o homem não nasce com uma natureza pronta e nem está prontamente ajustado ao que é melhor para sua vida; ao contrário, observa Panzani (1997, p.27-28), lhe é necessário constituir os meios para sua inserção no mundo. O animal se inscreve na ordem natural, pela maturação das partes que o constituem e lhe proporcionam a atualização de suas capacidades; o homem, por sua vez, deve produzir ele próprio as condições para alcançar sua completude. Nessa completude reside justamente a excelência da função que lhe é própria e não se encontra dada, não resulta de um mero desenvolvimento natural dado pela maturação de suas partes – muito embora estas sejam imprescindíveis para o seu desenvolvimento –, mas é, antes, adquirida pelo seu agir.

Poderíamos, assim, compreender aquela segunda acepção de natureza (φύσις) presente no livro II da *Física*, a que diz respeito à forma (εἶδος) e à atualização do que se encontra em potência (δύναμις) e faz com que o homem tenha “potencialmente” a capacidade de fazer face às afecções de que padece, do que depende o seu processo de maturação e o seu bom acabamento. Como vimos, a natureza formal define a organização e o movimento dos animais, determinando o desenvolvimento de sua ação (πρόξις). Na natureza humana, portanto, a forma também qualificará, pela determinação da função (ἔργον) própria ao homem, a sua ação.

A importância do agir humano, no processo que é necessário à modelagem da sua natureza, é apresentada no livro A da *Metafísica*. Nele Aristóteles afirma que “todos os homens têm, por natureza, desejo de conhecer”, pois além das percepções (αἰσθήσεις) e da memória (μνήμη), que têm em comum com alguns animais, eles vivem também da arte (τέχνη) e dos raciocínios (λογισμοῖς), já que agem conforme a razão (κατά τὸ λόγον) (cf. *Metaph.* A, 1, 980^b 25-28). Aristóteles nessa passagem sugere que a singularidade da ação humana não é simplesmente determinada pela percepção e pelo desejo que, como vimos, é comum a todos os animais moventes, mas depende também do uso que faz da razão (λόγος).

A razão (λόγος) é, assim, um princípio regulador e diferenciador e, em alguns momentos, determinante do agir humano. Além disso, o desejo (ὄρεξις), no contexto da natureza humana, apresenta uma importante diferença em relação aos demais animais: ele não visa apenas um fim prático, mas também um fim teórico. A experiência (ἐμπειρία), explica o Estagirita, é importante para o homem, pois ela lhe proporciona tanto a excelência na produção (ποίησις), da qual participa a arte, quanto a excelência na ação (πράξις), e esses dois âmbitos do agir humano (prático e poiético) caracterizam-se como um conhecimento do universal, que é adquirido a partir do experiência do particular que nele está contido. É esse conhecimento das causas e razões do que fazem que confere aos homens a qualidade de mais sábios do que aqueles que simplesmente têm a capacidade de realizar algo, como os trabalhadores manuais, que agem, mas “sem saber o que fazem” (*Metaph.* A, 1, 981^a 13-25). À diferença dos seres inanimados, que agem necessariamente, conforme a natureza que lhes é própria, esses trabalhadores agem por hábito (ἔθος) (cf. *Metaph.* A, 1, 981^b 3-5), o que significa que essa ação foi conformada nesses homens através de um exercício contínuo e lhes conformou um hábito (ἔθος). A arte (τέχνη), por sua vez, surgiu da superação do mero fazer pelo saber-fazer³¹, o que permitiu ao homem não somente suprir as necessidades da vida, mas alcançar seu bem-estar, ultrapassando a mera utilidade do fazer e tornando possível o tempo livre necessário ao surgimento da ciência teórica (cf. *Metaph.* A, 1, 981^b 15-20).

Segundo Besnier (2003, p.38), no homem, a motivação para agir está relacionada à finalidade de perfeição que consiste, para ele, na qualidade da excelência (arte, virtude ética, prudência) e, à diferença dos outros animais, não se refere a uma simples realização. É nesse contexto da noção de “perfeição” que talvez possamos entender o percurso que leva o homem até o seu *optimum*, justificando, assim, o caráter necessário da habituação como processo de

³¹ Etimologicamente, o termo τέχνη refere-se à posse dos meios e procedimentos necessários para se executar determinado ato ou atividade e, mais do que uma habilidade de fazer, é uma forma de conhecimento que, para os gregos, necessita de aprendizagem, sendo, portanto, um saber-fazer. Para mais esclarecimentos acerca do termo, ver Murachco (1998).

modelagem da natureza humana. Quando analisamos as capacidades da alma, percebemos que há uma especificação destas, o que marca uma nítida distinção entre os animais e o homem, uma vez que esse último é o único animal dotado da capacidade intelectual (νοητικόν), o que nos dá um indicativo de que essa finalidade de perfeição, a que se referiu Besnier, está relacionada com uma capacidade exclusiva do homem. A perfeição da natureza humana está, portanto, necessariamente implicada na atualização de sua capacidade intelectual (νοητικόν).

Assim como a natureza animal tem seu princípio de movimento na alma, também o tem a natureza humana. Segundo Morel (2003, p.181), o que difere a ação animal da ação humana é que a ação humana tem como seu objeto um bem que é especificamente humano, a felicidade (εὐδαιμονία), que só é passível de aquisição pela deliberação (βουλευσις) (cf. *EN* III, 5, 1113^b 4-13); e, conclui esse autor, o homem além ser um agente intencional e orgânico é, também, um agente moral, pois só quando moralmente completo pode alcançar a felicidade³². Nesse sentido, entendemos que, enquanto a finalidade dos animais em geral é um certo tipo de ação (πράξις), por exemplo, a copulação, a locomoção e o crescimento, a finalidade do homem é definida como uma atividade da alma (ἐνέργεια ψυχῆς) conforme a razão (κατὰ τὸν λόγον), ou seja, aquilo que fará corresponder em Aristóteles à virtude (ἀρετή) e à felicidade (εὐδαιμονία), também definidas como um bem viver (εὖ ζῆν) e um bem agir (εὖ πραττεῖν) (cf. *EN* I, 4, 1095^a 18-19).

Na *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles diz que a alma é bipartite e constituída de três elementos inseparáveis por natureza: o elemento *irracional* (ἄλογος), que se subdivide em um elemento comum a todas as espécies e é responsável pela nutrição (τροφάς) e pelo crescimento (αὐξεσθαι) (cf. *EN* I, 13, 1102^a 32 – 1102^b 3), e, em um outro elemento, o *desiderativo* (ὀρεκτικόν), presente em alguns animais e, embora seja irracional, participa da razão devendo-lhe obedecer (cf. *EN* I, 13, 1102^b 28-31); e, finalmente, o elemento *racional*

³² “Bien que tous les animaux cherchent leur bien et désirent naturellement vivre, seul l’homme recherche le bien-vivre.” (MOREL, 2003, p.181).

(λόγος) que é o elemento propriamente humano, distinguindo o homem dos demais seres animados (cf. *EN* I, 13, 1103^a 1-4). No entanto, mesmo considerando que é o elemento racional o que distingue o homem dos demais animais e que a sua função própria consiste numa atividade da alma (ἐνέργεια ψυχῆς) conforme a razão (cf. *EN* I, 13, 1102^a 15-18), é preciso reconhecer que tal atividade implica uma série de movimentos (κίνησεις), pois está vinculada à ação que implica um deslocamento local, bem como um movimento qualitativo, como veremos no capítulo seguinte de nosso estudo. Logo, não podemos negligenciar, na atividade humana, toda a dimensão fisiológica envolvida na ação, coadjuvante daquela psicológica.

Além disso, Aristóteles reconhece em todos os homens a capacidade de adquirir a virtude (ἀρετή), da qual são capazes por natureza, mas que, estando presente em potência, precisa ser atualizada pelo exercício. Esse exercício, por sua vez, envolve a escolha (προαίρεσις), desde que esta não esteja corrompida no homem, como veremos no capítulo seguinte. A esse propósito, Morel escreve:

De uma maneira geral, o fato de que os seres naturais existam e se desenvolvam em vista de um fim e devem, por esta razão, atualizar suas potencialidades, mostra que eles não são integralmente determinados: ser determinado para um fim, no sentido em que entende Aristóteles, é, precisamente, não ser imediatamente e integralmente determinado. (MOREL, 2003, p.263)

É justamente essa indeterminação da natureza dos seres vivos que caracteriza também a natureza humana, que faz com que se justifique a necessidade do processo de habituação como uma maneira de atualizar as potencialidades humanas de maneira adequada, para que o homem possa atingir o fim que lhe é próprio nas ações virtuosas (πρόξεις ἀρετῆς). E estas, por sua vez, apesar de estarem sujeitas às contingências nas quais se inscrevem os seres do mundo sublunar, necessitam de uma estabilidade, por serem elas ações éticas. A essa disposição durável e estável, Aristóteles denomina *estado habitual* (ἔξις).

O processo de habituação consolida no homem um determinado substrato que é durável e lhe conforma a natureza de determinada maneira, tornando-o constante em suas ações, mesmo quando vicissitudes lhe advêm (cf. *EN I*, 10, 1100^b 11-19; 25-33). É justamente a parte da alma que contém a razão que deve determinar a ação do homem, pois também reside na alma uma força contrária (o elemento desiderativo) que lhe deve obedecer. O estado habitual (ἕξις) predispõe, então, o homem a agir de acordo com esse princípio e a obediência a ele é como que facilitada pelo tempo (cf. *EN I*, 13, 1102^b 15-29).

Uma importante passagem da *Política* descreve a relação corpo e alma na determinação da virtude humana através de uma analogia com a relação entre o senhor e o escravo:

... a alma domina o corpo com a autoridade de um senhor, e a inteligência domina os desejos como um político e um rei; estes exemplos evidenciam que para o corpo é natural e conveniente ser governado pela alma, e para a parte emocional ser governada pela inteligência. (*Pol. I*, 1, 1254^b 4-9)³³.

É desse modo que cabe à inteligência controlar os desejos, dominando-os de maneira adequada para que o homem adquira aquilo para o qual a natureza lhe constituiu: a virtude e, por conseguinte, a felicidade.

Logo no princípio da *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles aponta os elementos essenciais para compreendermos a configuração necessária para que o homem se torne virtuoso em sua ação, para que adquira a sua excelência. Esse processo requer do homem tempo e experiência e, além disso, implica uma ação em conformidade com a razão (λόγος) frente aos desejos e às afecções de que padece. Como diz Besnier (2003), a *hexis* é o desenvolvimento de uma potência que é fixada na natureza humana, tornando-se assim uma disposição durável e, enquanto tal, ela pode ocorrer nos animais dotados ou não de razão. A diferença dos *estados*

³³ ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τοῦ σώματος ἀρχει δεσποτικὴν ἀρχὴν, ὁ δὲ νοῦς τῆς ὀρέξεως πολιτικὴν ἢ βασιλικὴν· ἐν οἷς φανερόν ἐστιν ὅτι κατὰ φύσιν καὶ συμφέρον τὸ ἀρχεσθαι τῷ σώματι ὑπὸ τῆς ψυχῆς, καὶ τῷ παθητικῷ μορίῳ ὑπὸ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ μορίου τοῦ λόγον ἔχοντος.

habituais (ἔξεις) humanos em relação àqueles dos demais animais é que eles envolvem, para se estabelecerem, uma aprendizagem que implica a razão e é passível de ser modificada ou mesmo corrigida (cf. BESNIER, 2003, p.74-75). Esse processo, se guiado pelo princípio racional (λόγος), será bem conduzido, pois, como disse Aristóteles: “todo estado habitual da alma (πῶσα ψυχῆς ἔξεις) tem uma natureza relativa e concernente às ações que tendem a torná-la melhor ou pior” (*EN* II, 3, 1104^b 18-20). Podemos dizer que o processo de habituação permite uma certa conformação da estrutura humana que, quando bem conduzida, possibilita a virtude (ἀρετή) e, quando mal conduzida, o vício (κακία).

8. Conclusão

Após o exame da *Física*, bem como das obras biológicas de Aristóteles, percebemos que há uma interdependência entre elas no que concerne à concepção aristotélica de natureza. Esta é, por sua vez, dependente do movimento que, nos seres naturais, é responsável pela atualização das capacidades que se encontram em potência. Através dessa atualização, os animais podem realizar a função (ἔργον) para a qual a natureza lhes constituiu. No entanto, vimos, também, que como os animais estão inscritos no mundo sublunar, contingente, essa natureza pode ou não realizar-se, pois no devir há uma regularidade que ocorre no mais das vezes, e não sempre, como no mundo lunar. Há, portanto, um princípio de indeterminação na natureza desses seres sujeitos ao devir; e esse princípio permite ao homem a realização ou não de sua função própria. O princípio anímico dos animais garante a atualização de sua natureza, mas, para fazê-lo, depende do corpo. As diversas capacidades da alma marcam um certo grau de evolução na escala animal e determinam uma importante distinção da natureza humana em relação aos demais animais. O homem, dirá Aristóteles, é dotado não apenas da capacidade perceptiva e locomotora, mas também da capacidade intelectual que lhe permite conhecer e

agir através de uma escolha. Assim, o homem é capaz de orientar os desejos que lhe advêm, através da razão, e harmonizar a relação corpo/alma, de maneira virtuosa ou viciosa. Há, portanto, um processo psicofisiológico implicado no modo como age o homem frente aos seus desejos, ou seja, na ação ou não ação que resulta desse processo, o que marcará a qualidade de seu agir como virtuoso ou vicioso e influenciará a formação do seu caráter. Esse processo ocorre na própria ação e depende da maneira como ela acontece, dos apetites que impelem o homem a agir num dado momento e do modo como ele os satisfaz, tanto na dor quanto no prazer.

Após distinguirmos a concepção aristotélica de natureza animal em geral e da natureza humana em sua especificidade, encontramos na excelência da ação (ἀρετή) o elemento fundamental para a realização da função humana. Partiremos, no segundo capítulo de nossa dissertação, para uma análise da ação humana, tendo em vista melhor precisar em que consiste a sua excelência, o que faremos tomando como objeto de análise a *Ética Nicomaquéia*.

CAPÍTULO SEGUNDO

AS PARTICULARIDADES DA AÇÃO HUMANA EM ARISTÓTELES

No capítulo anterior, examinamos a natureza animal que é definida, nas obras biológicas do Estagirita, como aquela própria aos seres vivos que têm em si mesmos seu princípio de movimento e repouso por serem dotados de alma e de corpo. Além disso, notamos que esse princípio possibilita a esses seres e lhes incute a finalidade na direção da qual eles se movem, em vista de sua atualização, e que esta é a razão de sua ação (πρᾶξις), na acepção ampla que esse termo adquire no contexto das obras biológicas. Nesse mesmo capítulo, analisamos as peculiaridades da natureza humana, especificando-a no âmbito da natureza animal em geral, e percebemos que para que o homem alcance a sua finalidade lhe é necessário não apenas o seu desenvolvimento natural, ou seja, a maturação de suas partes corporais, mas também o exercício da habituação. Esse exercício possibilita ao homem reger as suas ações frente às afecções de que padece. Nesse sentido, corpo (σῶμα) e alma (ψυχή) devem interagir adequadamente, ou seja, em conformidade com a razão para que o homem torne-se virtuoso, conformando a sua natureza à excelência que lhe é própria.

A partir desse momento, procederemos a uma análise da ação humana que, tal como nos demais animais, é nomeada pelo termo πρᾶξις, apresentando, entretanto, diferenças em relação a estes, pelo qualificativo da excelência, ou seja, a virtude (ἀρετή). Compreender as particularidades da ação humana em Aristóteles é o objeto de nosso estudo neste capítulo. Para tanto, centraremos nossa investigação nas seguintes obras: *Metafísica*, *Política* e *Ética Nicomaquéia*.

1. A *πρᾶξις* como ação humana

Na tradição filosófica posterior a Aristóteles, consolidaram-se três importantes conceitos relacionados à ação humana, os quais têm sua origem na sua distinção de três tipos de raciocínios: o teórico (*θεωρητική*), o prático (*πρακτική*) e o produtivo (*ποιητική*). Nessa distinção, o raciocínio prático, relativo à *πρᾶξις*, caracteriza a ação propriamente humana no terreno da arte política¹. O sentido de *πρᾶξις* próprio à reflexão de Aristóteles foi interpretado por comentadores, como Gauthier (1970, p.63), como pertencente, exclusivamente, ao domínio da atividade imanente, cujo fim é a própria ação virtuosa, excluindo, ao afirmá-lo, a dimensão produtiva do agir humano, entendida apenas como atividade transitiva, cujo fim é exterior ao agente². Essa dimensão, como veremos, tem uma importância decisiva na determinação da ação virtuosa, embora muitas vezes não tenha sido assim considerada pelos intérpretes do Estagirita.

A designação da ação humana pelo termo *πρᾶξις* é freqüente no texto de Aristóteles, quando apresenta seu pensamento tanto no domínio da ética quanto no domínio da política. Ao dizer que “os animais não têm *práxis* (*πρᾶξις*)” (*EN* VI, 2, 1139^a 20) e apenas o homem é capaz de ação, ele se serve dessa noção para especificar a natureza humana. O problema se põe quando, pela análise realizada no capítulo anterior, constatamos que o termo *πρᾶξις* é utilizado nos tratados biológicos também para referir-se às ações realizadas pelos demais animais, por exemplo, a alimentação, a locomoção, bem como o funcionamento de cada uma das partes do corpo. Ora, por que Aristóteles no âmbito de sua investigação ética e política restringiu o emprego do termo *πρᾶξις* à denominação da ação especificamente humana? Essa é a pergunta para a qual buscaremos uma resposta, mediante o exame dos usos que faz o

¹ É necessário ressaltar que a obra aristotélica, intitulada por Andronico de Rodes *Ética Nicomaquéia*, inscreve-se no terreno da arte política. Aristóteles esboça uma separação entre Política e Ética como campos distintos do conhecimento, mas eles ainda estão entremeados, como podemos observar nas passagens: *EN* I, 2, 1094^a 30 sq. e *EN* I, 3, 1095^a 5-6.

² Essa distinção é sustentada pela passagem *EN* VI, 5, 1140^b 6-7, que será analisada posteriormente.

filósofo do termo *práxis* em articulação com os demais termos e noções com os quais se relaciona.

1.1 Ação e poiêsis

Ao analisarmos a tradição anterior a Aristóteles, deparamos com uma concepção que afirma a idéia de que cabe ao homem modelar sua própria natureza, em razão de uma espécie de “princípio de indeterminação”, que se lhe reconhece como constitutivo. Essa modelagem da natureza humana através da ação é geralmente pensada como circunscrita ao âmbito da *poiêsis* e aparece no âmbito da concepção de τέχνη. Na Antigüidade Clássica, a noção de τέχνη relacionava-se tanto com a formação da cultura, através da produção de algo por um agente³, quanto com a auto-produção da natureza pelo agente, como encontramos em Demócrito. Para ilustrar essa dimensão poética do agir humano, recorreremos a alguns testemunhos desse período.

Em *Os Trabalhos e os Dias*, Hesíodo fala da necessidade do homem utilizar o trabalho, por exemplo, a agricultura, para garantir não só sua subsistência, mas também a excelência de sua própria ação. Esse trabalho é possível por uma dádiva divina, mas é também a expressão de uma discórdia, no plano divino, entre Zeus e Prometeu, quando esse último rouba e concede aos homens o fogo (cf. v. 42-46); a isso diz respeito, justamente, a metáfora da habilidade técnica, a qual será conquistada pelo trabalho (digno, justo e comedido) realizado em determinadas condições (cf. v. 286-382). Diz o poeta:

Mas diante da excelência (ἀρετή), suor puseram os deuses
imortais, longa e íngreme é a via até ela,
áspera de início, mas depois que atinges o topo
fácil desde então é, embora difícil seja. (v. 289-292)

³ Essa produção, ao longo da Antigüidade, passa a compreender não apenas o “fazer”, mas implica também o “saber-fazer”. Isso ocorre em função de uma especialização do trabalho ao longo desse período histórico. Para mais esclarecimentos ver Cambiano (1991, cap. I).

Nessa passagem, Hesíodo apresenta alguns elementos que caracterizam a habilidade técnica e que são importantes para se alcançar a excelência (ἀρετή), como a persistência e o grau de dificuldade envolvido no trabalho. Outro importante elemento que aparece ao longo do poema diz respeito à observação do momento oportuno ao agir, a qual se baseia na observação de como, na natureza, tudo tem o tempo e o momento próprios para acontecer. Embora Hesíodo apresente para a técnica uma origem divina, ele tece considerações importantes acerca da ação humana, ao considerar os elementos necessários à aquisição da excelência humana na sua utilização. Esses elementos também estão presentes no pensamento aristotélico e, como veremos no último capítulo de nosso estudo, eles são imprescindíveis no processo de habituação.

Demócrito (séc. V a.C), filósofo cujos testemunhos demonstram ter se ocupado de uma investigação e reflexão acerca da natureza humana, marca um limite preciso entre a concepção técnica que, segundo ele, não é divina, mas é antes eminentemente humana e natural. Num fragmento transmitido por Jean Tzétzes, encontramos um esboço da antropogonia e antropologia do filósofo de Abdera que atribui como causa da evolução humana a necessidade de sobrevivência, que permitiu aos homens o desenvolvimento técnico, através da experiência, possibilitando-lhes o conhecimento e a utilização do fogo. Segundo Cambiano (1991, p.48), o pensamento democritiano apresenta uma auto-suficiência da técnica, cujo conhecimento e realização ocorrem através da reflexão e da sabedoria humana. Nesse fragmento, é descrita a formação da própria cultura e a importância da técnica (em estreita dependência com a reflexão) para sua efetivação:

Os homens de então eram ingênuos, sem experiência, ignorando tudo das artes e da agricultura, sem nenhuma ciência, ignorando até mesmo o que são a doença e a morte e, quando caíam por terra como sobre seu leito, eles morriam sem saber o que lhes acontecia. (...) Depois, pouco a pouco, instruídos pela necessidade, eles se abrigavam nos ocos das árvores, nos arbustos, nos buracos dos rochedos e nas grutas e aprenderam, não sem

penas, quais eram os frutos que podiam conservar; e, uma vez que eles os tinham recolhidos, eles os depositavam nas cavernas e deles se nutriam durante todo o ano. (...) Mas, depois que foram iniciados nas artes prometeicas e mais avançados na reflexão, eles inventaram o fogo e aspiraram a fabricar coisas que requeriam mais calor, isto é, mais delicadas, e mudaram assim o modo de vida frugal e livre que o destino lhes tinha atribuído. (68 B 5 (3) DK).

Nesse contexto, o conhecimento do fogo não é mais uma dádiva divina, mas antes uma descoberta humana que faz face às suas necessidades e, conseqüentemente, atribui ao homem suas realizações. Segundo Coulobaritsis (1984), no pensamento democritiano, a ação e a natureza no homem possuem uma certa correspondência, já que ele molda o seu caráter (ἦθος) pelo seu agir (cf. 68 B 52, 56 DK). Dessa maneira, acrescenta esse autor, “o pensamento prático circunscreve o domínio próprio da humanidade do homem e define a ação do homem de bem. Nessas condições, o homem pode igualmente adquirir a felicidade”. (COULOUBARITSIS, 1984, p.333). A atribuição explícita da autoria das realizações humanas aos homens, presente pela primeira vez na tradição filosófica, estará, também, fortemente presente no pensamento aristotélico.

Outro fragmento essencial para considerar o problema aqui abordado é o de Clemente de Alexandria, no qual Demócrito afirma que “a natureza e a educação são algo semelhante, pois a educação transforma (μεταρυσμοῖ) o homem e o transformando lhe constitui a natureza (μεταρυσμοῦσα δὲ φυσιοποιεῖ)” (68 B 33 DK). Esse fragmento explicita a importante relação entre a atividade humana e a natureza, a qual não se dá simplesmente através da observação humana dos eventos naturais, tal como vimos em Hesíodo, mas do processo de auto-produção do homem⁴. Nesse sentido, é o próprio homem, através da educação, que produz a sua natureza, transformando-a de certo modo. Para o filósofo atomista, tal como ocorre no macrocosmo, o homem (microcosmo) é passível de mudança

⁴ De acordo com Cambiano: “Tecnico e natura sono come i due pezzi di un incastro che si costituisce come blocco autonomo” (CAMBIANO, 1991, p.49). Essa estreita relação entre natureza e técnica aparece de maneira significativa no pensamento democritiano, como podemos observar no fragmento 68 B 5 DK.

graças a um rearranjo do seu composto atômico, cuja natureza lhe permite numerosas combinações (cf. 68 B 266, 197, 7, 5, A 132 DK), daí o uso do verbo μεταρρυσμεῖν – mudar o ρύσμος (cf. 68 B 197, 138, 139 DK). Segundo Tortora (1984, p.391), essa idéia do rearranjo da natureza humana, que não é acabada e deve ser permanentemente reconstruída, é bem nítida no neologismo criado por Demócrito, o verbo φυσιοποιεῖν (natureza - φύσις + produzir - ποιεῖν), como o processo mediante o qual a natureza humana se produz. Encontramos, assim, nesse fragmento elementos que apontam para a existência de um resíduo de indeterminação no homem, o que lhe permite modelar sua própria natureza. Essa modelagem assemelha-se à realização de uma técnica, por consistir na transformação de uma natureza primeira numa natureza segunda – um produto. No entanto, é o próprio homem essa “natureza segunda”, marcando, nesse sentido, uma concepção auto-*poiética* da natureza humana. No conjunto dos fragmentos de Demócrito, percebemos que o caráter da ação apresenta importância fundamental. Esta envolve, entre outras coisas, a educação, que permite o direcionamento dos prazeres da maneira mais conveniente e bem ordenada. Isso é possível graças ao exercício constante e circunscrito ao momento da ação, o que exige um determinado cálculo e traz felicidade ao homem (cf. 68 B 194 DK).

Também na *República* de Platão, essa idéia é sustentada. No livro III dessa obra, o filósofo diz que a perfeição do homem está intimamente ligada à recepção de uma “educação correta” (416 a-e) que lhe permite o domínio de si e a resistência aos impulsos que o movem, graças à razão (λόγος) e à lei (νόμος), pelo reconhecimento do que é belo e do que é feio. É nessa perspectiva que se compreende por que o caráter da alma depende “da inteligência que verdadeiramente modela o caráter na bondade e na beleza” (400 a – 401 e). Assim, conclui o filósofo, “a qualidade, a beleza e a perfeição de cada utensílio, de cada animal ou ação, não visam a outra coisa que não seja a função para a qual cada um foi feito ou nasceu”(601 a-e); é o exercício da ocupação (ἔργον), própria a cada pessoa (τέχνικας), que dá sentido ao viver e,

“quando se tem com que viver, se deve praticar a virtude” (407 a-e). Nesse contexto, Platão, tal como o faria Aristóteles, reconhece uma função própria a cada ser presente na natureza, embora essa função não seja definida pelo termo *ergon*, como acontece na obra do Estagirita. Para Platão, ela se limita ao sentido de ocupação que, por sua vez, relaciona-se com uma habilidade técnica própria a cada um, com a qual condiz o modo de viver do agente. A perfeição do homem, segundo Platão, reside na modelagem do seu caráter pelo domínio de suas afecções, mas, diversamente do caminho apresentado pelo pensamento aristotélico, essa modelagem ocorre através do conhecimento do belo e do bom, mediante uma educação e não, como defende Aristóteles, mediante um aprendizado que se dá na própria ação do agente e não simplesmente pela aquisição de um conhecimento⁵. Quanto ao desenvolvimento técnico do homem, Platão, em seu diálogo *Protágoras*, narra o mito antropogônico de Prometeu e Epimeteu, no quadro de uma concepção divina da técnica, e, embora esta não seja a posição platônica, o interlocutor de Sócrates nesse diálogo, Protágoras, sustenta que o fogo divino possibilitou ao homem o acesso aos recursos necessários à sua vida, embora a virtude política lhe advenha posteriormente “por esforço, exercício e ensino” (323 d). Embora a posição de Protágoras não seja assumida por Sócrates nesse diálogo, é interessante notar que há uma retomada da concepção divina da técnica, distinta da virtude que, nesse contexto, é apresentada como uma aquisição posterior, fruto da educação. Assim, apesar de sua origem divina, a técnica própria à política tem em seu desenvolvimento um quinhão de participação humana, pois seu desenvolvimento ocorreu graças à intervenção humana, tornada possível pelo exercício e pelo aprendizado.

⁵ Aristóteles, ao criticar a noção platônica de bem, estabelece uma comparação dessa noção com o desenvolvimento e a utilidade técnica: “Não se compreende, por outro lado, a vantagem que possa trazer a um tecelão ou a um carpinteiro esse conhecimento do ‘bem em si’ no que toca à sua arte, ou que o homem que tenha considerado a Idéia em si venha a ser melhor médico ou general. Porque o médico nem sequer parece estudar a saúde desse ponto de vista (...), ou talvez seja mais exato dizer a saúde de um indivíduo particular, pois é aos indivíduos que ele cura.” (*EN I*, 6, 1097^a 8-14).

Podemos, então, notar que em todos os pensadores examinados se encontra presente, diretamente ou indiretamente, a descrição, apresentada no mito prometeico, do processo que permitiu ao homem desenvolver suas habilidades técnicas e, conseqüentemente, dispor dos meios necessários à sua sobrevivência. Esse processo é simbolizado pelo acesso ao uso do fogo, entendido como elemento e instrumento que possibilitou à espécie humana a criação da cultura, a produção de sua própria subsistência e seu modo particular de inserção na natureza. A idéia de uma modelagem do caráter humano através da ação parece estar ligada, em todos esses pensadores, à produção e realização da própria natureza humana.

No entanto, quando Aristóteles define o âmbito da atividade humana relativa ao devir como contingente e variável, ele distingue uma atividade produtiva, a *ποίησις*, e uma atividade prática, a *πρᾶξις*. E, ao fazê-lo, o filósofo parece apartar a dimensão técnica, tão presente nos seus predecessores, daquilo que é próprio à excelência humana, ficando essa última referida ao domínio da *praxis* (*πρᾶξις*). A ação (*πρᾶξις*) adquire, assim, um sentido eminentemente ético-político no contexto da *Ética* aristotélica, ficando a produção (*ποίησις*), por sua vez, restrita ao âmbito da *τέχνη*, o que nos parece explicar a interpretação comumente aceita de que a produção (*ποίησις*) pouca importância tem na aquisição da excelência humana. Em algumas passagens da *Ética Nicomaquéia*, o filósofo reconhece como diferentes e distintos esses dois âmbitos da atividade, afirmando que “nem a ação (*πρᾶξις*) é produção (*ποίησις*), nem a produção (*ποίησις*) é ação (*πρᾶξις*)” (*EN* VI, 4, 1140^a 4-5)⁶. A distinção que daí decorre se tornaria clássica e se faria nos seguintes termos: a produção (*ποίησις*) é uma atividade transitiva que visa um fim exterior a ela mesma e é, portanto, própria ao domínio da arte (*τέχνη*); a ação (*πρᾶξις*) é uma atividade imanente ao agente a qual tem o seu fim em si mesma e pertence ao domínio político (cf. *EN* VI, 5, 1140^b 6-7). Considerando essa distinção de domínios, percebemos alguns dos problemas suscitados pelo exame, feito

⁶ Ver também as passagens *EN* VI, 4, 1140^a 2-5; 16-17.

pelo Estagirita, do raciocínio prático e do raciocínio produtivo. A tal distinção se deve, talvez, o preconceito interpretativo que estabeleceu a demarcação entre atividades de finalidade imanente e atividades de finalidade externa (cf. BESNIER, 1996, p.137), fazendo com que, de acordo com os intérpretes, a produção (ποίησις) se definisse apenas como uma satisfação de necessidades, cabendo à ação (πράξις) o *status* de termo que indica o agir propriamente humano, o agir político. Para Berti (1997, p.65), por exemplo, a realização da plenitude humana para Aristóteles só é possível na medida em que o homem participa da comunidade política, participação essa que se dá pelas suas ações (πράξεις), que possuem o fim em si mesmas e se relacionam diretamente com a virtude. Já as produções (ποίησεις) dizem respeito às ações que servem como meio para atingir determinado fim que lhes é externo. Mas será que essa distinção é, de fato, tão rígida assim? Como bem observou Besnier (1996, p.133), essa distinção entre ação (πράξις) e produção (ποίησις) é freqüentemente afirmada, mas pouquíssimo explicada. Em que termos, então, tal distinção faria sentido?

2. Ação e conhecimento

Para compreender o problema da relação entre *práxis* e *poiêsis*, é necessário antes compreender a relação estabelecida por Aristóteles entre ação e conhecimento. O filósofo afirma, no início do livro A da *Metafísica*, que “todos os homens têm, por natureza, desejo de conhecer (εἰδέναι)” (*Metaph. A*, 1, 980^a 21). Tal característica constitutiva da natureza humana – o conhecer (εἰδέναι) – distingue o homem dos demais animais, pois, sendo dotado de percepção e memória, ele é capaz de conhecer, o que lhe permite aprender e adquirir, assim, a experiência e, através dela, a arte e a ciência (cf. *Metaph. A*, 1, 980^a 32 – 981^b 5). Nessa passagem, Aristóteles delimita os diversos graus de “evolução” ou de “inteligência” entre os animais, pois, embora considere que em todos eles está presente a percepção, só em

alguns deles encontramos a memória, o que torna esses últimos mais inteligentes que os demais. Entretanto, dentre estes, afirma o filósofo, poucos adquirem a experiência. Assim, o conhecimento torna-se um importante elemento na caracterização da natureza humana frente àquela dos animais. Trata-se, pois, de se interrogar acerca da natureza do conhecimento.

Para o Estagirita, são três os tipos de raciocínio com os quais o desejo natural de conhecer (εἰδέναι) se encontra relacionado: o raciocínio teórico (θεωρητική), o raciocínio produtivo (ποιητική) e o raciocínio prático (πρακτική). Eles se diferenciam, grosso modo, pelo fato de se relacionarem ou com as realidades eternas e, portanto, necessárias (raciocínio teórico), ou com as realidades contingentes, corruptíveis (raciocínios produtivo e prático). Na *Metafísica*, Aristóteles explica que o raciocínio teórico (θεωρητική) é fruto da contemplação (θεωρία) dos entes necessários, eternos (cf. *Metaph.* B, 1, 993^b 20-23) e tem um fim não utilitário (cf. *Metaph.* A, 2, 983^a 10-12), enquanto o raciocínio produtivo (ποιητική) e o raciocínio prático (πρακτική), por pertencerem ao domínio do devir, dizem respeito às realidades particulares do mundo sublunar que estão circunscritas num determinado momento e ligadas a um fim utilitário.

Como observamos, esses dois últimos raciocínios são comumente interpretados como domínios fixos e independentes. Algumas das passagens que concorrem para tal posição interpretativa encontram-se na *Metafísica*, quando Aristóteles se utiliza de uma tipologia dos raciocínios, distinguindo aqueles implicado na experiência (ἐμπειρία), na arte (τέχνη), na ação (πρᾶξις) e na ciência (ἐπιστήμη), tendo em vista, em última instância, definir a sabedoria (σοφία) como ciência dos princípios e causas primeiras (cf. *Metaph.* A, 1, 982^b 7-10). Nesse contexto, a arte (τέχνη) surge da superação do mero fazer pelo saber-fazer⁷, o que permitiu ao homem satisfazer as necessidades da vida e do seu bem-estar, ultrapassando o plano meramente utilitário do seu fazer, o que lhe deixou o tempo livre necessário ao

⁷ Para mais esclarecimentos acerca do termo ver Murachco (1998).

surgimento das ciências (cf. *Metaph.* A, 1, 981^b 10-25) que tem como fim o saber em si mesmo e não o saber-fazer; o saber em vista de um fim prático ou produtivo. Na passagem em questão, a distinção entre os diferentes tipos de raciocínio, estabelecida pelo Estagirita, pretendia apenas demonstrar a primazia da filosofia primeira como ciência (ἐπιστήμη) (cf. *Metaph.* A, 1, 982^a 1) e, por isso mesmo, não deve ser interpretada como um menosprezo à produção e à ação, estas relacionadas à utilidade. Tanto a produção quanto a ação têm em vista a satisfação das necessidades da vida e do bem-estar que são imprescindíveis para a plena realização da vida humana e, conseqüentemente, para a sua excelência. Vale ressaltar que em ambas encontram-se implicados tanto a experiência quanto o conhecimento acerca da ação, em outras palavras, um saber-fazer.

Ao tratar da questão, Aristóteles aborda a origem das ciências, explicando que a descoberta da arte somente se tornou possível a partir do momento em que teve lugar a satisfação das necessidades imediatas, e os primeiros que a adquiriram foram objeto de admiração, considerados como mais sábios e superiores que os outros, por terem ultrapassado o mero imperativo da utilidade em suas descobertas (cf. *Metaph.* A, 1, 981^b 10-16). Esse ir além da mera utilidade imediata foi imprescindível para o desenvolvimento das ciências, pois só após terem se constituído as artes voltadas para as necessidades da vida e para o bem-estar (cf. *Metaph.* A, 1, 981^b 18), elas puderam se desenvolver, como escreve Aristóteles:

... constituídas todas as [ciências] deste gênero, outras se descobriram que não visam nem ao prazer nem à necessidade, e primeiramente naquelas regiões onde [os homens] dispunham de tempo livre. É assim que, em várias partes do Egito, se organizaram pela primeira vez as artes matemáticas, porque aí se consentiu que a casta sacerdotal dispusesse de tempo livre. (*Metaph.* A, 1, 981^b 20-25).

Nesse trecho, percebemos claramente uma valorização das “artes prometeicas”, como responsáveis pelo desenvolvimento das capacidades humanas. A descoberta das artes representou para o homem a possibilidade de dedicar-se às ciências, fruto da exploração das

capacidades que lhe facultam sua razão (λόγος) – elemento distintivo da natureza humana e não, como vimos em Hesíodo, um dom divino. Alguns comentadores, como Natali (2004, p.61), apoiando-se na passagem do livro I da *Metafísica* em que Aristóteles diz que os trabalhadores manuais não sabem o que fazem e, por isso, se assemelham às coisas inanimadas (cf. *Metaph.* A, 1, 981^b 18), interpretam-na como uma depreciação do saber produtivo no pensamento aristotélico. No entanto, diz o Estagirita, o valor da produção está no produto e não no seu agente (cf. *EN* VI, 4, 1140^a 7-28). Ora, essa interpretação não seria um exemplo de “preconceito interpretativo” a que nos referimos? Se o saber produtivo fosse tão depreciado assim, decerto o Estagirita não utilizaria tantas analogias relativas à produção para exemplificar a ação ética-política em sua *Ética Nicomaquéia*, nem sequer sustentaria a noção de uma virtude existente também na produção. Se o homem é possuidor da razão (λόγος) e tende por natureza ao conhecer, poderá o seu produzir simplesmente cumprir com uma certa utilidade na construção de algo e em nada participar da construção do próprio homem, das causas de seu produzir e agir no mundo?

Numa análise das ocorrências dos termos ação (πρᾶξις) e produção (ποίησις) na *Ética* aristotélica, percebemos que têm em comum o fato de se relacionarem com as realidades contingentes, variáveis, ou seja, com aquilo que pode ser de outro modo (cf. *EN* VI, 4, 1140^a 1-2; 7, 1141^b 14-17; 8, 1142^a 8-9; 11, 1143^a 32-34). Outra semelhança consiste no fim (τέλος) próprio a cada um deles que consiste, a cada vez, em um bem que lhe é próprio (cf. *EN* I, 1, 1094^a 1-2; 7, 1097^a 16-17), com a diferença que na ação (πρᾶξις), dirá Aristóteles, o fim reside na própria atividade (ἐνέργεια) do agente, enquanto que o fim da produção (ποίησις) reside num fim diverso (ἕτερον τὸ τέλος) da atividade do agente (cf. *EN* I, 1, 1094^a 3-5; 7, 1097^b 4-7). Essa distinção é geralmente tida como suficiente pelos comentadores que, a partir dela, definiram a produção pelo fim, entendido como um produto externo e, por isso, distinguiram-na da ação, definida pelo seu fim imanente. Contudo, como

notou Besnier (1996, p.134), não há nessa passagem elementos que permitam distinguir ação e produção pelo fim que lhes constitui. Essa distinção apóia-se na passagem *EN* VI, 5, 1140^b 6-7, em que o termo ἕτερον não tem um sentido de “exterior”, mas de algo “diverso” que não é, portanto, necessariamente “externo”. Sobre essa passagem, também Veloso argumenta que poderíamos compreender ἕτερον como um produto externo ou inerente ao produtor, desde que esse produto fosse entendidos “como outro (*Met.* Θ 2, 1046^b 4), como no caso de um médico que tratasse de si mesmo (*Phys.* II 1).” (VELOSO, 2004, p.45-46). Entretanto, apoiados nessa concepção de um produto no próprio agente “como outro”, poderíamos afirmar a existência de um caráter *poiético* na própria produção da natureza humana? Poderíamos considerar que, no contexto da ética aristotélica, quando um homem torna-se virtuoso, mediante o processo de habituação, que tal processo tem um caráter *poiético*?

Antes de responder a essas questões, analisemos, no livro E da *Metafísica*, outra importante passagem que diz respeito aos diferentes âmbitos da atividade humana. Ao distinguir a física das demais ciências, Aristóteles diz que toda ciência fundada sobre raciocínios⁸ (διάνοια), trata de causas e princípios mais ou menos exatos (cf. *Metaph.* E, 1, 1025^b 5-7) ao que acrescenta que, enquanto ciência natural, a física

não é nem prática (πρακτική) nem produtiva (ποιητική). Com efeito, o princípio (ἀρχή) dos produtos – isto é, o intelecto, a técnica ou uma certa capacidade – está naquele que produz, enquanto o [princípio] dos atos (πρακτῶν) – isto é, a escolha (προαίρεσις), já que são a mesma coisa o ato (πρακτῶν) e o objeto de escolha (προαιρετὸν) – está naquele que age. Portanto, se todo raciocínio (διάνοια) é prático (πρακτική), produtivo (ποιητική) ou teórico (θεωρητική), a física seria um certo [raciocínio] teórico. (*Metaph.* E, 1, 1025^b 18-25)⁹.

Os três raciocínios pertencem, pois, à capacidade intelectual da alma que, tal como vimos no capítulo anterior de nosso estudo, são definidos pelo termo διάνοια. Mas o

⁸ Apesar do termo διάνοια ser traduzido por pensamento, em nosso estudo, nessa passagem, optamos por traduzi-lo como raciocínio, por julgarmos ser, neste contexto, a tradução mais adequada.

⁹ Optamos pela tradução de Veloso (2004, p.31).

raciocínio produtivo difere do raciocínio prático, conforme a passagem acima, pelos princípios que lhes constituem. No entanto, um problema se coloca quando percebemos que tanto o agente da produção quanto o agente da ação é o próprio homem; assim, como delimitar a ação da produção nesse contexto? Veloso (2004, p.37), ao analisar essa passagem, observa que o objeto do raciocínio calculativo, com o qual se relaciona tanto a produção quanto a ação, é uma realidade “dependente ontologicamente” da alma do agente/produtor. Assim, diz esse autor, quem raciocina a fim de produzir ou agir raciocina sobre movimentos que ele mesmo deve fazer para que venha a ser o ato ou o produto (cf. *Metaph. Z*, 7, 1032^b 3-21) (cf. VELOSO, 2004, p.34). Sabendo que ação e produção, por dependerem da capacidade intelectual da alma, têm uma excelência que lhes é própria, não seria ingênuo conceber que a produção do homem em nada contribui para sua excelência, aqui entendida não como excelência do “produtor”, como no exemplo de um bom médico ou de um bom guitarrista, mas como excelência do homem, ou seja, a virtude em sentido próprio (κύρια ἀρετή)? Sabemos que, no período histórico em que viveu Aristóteles, o trabalho manual era realizado por escravos e artesãos que, devido à crescente atividade mercantil própria ao seu tempo, garantiam a produção de riquezas, mas não eram, em função disso, valorizados pelos cidadãos gregos (cf. VERNANT e NAQUET, 1989, p.32). Por outro lado, no pensamento aristotélico, multiplicam-se as referências aos trabalhos produtivos; e elas, em sua maioria, não são depreciativas, além de contribuírem para elucidar seu próprio pensamento no âmbito da ética.

Numa célebre passagem do livro II da *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles afirma que a relação entre conhecimento e atividade é semelhante na produção e na ação:

É preciso fazer (ποιεῖν) as coisas para aprender (μαθόντας), pois é fazendo essas coisas (ταῦτα ποιοῦντες) que se aprende (μανθάνομεν); por exemplo, construindo casas tornam-se arquitetos e tocando cítara tornam-se guitarristas. Da mesma forma, das ações justas (τὰ δίκαια πράττοντες) vêm a ser justos (δίκαιοι), das ações temperantes (τὰ σώφρονα) vêm a ser temperantes (σώφρονες), das ações

corajosas (τὰ δ' ἀνδρεῖα) vêm a ser corajosos (ἀνδρεῖοι). (*EN* II, 1, 1103^a 32 – 1103^b 2).

Duas questões se colocam na análise dessa passagem. A primeira diz respeito à necessidade do exercício na própria ação ou produção para a aquisição tanto do raciocínio prático como do raciocínio produtivo. A produção e a ação envolvem, para se desenvolverem de forma excelente, um estado habitual em conformidade com a razão (ἔξις μετὰ λόγου) (cf. *EN* VI, 4, 1140^a 3-5). Em que consiste, então, a distinção entre esses dois raciocínios? Como bem observou Besnier (1996, p.155), o que, de fato, distingue a *práxis* da *poiêsis* é a presença ou não da escolha (προαίρεσις), pois, embora o produtor possa deliberar sobre o processo de produção no qual se encontra implicado, sua atividade não depende daquele tipo de escolha (προαίρεσις) que se caracteriza pela definição dos momentos em que deve agir, das circunstâncias e com quem, o que pressupõe necessariamente a ação para ser virtuosa. Nesse sentido, podemos entender a distinção entre *práxis* e *poiêsis* como uma diferença, também, em relação ao caráter do agente, já que na *práxis* há uma correspondência entre a ação realizada e o caráter do agente e, mesmo naquele cujo caráter ainda não está estabelecido, por exemplo, no jovem, há uma modelagem de seu caráter através de sua ação. Já, na *poiêsis*, não há uma correspondência entre a produção e o caráter do agente/produtor, cujo produto independe do caráter de quem o produziu.

No entanto, apesar dos raciocínios envolvidos na ação possibilitarem a ação bem-sucedida do agente (εὐπραξία) e os raciocínios envolvidos na produção possibilitarem tanto a excelência do produtor, enquanto tal (bom guitarrista, por exemplo), quanto do produto por ele fabricado (cf. *EN* VI, 5, 1140^b 22; 7, 1141^a 12) e, por concordarmos com a explicação de Besnier (1996), quanto à presença ou não da escolha (προαίρεσις) como elemento diferenciador da ação e da produção, não nos parece decorrer disso uma cisão radical desses dois âmbitos da atividade humana. É interessante, a respeito dessa distinção, o que diz

Zingano ao apontar para a existência de um “lugar anfíbio” da produção no pensamento aristotélico, em relação à ação e à contemplação, em que a produção “ou bem é um saber teórico aplicado, ou bem é a parte metódica e teórica envolvida em uma ação” (ZINGANO, 2004, p.93). Nesse sentido, podemos entender que a produção se expressa tanto na contemplação, pela aplicação de um conhecimento, quanto na ação, pelo cálculo e pelo conhecimento que devem ser feitos para que ela se dê, o que talvez explique a recorrência de analogias entre a produção e a ação no pensamento do Estagirita.

O problema que nos interessa nesse momento passa a ser, então, de saber em que medida a *produção* na experiência humana pode auxiliar o homem na realização de sua excelência. O raciocínio prático leva à finalidade humana (felicidade = virtude); mas será que o raciocínio produtivo, leva somente à virtude da técnica (bom tocador de lira) ou concorre também para a virtude do homem? Qual seria a razão de Aristóteles para remeter-se seguidamente à produção no âmbito da ética? Parece-nos que o recurso à produção, no contexto da *Ética Nicomaquéia*, faz-se como um recurso didático que visa ilustrar, diversas vezes e de diferentes maneiras, como se adquire a virtude; fator esse que nos leva a formular a hipótese de que há mais semelhanças e implicações entre essas duas atividades humanas do que os comentadores normalmente percebem. Além desse uso didático que se traduz em constantes analogias entre ações e produções para explicar as primeiras, Besnier (1996, p.155), ao discutir a passagem 1144^a 3-6, do livro VI da *Ética Nicomaquéia*, chama atenção para um sentido do termo produção que nos parece particularmente interessante na compreensão do caráter da excelência humana. Trata-se de uma alusão à saúde entendida não como fim da arte médica, mas simultaneamente como meio e fim: “saúde produz (ποιεῖν) saúde” (*EN* VI, 12, 1144^a 4). Nesse contexto, a saúde não é um produto do médico, mediante uma certa terapêutica aplicada ao paciente, mas, nessa passagem, a saúde do homem é auto-produzida por sua saúde. Isso se assemelha à nossa posição de uma auto-produção da própria

natureza humana, já que entendemos a excelência do homem como um produto da sua própria ação. Além disso, apesar de ser considerada um bem do corpo, a saúde é aqui entendida como meio que contribui para a felicidade do homem, já que enquanto bem do corpo interfere em sua excelência.

Na *Retórica*, Aristóteles apresenta a noção de virtude (ἀρετή), definindo-a como “produtora e realizadora de bens (καὶ ποιητικὰ τῶν ἀγαθῶν εἰσι καὶ πρακτικὰ)” (*Rh.* I, 6, 1362^b 2-4)¹⁰, e, acrescenta o filósofo, esses bens necessários à felicidade são aqui entendidos tanto como bens da alma quanto como bens do corpo (*Rh.* I, 6, 1362^b 10-14), pois “tanto as coisas prazerosas, quanto as coisas belas são bens e produzem prazer” (τὰ ἡδονῆς ποιητικὰ) (*Rh.* I, 6, 1362^b 5-8). Percebemos, assim, que no pensamento aristotélico há uma relação não apenas acidental entre ação e produção no âmbito da ética, a qual pode ser observada tanto na esfera da produção da saúde humana quanto naquela do que é prazeroso, razão pela qual se diz que produz prazer e que, nesse contexto, sejam os frutos dessas produções definidos como bens. Essa definição, por sua vez, leva-nos a sustentar a existência, na ética de Aristóteles, de uma dimensão poiética subjacente à ação virtuosa¹¹.

Um segundo problema reside no sentido atribuído por Aristóteles ao verbo produzir (ποιεῖν), o qual apresenta uma diferença significativa em relação à sua derivação no substantivo produção (ποίησις). É interessante notar que, no primeiro capítulo do livro I, assim como na maior parte da *Ética Nicomaquéia*, o termo πράξις é usado para definir a ação virtuosa, enquanto o termo ποίησις não é utilizado em momento algum no livro I. Apesar disso, é recorrente o uso do verbo ποιεῖν quando Aristóteles refere-se à política, que tem como objeto produzir bons cidadãos, ou seja, cidadãos obedientes às leis e capazes de agir (πραττεῖν) (cf. *EN*, I, 9, 1099^b 28-31; 13, 1102^a 7-12). No caso da política, a atividade

¹⁰ Ver também a passagem *Rh.* I, 9, 1366^b 21-32, em que essa mesma noção está presente.

¹¹ Poderíamos dizer, também, que há uma dimensão ética na produção humana, no pensamento aristotélico? Em que medida o artesão, o arquiteto e o músico, por exemplo, configuram a sua natureza nessas atividades produtivas? Em nossa pesquisa, ainda não temos elementos suficientes para responder a essa questão, mas ela persiste em nosso estudo.

produtiva tem como “produto” o cidadão. O uso da família do verbo ποιεῖν, como no caso do substantivo ποίησις, aplica-se tanto à produção de objetos, por exemplo, a escultura e o sapato, quanto à produção de agentes virtuosos, como vimos na passagem já mencionada. Natali (2002, p.23-26), ao investigar acerca do que distingue a ação humana dos eventos naturais no pensamento aristotélico, chega a uma conclusão que representa uma importante contribuição para o tema da nossa investigação. Segundo ele, a πράξις se inscreve na categoria aristotélica do produzir (ποιεῖν) que, por sua vez, está ligada à categoria do ser afetado (πασχεῖν). Isso nos interessa para a compreensão da influência que as afecções possuem no agir, pois, embora Aristóteles diga que “somos movidos” por elas, o homem deverá fazer face as afecções de que padece, para que sua ação seja virtuosa. Ainda segundo esse autor, a *práxis* é, em geral, um produzir, bem como todo agir é produzir, pois, a ação é relativa ao produzir no sentido de “realizar um efeito”, seja ele a fabricação de um objeto (casa, estátua) ou um estado particular (saúde), seja ele um agir qualificado eticamente (agir virtuoso dos cidadãos) (cf. NATALI, 2002, p.26)¹².

Parece-nos, assim, ser possível estabelecer uma dimensão poiética no agir do homem, o que o constitui enquanto tal e dispõe sua natureza de determinada maneira (virtuosa ou viciosa), conferindo, assim, o que julgamos por bem chamar de *finalidade poiética da ação* (πράξις), na medida em que se encontra em jogo a própria construção do homem tornada possível pelo seu agir no mundo. Para tanto, procederemos a uma análise dos modos da virtude, descritos por Aristóteles na *Ética Nicomaquéia*.

3. Ação e Virtude

¹² A esse respeito, Natali conclui: “En général, toutefois, la distinction entre *praxis* et *poiesis* est interne au sens plus général de *poiein* comme catégorie, et individue un type particulier de *poiein*.” (NATALI, 2002, p.26). É o que nos interessa particularmente a esse respeito é precisar em que medida o “produzir” da ação se distingue e se assemelha ao “produzir” da produção.

3.1. *Virtude ética e Virtude intelectual*

Como vimos no início deste capítulo, a virtude confere ao homem a função que lhe é própria e ela se dá mediante a ação virtuosa, definida como um estado habitual (ἕξις), digna de louvor (cf. *EN* I, 13, 1103^a 14). Aristóteles, no entanto, enumera dois modos de virtude: a virtude ética (ἀρετή ἠθική) e a virtude intelectual (ἀρετή διανοητική). A virtude ética (ἀρετή ἠθική), como o próprio nome diz, refere-se ao caráter do homem e diz respeito aos prazeres e dores, portanto, envolvem a capacidade desiderativa da alma, que não contém a razão, mas deverá, para ser virtuosa, obedecê-la. Para tanto, dirá Aristóteles, é necessário um hábito (ἦθος) que confira ao homem um determinado caráter através do exercício, tal como ocorre nas artes (cf. *EN* II, 1, 1103^a 15-33). Assim como, diz o filósofo, “os homens tornam-se arquitetos construindo e músicos tocando o instrumento. Da mesma forma, tornam-se justos praticando atos justos e assim com a temperança, a bravura, etc” (*EN* II, 1, 1103^b 1). Não somente a virtude, mas também o vício, está relacionada a um certo modo de agir que configura no agente um estado habitual (ἕξις) (cf. *EN* V, 9, 1137^a 20-27). Já a virtude intelectual (ἀρετή διανοητική) está ligada diretamente à capacidade intelectual, pois se refere às virtudes do pensar, na qual se incluem a sabedoria própria à filosofia (σοφία) e a prudência (φρόνησις). Essa virtude é adquirida mediante aprendizagem (διδασκαλία) e requer tempo (χρονός) e experiência (ἐμπειρία) (cf. *EN* II, 1, 1103^a 15-16) para se estabelecer. Enquanto a virtude ética necessita de um processo de habituação que, através da ação, conforma o caráter do agente de determinada maneira, a virtude intelectual está ligada a um exercício que confere ao agente a capacidade de conhecer como deverá agir, o que implica uma capacidade de calcular (λογίζεσθαι) ou de deliberar (βουλευέσθαι), pelo uso adequado da razão, acerca das realidades contingentes a que o homem está sujeito, para que sua ação seja virtuosa (cf. *EN* VI, 1, 1139^a 10-15). Mas se tratariam essas virtudes de virtudes

independentes? Em outras palavras, é possível haver virtude ética, sem virtude intelectual? Quando, ao longo da *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles utiliza o termo virtude (ἀρετή), estaria ele se referindo a um elemento comum a ambos? Ora, é evidente que os livros II a V dessa obra se dedicam ao estudo das virtudes éticas e que o livro VI se dedica ao estudo da virtude intelectual. No entanto, não devemos isolar essas virtudes, posto que elas não se excluem.

Uma importante passagem a esse respeito está presente no livro VI, quando Aristóteles afirma que a virtude “só é perfeita graças à união da prudência (τὴν φρόνησιν) e da virtude ética (τὴ ἠθικὴν ἀρετήν). Pois a virtude ética faz com que seja reto o nosso propósito (τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν) e a prudência (φρόνησιν) diz respeito às coisas que promovem o fim (τὰ πρὸς τοῦτον)” (*EN* VI, 12, 1144^a 6-8). Para o filósofo, a virtude ética possibilita, então, um acordo entre o desejo e a razão, enquanto a virtude intelectual permite um cálculo adequado do agente, para que este encontre os meios mais eficazes para promover o fim desejado¹³. Como observou Angioni (2006), a expressão τὰ πρὸς τὰ τέλη, comumente traduzida por “meio”, tem um sentido mais amplo do que esse, podendo ser traduzida de maneira mais adequada por “coisas que promovem o fim”, pois ela remete não só a meios instrumentais para que se alcance o fim desejado e, nesse sentido, poderíamos entender o “dar dinheiro a alguém”, por exemplo, mas, também, a meios constitutivos do fim a que se subordinam e, nesse sentido, poderíamos entender a própria ação generosa. Há, no entanto, uma anterioridade da virtude ética sobre a virtude intelectual, pois como diz o Estagirita “não é possível ser bom (ἀγαθόν), no sentido próprio da palavra, sem prudência (φρονήσεως), nem ser prudente sem a virtude ética (οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς)” (*EN* VI, 13, 1144^b 30). Por que essa anterioridade se faz necessária para a virtude?

¹³ A relação entre virtudes ética e intelectual no pensamento de Aristóteles é explicada por Guariglia: “Enquanto a função da razão prática é a de reconhecer o fim moralmente apropriado nas circunstâncias particulares da ação que se lhe apresentam ao agente (...), a da virtude moral, enquanto capacidade disposicional de atuar corretamente, é a de converter o fim moralmente bom que lhe apresenta a razão em um fim de sua vontade.” (GUARIGLIA, 1998, p.25). Ou seja, a prudência fornece ao homem o cálculo do que é bom ou mau em cada circunstância e a virtude ética “codifica” esse cálculo, traduzindo-o num desejo deliberado, posto que o seu desejo estará, assim, em conformidade com a razão.

Dois fatores parecem indicar essa anterioridade, o primeiro diz respeito às afecções de que padece o ser humano desde a infância e, para não corromper o homem, quando já adulto, em sua escolha (προαίρεσις), devem ser orientados pelo exercício da obediência à razão (λόγος), característico da virtude ética (cf. *EN* II, 3, 1104^b 35 – 1105^a 5). Um segundo fator diz respeito à capacidade demonstrativa (ἐπιστημονικόν) da parte intelectual da alma, que é passível de aquisição no jovem, pois não depende da experiência e requer pouco tempo para se desenvolver, em oposição à capacidade calculativa (λογιστικόν), própria da virtude intelectual, que necessita de um longo tempo e da experiência para se desenvolver (cf. *EN* VI, 1). A prudência (φρόνησις), própria dessa capacidade, implica tanto o universal quanto o particular, e é pelo fato de incluir esse último que os jovens não podem ser prudentes (φρόνιμοι), pois conhecer o particular implica experiência. E dirá o filósofo “a experiência é produzida por um longo tempo (πλήθος γὰρ χρόνου ποιεῖ τὴν ἐμπειρίαν)” (*EN* VI, 8, 1142^a 15-16). Podemos concluir que a respeito dessa passagem, para o filósofo, é necessário, primeiramente, que o homem domine os seus desejos, tornando-os obedientes à razão, para depois poder utilizar plenamente seu raciocínio prático (διάνοια πρακτική) no cálculo das variáveis envolvidas em sua ação e determinar, assim, o seu modo de agir, tendo um domínio maior sobre si mesmo, o qual denomina auto-suficiência (αὐταρκεία) (cf. *EN* I, 7, 1097^b 5-22). Nesse sentido, se a virtude ética, marcada pelo caráter do agente, necessita de um acordo entre desejo e razão, isso significa que não basta ao agente agir de determinada maneira, por exemplo, justa, temperante ou corajosa, mas necessita, para ser de fato virtuosa, que esse ato seja o resultado de uma escolha (προαίρεσις) do agente em conformidade com seu desejo reto (cf. *EN* VI, 12, 1144^a 13-19). Esse domínio dos desejos pela razão não consiste, como observa Morel (2003), numa limitação dos desejos, posto que eles são ilimitados, mas numa orientação dos mesmos, para que sejam adequados à razão¹⁴. O fato de o desejo ser ilimitado

¹⁴ “La vertu consiste précisément à déterminer, c’est-à-dire à limiter, ce que le souhait a en lui-même d’illimité.

marca o poder que ele tem sobre o homem e o quanto ele poderá impedir o homem de alcançar a finalidade que lhe é própria, daí a necessidade de orientá-lo; orientação essa que se faz mediante o processo de habituação, como veremos no próximo capítulo de nosso estudo.

Quanto à escolha (προαίρεσις), explica o Estagirita, ela é voluntária, mas se inscreve num âmbito mais específico da natureza humana, pois pertence apenas ao homem, por assim dizer, “plenamente constituído”; dessa forma, nem as crianças, nem os animais a possuem. Aristóteles define a virtude ética como “um estado habitual relacionado com a escolha” (ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ) (*EN* VI, 2, 1139^a 22), pois a escolha pertence àqueles desejos que podem ser alcançados pelo próprio esforço do agente (cf. *EN* III, 2, 1111^b 25-26); e o que determinará a qualidade do caráter do agente será justamente a qualidade da escolha que ele realiza e, conseqüente, dos atos praticados como resultado dessa escolha (cf. *EN* III, 2, 1112^a 1). Para a realização da escolha, é necessária a razão (λόγος) e o raciocínio (διάνοια) (cf. *EN* III, 2, 1112^a 17), o que confirma essa inter-relação entre as virtudes éticas e intelectuais, dado que esses princípios pertencem à capacidade intelectual da alma. Acrescenta Aristóteles que a deliberação (βουλευσις) é o processo que constitui a escolha, sendo essa última o produto da deliberação (cf. *EN* III, 3, 1113^a 2-4). O que caracteriza uma escolha (προαίρεσις) acertada é a capacidade do homem deliberar adequadamente sobre o como agir, com quem, com que finalidade e em que momento (cf. *EN* II, 6, 1106^b 20-24). Todos esses fatores interferem diretamente na capacidade do homem ser virtuoso. No entanto, cabe repetir, não é um acúmulo de ações virtuosas que faz com que o homem seja virtuoso, mas a capacidade que ele tem de escolher e calcular adequadamente ao longo de sua vida sobre esses fatores. Adiantamos que o processo de habituação conforma um determinado caráter no agente, não porque ele aprende a agir por repetição, mas porque ele aprende a escolher e calcular em cada momento qual a melhor ação a ser realizada e isso é possível pela razão. A

escolha (προαίρεσις), assim, é o desejo que passou pelo crivo da razão e também a razão em conformidade com o desejo.

A razão (λόγος), dirá Aristóteles, deve ser verdadeira (ἀλήθεια) já que a parte intelectual da alma visa a verdade e o desejo que, por sua vez, deve ser reto (τὴν ὀρεξίν ὀρθήν) (cf. *EN* VI, 2, 1139^a 27-31). Portanto, a escolha (προαίρεσις) é o ponto fulcral de união dos dois tipos de virtude e é a chave para compreendermos a virtude humana, conseqüentemente, sua função (ἔργον), pois ela se encontra na interseção entre desejo (ὀρεξις) e intelecto (νοῦς). Mas é possível a todos os homens tornarem-se virtuosos?

3.2. Todos os homens são capazes de se tornarem virtuosos?

Em algumas passagens da *Ética Nicomaquéia* e, também, na *Política*, o Estagirita diz que é necessária uma conformação da natureza dos homens para que eles sejam virtuosos, dando margem a interpretação de que há homens que não poderão adquirir a virtude. De fato, o filósofo concebe a existência de desvios na natureza humana que impedem o homem de tornar-se virtuoso. Isso é explicado na *Física* e, também, na *Metafísica*, posto que, como vimos no capítulo anterior de nossa pesquisa, o homem se inscreve no mundo sublunar e, portanto, está sujeito às realidades contingentes que se dão no mais das vezes, sendo ele sujeito à privação (στέρησις) (cf. *Metaph.* Δ, 22, 1022^b 22 – 1023^a 7), que poderá impedir a efetividade de suas capacidades. Assim, a maioria dos homens podem ser virtuosos, mas não todos, posto que eles não são determinados por uma realidade necessária, mas contingente. Há, na natureza humana, desvios que se explicam pela natureza dos seres anímicos e estes, por sua vez, não poderão ser virtuosos pela ausência da capacidade de escolher e calcular, como no exemplo da loucura (cf. *EN* VII, 6, 1149^b 34). Há também uma natureza “desviada”, própria dos brutos, mas estes são comparados a algo não-humano, pois, para o Estagirita, eles

são destituídos de alma (cf. *EN* VII, 6, 1149^b 35-36). Já na *Política*, o filósofo acrescenta que a mulher e o escravo não são desprovidos de virtudes éticas, mas que eles as têm em menor grau, posto que

... todas [estes] possuem as várias partes da alma, mas possuem-nas diferentemente, pois o escravo não possui de forma alguma a capacidade de deliberar, enquanto a mulher a possui, mas sem autoridade plena, e a criança a tem, posto que ainda em formação. Deve-se necessariamente supor, então, que o mesmo ocorre quanto às qualidades éticas: todos devem partilhá-las, mas não de maneira idêntica, e na proporção conveniente a cada um em relação às suas próprias funções. (*Pol.* I, 5, 1260^a 25-30).

Nessa passagem, Aristóteles faz uma gradação das virtudes éticas de acordo com a função de cada pessoa, assim ele determina e justifica a posição de senhor e escravo na cidade. Essa determinação das funções próprias a cada homem no contexto da *pólis* é justificada pelo fim (τὸ τέλος) de cada um deles, fim esse que corrobora para o bem comum, garantindo a inter-relação entre todos os homens, conforme vimos no capítulo anterior.

Assim, percebemos que a maioria dos homens podem ser virtuosos para o filósofo, mas nem todos. Além disso, há aqueles que perdem a capacidade de ser virtuosos devido à corrupção de sua natureza pelo vício, o que implica um problema: o vicioso é passível de correção? Ou seja, um caráter vicioso estabelecido é passível de reversibilidade, tornando-se um caráter virtuoso? Esse problema será abordado no capítulo final de nosso estudo.

No livro III da *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles diz que “visar ao fim não depende de nossa escolha (προαίρεσις), mas é preciso ter nascido com um sexto sentido, por assim dizer (...) bem-dotado por natureza é quem o possui” (*EN* III, 5, 1114^b 5). Essa passagem parece incongruente com o pensamento do filósofo, que concebe uma certa indeterminação da natureza humana, conferindo-lhe um certo grau de liberdade, pois ele mesmo diz que não é por natureza, nem contrariando a natureza que a virtude existe, mas nos tornamos perfeitos pelo hábito (cf. *EN* II, 1, 1103^a 20-22). Então, como poderíamos entender a noção de virtude

natural (φυσικὴ ἀρετὴ) e em que ela se distingue da e se assemelha à virtude num sentido próprio (κύριως ἀρετὴ), a que se refere o Estagirita no livro VI da *Ética*?

3.3. *Virtude natural* (φυσικὴ ἀρετὴ) e *Virtude em sentido próprio* (κύριως ἀρετὴ)

A virtude natural (φυσικὴ ἀρετὴ) é outro conceito problemático no pensamento do Estagirita e se assemelha àquele de um caráter inato da natureza humana em contraposição ao conceito de virtude em sentido próprio (κύριως ἀρετὴ), que se define por um caráter adquirido. Aristóteles explica que, na virtude ética, existem dois tipos de virtude, “a virtude natural e a virtude propriamente ética” (*EN* VI, 13, 1144^b 16), sendo que essa última está intimamente relacionada à prudência (φρόνησις)¹⁵. Ainda nesse capítulo, o filósofo explica que a diferença entre esses dois tipos de virtude deve-se ao fato da virtude em sentido próprio se desenvolver graças a um estado habitual (ἔξις) que depende do intelecto (νοῦς - λόγος) e, mais especificamente, da parte calculativa (λογιστικὴ) do mesmo; já a virtude natural é um estado habitual (ἔξις) que não se desenvolve mediante o uso da razão (cf. *EN* VI, 13, 1144^b 1-16), o que implica estarem outras capacidades da alma envolvidas. Poderíamos, então, entender que as virtudes naturais são estados habituais naturais ao homem, ou seja, são estados adquiridos mediante a simples maturação de suas partes corporais e de suas partes anímicas (sem incluir a razão)?

Para Viano (2004, p.132), as virtudes naturais são, sim, estados habituais inatos ao homem, mas isso não implica um determinismo da ética aristotélica, pois, apesar de serem inatos, o filósofo os caracteriza como insuficientes para o homem realizar sua ação propriamente ética. Nesse sentido, podemos entender as virtudes naturais como características que são inatas ao homem e que determinam, tal como vimos no primeiro capítulo, certos

¹⁵ Como explica Bodéüs (2004, p.83), a virtude em sentido próprio se refere àquelas virtudes que são perfeitas ou realizadas, e estas, por sua vez, são fruto da união da virtude ética com a virtude intelectual.

temperamentos¹⁶ humanos. Além disso, essa característica inata aos homens aponta para a existência, no pensamento aristotélico, de temperamentos humanos que, em certo sentido, qualificam as suas ações. O que queremos dizer é que existiria, assim, uma certa índole presente no homem. No entanto, esse temperamento ou essa índole que marca a virtude natural não implica um determinismo da ação, nem do caráter do agente, pois ele deve orientar seus desejos através da razão, graças ao processo de habituação que se dá ao longo da vida do agente e ultrapassa, assim, a mera maturação de suas partes corpóreas. Nesse sentido, diz essa autora, “o homem é o único ser que pode adquirir a virtude, isto é, que, em certo sentido, pode acrescentar-se de própria vontade uma segunda natureza” (VIANO, 2004, p.118). Essa capacidade “*auto-poiética*” do homem, a qual consiste na aquisição da virtude pela modelagem de sua própria natureza, ou seja, pela formação de seu caráter, é o que pretendemos investigar no capítulo seguinte. Antes, porém, devemos analisar o estatuto das capacidades da alma e como elas intervêm na aquisição da virtude.

Nesse mesmo Livro da *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles diz que a prudência (virtude intelectual) se assemelha (ὅμοιον δέ) à habilidade (δεξιότητα) (cf. *EN* VI, 13, 1144^b 2-3). Esta, por sua vez, é definida como uma capacidade (δύναμις) que permite ao homem alcançar seu objetivo (σκοπός), sendo, inclusive digno de louvor (ἐπαινεῖν) por isso (cf. *EN* VI, 12, 1144^a 23-27). Além disso, diz Aristóteles, a habilidade é imprescindível para a prudência (cf. *EN* VI, 12, 1144^a 28-29). Se, então, a prudência pertence à virtude relativa à capacidade intelectual da alma e ela é dependente da habilidade, poderíamos entender que a habilidade é uma capacidade da alma? Se assim for, podemos compreender que ela é uma capacidade intelectual?

Além da habilidade, nesse mesmo Livro, Aristóteles apresenta dois estados habituais (ἔξεις) presentes no homem, os quais o auxiliam no exercício da prudência: a consciência

¹⁶ Optamos por utilizar o termo “temperamento” aplicado às virtudes naturais e o termo “caráter” aplicado às virtudes em sentido próprio. Para mais esclarecimentos, remetemos à análise do termo ἦθος realizada por nós no terceiro capítulo.

(σύνεισις) e o bom senso (γνώμη)¹⁷. A consciência (σύνεισις), tal como a prudência, refere-se ao que é contingente e passível de questionamento (ἀπορησείν) e de deliberação (βουλευσάιτο) pelo homem. Ela se distingue da prudência (φρόνησις) por se limitar a julgar (κρινεῖν), enquanto a prudência ordena o agir ou não (cf. *EN* VI, 10, 1142^b 34 – 1143^a 18). Quanto ao bom senso (γνώμη), Aristóteles explica que ele está relacionado ao bom sentimento por alguém e ao perdoar, sendo também um julgamento reto (κρίσις ὀρθή), característico do homem equânime (ἔπεικές), e se caracterizando por uma aptidão do homem em reconhecer uma ação a ser realizada (cf. *EN* VI, 12, 1143^a 32 - 1143^b 5). O que nos interessa nesses dois conceitos utilizados por Aristóteles é que eles são, tal como a virtude, estados habituais (ἔξεις) relativos à parte intelectual da alma, mais especificamente àquela referente aos particulares, ou seja, se inscrevem no âmbito do raciocínio prático. Esses estados, tal como na definição da virtude natural em relação à virtude no sentido próprio, são inatos ao homem (cf. *EN* VI, 12, 1143^b 6-9), contrariamente ao estado habitual virtuoso ou vicioso que necessita da habituação para se formar. Assim, podemos compreender que existem, no pensamento aristotélico, certas qualidades que são inatas ao homem, ou seja, fruto de seu desenvolvimento natural, e essas qualidades intervêm na aquisição da virtude pelo homem. Partiremos, então, para uma análise da teleologia da ação humana, que reside na virtude num sentido próprio e é definida por Aristóteles como felicidade (εὐδαιμονία).

¹⁷ “Consciência” e “bom senso” não são os termos mais adequados para traduzir σύνεισις e γνώμη, mas ainda não encontramos, na língua portuguesa, uma melhor tradução. No que concerne ao sentido desses termos, é interessante a explicação de Gauthier e Jolif (1970, p.527-535). Segundo esses comentadores, o termo σύνεισις teve seu uso mais freqüente no séc. V a.C. com Eurípedes e Tucídides. E, com Demócrito, há o uso pela primeira vez do termo συνειδέσις, no sentido moderno de “consciência moral” (cf. 68 B 297 DK), entendido como uma reflexão sobre si mesmo e não apenas o conhecimento refletido do mal feito, mas também o julgamento sobre o bem a ser feito, denominado por esses comentadores de “consciência antecedente”. Em Platão, segundo eles, esse termo é aplicado num sentido técnico e denomina uma das virtudes intelectuais, descritas no *Crátilo*, e devido à oposição existente entre essa concepção platônica de virtude e aquela de Aristóteles é que esse último utiliza esse termo na *Ética Nicomaquéia*. Quanto ao termo γνώμη, esses comentadores fazem referência à primeira utilização do termo no séc VI a.C. com Teógnis. Ele designa, por este termo, a aptidão para reconhecer algo, um sentimento ou uma decisão, além de designar uma máxima. Em Platão, no *Crátilo*, esse termo é, também, utilizado para designar uma virtude intelectual.

4. Ação e felicidade – o problema teleológico do agir humano

Nos dois capítulos iniciais da *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles nos mostra que o homem, enquanto ser natural, tem uma função (ἔργον) que lhe é própria e que, conseqüentemente, a sua realização implica o fim (τέλος) para o qual a natureza lhe constituiu. Como vimos no capítulo anterior, a teleologia que permeia toda a filosofia aristotélica determina aqui sua antropologia. O fim da vida humana é a felicidade (εὐδαιμονία) (cf. *EN* I, 9, 1099^b 18-25) e o fim (τέλος), explica Aristóteles, corresponde ao bem próprio a uma determinada coisa, ou seja, aquilo para que existe (cf. *EN* I, 7). O filósofo procede, então, a uma classificação dos bens e dos fins, distinguindo-os em absolutos, como é o caso da felicidade, e relativos, como é o caso da estratégia, cujo fim é a vitória, ou a arquitetura, cujo fim é a casa (cf. *EN* I, 1, 1094^a 7-8; 7, 1097^a 19-20). Entre os bens próprios ao homem, Aristóteles enumera três: os bens da alma, os bens do corpo e os bens exteriores. Mas ele enfatiza que, embora todos esses bens contribuam para a felicidade, ela é predominantemente um bem da alma (cf. *EN* I, 7 e 8). Não é de se estranhar que Aristóteles se refira assim ao bem propriamente humano, afinal, como vimos no primeiro capítulo de nosso estudo, é na alma que reside o princípio formal dos seres e estão presentes as diversas capacidades (vegetativa, desiderativa, perceptiva, entre outras) que singularizam o homem em sua função própria. É na realização do fim último que cada uma das capacidades da alma encontra a sua virtude própria. Mas a especificidade da natureza humana em relação aos demais seres animados reside em sua capacidade intelectual (cf. *EN* I, 13, 1102^b 1), porque a felicidade “não é uma capacidade (δυνάμεων οὐκ ἔστιν)” (*EN* I, 12, 1101^b 12-13), mas sua atualização é que pode ser definida como uma atividade (ἐνέργεια) da alma conforme a razão (λόγος) (cf. *EN* I, 7, 1098^a 7-8). É por isso que a felicidade é considerada com um fim, como

o sumo bem, isto é, como algo absoluto e auto-suficiente, por ser desejável por si mesma e não em vista de outros fins (cf. *EN* I, 7, 1097^b 1-21).

A felicidade não se encontra, pois, dada na natureza, e, por isso mesmo, o homem deve produzir as condições para alcançar sua completude, realizando plenamente suas capacidades (cf. PANZANI, 1997), posto que essa completude não é outra coisa que a excelência na realização da função que lhe é própria, a qual só pode se dar pelo seu agir (cf. *EN* IX, 9, 1169^b 28-32). A função (ἔργον) própria do homem consiste, assim, em orientar sua vida pela razão (λόγος) que o singulariza diante dos demais seres (cf. *EN* I, 7, 1098^a 8), orientando seus desejos (ὄρεξις), por meio desse princípio, para aquilo que é melhor, o que implica uma mediania na ação. A essa capacidade de “harmonizar” o desejo (ὄρεξις) à razão (λόγος), Aristóteles denominou virtude (ἀρετή), a qual se traduz numa mediania entre um excesso e uma deficiência e tem lugar no momento mesmo da ação (cf. *EN*, I, 9, 1099^b 18-23)¹⁸. Assim, como nos explica o Estagirita, a felicidade consiste na realização da função humana, no bem-viver (εὖ ζῆν) e no bem-agir (εὖ πραττεῖν) que se compraz na realização de ações virtuosas (πράξεις ἀρετάς) (cf. *EN* I, 3, 1095^a 3-7)¹⁹. Mas, retomando a definição aristotélica de felicidade como atividade (ἐνέργεια) da alma em conformidade com a razão, nos perguntamos: a quais atividades se refere o filósofo?

Ao longo de toda a *Ética Nicomaquéia*, o Estagirita utiliza os termos “ação” (πράξις) e “virtude” (ἀρετή) para referir-se à felicidade (εὐδαιμονία), dizendo, inclusive, ser a própria finalidade da ação (τῶν πρακτῶν οὗσα τέλος) a felicidade (cf. *EN* I, 7, 1097^b 21). No entanto, no capítulo 7 do livro X desta obra, Aristóteles associa a felicidade não tanto à ação, ao âmbito da virtude ética, mas ao que se relaciona com o que há de mais divino no homem:

¹⁸ Ressaltamos que a virtude (ἀρετή) a que nos referimos, nesse momento, é a virtude no seu sentido próprio (ἀρετή κύρια), que consiste, para Aristóteles, num estado habitual (ἔξις) do homem a bem-agir frente às afecções de que padece, pelo uso da razão (λόγος). Como veremos no próximo capítulo, esse estado habitual (ἔξις) é adquirido mediante um processo de habituação que modela a natureza humana, tornando-a mais bem disposta à realização de ações excelentes.

¹⁹ Ver também as passagens *EN* I, 8, 1098^b 12-20; IX, 7, 1168^a 6-9; X, 6, 1176^b 5-9.

sua capacidade intelectual. A atividade da alma na qual se efetiva a felicidade, diferentemente do que foi afirmado pelo filósofo nos livros anteriores da *Ética Nicomaquéia*, é definida no livro X como sendo aquela própria à vida teórica (ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητικὴ) (cf. *EN* X, 7, 1177^a 17-18)²⁰. Qual seria, então, a relação entre a vida prática (πρακτική), em que se inscreve a ação (πρᾶξις), e a vida teórica (θεωρητική) no pensamento aristotélico? Sabemos que elas dependem, embora de modo diferente, da parte intelectual da alma e implicam raciocínios (διάνοιαι). Sabemos também, pelo exposto na *Metafísica*, que a vida contemplativa é definida como a vida que proporciona o conhecimento “superior” a todos os demais, embora seja ele o menos útil no contexto das ciências (*Metaph.* A, 1, 983^a 11). Apesar de algumas passagens exaltarem a importância da vida teórica, não nos parece ser dedutível disso a tese segundo a qual o Estagirita faz residir a felicidade na vida teórica simplesmente, embora isso pareça ser afirmado na passagem supra-citada, o que poderia levar à conclusão de que a ação virtuosa, objeto de toda a sua ética, teria perdido sua importância. Na *Política*, por exemplo, encontramos uma passagem em que o filósofo enfatiza a necessidade do homem viver em comunidade, de sua vida prática na *pólis*, como condição para sua realização como homem, isto é, enquanto *animal político* (ζῷον πολιτικόν) (cf. *Pol.* I, 1, 1253^a 10-18). A convivência com outros homens possibilita agir de forma virtuosa ou viciosa perante os outros, para com os outros e perante si mesmo, ampliando, assim, o espaço de exercício da virtude. Diante da importância que atribui o Estagirita a essa dimensão na realização do homem, como poderia ele sustentar que um homem pode viver “só contemplando” e, ainda sim, realizar sua função própria? Se assim fosse, ele estaria se excluindo da comunidade e se assemelharia antes a um animal qualquer ou a um deus, que a um homem, como sugere o filósofo nessa obra (cf. *Pol.* I, 1, 1253^a 29). Podemos, também,

²⁰ Zingano (1994, p.39) defende a tese de que há em Aristóteles dois tipos de felicidade: uma felicidade a qual chama de “segunda ordem”, que se refere à virtude moral; e uma felicidade “perfeita ou primeira”, que se refere à virtude intelectual. Não discordamos da posição desse autor, mas ainda nos parece difícil compreender uma noção de uma felicidade que se configura de dois modos no pensamento aristotélico.

nos perguntar se o contrário seria concebível no pensamento do Estagirita, ou seja, se, no domínio da ação e no domínio da produção, quem age ou produz, ao agir ou produzir o faz sem pensar.

Na *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles esclarece que os raciocínios (διάνοιαι) prático e produtivo, por um lado, e o teórico, por outro, se diferenciam quanto ao seu objeto: o que se aplica ao que é eterno e se dá sempre é denominado *raciocínio demonstrativo* (διάνοια ἐπιστημονικόν), enquanto aquele que se aplica às realidades contingentes, que se dão no mais das vezes, se denomina *raciocínio calculativo* (διάνοια λογιστικόν) (cf. *EN* VI, 1, 1139^a 6-15). Em ambos, a capacidade intelectual da alma é determinante e implica, a cada vez de modo singular, um conhecimento. Outra distinção entre essas duas atividades (teorética e prática) aparece no livro VII da *Ética Nicomaquéia*. Aristóteles explica que contemplar (θεωρεῖν) é uma atividade que envolve prazer (ἡδονή), tanto quanto a atividade prática; no entanto, diferencia-se dessa última por não envolver nem a dor (λύπη), nem os apetites (ἐπιθυμῖαι) (cf. *EN* VII, 12, 1153^a 1). Apesar de reconhecermos serem distintas quanto aos elementos que as acompanham, não podemos deduzir disso os elementos suficientes para justificar o predomínio da vida contemplativa na consecução da felicidade. No entanto, no livro X, após exaltar a atividade contemplativa própria à vida do filósofo, Aristóteles é categórico: “essa atividade parece ser a única que é amada por si mesma, pois dela nada decorre além da própria contemplação, ao passo que das atividades práticas sempre tiramos maior ou menor proveito, à parte da ação.” (*EN* X, 7, 1177^b 2-4).

Apesar da relação de “proveito” estabelecida pelo Estagirita nessa passagem, que exalta a contemplação como “amada por si mesma”, sabemos que o homem, na concepção aristotélica, não tem a capacidade de escolher quanto ao sentir ou não seus apetites, cabendo a ele somente orientá-los pela razão (capacidade intelectual da alma), orientação essa que por vezes se faz acompanhar de prazer e/ou dor.

Para compreendermos a passagem citada acima (*EN* X, 7, 1177^a 12 – 1177^b 4), é necessário retomar o que Aristóteles diz sobre o “bem” no livro I de sua *Ética*. De fato, escreve o filósofo: “se existe uma finalidade para tudo que fazemos, essa será o bem realizável mediante a ação; e, se há mais de uma, serão os bens realizáveis através dela” (*EN* I, 7, 1097^a 22-23). Como o explica o filósofo? Nas linhas que se seguem, ele precisa:

Os fins são vários e nós escolhermos alguns dentre eles (como a riqueza, os oboés e, em geral, os instrumentos); segue-se que nem todos os fins são absolutos; mas, o bem-supremo é claramente algo de absoluto. Portanto, se só existe um fim absoluto, será o que estamos procurando; e, se existe mais de um, o mais absoluto de todos será o que buscamos.²¹ (*EN* I, 7, 1097^a 25-30).

É importante lembrar que, para o Estagirita, embora existam bens do corpo, como a saúde, e bens exteriores, como a riqueza, os quais também contribuem para a felicidade, estes não constituem, em si, “bens absolutos”. Assim, podemos compreender por que somente os bens da alma, quando são conformes a razão (λόγος), podem ser tomados como bens em sentido “absoluto”. Sabemos ainda que a cada ação corresponde um bem que lhe é próprio, por exemplo, a coragem, a amizade e a temperança são bens da alma que dizem respeito a um modo de agir característico de cada uma dessas virtudes e não à totalidade dos bens. Zingano (1994) observa que a noção de felicidade como um “fim absoluto” não implica uma noção exclusivista de bem, como acreditaram alguns comentadores, mas, antes, um fim que inclui todos os bens, que depende da harmonia entre eles. Nesse sentido, conclui esse autor, “o conceito de *eudaimonia* revela que não somente funciona como um fim em si, mas que é também o ponto para qual convergem os fins em si” (ZINGANO, 1994, p.35). Essa idéia de harmonização dos bens talvez possa nos auxiliar na compreensão de uma noção de felicidade que implica tanto o agir quanto o contemplar, uma vez que na *Ética*, Aristóteles afirma que “o homem feliz o será durante a vida inteira (...) porque estará sempre empenhado no agir

²¹ Tradução ligeiramente modificada.

(πραττεῖν) e καὶ no contemplar (θεωρεῖν) segundo a virtude (ἀρετή)” (*EN* I, 10, 1100^b 19). A presença do conectivo καὶ nessa passagem marca a noção de adição entre ação e contemplação e nos leva à compreensão de que a vida verdadeiramente feliz e a continuidade da felicidade no tempo correspondem à junção desses dois planos ou atividades humanas.

Examinaremos a seguir a relação entre ação e afecção no âmbito da ação humana, pois, como diz Aristóteles, a virtude se relaciona com elas e depende do domínio que o homem possui sobre as afecções de que padece, assim como da maneira como realiza suas ações.

5. Ação e afecção

Na *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles define a afecção (πάθος) como o conjunto dos “sentimentos que envolvem prazer (ἡδονή) e dor (λύπη)”, por exemplo, o medo (φόβος), o ódio (μίσος), a alegria (χάρις), a compaixão (ἔλεος), e os três “tipos” de desejos: o apetite, o querer e a vontade (cf. *EN* II, 5, 1105^b 22-23). Esses sentimentos se caracterizam como afecções da alma e é justamente pela presença do princípio anímico que as afecções são possíveis (cf. *De An.* I, 4, 408^b 13-15). Como observa Cooper (1993, p.430-431), os termos prazer (ἡδονή) e dor (λύπη) são utilizados de diversas maneira por Aristóteles. Ora se referem às sensações corporais, como nos efeitos causados pelo excesso ou pela satisfação na alimentação (cf. *EN* VII, 7, 1150^a 9-10 e *EN* X, 5, 1175^b 10-16); ora às atitudes e reações mentais, como no prazer experimentado na vida teórica (cf. *EN* X, 7, 1177^a 25). Embora as afecções sejam próprias da alma, cabe ressaltar, como vimos no capítulo precedente, que não podemos separar essas afecções do corpo, dado que há uma inter-relação entre o corpo e a alma (cf. *De An.* I, 1, 403^b 17). E, mesmo que o prazer ligado à contemplação não envolva diretamente um prazer corporal, há, sem dúvida, uma certa alteração corpórea, pois, como

vimos, é o coração, sede da alma, que transmite, através do sangue, informações ao corpo²². Essas afecções estão presentes tanto nos homens quanto nos animais. A esse respeito, consideremos uma passagem importante da *Ética Nicomaquéia*, em que o filósofo diz que “aqueles [homens] que agem sob o impulso do ânimo (θυμός), como feras que se arremessam sobre os que as feriram, são considerados corajosos, porque os homens corajosos também são θυμοειδείς” (*EN* III, 8, 1116^b 23-26). Nessa analogia entre os homens e as feras, Aristóteles expõe as semelhanças entre os demais animais e o homem que age sob o impulso do ânimo (θυμός). Apesar desse desejo ser característico ao homem, quando ele age sob seu impulso, assemelha-se aos demais animais, como se o ânimo (θυμός), nesse contexto, se assemelhasse ao apetite (ἐπιθυμία) dos animais. Apesar das virtudes (ἀρετάς) serem definidas como estados habituais (ἔξεις) e não como afecções (πάθη), o filósofo explica que as virtudes se relacionam com ações e afecções e estas, por sua vez, envolvem prazer e dor (cf. *EN* II, 3, 1104^b 14-16)²³. Para Aristóteles, o homem se torna virtuoso ou vicioso pela busca ou pela fuga dos prazeres e das dores, pois as causas que lhe conformam desta ou daquela maneira são as mesmas e se diferenciam pelos critérios do momento, do “para que”, do “com quem” e do “como”, ou seja, da circunstância em que é realizada a ação (cf. *EN* II, 3, 1104^b 20-24). Os critérios assinalados acima não são especificamente humanos, pois os animais também necessitam deles para realizar uma ação bem sucedida, por exemplo, um leão, que precisa calcular o momento oportuno, o tamanho da presa e a velocidade necessária para caçar a sua presa. Assim, perguntamo-nos se as afecções que padecem os animais seriam ou não semelhantes àquelas que padece o homem e, se não, em que elas se diferenciariam.

Apesar das semelhanças existentes entre o homem e os demais animais, no que diz respeito às afecções, encontramos no *De Anima* e no livro I da *Ética* passagens que nos permitem diferenciar o homem dos demais animais. No *De Anima*, o filósofo explica que o

²² Analisaremos o estatuto do prazer e da dor no próximo capítulo de nosso estudo

²³ A distinção entre afecção e virtude também está presente na *Retórica*, ver *Ret.* II, 12, 1388^a 31-32.

desejo (ὄρεξις), seja ele qual for (apetite, querer ou vontade), é responsável pelo movimento local dos animais (cf. *De An.* III, 10, 433^b 27-30) e envolve sempre prazer e dor, por estar associado às percepções (αἰσθήσεις) (cf. *De An.* II, 3, 414^b 3-5), elemento comum a todos os animais. Contudo, o homem é o único animal que depende do agir virtuoso, ou seja, do agir e do desejar em conformidade com a razão, para realizar o fim para o qual a natureza lhe constituiu. Enquanto ao animal basta agir de acordo com seus apetites e impulsos, como ao fugir de outro animal ou ao buscar o agradável através da captura de sua presa, ao homem é necessário antes deliberar e calcular sobre suas ações, orientando, através da escolha (προαίρεσις), os seus desejos. A definição de escolha (προαίρεσις), realizada pelo Estagirita, mostra-nos que a orientação das afecções de que padece o homem é realizada pela razão, pois ela é um “raciocínio desiderativo ou desejo raciocinativo” (*EN* VI, 2, 1139^a 4-5). Assim, a ação virtuosa implica, necessariamente, um desejo submetido ao crivo da razão. Aristóteles diz que as afecções estão presentes no homem desde a sua infância e o acompanham em seu desenvolvimento, por isso, diz ele, é difícil contê-las e, por se relacionarem com aquilo que se apresenta como agradável ou doloroso ao homem, têm grande influência sobre suas escolhas e, conseqüentemente, sobre suas ações (cf. *EN* II, 3, 1104^b 35 – 1105^a 5). É, pois, necessário que o homem dirija suas afecções, pois a excelência característica da virtude moral (ἀρετή ἠθική) consiste numa mediania das afecções, entendida como a capacidade de “senti-las de maneira apropriada, com referência aos objetos apropriados, pelo motivo e da maneira conveniente” (*EN* II, 6, 1106^b 20-24). O processo mediante o qual o homem aprende a bem ou mal orientar as afecções que lhe advêm diz respeito à modelagem do seu caráter e será analisado no capítulo seguinte, dedicado ao processo de habituação.

Conforme observa Besnier, a virtude depende da maneira como o homem se dispõe em relação às afecções: “bem parece que seja preciso entender tratar-se de uma disposição

relativa às paixões experimentadas como tais, e não simplesmente à maneira como a elas se faz face em seguida” (BESNIER, 2003, p.32). Para tanto, faz-se necessária uma “arte das paixões” que, pelo processo de habituação, desenvolve a capacidade do homem escolher em determinada circunstância, em que medida se deixará afetar por elas, considerando não apenas a sua resposta às afecções que lhe advêm, mas também a sua disposição para senti-las. Algumas passagens do livro III da *Ética Nicomaquéia* corroboram essa tese: a respeito da cólera, Aristóteles diz que “devemos nos encolerizar-nos diante de certas coisas e apetecer (ἐπιθυμῆν) outras; por exemplo, a saúde e a instrução” (*EN* III, 1, 1111^a 31) e, a respeito da temeridade, que não se deve temer aquilo que não depende de nós, nem às coisas que não procedem do vício (cf. *EN* III, 6, 1115^a 12), pois, conclui o Estagirita, “o homem que excede no medo é um covarde, porque teme tanto o que deve como o que não deve” (*EN* III, 7, 1115^b 35). É em tal contexto que a habituação constitui um verdadeiro treinamento para que o agente desenvolva a capacidade de sentir as afecções de certo modo, sabendo, por exemplo, o que deve ou não ser temido (cf. *EN* III, 7, 1115^b 7-11). O que caracteriza a coragem, como toda outra virtude, é o fato de que ela só é possível pela escolha (προαίρεσις) que permite à alma desiderativa obedecer e se determinar pela razão (λόγος).

Faz-se, então, necessário, para compreender tal processo, proceder a uma análise da relação entre os modos de agir do homem e sua relação com as afecções de que padece. O termo afecção (πάθος) é também definido na *Metafísica*, mas adquire aí um sentido mais amplo, como uma qualidade daquilo que é passível de alteração. A afecção diz respeito, nesse caso, às alterações que incluem tanto movimentos nocivos quanto dolorosos, assim como “grandes e calamitosos infortúnios” (cf. *Metaph.* Δ, 21). Essa alteração, apesar de incluir eventos negativos, não se restringe a eles, pois, como na definição da *Ética Nicomaquéia*, compreende também a alegria, a amizade e a compaixão e traz, segundo Aristóteles, benefícios para a realização de uma ação virtuosa. No entanto, esse caráter nocivo e doloroso

dos movimentos realizados pelo homem sob efeito da afecção deve-se a um elemento de passividade, apontado pelo Estagirita como oposto ao estado habitual virtuoso que envolve uma atividade e uma atitude do agente, pois o homem sob efeito da afecção não tem o poder de escolher seus sentimentos ou mesmo de não senti-los, enquanto o agente pode deliberar sobre suas ações. Daí Aristóteles dizer que “com respeito às afecções se diz que somos movidos, mas com respeito às virtudes e aos vícios não se diz que somos movidos” (*EN* II, 5, 1106^a 2-6). Contudo, essa passividade atribuída às afecções de que padece o homem não elimina a sua capacidade para orientá-las a uma ação adequada, afinal, se assim fosse, o homem não poderia ser virtuoso, pois sua liberdade para agir estaria comprometida pela afecção. Mas o estado habitual virtuoso (ἔξις), com respeito à afecção (virtude ética), consiste não em evitar experimentá-la, mas experimentá-la corretamente. Diante de tal constatação, devemos analisar a relação entre ação e movimento, uma vez que a virtude ética se caracteriza por um determinado tipo de ação, a saber a ação voluntária, que envolve, por sua vez, movimentos adequados do próprio agente.

6. Uma tipologia das ações: ação voluntária, ação involuntária e ação mista

Aristóteles, em sua *Ética*, realiza uma tipologia das ações, classificando-as em três modos: a ação voluntária, a ação involuntária e a ação mista. Essa tipologia tem como princípio distintivo o momento em que é realizada a ação (πρόξιος) (cf. *EN* III, 1, 1110^b 15). Abordaremos, inicialmente, a ação involuntária definida, no livro III dessa obra, como aquela que ocorre sob compulsão (βίαις) ou ignorância (ἄγνοια) e, portanto, tem seu princípio motor fora do agente, como no exemplo em que um homem é levado por um furacão. Nesse caso, o homem não tem controle sobre a sua ação; mesmo que queira desvencilhar-se dessa situação, a força do vento é soberana sobre o seu próprio agir. Por isso, essa ação merece

perdão ou piedade, pois não foi possível ao agente escolher, nem sequer dominar de algum modo o seu agir (cf. *EN* III, 1, 1109^b 30 – 1110^a 4). Nesse modo de agir, a afecção não interfere, já que o princípio motor não reside no próprio agente. No entanto, Aristóteles explica que o ato involuntário que é caracterizado pela ignorância ocorre em função de um certo tipo de ignorância, a saber, a ignorância dos particulares, pois se refere às circunstâncias do ato e aos objetos com que ele se relaciona (cf. *EN* III, 1, 1110^b 30-32). Ora, qual a responsabilidade do agente sobre sua ação e, principalmente, sobre sua ignorância, quando ele comete um ato involuntário? Além disso, como é possível ao homem deixar de ser ignorante?

Nessa passagem, Aristóteles enumera alguns tipos de ignorância, como a ignorância dos benefícios da ação, a ignorância da escolha, a ignorância do universal, mas estas não caracterizam o ato involuntário, que se determina pela ignorância dos particulares, o qual, como veremos no capítulo seguinte, é passível de correção pela capacidade de considerar as circunstâncias do ato e sua finalidade. Essa capacidade advém, para o homem, do processo de habituação, que tem como critério identificador de uma ação “bem-sucedida” o fato dessas ações não gerarem arrependimento. Já as ações mistas são assim chamadas por terem presentes, no momento em que acontecem, elementos voluntários e involuntários. São ações cujo princípio motor reside no próprio agente, mas que não seriam por eles escolhidas caso o momento não fosse oportuno. No exemplo dado pelo Estagirita, em que se escolhe jogar a carga ao mar para salvar a vida da tripulação, esse tipo de ação é esclarecido, pois um homem não agiria dessa forma, caso a tripulação não corresse risco de morte em meio à tempestade. Embora o princípio dessa ação esteja no homem e, portanto, caiba a ele escolher jogar ou não a carga ao mar, ela contém elementos involuntários, pois o agente foi “coagido” a fazer um ato, de certa maneira, prejudicial. Nesse modo de agir, as afecções têm uma certa influência, pois, explica Aristóteles, os homens podem até ser louvados ou perdoados por suportar a dor (perder a carga) em vista de um nobre objetivo (salvar a tripulação do barco) (cf. *EN* III, 1,

1110^a 5-24). Entretanto, as ações voluntárias têm seu princípio motor no próprio agente, e porque dependem totalmente da sua escolha, merecem, por isso mesmo, louvor ou censura (cf. *EN* III, 1, 1109^b 30-31), pois implicam necessariamente no modo como o homem lida com as afecções de que padece. Como bem observou Meyer (2006), há uma ignorância (*ἀγνοία*) relacionada com a ação voluntária, que está presente no agir vicioso: a ignorância da escolha (*προαίρεσις*). Como no exemplo do ébrio, Aristóteles diz que “o fato de se haver embriagado foi causa da sua ignorância” (*EN* III, 5, 1113^b 35). É pela realização dessas ações voluntárias que o homem se torna virtuoso ou vicioso. Cabe ressaltar, porém, que a ação voluntária tem um sentido amplo para o Estagirita, pois se aplica tanto às ações dos animais quanto às ações das crianças, justamente por relacionar-se intimamente com a afecção que, como vimos, está presente tanto nos animais não-humanos quanto nas crianças (cf. *EN* III, 1, 1111^a 22 – 1111^b 3). No entanto, no que diz respeito ao homem, essas afecções, pertencentes à parte irracional da alma, não são menos humanas do que a razão, presente na parte intelectual da alma, enfatiza o Estagirita (cf. *EN* III, 2, 1111^b 1-2). Aristóteles diz que “o homem age voluntariamente, pois nele se encontra o princípio que move as partes apropriadas do corpo em tais ações; e aquelas [ações] cujo princípio motor está em nós, em nós está igualmente o fazê-las ou não” (*EN* III, 1, 1110^a 16-18). Essa passagem é essencial para compreendermos as ações voluntárias, classificadas como virtuosas ou viciosas, pois diz respeito a um certo movimento das partes corporais, bem como à escolha do agir ou não por parte do agente. A seguir, exemplificamos como essa relação se caracteriza no homem temperante (*σώφρονης*) e no homem intemperante (*ἀκολαστός*).

O homem temperante (*σώφρονης*) é definido pelo Estagirita como aquele que possui a virtude em relação aos prazeres, estes, por sua vez, estão ligados à parte irracional da alma (cf. *EN* III, 10, 1117^b 24). A temperança (*σωφροσύνη*) refere-se à mediania com relação aos prazeres corporais (*τὰς ἡδονὰς σωματικὰς*), principalmente do paladar (*γεῦσις*) e do tato

(ὄφη) que, como vimos no primeiro capítulo de nossa investigação, são os prazeres presentes em todos os animais, até nos mais inferiores, o que os caracteriza com um desejo ‘primitivo’, um apetite (ἐπιθυμία). Exemplos de temperança são aqueles relativos à mediania no beber, no comer e no sexo (cf. *EN* III, 10, 1118^a 31-32). Nessa virtude estão envolvidas principalmente as capacidades perceptiva, desiderativa e intelectual da alma, pois há uma harmonia entre o desejo dos prazeres corporais, graças à razão que modula a maneira adequada de satisfazer esse desejo ou se abster de determinado prazer quando for conveniente, sem, contudo, sofrer com essa abstenção (cf. *EN* III, 11, 1118^b 35). O que resulta, portanto, dessa harmonia é um movimento (κίνησις) corporal adequado de satisfação desse desejo. Acerca desses prazeres corporais, entendidos como apetites naturais, diz o filósofo que, embora a alguns homens agradam determinadas coisas e a outros, diversas, quanto “aos apetites naturais, poucos se enganam, e numa só direção, a do excesso; e comer e beber tudo que se tenha à mão, até à saciedade, é exceder a medida natural, pois que o apetite natural se limita a preencher o que nos falta” (*EN* III, 11, 1118^b 15-18). Já a intemperança, caracteriza-se por um excesso desses prazeres corporais e, dirá Aristóteles, domina os homens de tal maneira que lhes identifica com os demais animais. O homem intemperante escolhe e busca esses prazeres de qualquer maneira, pois seu apetite lhe “arrasta” em direção à saciedade do desejo, causando sofrimento quando não o obtém (cf. *EN* III, 11, 1118^b 30 – 1119^a 5). Embora esse vício se caracterize por uma certa “passividade” do homem em relação aos seus apetites, isso não implica uma ação involuntária. Há nesse vício um descompasso em relação às capacidades perceptiva, desiderativa e intelectual, marcadas por um predomínio dos prazeres ligados à percepção que anulam, ou melhor, paralisam o julgamento realizado pela capacidade intelectual, gerando um movimento corporal inadequado, ainda que voluntário. Como no caso dos alcoólatras, cabe a eles dominarem através do princípio motor os seus apetites, posto que “tais homens são responsáveis em razão da vida indolente que levam, por

se haverem tornado pessoas dessa espécie” (*EN* III, 5, 1114^a 4-5). Ora, a desarmonia entre as capacidades da alma que caracterizam esse vício mostra haver, na natureza humana, algo que se corrompe, pois, do contrário, os homens seriam sempre virtuosos. Sabemos que a virtude se relaciona com prazeres e dores e, pelos mesmos atos de que ela se origina, tanto é acrescida como se tais atos são praticados de modo diferente, destruída (cf. *EN* II, 1, 1103^b 7), assim, quais são os elementos envolvidos nesse processo de habituação que geram a preservação ou destruição da capacidade humana de tornar-se virtuosa?

7. Conclusão

Através da análise realizada acerca da ação no contexto humano, percebemos que, em Aristóteles, a ação humana implica três tipos de raciocínio: o prático, o produtivo e o teórico. Esses raciocínios apesar de terem características próprias, não se excluem, pois, há na ação elementos *poiéticos* que conformam a natureza humana e possibilitam, assim, a felicidade. Afinal, para agir virtuosamente o homem necessita limitar os seus desejos através do princípio racional que envolve, por sua vez, um tipo de raciocínio teórico, a saber, a prudência. E essa conformidade entre desejo e razão, no momento de cada ação, determinará a virtude que, nesse contexto, implica uma interdependência entre virtude ética e virtude intelectual. Vimos, também, que o processo de habituação necessário ao homem para harmonizar, através da sua capacidade intelectual, os seus desejos, implica uma segunda natureza, uma vez que o homem, em certo sentido, modela a si próprio, ou seja, a sua própria natureza. Mas mediante quais processos se constitui no homem essa segunda natureza? Se o processo de habituação conforma essa natureza, determinando o caráter do homem, o que se modifica ou se preserva na ação? E, ainda, como o corpo e a alma são dispostos mediante esse processo para que se

configure no homem um caráter (ἦθος) virtuoso ou vicioso? Esses problemas serão analisados a seguir.

CAPÍTULO TERCEIRO

O PROCESSO DE HABITUAÇÃO NA MODELAGEM DA NATUREZA HUMANA

No primeiro capítulo de nossa investigação, partimos do exame da concepção aristotélica de natureza para analisarmos a sua concepção de homem e de ação humana. No entanto, não justificamos o porquê desse caminho, o que faremos neste momento. Com o conceito de natureza (φύσις), Aristóteles nos fornece os elementos de que necessitamos para compreender o processo de habituação. Ao definir a natureza como substância (οὐσία) dos seres que têm em si mesmo a capacidade de se moverem, ele nos ofereceu um importante indicativo para a definição da natureza humana. Assim, enquanto ser automovente, o homem é capaz de agir e, através dessa ação, de modelar e modificar sua própria natureza, pois ela abriga, em certa medida, um princípio de indeterminação que lhe é constitutiva.

Para Aristóteles, a virtude permite ao homem tornar-se excelente, ou seja, realizar sua natureza desempenhando bem a sua função própria (cf. *EN* II, 6, 1106^a 23-24). Alcança, dessa forma, a finalidade para a qual a natureza lhe constituiu, pois sua natureza não se determina pela mera maturação de seu complexo biológico, ela deve aprimorar-se através da ação. Assim, a virtude humana depende também de uma certa “maturidade” da alma, entendida como uma maneira adquirida e adequada do homem orientar seus desejos pela razão, através da escolha (προαίρεσις). Nesse sentido, a maturidade pressupõe um desenvolvimento adequado da capacidade intelectual da alma, mais precisamente daquela que corresponde ao raciocínio calculativo, auxiliando o homem no alcance da mediania em suas ações e em suas afecções. Para tanto, é necessário o seu desenvolvimento de maneira adequada desde a juventude, posto que no jovem essa capacidade da alma está presente, mas se encontra ainda “imatura”, ou seja, não conformada (cf. *EN* VI, 8, 1142^a 11-16). O que justifica esse

desenvolvimento de uma capacidade da alma para a aquisição da virtude é o fato da alma (*ψυχή*), definida na *Metafísica* como princípio formal (*εἶδος*) dos seres animados (cf. *Metaph.* H, 3, 1043^a 29-35), tal como vimos no capítulo inicial de nosso estudo, ser responsável por orientar a atualização das potencialidades das quais a natureza dotou o homem. Essa orientação da natureza, através da forma (*εἶδος*), depende do movimento (*κίνησις*), pois, como vimos, o movimento sempre traz consigo alguma forma (cf. *Ph.* III, 2, 202^a 9-11) e, assim, permite ao homem realizar a sua função própria e alcançar o fim (*τέλος*) último de sua existência: a felicidade. Para tanto, o homem deve tornar-se virtuoso, pois a virtude é um certo estado habitual (*ἕξις*), a saber aquele relativo à alma, e esse estado se estabelece na própria ação humana. Nesse sentido, há uma interseção entre agir de determinada maneira e configurar-se nessa ação, ou seja, agindo de maneira virtuosa, o homem poderá ser virtuoso e, tanto mais ele é virtuoso, mais facilmente ele continuará a sê-lo; o que é explicado pelo Estagirita, ao afirmar que “os atos de onde surgiu a virtude são os mesmos em que ela se atualiza” (*EN* II, 3, 1105^a 14-15). Não há, assim, um termo para a ação virtuosa, no qual podemos dizer que se realizou definitivamente a felicidade, pois ela se caracteriza pelo agir permanentemente em conformidade com a razão (*λόγος*) ante as afecções de que padece. Como, então, podemos compreender o processo de formação do estado habitual? Partiremos agora para a compreensão do que e de como se modela a natureza humana, ou seja, do processo de habituação.

1. O processo de habituação

Antes, porém, de analisar o processo de habituação propriamente dito, procederemos a um exame do vocabulário que lhe é pertinente. Quatro são os termos encontrados na *Ética*

Nicomachéia no âmbito da reflexão de Aristóteles sobre a modelagem da natureza humana: ἔθισμός, ἔξις, ἦθος, ἔθος e o verbo γίγνομαι.

1.1. A *habituação* (ἔθισμός)

Traduzimos por “habituação” o termo ἔθισμός, acolhendo a sugestão de Besnier (2003). São apenas cinco as ocorrências desse termo em todo o *corpus* aristotélico, segundo o *Index Aristotelicus* de Bonitz, duas delas na *Política* e as demais na *Ética Nicomachéia*¹. Apesar da pouca frequência desse termo nas obras ético-políticas do Estagirita, ele merece atenção.

Na *Política*, o termo ἔθισμός é utilizado na explicação das três coisas que fazem os homens bons (σπουδαῖοι): a natureza (φύσις), o hábito (ἔθος) e a razão (λόγος) (cf. *Pol.* VII, 12, 1332^a 40). A natureza faz o homem nascer homem e não um outro animal e, também, nascer com determinadas qualidades do corpo e da alma. Mas essas qualidades podem ser alteradas para melhor ou pior pelos hábitos (τὰ ἔθη) (cf. *Pol.* VII, 12, 1332^a 41 – 1132^b 3). Aristóteles explica, então, que o homem é guiado não apenas pela sua natureza e pelos seus hábitos, mas também pela razão; e essas três coisas devem harmonizar-se (συμφωνεῖν) entre si, pois os homens podem agir contrariamente aos seus hábitos (τοὺς ἔθισμοὺς) e à sua natureza (τὴν φύσιν), por causa da razão (λόγος) (cf. *Pol.* VII, 12, 1332^a 6). O termo aparece, também, nessa mesma obra, numa análise acerca da importância da música na formação ética. Aristóteles explica que os ritmos e as melodias relacionam-se com algumas

¹ São elas: *Pol.* VII, 12, 1332^b 6: πολλὰ γὰρ παρὰ τοὺς ἔθισμοὺς καὶ τὴν φύσιν πράττουσι διὰ τὸν λόγον, εἴαν πεισθῶσιν ἄλλως ἔχειν βέλτιον. *Pol.* VIII, 5, 1340^a 23: ὁ δ' ἐν τοῖς ὁμοίοις ἔθισμός τοῦ λιπιεῖσθαι καὶ χαίρειν ἐγγύς ἐστι τῷ πρὸς τὴν ἀλήθειαν τὸν αὐτὸν ἔχειν τρόπον. *EN* I, 7, 1098^b 4: τῶν ἀρχῶν δ' αἱ μὲν ἐπαγωγὴ θεωροῦνται, αἱ δ' αἰσθήσει, αἱ δ' ἔθισμῳ τινί, καὶ ἄλλα δ' ἄλλοις. *EN* III, 12, 1119^a 26-27: πολλὰ γὰρ ἐν τῷ βίῳ τὰ τοιαῦτα, καὶ οἱ ἔθισμοι ἀκίνδυνοι, ἐπὶ δὲ τῶν φοβερῶν ἀνάπαλιν. *EN* VII, 10, 1152^a 29: εὐιατοτέρα δὲ τῶν ἀκρασιῶν, ἦν οἱ μελαγχολικοὶ ἀκρατεῦνται, τῶν βουλευομένων μὲν μὴ ἐμμενόντων δέ, καὶ οἱ δι' ἔθισμῳ ἀκρατεῖς τῶν φυσικῶν· ῥᾶον γὰρ ἔθος μετακινήσει φύσεως (grifo nosso).

virtudes éticas, como a coragem, a temperança, e, também, com os seus contrários; quando se ouve uma música, mudanças (μεταβάλλομεν) ocorrem na alma (cf. *Pol.* VIII, 5, 1340^a 18-23). E, justifica o filósofo, a habituação (ἔθισμός) de experimentar dor e alegria, quando se ouve uma música, é semelhante à experiência da dor e alegria em face da realidade (*Pol.* VIII, 5, 1340^a 23). Nessas duas passagens, o termo habituação está relacionado às virtudes éticas e diz respeito àquilo que é adquirido, em oposição ao que é inato na natureza humana. Na primeira passagem, é importante ressaltar que a habituação pode auxiliar o homem na conformação de uma natureza boa ou má. E há, também, uma estreita ligação entre os hábitos adquiridos mediante esse processo e a razão (λόγος). Já, na segunda passagem, notamos que o homem é influenciado pela música e essa influência tem conseqüências no âmbito das ações éticas. Não abordaremos o estatuto da música, posto que isso demandaria uma outra pesquisa. Apenas chamamos atenção para o fato de que essa passagem aponta para a amplitude do termo ἔθισμός, utilizado também no âmbito da educação pela música, mas com alcance ético.

Já na *Ética Nicomaquéia*, o termo ἔθισμός é aplicado em relação aos princípios. Aristóteles diz que alguns nos vêm por indução (ἐπαγωγῇ θεωροῦνται); outros, pela percepção (αἰ δ' αἰσθήσει); e, ainda, pela habituação (αἰ δ' ἔθισμῶ) (cf. *EN* I, 7, 1098^b 4). Um problema, então, se coloca: a que princípios a habituação se refere?

Em outra passagem, falando da intemperança, o filósofo diz acerca do prazer e da dor, referindo-se aos homens que adquiriram os hábitos de um lugar (οἱ ἔθιστοὶ) e podem agir adequadamente frente ao temor que lhes advêm (*EN* III, 12, 1119^a 26-27). O que significa, nesse contexto, que a habituação diz respeito à aprendizagem de ações virtuosas, a qual modela a resposta do homem ante os perigos a que está sujeito. E, finalmente, em outra passagem, ao analisar a incontinência por hábito, Aristóteles explica que é ela passível de mudança através da habituação (δὲ ἔθισμοῦ), dizendo ser mais fácil mudar um hábito do que alterar a nossa natureza (τῶν φυσικῶν) (*EN* VII, 10, 1152^a 29). Essa passagem é muito

importante para o nosso propósito e será discutida posteriormente, pois a ela se segue a explicação de Aristóteles de que é difícil mudar um hábito, dada a sua semelhança com a natureza.

Na maioria dessas passagens, podemos inferir que a habituação é um processo de aquisição de determinadas qualidades que predispõem o homem a agir ou conhecer os princípios de sua ação. Além disso, notamos que esse termo diz respeito àquilo que é adquirido em contraposição ao há de inato na natureza humana. Entretanto, há uma interdependência entre natureza e hábito, já que a habituação conforma de certa maneira a natureza humana e, como ressaltamos, o hábito estabelecido é semelhante à natureza.

1.2. O hábito (τὸ ἔθος)

O termo ἔθος é frequentemente utilizado por Aristóteles no contexto ético, mas, no conjunto das obras biológicas do Estagirita, há apenas uma ocorrência desse termo: no *De Memoria et Reminiscentia*, para referir-se precisamente à capacidade humana de rememorar, o que precisa ainda mais o termo no âmbito humano. O termo ἔθος refere-se às qualidades éticas do homem que são adquiridas mediante um processo de habituação. O hábito (τὸ ἔθος) é distinto das qualidades inatas do homem, ou seja, daquilo que lhe é dado pela natureza. A esse respeito, diz Aristóteles na *Ética Nicomaquéia*, o hábito (τὸ ἔθος) não é contra a natureza (φύσις), mas ele a modela, podendo o homem, através dele, alcançar o fim (τὸ τέλος) de sua natureza, pois, para o filósofo, “nos tornamos perfeitos através do hábito (τελειομένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους)” (*EN* VII, 10, 1152^a 25-26). É em razão dessa importância do hábito no aperfeiçoamento da natureza humana que o Estagirita denomina um tipo de virtude, a saber, a ética (ἠθικῆς), por uma modificação do termo ἔθος (*EN* II, 1, 1103^a 17-18). Aristóteles explica que o hábito necessita de um longo tempo para ser formado (*Pol.* II, 5,

1269^a 24-25) e, quando constituído, permite ao homem uma certa regularidade e constância em suas ações, sendo dificilmente alterado (*EN* VII, 10, 1152^a 30-33). Além disso, o hábito é um componente fundamental para a educação dos cidadãos, pois, segundo Aristóteles, ele (τὸ ἔθος) é responsável por torná-los obedientes às leis (*Pol.* II, 5, 1269^a 19-23), garantindo, juntamente com a filosofia, a unidade da cidade (*Pol.* II, 2, 1263^b 36 – 1264^a 1). Isso, no entanto, não implica que o homem virtuoso seja aquele que age somente em conformidade com a lei, já que, como notou Tordesillas (2004, p.83) ao analisar a equidade, essa virtude “se aplica aos acontecimentos que se subtraem, à primeira vista, à regra, em razão da impossibilidade de aplicar a generalidade a todas as exceções”. Segundo ele, “o equânime intervém onde a lei, em função de sua generalidade, não pode se estatuir” (TORDESILLAS, 2004, p.83). Disso decorre que a qualidade do hábito vai além da obediência às leis, embora estas necessitem dele. Essa qualidade, além disso, traduz-se na auto-suficiência (αὐτάρκεια) (cf. *EN* I, 7, 1097^b 7-8) que, como vimos no capítulo inicial de nosso estudo, torna possível ao homem agir em conformidade com uma regra interna, própria à excelência de sua capacidade intelectual e fruto de um processo de habituação, já que, pela razão, o homem poderá moderar as suas ações e as suas afecções.

Ainda na *Política*, Aristóteles explica que algumas qualidades que são inatas no homem devem, também, ser modeladas de maneira adequada pelo hábito, pois, através dele, essas qualidades podem ser alteradas para melhor ou para pior (cf. *Pol.* VII, 12, 1332^a 39 – 1332^b 3). Essa é uma característica importante a ser considerada no hábito (τὸ ἔθος): ele pode ser tanto um mau hábito, como no caso da pederastia, originada pelo abuso sexual desde a infância (cf. *EN* VII, 5, 1148^b 25), quanto um bom hábito, como nos mostra Aristóteles ao explicar que “é preciso ter sido educado nos belos hábitos (διο δεῖ τοῖς ἔθεσιν ἡχθαι καλῶς)” (*EN* I, 4, 1095^b 4) para a compreensão da política, o que pressupõe, portanto, que o educando possua determinadas qualidades para que sua aprendizagem seja eficaz. O hábito

(τὸ ἔθος) é, portanto, um conceito fundamental para o nosso estudo, pois a perfeição humana depende dele para ser alcançada, e esse hábito “perfeito” é adquirido mediante o processo de habituação.

1.3. O caráter/temperamento (τὸ ἦθος)

O termo ἦθος, por sua vez, está presente tanto nas obras éticas quanto nas obras biológicas de Aristóteles. No contexto ético, o termo ἦθος define o caráter do homem. Tal como o hábito (τὸ ἔθος), o caráter (τὸ ἦθος), explica Aristóteles, está diretamente relacionado à virtude ética (cf. *EN* I, 13, 1103^a 7-8) e necessita, também, de um processo para que se dê a sua conformação, ou melhor, a sua maturidade, dado que os jovens, por exemplo, têm um caráter imaturo (*EN* I, 3, 1095^a 7). Esse processo ocorre na própria ação do agente que deve ser conforme a virtude, por exemplo, um caráter corajoso ou temperante, dirá Aristóteles, torna-se assim ao longo da prática de ações corajosas ou temperantes, respectivamente (cf. *EN* II, 1, 1103^b 1-2). Apesar da semelhança existente entre o caráter (τὸ ἦθος) e o hábito (τὸ ἔθος) em relação à necessidade de um processo que os conforme, é necessário ressaltar que eles se distinguem no contexto da ética aristotélica, como veremos.

No contexto das obras biológicas, um problema se coloca quanto à tradução do termo ἦθος: poderíamos dizer que há um caráter nos animais? Quando Aristóteles explica, nas *Partes dos Animais*, que nos animais sanguíneos o sangue é a matéria de todo o corpo e interfere diretamente no ἦθος e na percepção (αἰσθησις) dos animais (cf. *PA* II, 4, 651^a 13-15) ou quando se refere, na *História dos Animais*, ao ἦθος do javali, por exemplo, como sendo feroz, agressivo e tenaz, poderíamos traduzir esse termo por caráter? Acreditamos que não, pois, no contexto biológico, o termo ἦθος refere-se às características naturais presentes no animal, não sendo, portanto, algo conformado e adquirido através de um exercício, como

no sentido que o termo ἦθος apresenta no contexto ético². Por isso, optamos por traduzir esse termo de maneira distinta nas obras biológicas e nas obras éticas, porque nos parece não haver, no pensamento biológico do Estagirita, a noção de caráter atribuída aos animais, mas antes a noção de um temperamento que lhes é natural (não adquirido). É importante ressaltar que, mesmo quando Aristóteles utiliza o termo ἦθος, nas obras biológicas, para descrever os temperamentos dos homens a partir da fisionomia que eles apresentam, por exemplo, quando o filósofo diz que as sobrancelhas estreitas são “sinal de um temperamento afável (μολακοῦ ἦθους σημεῖον)” (*HA* I, 9, 491^b 15-18) e as sobrancelhas longas são “sinal de um mau temperamento (κακοηθείας σημεῖον)” (*HA* I, 9, 491^b 24-26), o termo ἦθος não possui o sentido de caráter propriamente humano, tal como nas obras éticas, sendo apenas indicativo (σημεῖον) de determinado temperamento³.

Há ainda, no pensamento ético do Estagirita, uma distinção entre o hábito (τὸ ἔθος) e o caráter (τὸ ἦθος) que merece ser analisada. O hábito (τὸ ἔθος), tal como vimos, não é inato nos homens e, por isso, é constituído nas ações que formam um bom ou mau hábito e depende da qualidade dessas ações. O caráter (τὸ ἦθος), por sua vez, é inato nos homens, pois é dado pela natureza, contudo é neles imaturo; e seu amadurecimento depende, tal como ocorre ao hábito, da ação. No entanto, o caráter depende da realização de ações excelentes para que se dê o seu amadurecimento, já que os homens, independentemente da sua idade, podem ter um caráter imaturo em função de seu modo de viver e dos maus hábitos que daí provêm (cf. *EN* I,

² Conforme Vaz (2000, p.12-16), a palavra ἔθος com “ε” refere-se ao comportamento resultante do processo de habituação que permite ao homem uma disposição estável em seu agir que é propriamente o hábito (ἔξις). Já a palavra ἦθος com “η” diz respeito à morada dos animais em geral, mas também à morada do homem, ao espaço propriamente humano que está em permanente reconstrução através de sua ação (πρόξις), já que o homem tem um “inacabamento” que o constitui. Apesar desse autor se referir ao sentido que esses termos possuem na tradição antiga em geral, e não especificamente no pensamento de Aristóteles, percebemos que se aplica de algum modo ao pensamento do Estagirita. Como podemos observar, o ἦθος refere-se aos animais, embora seja no homem que o termo se especifica, referindo-se à conformação do caráter na própria ação humana (cf. *EN* I, 3, 1095^a 7). O termo ἔθος, por sua vez, se restringe ao âmbito propriamente humano, pressupondo uma habituação para configurá-lo (cf. *EN* I, 4, 1095^b 4).

³ A distinção da noção de caráter presente nas obras biológicas e éticas de Aristóteles é defendida, também, por Vergnières (1998). Conforme essa autora, o *ethos* se refere tanto ao temperamento do animal ou do indivíduo, sendo, por isso, uma “manifestação da natureza”, quanto à “maneira habitual de ser e de se comportar” que resulta, então, de um processo de habituação (VERGNIÈRES, 1998, p.5).

3, 1095^a 7). Podemos depreender disso que o caráter do agente só amadurece na ação virtuosa e em nada é modificado pela ação viciosa? Se a resposta for afirmativa, podemos inferir que o hábito vicioso conforma uma natureza má, mas não modifica o caráter do agente, pois ele permanecerá imaturo, aí residindo a sua deficiência. O que se espera do homem é a virtude e, para tanto, é necessário um caráter amadurecido. E, se a resposta for negativa, podemos inferir, que o caráter do agente é modificado não somente pela ação virtuosa, mas também pela ação viciosa, conformando nele uma natureza e um caráter vicioso. Nesse sentido, o caráter se estabelece de maneira viciosa e é compreendido como imaturo quanto à qualidade das ações que dele provêm e não quanto à falta de modelagem para lhe conformar.

O que nos interessa particularmente na compreensão do caráter (τὸ ἦθος) humano é a identificação dos operadores que intervêm em a sua conformação e que o determinam a uma forma excelente ou não.

1.4. O estado habitual (ἔξις)

Já o vocábulo ἔξις é derivado do verbo ἔχω e se refere à noção de ter, possuir, estar em posse de. Esse termo aparece usualmente na *Ética Nicomaquéia*, no modo intransitivo, e diz respeito a um certo estado ou a uma condição produzida pela prática. No contexto ético, as virtudes (αἱ ἀρεταὶ) são definidas como estados habituais (ἔξις) dignos de louvor (cf. *EN* I, 13, 1103^a 8-10).

Quanto à tradução do termo ἔξις, optamos por traduzi-lo por “estado habitual”, tal como o faz Gauthier (1970) e, também, Veloso (2004), e não como “disposição” como é traduzido por Angioni (2006) e Besnier (2003)⁴. “Disposição” se aplica de maneira mais adequada à tradução de δίαθεσις, encontrada nas *Categorias*, pois, nessa obra, Aristóteles

⁴ Besnier (2003) opta pela tradução “disposição habitual” que se aproxima da tradução de “estado habitual”. No entanto, ainda julgamos mais adequada a nossa opção e justificamos essa escolha a partir de uma análise das *Categorias*, apresentada a seguir.

distingue essas duas qualidades (ἔξις e διάθεσις), definindo a ἔξις como pertencente a um tipo de qualidade (ποιότης) mais duradoura e mais estável (πολυχρονιώτερα καὶ δυσκίνητότερα) do que as διάθεσις (cf. *Cat.* VIII, 8^b 25-30), nas quais se incluem o calor e o frio, e a saúde e a doença que se transformam rapidamente, como nos explica o filósofo ao referir-se à pessoa que sente frio e logo depois calor (cf. *Cat.* VIII, 8^b 36). Por isso, optamos pela palavra “estado” que, na língua portuguesa, pode referir-se a um modo de ser e, também, de existir na sociedade, bem como o conjunto das condições físicas e morais de uma pessoa.

Devido à recorrência e à importância do termo ἔξις na definição do homem virtuoso, dedicaremos uma atenção especial a esse termo, analisando-o mais a frente em nosso texto.

1.5. O *vir-a-ser* (γίγνομαι)

O verbo γίγνομαι é, também, frequentemente utilizado por Aristóteles na *Ética Nicomaquéia*. Esse verbo significa “vir-a-ser” ou “tornar-se” e se encontra muitas vezes associado ao termo ἔξις. O uso desse verbo, principalmente no futuro, enfatiza a idéia de um processo necessário para a formação do estado habitual, processo esse que se dá no próprio agente, já que é ele mesmo que vem-a-ser algo distinto do que é, ou seja, vem-a-ser virtuoso ou vicioso pelo seu próprio agir. Alguns exemplos dessa forma verbal encontram-se no livro II da *Ética Nicomaquéia*, quando, por exemplo, o Estagirita diz que a qualidade das ações (πρόξις) determina os estados habituais que vêm-a-ser (γενέσθαι) (cf. *EN* II, 2, 1103^a 30-31). E, também, no livro III em que o filósofo diz que os homens vêm-a-ser (γενέσθαι) responsáveis por serem injustos (ἀδίκτοι) ou intemperantes (ἀκολάστοι) (cf. *EN* III, 5, 1114^a 4-5). Além disso, essa forma verbal nos remete à excelência humana, àquilo que é passível de deliberação, ou seja, das coisas que envolvem a expectativa, já que acerca do passado ninguém delibera, pois o passado “não vem-a-ser” (μὴ γενέσθαι) (cf. *EN* VI, 2, 1139^b 9).

Diz-nos, ainda, daquilo que é passível de ser realizado pelo próprio homem (cf. *EN* VI, 2, 1139^b 3-8). Nesse sentido, o emprego do termo γενέσθαι, no contexto da *Ética* aristotélica, não deve nos fazer pensar que o homem pode deliberar sobre todas as coisas que vêm-a-ser, mas que lhe cabe fazê-lo com relação àquelas que poderão ser realizadas por ele.

As ocorrências desse verbo na *Ética Nicomaquéia* atestam a favor da existência de um caráter auto-*poiético* presente na própria ação humana, já que é mediante um processo de habituação que o homem conforma a sua natureza e “vem-a-ser”, nesse sentido, um homem diverso do que era inicialmente, posto que sua natureza se alterou de certa maneira, seja virtuosa ou viciosa.

2. A noção de estado habitual (ἔξις)

Quanto à noção de estado habitual (ἔξις), no livro II da *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles o define como um “modo adquirido” pelo qual o homem responde às afecções que lhe advém, podendo esta resposta ser boa ou má (cf. *EN* II, 5, 1105^b 25-26). Nesse sentido, a ἔξις se refere tanto aos estados habituais bons e, portanto, relativos à virtude (ἀρετή), quanto aos estados habituais maus, relativos aos vícios (κακία). Daí a virtude ética ser definida pelo termo ἔξις, pois, como vimos no capítulo anterior, esse tipo de virtude está relacionado com a mediania nas ações e nas afecções.

Numa análise das ocorrências do termo ἔξις, percebemos que, para o filósofo, não só a virtude ética é um estado habitual, mas também a virtude dianoética. Essas virtudes são definidas como estados habituais da alma (τῆς ψυχῆς ἔξις), dignos de louvor (cf. *EN* I, 13, 1103^a 8-10). Poderíamos nos perguntar, em que essas virtudes se diferenciam no que concerne aos estados habituais que lhes são próprios. A resposta é encontrada no livro II, em que Aristóteles diz que, embora esses dois tipos de virtude se caracterizem pela prática (cf. *EN* II,

1, 1103^b 14-17) e, como vimos, é na prática que reside a formação dos estados habituais, eles se distinguem pelas capacidades da alma relacionadas a cada tipo de virtude. Na virtude ética, é a capacidade desiderativa ou a parte apetitiva da alma que sofre um processo de habituação, enquanto, na virtude dianoética, é a capacidade intelectual ou a parte intelectual da alma que sofre o processo de habituação que dará origem ao estado habitual correspondente.

Além disso, nas *Categorias*, Aristóteles define o termo ἕξις, como uma qualidade (ποιότης) relativa às virtudes (αἱ ἀρεταί) e às ciências (αἱ ἐπιστήμαι) (cf. *Cat.*, 8, 8^b 25-30), o que amplia ainda mais o alcance desse termo, já que ele envolve os dois tipos de virtude, aquelas ligadas ao raciocínio prático, envolvendo a parte calculativa (λογιστικόν) da capacidade intelectual da alma, mas também aquelas ligadas ao raciocínio teórico, apontando para a existência de um estado habitual relativo ao conhecimento, que diz respeito à formação da parte demonstrativa (ἐπιστημονικόν) da capacidade intelectual da alma.

2.1. Estado habitual (ἕξις): da alma ou do corpo?

É importante observar que, se a virtude e o vício são relativos aos estados habituais da alma (τῆς ψυχῆς ἕξεις), nem todos os estados habituais (ἕξεις) pertencem à alma, bem como à virtude e ao vício. Essa consideração se faz necessária porque encontramos, na obra ética do Estagirita, a existência de ἕξεις relativas também ao corpo, como no caso do treinamento físico de um atleta e do regime alimentar que lhe é necessário, que predispõe seu corpo de determinada maneira (cf. *EN* III, 5, 1114^a 3-6). Mas em que medida esses estados habituais relativos ao corpo têm influência sobre aqueles relativos à alma, ou seja, à virtude e ao vício?

A esse respeito, encontramos uma passagem em que, ao explicar a noção de incontinência, relativa aos prazeres e às dores, Aristóteles afirma existirem coisas que são, por natureza, prazerosas ao homem e, também, coisas que não são, por natureza, prazerosas ao

homem. Dessas últimas, ele diz: “(a) algumas se tornam tais por efeito de distúrbios no organismo, (b) outras devido aos hábitos (τὰ ἔθη) adquiridos e (c) outras, ainda, devido a uma natureza congenitamente má” (*EN VII, 5, 1148^b 15-18*). Assim, o que distingue aquilo que é prazeroso por natureza do que não o é reside no fato do prazer “não natural” ser de alguma forma adquirido. Essa aquisição, por sua vez, ocorre através da formação de estados habituais originados em função dos costumes da região em que esses homens habitam ou através de alterações na própria constituição do homem, fruto de uma má constituição física, o que é modernamente denominado “causa genética”, ou resultantes de algum distúrbio, por exemplo, uma doença. Entretanto, o filósofo conclui que esses estados habituais se assemelham àqueles presentes nas coisas prazerosas por natureza, em relação ao prazer que o agente experimenta (cf. *EN VII, 5, 1148^b 19-20*), embora se distingam dele no âmbito das coisas que lhe proporcionam essa experiência.

Em (b) e em (c) percebemos que essas coisas prazerosas se inscrevem no âmbito da contingência que, tal como vimos nos capítulos anteriores, marcam o caráter não totalmente determinado da natureza humana, por estar sujeita ao devir e àquilo que ocorre “no mais das vezes”. Isso explica tanto as diferenças culturais, denominadas pelo Estagirita de “estados mórbidos”, como a depilação e a pederastia, quanto as diferenças genéticas, como a passividade das mulheres durante a cópula (cf. *EN VII, 5, 1148^b 27-35*).

Apesar desses estados habituais não serem denominados incontinência, posto que eles se originam da cultura em que o homem vive ou de uma hereditariedade e, diz o filósofo, essas características estão além da incontinência (cf. *EN VII, 5, 1148^b 32 – 1149^a 4*), o que nos interessa nessa passagem é a existência, na ética de Aristóteles, de estados habituais relativos à cultura e ao corpo respectivamente e, nesse sentido, que tanto a cultura quanto o corpo possam ser entendidos como limites para a aquisição da virtude ou mesmo do vício. Por colocarem o homem numa posição sobre-humana, como vimos na análise sobre a aquisição

da virtude, não é a todos os homens que lhe é dado adquiri-la (cf. *EN VII*, 6, 1149^b 35-36). Apesar dessas considerações, percebemos em (a) que o estado habitual correspondente ao corpo, um distúrbio orgânico, por exemplo, a ingestão de carne crua ou carne humana por parte de algumas tribos próximas ao mar Negro, embora seja considerado pelo filósofo um estado mórbido ou brutal (cf. *EN VII*, 5, 1148^a 20-24), correspondendo a um estado habitual que também poderia inserir-se na caracterização da incontinência. Nesse caso, poderíamos inserir os distúrbios causados pelo excesso de alimentação ou por uma alimentação inadequada, os quais seriam qualificados como um tipo de incontinência relativa aos apetites (*ἐπιθυμίας*) (cf. *EN VII*, 6, 1149^a 23-24). No entanto, um problema se coloca, nesse segundo exemplo: a incontinência relativa aos apetites seria um estado habitual do corpo, mas tanto o vício ou o excesso quanto a virtude são definidos como estados habituais da alma (cf. *EN II*, 7, 1108^a 26). Em outras palavras, de que modo o corpo se encontra implicado na formação do estado habitual vicioso ou virtuoso da alma?

Sabemos que tanto os bens do corpo quanto os bens exteriores podem contribuir para o alcance da virtude (cf. *EN I*, 8, 1098^b 32 – 1099^a 7); do mesmo modo, podemos dizer que um corpo bem disposto, ou seja, saudável, evidentemente contribuirá para a virtude de um indivíduo. Essa posição é defendida, também, por Besnier (2003). Para esse autor, a virtude ética implica tanto *ἔξεις* orgânicas quanto *ἔξεις* psíquicas, embora essas últimas sejam as que caracterizam propriamente essa virtude. As primeiras dizem respeito às alterações que podem se fixar em disposições (orgânicas) da “região do coração”, como a influência de um regime alimentar e de exercícios. Já as disposições psíquicas dizem respeito às *ἔξεις* que conservam a *ὁρεξις* (éticas) e àquelas que afetam o intelecto e o raciocínio prático (intelectuais) (cf. BESNIER, 2003, p.75). Tal como vimos no primeiro capítulo, a inter-relação corpo e alma é evidente. E na cólera, como no desregramento dos apetites, o corpo é afetado. Na cólera, por exemplo, há o aquecimento do sangue pelo coração (cf. *EN VII*, 6, 1149^a 33-34), sede da

alma, e esse sangue distribuído pelo corpo influenciará, juntamente com o “espírito conatural”, no tipo de deslocamento do homem e, conseqüentemente, na qualidade de sua ação.

O que seria, então, para Aristóteles, um estado habitual vicioso e um estado habitual virtuoso?

2.2. Estado habitual virtuoso e estado habitual vicioso

Para responder à questão, tomaremos como exemplo a virtude da coragem (*ἀνδρεία*) e da temperança (*σωφροσύνη*), que analisaremos como exemplos relativos à virtude ética. No livro III da *Ética Nicomaquéia*, o Estagirita define a coragem (*ἀνδρεία*) como a mediania entre a covardia e a temeridade e apresenta três características presentes no homem corajoso: ele enfrenta e teme o perigo, em cada circunstância, agindo e sentindo-o adequadamente e respondendo a ele de maneira adequada (cf. *EN* III, 7, 1115^b 17-21). E, Aristóteles acrescenta, essa “maneira adequada” consiste no enfrentamento “das coisas que são e parecem terríveis ao homem, porque isso é belo e não vergonhoso (*τὰ φοβερὰ ἀνθρώπῳ ὄντα καὶ φαινόμενα ὑπομένειν, ὅτι καλὸν καὶ αἰσχρὸν τὸ μὴ.*)” (*EN* III, 8, 1117^a 15-22). Quanto à temperança (*σωφροσύνη*), ela é a virtude que apresenta uma mediania com relação aos seus apetites (*ἐπιθυμίας*), principalmente aqueles referentes aos prazeres corporais (*σωματικὰς ἡδονάς*) ligados ao tato e ao paladar (cf. *EN* III, 10, 1118^a 25-26). O homem temperante é, então, aquele que se apresenta moderado no comer e no beber, desejando essas coisas porque contribuem para a boa disposição do corpo, sem sofrer ou ansiar por elas quando estão ausentes (cf. *EN* III, 11, 1118^b 12-21). Esses dois exemplos de virtude se caracterizam por um estado habitual relativo à mediania nas ações e nas afecções, posto que os homens devem considerar (1) as circunstâncias nas quais se encontram, (2) a melhor maneira de agirem

perante cada uma delas e (3) quais são os apetites a que estão mais sujeitos, para responder de maneira adequada (mediana) a eles.

Em ambos os casos, é importante ressaltar que esses estados habituais envolvem não apenas capacidades não racionais da alma, como os apetites e as percepções, mas também a capacidade intelectual da alma. Isso é evidenciado no livro II da *Ética Nicomaquéia*, em que Aristóteles apresenta três características fundamentais que devem estar presentes no agente virtuoso: ele deve saber (εἰδέναι) o que faz, escolhendo (προαιρούμενος) por si mesmo como agir e ter firmeza e estabilidade nesse agir (cf. *EN* II, 4, 1105^a 30-33). Numa outra passagem, desta vez no livro VI, Aristóteles dirá que o estado habitual próprio à virtude ética refere-se à escolha (προαίρεσις) (cf. *EN* VI, 2, 1139^a 22). Resumindo tais características, podemos dizer que um estado habitual excelente pressupõe a capacidade de o homem deliberar acerca de suas ações, analisando as circunstâncias em que se encontra, o que, portanto, envolve a virtude intelectual. A própria definição de temperança (σωφροσύνη) reside na preservação da prudência (φρόνησις) (cf. *EN* VI, 5, 1140^b 11-12), o que significa que a virtude intelectual, como vimos no capítulo anterior, não é independente da virtude ética e, também, que se ela é “preservada” é porque poderá ser “corrompida” ou, talvez, “destruída”, como analisaremos mais ao final de nosso texto. Além dessa capacidade de bem deliberar acerca de suas ações, o estado habitual virtuoso é caracterizado pela capacidade do homem moderar as afecções que lhe advêm em conformidade com cada momento, o que é possível mediante um caráter “amadurecido” ou seja, bem constituído, o que envolve a virtude ética.

O estado habitual qualificado como vicioso consiste, então, no excesso ou na deficiência em relação ao estado habitual virtuoso, que é o mediano. Assim, o estado habitual vicioso relativo à coragem consistirá na covardia, que é o temor das coisas que não se deve temer e nas circunstâncias em que isso não deveria acontecer, e na temeridade, que segundo Aristóteles é o aparente enfrentamento do perigo representado por um recuo perante ele,

quando de fato se apresenta, o que manifesta uma falta de firmeza do homem temerário (cf. *EN* III, 7, 1115^b 30-35) e representa uma deficiência em relação à coragem. Há, também, aquele que apresenta um excesso de destemor e é considerado, pelo Estagirita, louco ou insensível (cf. *EN* III, 7, 1115^b 25-28), pois, nas circunstâncias em que o perigo se apresenta de fato, ele não o teme como deveria – o que representa um excesso em relação à coragem. Já a intemperança (ἀκολασία) consiste num excesso de prazeres corporais e o intemperante se apresenta como aquele que busca incessantemente esses prazeres, escolhendo-os sempre e nas circunstâncias indevidas, sofrendo com a ausência da saciedade de seus apetites (cf. *EN* III, 11, 1118^b 25 – 1119^a 5). Cabe ressaltar que a intemperança é um excesso em relação à temperança e a deficiência em relação a ela não existe para o Estagirita, dado que é rara a existência de um homem que não sentisse tais prazeres corporais, o que seria algo não humano (cf. *EN* III, 11, 1119^a 7). Assim, podemos entender que os estados habituais viciosos se caracterizam por um desequilíbrio em relação às afecções de que padece o homem e ao modo como ele faz face a elas em cada circunstância em que elas se apresentam. Mas o estado habitual vicioso, tal como o estado habitual virtuoso, implica não apenas a efetividade das capacidades não racionais da alma, mas também da capacidade intelectual, pois, como vimos no exemplo da intemperança, temos também uma escolha (προαίρεσις) do agente, embora inadequada. Ao definir a intemperança, Aristóteles explica que nela o princípio da ação é corrompido pelo prazer, o que implica uma incapacidade da razão dominar as afecções. A respeito da implicação da capacidade intelectual no vício, Bodéüs observa que “o efeito corruptor do vício sobre a inteligência se verifica sem dúvida no caso de todos os vícios, na exata medida em que estão emaranhados com os prazeres e as dores” (BODÉÜS, 2004, p.88) e, continua esse autor, a intemperança é um caso extremo dessa corrupção. Dedicaremos um tópico ao exame dos prazeres e das dores envolvidos nessa corrupção da capacidade

intelectiva. O que nos interessa nesse momento é compreender o que faz, então, com que um estado habitual seja virtuoso ou vicioso.

2.3. O que confere ao homem um estado habitual (ἕξις) virtuoso ou vicioso?

Aristóteles afirma que tanto os estados habituais (ἕξις) virtuosos quanto os viciosos têm origem em atividades semelhantes (τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἕξεις γίνονται.) (cf. *EN* II, 1, 1103^b 21-22)⁵. Ele quer dizer, com isso, que sua formação reside na qualidade das ações praticadas pelo agente. Nesse sentido, numa dada situação e agindo corajosamente, o homem formará um estado habitual corajoso e, se, ao contrário, agir temerariamente ou temerosamente, ele formará um estado habitual temerário ou covarde, o que implica a distribuição de responsabilidade ao homem pelo caráter de suas ações, aqui entendidas como voluntárias (ἔκουσίᾳ)⁶ e, conseqüentemente, pelos estados habituais que daí provêm (cf. *EN* III, 5, 1113^b 5-17; 1114^b 23-25). Devemos, no entanto, considerar que, para Aristóteles, o homem pode agir conforme a virtude, mas não ser por isso virtuoso (cf. *EN* II, 4, 1105^a 29-30), pois a virtude, como vimos, reside num estado habitual, o que implica uma constância em suas ações virtuosas. Portanto, no processo de consolidação de uma determinada ἕξις, a qualidade das ações praticadas deve ser semelhante àquela que pratica o homem virtuoso, mas a correspondência entre a ação e a virtude no sentido próprio só se fará quando esse estado habitual estiver conformado, o que depende de um caráter amadurecido.

A esse respeito, Sherman (1991, p.178-179) ressalta que a virtude ética não ocorre por um mero treinamento dos desejos em relação aos objetos apropriados, mas envolve também as capacidades cognitivas do homem, posto que a excelência do caráter implica necessariamente a prudência e um refinamento das ações humanas em função da capacidade

⁵ Essa afirmativa está presente também nas passagens: *EN* III, 5, 1114^a 9-10; III, 7, 1115^b 20-21; X, 6, 1176^b 26-27.

⁶ Ver também: *EN* III, 5, 1114^b 26-1115^a 3.

de calcular adequadamente, orientando os seus desejos pela razão. Também Petit (2002) observa que a ação bem-sucedida (εὐπραξία), ou seja, aquela característica de um homem excelente, que é virtuoso em sentido próprio, reside na capacidade adquirida mediante uma “subjetivação prática” que possibilita uma constância nas escolhas (προαίρεσις) do homem. E, conclui ele, é nesse sentido que “a capacidade ética implica em si o exercício efetivo da prudência”⁷ (PETIT, 2002, p.72). Nesse sentido, podemos entender que o processo de habituação expressa uma interiorização do cálculo necessário para que uma ação seja bem-sucedida e nisso reside a constância das ações, a qual caracteriza o homem virtuoso. E essa interiorização se dá no desenrolar da própria ação, daí a inter-relação existente entre virtude ética e virtude intelectual. Não é simplesmente um exercício, nem somente um raciocínio anterior à ação, mas um complexo de ação-conhecimento que está implicado no processo de habituação.

Para Aristóteles, a prudência é um estado habitual conforme à razão verdadeira a respeito dos bens humanos práticos (περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικῆν) (cf. *EN* VI, 5, 1140^b 20-21). Assim, a prudência reside numa virtude relativa à razão e à discriminação daquilo que é falso ou verdadeiro em relação à realidade contingente, ou seja, prática, a que o homem está sujeito; e ela, como analisamos no capítulo anterior, depende da virtude ética. Embora nossa reflexão até aqui tenha se limitado ao exame do estado habitual relativo à virtude ética, é importante observar que, para a excelência humana, é necessário também o estado habitual relativo à virtude intelectual, mais precisamente, à prudência.

Resta examinar quais seriam os fatores que interferem no processo de habituação. Passemos, então, à análise dos aspectos envolvidos na formação dos estados habituais correspondentes à virtude e ao vício.

⁷ “La capacité de se proposer une *eupraxia* effective est une capacité acquise, fruit d’une subjectivation pratique, par laquelle le soi se rend constant dans ses choix (*proaireseis*). C’est à ce titre et en ce sens que la capacité éthique emporte avec soi l’exercice effectif de la prudence, et que dans celle-ci on répond de soi.”

3. Aspectos envolvidos no processo de habituação

Ao analisarmos a *Ética Nicomaquéia*, identificamos vários aspectos envolvidos no processo de habituação. O prazer (ἡδονή) e a dor (λύπη) constituem alguns deles, e, como vimos, eles estão presentes na caracterização das virtudes e dos vícios e influenciam a maneira de agir do homem. Também podemos considerar esse processo, examinando o que Aristóteles qualifica de fácil (ῥάδιος) e de difícil (χαλεπός) e que caracteriza tanto a qualidade das ações humanas quanto as facilidades ou dificuldades presentes no processo de modelagem da natureza humana. Temos, ainda, o tempo (χρόνος) e a ocasião (καιρός) que são fatores fundamentais no processo de habituação, pois, como veremos, a modelagem na natureza humana se dá no espaço e no tempo, desde a infância, e a excelência do homem necessita de um cálculo da ocasião adequada para agir. E, finalmente, três outros aspectos intervêm: o louvor (ἐπαινεῖν), a censura (ψεκτός) e o castigo (κολάση). Estes estão presentes na qualificação das ações realizadas pelo homem, sendo um indicativo da ação virtuosa ou da ação viciosa.

Através da análise desses fatores, pretendemos compreender melhor alguns dos aspectos psicofisiológicos envolvidos no processo de habituação. A esse respeito, Morel (2002) chama atenção para a ausência de precisão no pensamento aristotélico, na explicação psicológica desse processo. Segundo esse autor, isso se deve ao fato de que o propósito da *Ética Nicomaquéia* reside em analisar como se adquire praticamente a virtude, e não em fornecer explicações científicas a respeito de sua aquisição (cf. MOREL, 2002, p.195). Puente (2001, p.310), por sua vez, observa que o propósito de Aristóteles nas obras ético-políticas não reside numa preocupação com a fundamentação biopsicofisiológica do movimento dos homens, tal como observamos nas obras biológicas, mas numa análise do “caráter teleológico” do movimento humano. Essas considerações, no entanto, não descartam a

existência de fatores biopsicofisiológicos presentes nas obras ético-políticas, os quais, a partir deste momento, submetemos a exame tendo em vista explicitar o processo de habituação como ele é apresentado na *Ética Nicomaquéia* e na *Política*.

3.1. O prazer (ἡδονή) e a dor (λύπη)

Como já dissemos, o estado habitual virtuoso diz respeito à mediania nas afecções e nas ações (ἡ μήσε ἕξις) (cf. *EN* II, 9, 1109^a 20-23)⁸ e, como vimos no capítulo dois de nosso estudo, estas estão diretamente envolvidas com prazeres e dores (cf. *EN* II, 3, 1104^b 14-16), o que nos leva ao estudo de sua importância na formação do estado habitual.

Para o Estagirita, o prazer (ἡδονή) e a dor (λύπη) estão presentes em todos os animais, posto que todos eles têm a capacidade perceptiva e desiderativa, ainda que somente o apetite, propriamente dito, esteja aí presente, e este implica também em prazer e dor (cf. *PA* II, 17, 661^a 7-9 e *De An.* II, 2, 413^b 22-24). Quanto aos homens, Aristóteles afirma que todos eles buscam o prazer (cf. *EN* VII, 13, 1153^b 30) e tendem, por natureza, às coisas prazerosas (τὰς ἡδονάς) (cf. *EN* II, 8, 1109^a 15); assim a natureza humana se caracteriza pela busca do prazer e pela fuga à dor. Mas em que reside a diferença quanto a estas duas tendências, buscar o prazer e fugir à dor, no caso dos homens e dos demais animais?

Primeiramente, elas se diferenciam por implicar o prazer (ἡδονή) relativo à capacidade desiderativa não apenas do apetite (ἐπιθυμία), mas também do ânimo (θυμός) e do querer (βουλήσις), o que implica o prazer relativo à capacidade intelectual da alma, presente apenas no homem. Aristóteles distingue dois tipos de prazer: os prazeres psíquicos (αἱ ψυχικαί) e os prazeres corporais (αἱ σωματικαί) (cf. *EN* III, 10, 1117^b 29). Quanto a eles, temos ainda a distinguir três tipos de prazeres. Os prazeres presentes apenas no corpo,

⁸ A respeito da mediania ver também as passagens: *EN* IV, 4, 1125^b 20 e IV, 5, 1126^b 5

como aqueles originados do contato físico dos atletas no ginásio (cf. *EN* III, 10, 1118^b 5-6). Os prazeres presentes tanto no corpo quanto na alma, como no caso da temperança que envolve prazeres corporais, mas também da alma, pois essa virtude envolve o raciocínio prático (cf. *EN* III, 11, 1119^a 11-20). E, também, há prazeres presentes apenas na alma, como aqueles relativos ao pensar (θεωρεῖν) e ao aprender (μανθάνειν) (cf. *EN* VII, 12, 1153^a 20-23; 14, 1154^b 16-17), que “não afetam o corpo (οὐθὲν πάσχοντος τοῦ σώματος), mas o raciocínio (τῆς διανοίας)” (*EN* III, 10, 1117^b 31). Podemos depreender dessa distinção a interdependência entre a virtude ética e a virtude intelectual, posto que nela estão presentes tanto prazeres corporais quanto prazeres da alma.

No contexto ético, o prazer está sempre associado à dor, com exceção daqueles prazeres relativos ao pensar (θεωρεῖν) e ao aprender (μανθάνειν) (cf. *EN* VII, 12, 1153^a 20-23; 14, 1154^b 16-17), como já analisamos. Diante disso, perguntamo-nos se existem, para Aristóteles, também dores que sejam relativas somente ao corpo, dores que sejam relativas somente à alma e dores que sejam, ao mesmo tempo, relativas ao corpo e à alma.

Na *Ética*, a dor (λύπη) está presente no homem intemperante e, nesse caso, ela é uma dor ligada ao corpo, posto que ela se refere à não-saciedade dos apetites (cf. *EN* VII, 7, 1150^a 9-10). Mas, ainda nessa obra, o Estagirita refere-se à dor (λύπη) relacionada à escrita e ao cálculo (cf. *EN* X, 5, 1175^b 17-20), o que poderíamos entender como uma dor ligada à alma, já que, para realizar essas ações, o homem deverá utilizar seu raciocínio. Essa presença da dor, ligada tanto ao corpo quanto à alma, nos auxilia a refletir acerca do processo de habituação, posto que o homem deverá lidar com uma tendência que é natural: a fuga da dor, tal como abordamos anteriormente. Nesse sentido, esse processo habituará o homem a agir de certo modo frente à dor que lhe acomete, seja ela do corpo ou da alma.

Voltemos à análise dos tipos de prazer (ἡδονή). Aristóteles explica que existem prazeres que envolvem a dor e dizem respeito tanto à alma quanto ao corpo, como acontece

com o homem corajoso que, ao enfrentar uma luta, experimenta dores corporais em consequência do seu próprio esforço e dos golpes sofridos, mas experimenta também prazer, não no momento da batalha, mas ao alcançar o fim dessa ação virtuosa (cf. *EN* III, 9, 1117^b 1-10). Isso significa que a dor pode estar envolvida com o prazer, numa determinada situação, mas que eles não acontecem simultaneamente. Nesse sentido, isso sugere que o prazer possui ainda duas outras qualidades: ele pode ser um prazer aparente, como aquele característico do homem intemperante que busca saciar os seus apetites rapidamente; ou pode ser um prazer verdadeiro, como no caso do homem corajoso, posto que ele resiste à dor, ou pode refrear seus apetites em vista de um prazer que lhe admirará. Julgamos ser essa uma importante distinção entre o homem bom (σπουδαίος) e os demais homens, pois, diferentemente do homem vicioso, o homem virtuoso tem um estado habitual que o faz enxergar a verdade (ἀληθές) em cada coisa, julgando-a retamente (cf. *EN* III, 4, 1113^a 29 – 1113^b 2), o que lhe permite, conseqüentemente, alcançar a mediania em suas ações.

Feita essa distinção dos tipos de prazeres, resta a considerar o que distingue o homem temperante do intemperante quanto aos prazeres corporais. Em outras palavras, em que medida o homem temperante (virtuoso) se distingue do homem intemperante (vicioso) em relação aos prazeres corporais que caracterizam seus respectivos estados habituais?

Aristóteles explica que a virtude e o vício, em relação aos prazeres corporais, aplicam-se não a todos os cinco sentidos, mas ao tato e ao paladar (cf. *EN* III, 10, 1118^a 27). Assim, acrescenta o filósofo, o homem temperante busca saciar seus apetites de forma moderada, resistindo ou consentindo a eles quando lhe é conveniente, de acordo com os ditames da razão (λόγος) (cf. *EN* III, 12, 1119^b 12-19 e X, 6, 1176^b 24-27). Além disso, o homem temperante não sente dor, ou a sente também de maneira moderada quando resiste aos seus apetites, o que traz, conseqüentemente, benefícios à sua saúde (πρὸς ὑγίειαν) (cf. *EN* III, 11, 1119^a 12-15). No homem virtuoso, como vimos, essa relação se apresenta de maneira harmoniosa, já que os

apetites obedecem à razão. Assim, o homem virtuoso resiste à dor e enfrenta os perigos como o faz, por exemplo, o homem corajoso, não por insensibilidade à dor, mas porque é nobre fazê-lo (cf. *EN* I, 10, 1100^b 25-33). A virtude se expressa também na abstenção dos prazeres, como ocorre no homem temperante (cf. *EN* II, 2, 1104^a 33-35), posto que na temperança os prazeres são moderados pela razão. Conforme analisamos no capítulo anterior, a virtude ética depende da escolha (ἡ ἀρετή ἔξις προαιρετική) (cf. *EN* II, 6, 1106^b 36); e esta, por sua vez, sofrerá influência direta dos prazeres e dores que acometem o homem. Isso implica que o homem virtuoso escolhe como deverá se deixar afetar pelos prazeres e dores, deliberando acerca das ações necessárias para responder a eles. E, ainda, essa capacidade de reprimir e dirigir os apetites é uma característica exclusivamente humana, já que os animais deixam-se levar por seus apetites, posto não existir em suas almas a razão (λόγος).

O homem intemperante, por sua vez, caracteriza-se pela desmesura em seus apetites, que é contrária à reta razão (τὸν ὀρθὸν λόγος), pela busca igualmente desmedida e incessante dos prazeres corporais (cf. *EN* VII, 8, 1151^a 11-12) que se fazem acompanhar de dor, quando não são satisfeitos (cf. *EN* III, 11, 1118^b 31-35). Cabe ressaltar uma distinção entre o homem intemperante e o homem incontinente que será interessante na compreensão do estado habitual vicioso.

No livro VII da *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles distingue o intemperante (ἀκολαστός) do incontinente (ἀκρατής), explicando que esta não é um vício (κακία), embora se caracterize pela realização de ações viciosas, enquanto a intemperança é um vício (cf. *EN* VII, 8, 1151^a 5-6). O Estagirita explica que essa diferença reside no fato do intemperante agir mediante a realização de uma escolha; o incontinente, por sua vez, não possui a mesma firmeza em suas ações, sendo facilmente persuadido e age contrariando a sua própria escolha (cf. *EN* VII, 8, 1150^b 29-31; 1151^a 11-14). Além disso, eles diferem um do outro em relação à corrupção do princípio racional, posto que no incontinente há como um bloqueio provisório

da razão, como no caso, exemplificado por Aristóteles, do homem que se embriaga com uma pequena quantidade de vinho; no homem intemperante, há, propriamente, uma corrupção da razão, de maneira permanente (cf. *EN* VII, 8, 1151^a 2-5), daí o filósofo afirmar que os intemperantes são incuráveis (ἀνίατος) e os incontinentes curáveis (ίατός)⁹ (cf. *EN* VII, 8, 1150^b 31-32). O homem incontinente é mais volúvel às circunstâncias que lhe advêm e tem a razão momentaneamente bloqueada, o que impede a realização de ações virtuosas. Logo, podemos dizer que a incontinência se caracteriza como uma disposição e não como um estado habitual. Talvez nisso resida a capacidade do homem incontinente vir-a-ser virtuoso, pois, como vimos, a disposição tem uma maleabilidade maior e, portanto, é mais facilmente passível de mudança. Já a intemperança, que é propriamente um vício, caracteriza-se como um estado habitual, fruto de um caráter estabelecido. Ela é, então, algo adquirido e, em certa medida, consolidado no homem. Além disso, o estado habitual vicioso corrompe de maneira determinante a razão, a isso se deve, talvez, a sua “irreversibilidade”, se de fato ela é concebida no pensamento aristotélico. Essa distinção também nos auxilia a compreender que não basta ao homem possuir a razão para ser virtuoso, pois ela pode ter sido persuadida e submetida pelos desejos. Por isso mesmo faz-se necessário ao homem modelar a sua natureza para tornar efetiva a capacidade intelectual da sua alma e para estabelecer, assim, um caráter “maduro”.

Percebemos, assim, que no homem vicioso a relação entre desejo e razão se apresenta não somente de maneira desarmônica, tal como no homem incontinente, mas também de maneira estabelecida, posto que há nele uma escolha (προαίρεσις) de buscar o prazer de maneira excessiva e de fugir à dor. Isso se evidencia no vício da intemperança, por exemplo, já que nele não há conformidade entre os desejos e a razão, mas somente a busca incessante pela saciedade dos apetites, ou seja, só se tem em vista os prazeres. Esse excesso na satisfação

⁹ Analisaremos posteriormente o problema da reversibilidade ou não de um estado habitual, no pensamento aristotélico.

dos apetites, diz ainda o filósofo, leva o homem a “bloquear a parte calculativa (τὸν λογισμὸν ἐκκρούουσιν)” (*EN* III, 12, 1119^b 10-12); há como que uma paralisia da capacidade intelectual da alma provocada pela força dos apetites. Isso trará malefícios à saúde do homem, afetando tanto seu corpo como sua alma.

Ainda em relação aos prazeres, Aristóteles considera que o comportamento do homem se assemelha ao das crianças. Segundo ele, “as crianças vivem à mercê dos apetites, e nelas têm mais força o desejo das coisas prazerosas”, o que explica o fato de que “se não forem obedientes ao princípio racional, irão a grandes extremos, pois num ser irracional o desejo do prazer é insaciável” (*EN* III, 12, 1119^b 3-9). Isso justifica por que o processo de habituação implica uma educação dos apetites que movem os homens, os quais deverão ser, pela disciplina, habituados a obedecerem à razão. Ora, se é assim tão importante na experiência humana o prazer, de que modo o processo de habituação deverá intervir para obter sucesso em sua busca?

Temos em Aristóteles uma espécie de “pedagogia dos apetites”¹⁰, a qual implica um reconhecimento dos prazeres e dores que afetam o homem em suas ações, uma vez que, segundo Aristóteles, “é por causa do prazer que praticamos más ações, e por causa da dor que nos abstermos de ações nobres” (cf. *EN* II, 3, 1104^b 5-10). Esse reconhecimento ocorre através da percepção que o homem possui das coisas pelas quais ele é mais intensamente afetado e, portanto, pelo prazer e dor sentidos (cf. *EN* II, 9, 1109^b 1-3), e é esse reconhecimento que lhe possibilitará a busca de uma mediania em relação aos seus apetites. Portanto, essa gestão dos apetites é particular a cada um, posto que cada homem experimenta prazer e dor por coisas diferentes e é em face deles que os homens reagem e manifestam estados habituais distintos, ou seja, a ação corajosa para um homem temerário é diferente da ação corajosa realizada pelo

¹⁰ Utilizamos a expressão “pedagogia dos apetites” para nos referirmos a um aspecto do processo de habituação relativo à “aprendizagem” necessária ao homem, para orientar os seus desejos em conformidade com a razão, obedecendo-a de maneira adequada. Essa “aprendizagem”, como ressaltamos, se dá na própria ação humana, posto que ela é prática.

homem covarde, pois o meio-termo que constitui a ação virtuosa consiste num meio-termo “em relação a nós (τὸ πρὸς ἡμᾶς)” (*EN* II, 6, 1106^b 7) e não é, por isso mesmo, um meio-termo relativo às ações consideradas corajosas, mas àquilo que é para cada homem um ato de coragem.

Além disso, há no homem uma tendência ao excesso de prazer (cf. *EN* II, 8, 1109^a 11-17), pois ele é, desde a infância, naturalmente inclinado ao que é agradável. É, então, para fazer face a essa inclinação natural, que o processo de habituação se fará necessário, pois o homem deverá orientar o seu agir na direção contrária aos seus apetites, abstendo-se das coisas que lhe são mais prazerosas (cf. *EN* II, 2, 1104^a 33 – 1104^b 3; 9, 1109^b 4-7 e X, 1, 1172^a 30-34). Isso se justifica, porque a busca do prazer é tão intensa que, como vimos no capítulo anterior, pode arrastar o homem e lhe dificultar a realização do julgamento adequado para que se efetive a ação virtuosa. Por isso, diz o filósofo, “é preciso forçar-nos a ir na direção do extremo contrário, porque chegaremos ao estado intermediário, afastando-nos o mais que pudermos do erro, como procedem aqueles que procuram endireitar varas tortas” (*EN* II, 9, 1109^b 3-6). A oposição ao prazer consolidará no homem uma maior facilidade de agir ante as afecções e, embora inicialmente seja extremamente difícil para ele essa abstenção do prazer, com o tempo, a experiência lhe proporcionará uma maior comodidade nesse agir (cf. *EN* II, 9, 1109^a 28-30; 2, 1104^a 34-35).

Com relação à dor, o mesmo processo de habituação deverá ser aplicado, pois, para o Estagirita, o homem deve enfrentar a dor de maneira adequada, sem fugir perante o sofrimento. Um exemplo disso encontramos, ainda, na virtude da coragem, quando no enfrentamento da dor reside a causa do louvor conferido ao corajoso, pois “mais difícil é enfrentar o que é doloroso, do que abster-se do que é prazeroso” (*EN* III, 9, 1117^a 34). Daí Aristóteles dizer que nem toda virtude é prazerosa (cf. *EN* III, 9, 1117^b 15), uma vez que no enfrentamento da dor o homem tem em vista um prazer futuro, um prazer verdadeiro, quando

poderia fugir ao mesmo em busca da satisfação de um prazer imediato e aparente. É através desse aprendizado que o homem poderá harmonizar os seus desejos com o seu princípio racional, de modo que o primeiro não se oponha à razão, mas antes se subordine a ela (cf. *EN* III, 12, 1119^b 12-15).

3.2. O fácil (ῥάδιος) e o difícil (χαλεπός)

Os adjetivos fácil (ῥάδιος) e difícil (χαλεπός) são muitas vezes utilizados por Aristóteles, na *Ética Nicomaquéia*, para referir-se aos estados habituais relativos à virtude e ao vício. E, como vimos, esses estados habituais implicam uma mediania nas ações e nas afecções do homem como condição para ser excelente. Mas, diz o filósofo, “não é fácil” (οὐδὲ ῥάδιον) ser bom (σπουδαίος), pois, para que o homem encontre o meio-termo (τὸ μέσον) em suas ações, ele deve considerar “com quem, em que medida, por que e de que modo (τὸ δ’ ὧ καὶ ὅσον καὶ ὅτε καὶ οὐ ἔνεκα καὶ ὡς)” (*EN* II, 9, 1109^a 28-29) deverá agir, e essa operação complexa representa uma dificuldade. Em outra passagem, o filósofo diz ser “fácil (ῥάδιον) errar a mira e difícil (χαλεπόν) acertar o alvo” (*EN* II, 6, 1106^b 31-33), o que se aplica tanto à virtude quanto ao vício, já que o vício, enquanto algo mau, é ilimitado, podendo ser tanto um excesso quanto uma deficiência em relação à virtude e essa última, por sua vez, é limitada ao meio-termo. A dificuldade que o homem encontra para tornar-se virtuoso não consiste somente na dificuldade de calcular seu modo de agir, encontrando o meio-termo, mas também na resistência que deve demonstrar frente às afecções de que padece. Isso ocorre, porque o prazer e a dor acompanham o homem desde a sua infância (cf. *EN* II, 3, 1105^a 2-3); e ele é facilmente arrastado por essas afecções, deixando-se levar pela busca do prazer e pela fuga da dor (cf. *EN* II, 8, 1109^a 12-19). Vale notar que, como explica Aristóteles, o enfrentamento da dor se mostra mais difícil (χαλεπώτερον) que a resistência

aos prazeres (cf. *EN* III, 9, 1117^a 34-35), devido à inclinação que ele possui ao que é prazeroso. Depreende-se daí que o homem tende, pela sua natureza, mais facilmente aos extremos, o que justifica que o processo de habituação implique a realização de movimentos opostos ao extremo ao qual se é arrastado pelos apetites (cf. *EN* I, 13, 1102^b 14-28). Como analisamos no capítulo anterior, os apetites podem contrariar a obediência ao princípio racional e impedir que se alcance a virtude, pois ela é contrária ao excesso e reside na mediania.

Nesse sentido, o adjetivo fácil (ὀάδιος) qualifica os estados habituais viciosos, já que não há um esforço do homem para superá-los, mas, antes, um consentimento e uma busca pela saciedade do que satisfaz, ou seja, não se opõe aos apetites que lhe advêm. Já o adjetivo difícil (χολεπός) qualifica os estados habituais virtuosos, posto que a resistência ao prazeres, ou sua mediania, embora mais fácil que o enfrentamento da dor, impõe que o homem se mova em direção contrária ao que lhe impele seus apetites. Ou seja, o homem deverá temperar, adiar ou afastar-se de um prazer imediato em vista de um bem futuro, que, evidentemente, não lhe será imediatamente prazeroso (cf. *EN* III, 9, 1117^b 15), o que representará para ele uma disposição difícil.

Outra dificuldade implícita no exercício da virtude reside no fato dele exigir não apenas ações que sejam boas para o próprio agente virtuoso, mas também que seja ele próprio virtuoso para com os outros; se é fácil para o homem tirar proveito de seus assuntos privados, é difícil considerar os demais homens nesse benefício ou nessa virtude. Assim, Aristóteles considera a justiça uma virtude completa, já que ela envolve tanto o próprio agente quanto as pessoas que o rodeiam (cf. *EN* V, 1, 1129^b 30 – 1130^a 1). Nesse contexto, o processo de habituação consolida no homem uma certa resistência às dificuldades que ele enfrentará para realizar as ações virtuosas ao longo de toda sua vida, porque lhe confere não apenas a capacidade para calcular o modo de agir, mas também lhe confere um caráter firme ou

“amadurecido” para agir rapidamente ante as situações inesperadas, diante das quais não há tempo necessário para a realização de um cálculo (cf. *EN* III, 8, 1117^a 18-22).

Se analisarmos, por exemplo, a intemperança e a incontinência, perceberemos que elas também se diferenciam em relação à dificuldade que lhes é característica. Na incontinência, como vimos, o homem é mais facilmente conformado pelo processo de habituação, pois não há nele um caráter amadurecido, o que lhe permite submeter-se à habituação. No entanto, para o homem intemperante, é extremamente difícil, senão impossível, alterar a sua natureza, pois já se consolidou nela um estado habitual vicioso (cf. *EN* VII, 8, 1151^a 20-28).

3.3. O tempo (χρόνος) e a ocasião (καιρός)

A reflexão sobre a importância do tempo na qualificação do homem virtuoso se faz através da noção de “momento oportuno”, expressa pelo termo καιρός: “é preciso que cada pessoa sempre considere na ação o mais apropriado à ocasião” (δεῖ δ’ αὐτοὺς ἀεὶ τοὺς πρῶττοντας τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν) (cf. *EN* II, 1, 1104^a 8-9). Quando Aristóteles se refere aos elementos necessários para que a ação seja virtuosa, ele diz que é preciso considerar a ocasião, os objetos e as pessoas apropriadas, pois nisso consiste a mediania e a excelência da virtude (cf. *EN* II, 6, 1106^b 17-28). Assim, o processo de habituação implica uma aprendizagem, ou melhor, um exercício que torna o homem apto a reconhecer o momento oportuno no horizonte de sua ação¹¹. Mas como saber o momento certo de agir e a duração de uma ação? Aristóteles se faz essa pergunta ao analisar a cólera (cf. *EN* II, 9, 1109^b 16), porém, ele não a responde diretamente, contentando-se em afirmar a dificuldade implicada no cálculo do momento oportuno e em indicar os elementos nele envolvido: a

¹¹ Conforme Puente, o καιρός “é o momento decisivo e irrepetível, propício para agir e para experimentar uma afecção de modo excelente, e isso precisamente constitui a excelência (ἀρετή)” (PUENTE, 2001, p. 321)

percepção (αἴσθησις) e a particularidade (ἕνεκα) da circunstância (cf. *EN* II, 9, 1109^b 22-23). Vejamos como cada um desses elementos intervém no cálculo.

Como vimos no primeiro capítulo deste estudo, a percepção é importante no exercício da virtude, pois dela depende a capacidade humana de julgar (κρινεῖν) os estímulos recebidos pelo meio e, conseqüentemente, a direção que o homem dará a seu deslocamento e às suas afecções. Esse julgamento ou discriminação deve repetir-se a cada nova circunstância, o que implica a relação entre o κρινεῖν e o καιρός, pois o primeiro auxiliará no cálculo do momento oportuno para agir (o quando), como no cálculo da duração da ação (o quanto) (πόσον χρόνον) (cf. *EN* II, 9, 1109^b 16). Assim, cabe ao homem aprender a julgar adequadamente, através da percepção, a circunstância em que se encontra, determinando de que maneira ele será afetado por ela e como agirá. Podemos dizer, então, que a habituação envolve um aprimoramento da capacidade humana de julgar e que essa discriminação deve ocorrer em cada momento. Cabe ressaltar que esse processo depende da lembrança, já que algo subsiste na ação humana virtuosa, pois a virtude depende de uma certa regularidade das ações do agente. O que subsiste na ação virtuosa é fruto da capacidade humana de rememorar, que é explicada na *Metafísica*. A memória, originada da percepção, possibilita ao homem armazenar suas percepções, formando assim lembranças e, conseqüentemente, conformar o que lhe confere a experiência. Afinal, diz Aristóteles, “é da memória que vem aos homens a experiência: pois as recordações repetidas da mesma coisa produzem o efeito duma única experiência” (*Metaph.* A, 1, 981^a 1-4). Assim, quando nos referimos à existência de um processo de aprimoramento do julgamento, devemos reconhecer que ele ocorre mediante a experiência (ἐμπειρία). Mas em que tal experiência se faz fundamental?

Para Aristóteles, a virtude implica não apenas o conhecimento do universal, mas também do particular. Ora, o particular não se torna conhecido senão pela experiência e, considerando que experiência supõe tempo, relação entre temporalidades – o passado e o

presente –, podemos afirmar haver uma relação entre tempo e virtude. Isso explica por que um jovem não pode, segundo Aristóteles, ser virtuoso: “um jovem carece de experiência, que só o tempo pode dar” (*EN* VI, 8, 1142^a 11-15). Dessa forma, se cada ação é única, ou seja, encontra-se circunscrita a cada momento, o que torna possível a existência de um estado habitual nas ações humanas é a capacidade que possuem os homens de rememorar e, através da experiência que disso decorre, a capacidade de calcular adequadamente o quando e o quanto agir, pois as ações excelentes dependem justamente da experiência em calcular os meios que determinem o seu agir. É na experiência (ἐμπειρία) que se desenvolve no homem a prudência (φρόνησις) e é através dessa virtude que o homem pode agir, na maior parte das vezes, em conformidade com a reta razão (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον) (*EN* VI, 13, 1144^b 22-24).

No *De Memoria e Reminiscentia*, Aristóteles explica que a memória é um estado habitual (ἔξις) ou uma afecção (πάθος), fruto da percepção (αἴσθησις), decorrido algum tempo (cf. *Mem.*, 449^a 24-26). Esse estado habitual ocorre, explica o filósofo, porque a afecção produz na alma e na parte que a contém, ou seja, no coração (καρδίᾳ)¹², uma espécie de impressão, como um selo (cf. *Mem.*, 450^a 27 – 450^b 1). Essa impressão que estabelece a regularidade da ação humana é, portanto, possível graças à memória, que imprime no homem as diversas percepções ou lembranças ao longo do tempo e o resgate delas. Pelo rememorar (τὸ ἀναμνησθεσθαι), é possível ao homem a aquisição da experiência de que necessita para lidar com as diversas situações ao longo de sua vida. Além disso, como veremos, o homem pode enriquecer sua capacidade intelectual, associando-lhe a rememoração e a expectativa, ou seja, beneficiando-se da percepção do tempo que a natureza lhe confere, para satisfazer ou refrear os seus desejos em vista da realização futura de algo (cf. *De An.* III, 10, 431^b 7-8; 433^b 7-10). Como observa Puente, o intelecto permite ao homem refrear um prazer

¹² Nessa passagem, Aristóteles não dá a localização da alma no corpo, mas, se nos ampararmos na análise dos tratados biológicos, diremos que o coração é a sede da alma.

imediatos em vista de um bem futuro, e o homem só pode ser virtuoso “porque é capaz de perceber a dimensão futura do tempo e, em nome dela, realizar suas escolhas nas circunstâncias presentes” (PUENTE, 2001, p.297). Essa capacidade de perceber o futuro permite ao homem realizar uma certa previsão do “como” do seu agir, previsão essa que, embora não possa lhe garantir o sucesso do resultado da sua ação, permite-lhe delimitar os meios necessários em vista do fim almejado, ou seja, permite ao homem o exercício da deliberação (cf. *Mem.*, 453^a 9-10), já que, assim, ele é capaz de não ceder aos seus desejos imediatos.

Na *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles enfatiza a necessidade do jovem habituar-se a agir de certa maneira para que tal modo de agir lhe modele um determinado caráter (cf. *EN* II, 1, 1103^b 20-24)¹³. Isso é necessário porque, como vimos no início deste capítulo, é a qualidade das ações praticadas que conformará a natureza humana. O fato do homem necessitar, desde a juventude, de agir de determinado modo, marca a importância do tempo na formação de seu caráter, afinal, desde essa idade ele deverá aprender a lidar com as afecções que lhe advêm e a agir em conformidade com a razão. Por essas mesmas razões, parece-nos, o filósofo explica por que um jovem não é um bom ouvinte da política. A passagem que se segue resume bem a consideração de Aristóteles a respeito do jovem:

... ele [o jovem] não tem experiência das ações da vida (*ἄπειρος γὰρ τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων*), e são elas que são aqui os pontos de partida e os objetos dos raciocínios. Além disso, deixando-se levar pelas afecções, esse ensino lhes será sem fruto e improfícuo, porque o fim aqui não é o conhecimento, mas a ação (*τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνώσις ἀλλὰ πράξις*). Pouco importa que seja jovem de idade ou no caráter (*διαφέρει δ' οὐδὲν νέος τὴν ἡλικίαν ἢ τὸ ἦθος νεαρός*): porque não é do tempo que vem a deficiência, mas sua causa é que nasce a afecção e seu crescimento o faz perseguir indistintamente todos os objetos que se apresentam, a qualquer categoria que eles pertençam. Para tais homens, o conhecimento é inútil, como é para os incontinentes. Para aqueles, ao contrário, que não se deixam

¹³ A esse respeito, concordamos com Vergnières (1998, p.107), quando ela diz que a distinção entre o jovem e o adulto reside no fato do primeiro agir para formar o seu caráter, enquanto o segundo age a partir do seu caráter, posto que ele já está formado.

levar pelos desejos e agem de acordo com a razão, será muito profícuo ter esse saber¹⁴ (*EN* I, 3, 1095a 3-13).

Essa passagem torna ainda mais evidente a importância conferida ao tempo, na reflexão de Aristóteles sobre a formação do estado habitual virtuoso (ou vicioso), reconhecendo ser através do tempo que o homem se habitua a agir de maneira virtuosa ou não, em função de sua capacidade de reagir diante das afecções de que padece e, também, do uso que faz da razão para que a ação que dela decorre se dê de maneira adequada. Essa reserva quanto aos jovens deve ser entendida em dois sentidos: o jovem pode ser jovem em idade e em caráter. Os jovens em idade são aqueles que possuem, devido à inexperiência, uma imaturidade do caráter, pois este, para ser formado, necessita da prática, ou seja, a esse jovem faltam as “ações da vida” que irão conformar seu caráter. Quanto ao jovem em caráter, podemos entender que ele diz respeito ao homem que possui um caráter imaturo não em função da ausência de um tempo necessário para configurá-lo, mas devido ao mau uso do tempo ao longo de sua vida, desperdiçado com ações más, ou seja, com uma resposta inadequada dada às afecções de que padece e, portanto, que lhe configuraram um caráter imaturo. Nesse sentido é que podemos reconhecer no tempo um elemento imprescindível ao processo de habituação, pois o homem necessita da prática repetida de certas ações, ao longo de sua vida, e não apenas aqui e ali, as quais concorrerão para que ser constitua uma determinada natureza. Mas isso não é naturalmente fácil. Aristóteles reconhece que o caráter (*τὸ ἦθος*) é difícil de ser alterado e, ao termo de um longo tempo (*πολυχρόνιον*), ele se torna a própria natureza do homem (cf. *EN* VII, 10, 1152^a 27-33). Vergnières diz que “a grande originalidade de Aristóteles foi a de ter compreendido que o hábito é o que permite, ao mesmo tempo, interiorizar uma norma inculcada do exterior pela sociedade e descobrir normas racionais para a ação”, e isso porque seu pensamento ético leva em conta a dimensão temporal da duração, já que “seu horizonte é o da vida inteira, que se trata de ‘bem viver’”

¹⁴ Tradução ligeiramente modificada.

(VERGNIÈRES, 1998, p.72) e não apenas de uma dada circunstância. Nesse sentido, podemos entender a maturidade do caráter, constituída pela habituação, como um fator que possibilita ao homem a realização de ações virtuosas e a duração da virtude ao longo de toda uma vida, posto que é necessária a constância em suas ações, o que lhe é assegurado pelo processo de habituação.

Uma passagem problemática acerca da determinação do caráter se encontra no livro III da *Ética Nicomaquéia*. Nessa passagem, Aristóteles diz que os homens são responsáveis pela formação tanto do vício quanto da virtude, pois as ações que formam esses estados habituais são voluntárias e depende dele realizá-las ou não, mediante a sua escolha (προαίρεσις), que é um desejo deliberado (cf. *EN* VI, 2, 1139^a 4-5). No entanto, acrescenta o Estagirita, quando o homem se tornou injusto ou intemperante, portanto, quando consolidado um estado habitual vicioso, “já não é possível não ser mais assim (γενομένοις δ’ οὐκέτι ἔστι μὴ εἶναι)” (*EN* III, 5, 1114^a 19-21), o que parece sugerir que, uma vez o caráter consolidado, já não é possível modificá-lo e vir a ser virtuoso. Ora, como compreender, no quadro de sua ética, a posição do Estagirita? Se fosse possível ao caráter se fixar de forma tão decisiva, o que impediria os homens virtuosos serem sempre virtuosos ou os viciosos serem sempre viciosos em suas ações, uma vez estabelecido o seu caráter? Não estaria isso contradizendo a própria plasticidade da natureza humana, cujas ações têm por finalidade, precisamente, atualizar as potências de seu ser ao longo da vida e concorrer, assim, para sua realização e felicidade, uma vez que a felicidade não é um resultado exterior à própria ação e depende dela? Como entender a posição de Aristóteles se, para ele, a felicidade implica uma vida completa, exatamente porque “muitas mudanças ocorrem na vida, e eventualidades de toda sorte; o mais próspero pode ser vítima de grandes infortúnios na velhice, como se conta de Príamo” (*EN* I, 9, 1100^a 6-9) e, “um dia, ou um breve espaço de tempo, não faz um homem feliz e venturoso” (*EN* I, 7, 1098^a 19-20)? É preciso lembrar que é necessário um tempo para a formação e para

o exercício da virtude, bem como uma somatória de ações virtuosas, para que se consuma a felicidade. Segundo Besnier, a habituação (*ἔθισμις*) necessária para o alcance da virtude ética “se conserva, por assim dizer, depois, no curso da vida virtuosa, como se esta devesse consistir em uma perpétua auto-formação” (BESNIER, 2003, p.79). Essa “auto-formação”, a que se refere esse autor, pode ser considerada propriamente a finalidade do homem, já que ele para cumprir com o fim que lhe é próprio necessita agir e agir ao longo de sua vida. É interessante notar que, para Aristóteles, o homem está naturalmente predisposto a se auto formar, o que faz com que a felicidade diga respeito à regularidade e à constância com que o homem age face às afecções de que padece e aos infortúnios que lhe advêm e, também, à dignidade com que ele aceita os sofrimentos que lhe ocorrem (cf. *EN* I, 10, 1100^b 11-33). Assim, embora o homem se torne feliz, adquirindo a excelência que lhe é própria, essa felicidade restringe-se à própria ação e se encontra circunscrita e particularizada a cada momento, dado que ela não é, como vimos no capítulo anterior, um produto externo e posterior à ação realizada.

Como, então, compreender a passagem 5, 1114^a 19-21, do livro III?

Para Siqueira (2004, p.108), essa passagem não significa que um caráter estabelecido não pode ser alterado, mas, apenas, que ele não pode ser alterado pelo simples desejo do agente, posto que necessita de um longo tempo para consolidar-se e, conseqüentemente, para alterar-se. Essa interpretação também é sustentada por Di Muzio (2000, p.206). Esses dois autores se apóiam em algumas linhas anteriores a essa passagem, em que Aristóteles diz que o homem é responsável por tornar-se injusto, já que as suas ações injustas são voluntárias e, uma vez injusto ele não se tornará justo “se assim querer” (*μηὲν ἂν γε βούληται*) (cf. *EN* III, 5, 1114^a 12-14). Nesse sentido, esses autores argumentam que a passagem 1114^a 19-21 não pretende dizer que um caráter é irreversível, mas, simplesmente, que ele não poderá ser alterado pelo querer do agente, posto que o desejo sozinho é insuficiente para alterá-lo; é

necessário o exercício de ações repetidas ao longo do tempo para a conformação de um estado habitual. Além disso, Di Muzio (2000, p.207) apóia-se no tempo verbal utilizado pelo Estagirita na passagem em questão. Aristóteles diz que um injusto e um intemperante não podem ser (μὴ εἶναι) diferentes do que são, utilizando o verbo εἶμι no presente do infinitivo, o que, para esse autor, não significa uma condenação do homem que “nunca mais será” diferente do que é, mas simplesmente que ele não poderá ser diferente no presente.

Nossa posição, no entanto, é contrária a desses dois autores. Embora concordemos que, para Aristóteles, o caráter amadurece em função de um longo tempo, e a virtude, portanto, se consolida em um estado habitual estável, difícil de ser alterado, não nos parece coerente a idéia de que esse estado, uma vez estabelecido, possa ser alterado. Essa dificuldade inerente à alteração de um caráter se expressa, por exemplo, na velhice (τὸ γῆρας), no caso do homem avaro (cf. *EN* IV, 1, 1121^b 10-15), cujo caráter se estabeleceu dessa maneira, assim como no velho, que já não dispõe de tempo necessário para formar um caráter diferente. Mas essa permanência do estado habitual ao longo do tempo e sua estabilidade, elementos imprescindíveis para ao processo de habituação, dependem da razão, que, como vimos na análise da intemperança, é corrompida pelos apetites (cf. *EN* III, 11, 1119^a 1-3). Nesse sentido, entendemos que um estado habitual é possível de ser alterado quando ainda não se estabeleceu, por exemplo, naquele que é jovem em idade (cf. *EN* I, 3, 1095^a 3-13) ou no homem incontinente, cuja razão ainda não está totalmente corrompida pelos apetites (cf. *EN* VII, 8, 1151^a 1-2), como vimos anteriormente. Cabe ressaltar que Aristóteles, na *Ética Nicomaquéia*, define a temperança (σωφροσύνη) como aquela que “preserva” (σώζουσαν) a prudência (φρόνησις) (cf. *EN* VI, 5, 1140^a 12). Assim, compreendemos que se a prudência pode ser preservada, ela poderá também não ser e se corromper, e o vício que lhe é contrário é justamente aquele que se caracteriza pela corrupção do princípio racional e pela impossibilidade do homem deliberar acerca de suas ações.

Apesar de sustentarmos a não reversibilidade de um caráter já estabelecido, esse problema merece ainda atenção. Se considerarmos o caso de um dependente químico, por exemplo, que é certamente intemperante, pela busca desenfreada do prazer através da droga, e cujo caráter, portanto, já se estabeleceu dessa maneira, a sua recuperação não consistirá numa aprendizagem da mediania em relação ao uso da droga, mas na abstinência desta, já que a ele não é mais possível temperar esses apetites, ou seja, fazer um uso moderado da droga. Nesse sentido, o vício do dependente químico não é passível de alterar-se em virtude, já que a prudência está corrompida. No entanto, ele poderá escolher ainda a abstinência e a realização de ações virtuosas, já que estas podem ser realizadas por um homem vicioso, e nisso residirá a sua recuperação. Se o exemplo do dependente químico nos auxilia na compreensão da irreversibilidade do caráter, apontando uma saída para o homem intemperante através da abstenção dos prazeres, o que dizer do homem injusto que é, como o intemperante, também considerado um vicioso incorrigível? Eis uma questão que permanece, por enquanto, em aberto.

Procederemos a uma análise do louvor, da censura e do castigo, pois eles também influenciam diretamente a formação do estado habitual virtuoso e vicioso.

3.4. *Louvor* (ἐπαινεῖν), *censura* (ψεκτὸς) e *castigo* (κολάσις)

O termo louvor (ἐπαινεῖν) é utilizado por Aristóteles para referir-se à virtude e para designar um estado habitual louvado (cf. *EN* I, 13, 1103^a 9-10). Esse louvor (ἐπαινεῖν) consiste no reconhecimento da ação realizada em conformidade com a razão (λόγος) e que expressa a mediania (cf. *EN* I, 13, 1102^b 14-15)¹⁵. A atribuição do louvor à ação virtuosa se assemelha à honra que é conferida às pessoas virtuosas, pois elas consistem em um

¹⁵ A associação do louvor (ἐπαινεῖν) relativo à mediania (τὸ μέσος) nas ações e nas afecções está presente também nas passagens: *EN* II, 9, 1109^b 24; 6, 1106^b 23-28; III, 9, 1117^a 32-35 e IV, 5, 1126^b 5-10.

reconhecimento da virtude pelos outros homens. No entanto, como explica Aristóteles no livro I da *Ética Nicomaquéia*, a felicidade do homem reside na própria virtude do agente e não em algo exterior a ele, como é o caso do louvor (ἐπαινεῖν) e da honra (τιμὴς), pois essas qualidades são conferidas ao homem por outros homens, embora, acrescenta o filósofo, os homens virtuosos são louvados e honrados pelas suas ações (cf. *EN* I, 5, 1095^b 22-26). No processo de habituação, no entanto, o louvor tem seu papel, pois, em certa medida, ele indica que a ação do agente foi realizada virtuosamente, já que alcançou ou, pelo menos, aproximou-se da mediania que caracteriza a virtude (cf. *EN* II, 9, 1109^b 18-19).

Quanto aos homens que se distanciam da mediania, realizando, assim, ações más, Aristóteles indica um outro aspecto envolvido no processo de habituação: a censura (ψεκτός) e o castigo (κολάση). Estes são aplicados ao homem como uma forma de conduzi-lo ao meio-termo, evitando dessa maneira tanto os desregramentos dos apetites quanto o enfrentamento da dor, pois, como vimos, a natureza humana tende à desmedida, principalmente em relação aos prazeres. Para alcançar a virtude, tanto o excesso (ὑπερβολή) quanto a deficiência (ἔλλειψις) representam obstáculos, posto que ela reside na mediania (cf. *EN* II, 6, 1106^b 23-28). Tanto a censura quanto o castigo são, para Aristóteles, uma espécie de cura (ἰατρεία), pois levam o homem a ir contra os seus apetites (cf. *EN* II, 3, 1104^b 15-17 e *EN* II, 9, 1109^a 31) e, nesse movimento, a dirigir-se ao meio-termo, tal como na analogia da vara que, para ser desentortada, é envergada na direção oposta àquela em que se encontra. Assim, no caso dos viciosos, eles serão censurados, por exemplo, pela falta de exercícios corporais (cf. *EN* III, 5, 1114^a 21-25) e, no caso do homem cujo temor é excessivo, o castigo residirá no enfrentamento dos perigos e, no caso do homem intemperante, ele residirá na abstenção dos prazeres corporais, posto que isso é mais contrário aos seus apetites (cf. *EN* II, 3, 1104^b 15-20). Mas, durante quanto tempo e em que medida essa terapêutica deverá ser aplicada? Essa pergunta é formulada pelo próprio Aristóteles, que a responde, dizendo que essa medida deve

ser estabelecida pela percepção (cf. *EN* II, 9, 1109^b 21-22) e graduada em conformidade com o desregramento de cada um. Assim, se um homem se desviou muito ou pouco do meio-termo, a censura (e o castigo) deverá ser maior ou menor (cf. *EN* IV, 5, 1126^b 5-10). Através desse endireitamento dos apetites, os homens passam a reconhecer tanto a boa condição de suas ações, o seu caráter, posto que elas são louvadas, como a má condição de suas ações, posto que serão passíveis de censura e castigo (cf. *EN* V, 1, 1129^a 17-22)

A presença destes aspectos no processo de habituação mostra o quanto nele estão implicados a percepção que o agente possui de suas próprias ações e o cálculo que ele mesmo deverá fazer antes de realizá-las. Mas eles nos mostram, também, o quanto nesse processo conta a percepção das outras pessoas, pois louvor (ἐπαινεῖν), censura (ψεκτός) e castigo (κολάση) são conferidos ao homem por outros homens.

4. A *poiêsis* do caráter na práxis virtuosa

Resta-nos compreender como o caráter é produzido no interior das e pelas ações virtuosas. Para tanto, devemos antes compreender como se dá o processo de atualização das capacidades humanas no processo de habituação, recorrendo aos conceitos de ato (ἐνέργεια) e de potência (δύναμις). No início do livro II da *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles escreve:

... nenhuma das virtudes éticas se encontram em nós por natureza, o que, com efeito, possui por natureza tal disposição não pode jamais receber do hábito tal disposição contrária. (ἐξ οὗ καὶ δῆλον ὅτι οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται· οὐθέν γὰρ τῶν φύσει ὄντων ἄλλως ἐθίζεται). (...) Se as virtudes se encontram em nós, não é por natureza, nem contra natureza. Sua presença se explica, ao contrário, pelo fato que, naturalmente aptos a lhes receber, nosso pleno acabamento nos vem através do hábito (τελειούμενοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους). Por outro lado, de todas as coisas que nos vêm por natureza, primeiro possuímos em nós as capacidades (τὰς δυνάμεις) e, em seguida, nós exercemos os atos (τὰς ἐνεργείας). Isso é evidente no caso dos sentidos (τῶν αἰσθησέων), pois não foi por ver ou ouvir que adquirimos a visão e a audição, bem ao contrário, é porque nós já os temos que podemos lhes fazer uso, bem longe de adquiri-los a força do uso. Com as virtudes (τὰς δ' ἀρετάς) dá-se

exatamente o oposto: adquirimo-las pelo exercício, como também sucede com as artes: é que não podemos fazer ser ter aprendido, é justamente fazendo que aprendemos (ἄ γὰρ δεῖ μαθόνιας ποιεῖν, ταῦτα ποιῶντες μαθηθάνομεν) (...) tornamo-nos justos praticando atos justos, e assim com a temperança, a bravura, etc.¹⁶ (*EN* II, 1, 1103^a 19 – 1103^b 1).

Nessa passagem, Aristóteles explica que o hábito, embora seja adquirido, aproxima-se da natureza, por atuar na modelagem da mesma para que se dê o seu desenvolvimento e aperfeiçoamento. Esse aperfeiçoamento, por sua vez, ocorre na própria ação e na qualidade com ela é realizada. Percebemos, também, que a relação ato e potência, no que concerne à habituação, não ocorre tal como nos sentidos, em que a capacidade da visão, por exemplo, é atualizada quando eu vejo algo e isso é possível graças à potência de ver. No processo de habituação, a virtude não está atualizada na natureza humana, nem é uma potência tal como nos sentidos, mas ela é passível de aquisição pelo ser humano, que deve atualizá-la na própria ação.

Como vimos no capítulo dois, a alma é responsável pela aquisição da virtude no homem, pois ela deverá harmonizar seus apetites com seu princípio racional. No entanto, como observa o Estagirita na passagem anteriormente citada, essa harmonização é desenvolvida de maneira lenta e gradual, através de um exercício, de uma prática constante, daí sua natureza ser daquela dos sentidos, cuja potência se atualiza de imediato, no momento em que o objeto é visto, ouvido ou tocado. A virtude, ao contrário, não pode ser adquirida de forma tão direta e imediata como ocorre com os sentidos, pois ela necessita de um processo longo e contínuo o suficiente para que se conforme o caráter do agente e, para tanto, pressupõe mais que a capacidade perceptiva. Ela necessita, para tanto, das demais capacidades da alma: desiderativa, locomotora, dianoética e intelectiva. O bom uso do conjunto das capacidades anímicas, bem como uma boa disposição do corpo, pois, como vimos os bens do corpo também interferem na virtude, possibilita ao homem a realização de uma ação excelente

¹⁶ Tradução ligeiramente modificada.

e a sua constância na realização dessas ações ao longo da vida, as quais lhe conferem o bem-viver e o bem-agir que caracterizam a felicidade. Assim, a harmonia entre corpo e alma permite ao homem a mediania em suas ações e afecções, fazendo com que ocorram, para ele, “na ocasião apropriada, com referência aos objetos apropriados, para com as pessoas apropriadas, pelo motivo e da maneira conveniente” (*EN* II, 6, 1106^b 21-23), o que exige um cálculo muito cuidadoso e, também, uma certa agilidade na sua realização. Para tanto, o exercício é necessário e dele depende a formação do estado habitual (ἕξις), pois a qualidade das ações praticadas pelo homem é que vai lhe conferir uma natureza virtuosa, assim como a prática de ações viciosas lhe confere uma natureza viciosa (cf. *EN* II, 1, 1103^b 6-24).

Assim, Aristóteles compreende a determinação da natureza humana, pois lhe confere uma finalidade como de resto em todo seu pensamento filosófico, mas, ao mesmo tempo, preserva a particularidade de cada homem, pois cada um alcança o fim que lhe é próprio, aquele para o qual a natureza o constituiu, através do seu próprio agir, lembrando que está submetido à contingência e, necessariamente, ao momento em que cada ação ocorre. Compreendemos, dessa forma, a passagem supracitada da *Ética*, ao mostrar que, em razão de uma certa indeterminação presente na natureza humana, as δυνάμεις se atualizam de maneira distinta para cada homem, embora a sua atualização seja conforme a finalidade comum a todos eles, ou seja, confere a felicidade (εὐδαιμονία) a todos que a alcançam, ela se expressa de maneira distinta para cada um, de acordo com a ação de cada um deles. Portanto, nessa passagem, podemos perceber que o homem está sujeito à finalidade que a natureza lhe constitui e que essa finalidade depende de um estado habitual. No entanto, esse estado contém potencialmente, tal como vimos no primeiro capítulo, a capacidade de se atualizar de maneiras contrárias, ou seja, pode ser formado através das ações realizadas pelo homem, um estado habitual virtuoso ou um estado habitual vicioso.

Quanto à ausência de uma relação de anterioridade entre potência (δύναμις) e ato (ἐνέργεια), tal como ocorre nos sentidos, isso significa que a natureza humana se constitui através de um estado habitual, mas esse estado não é alcançado primeiramente, para depois ser passível de aplicação. Não é concebível para o filósofo que o homem seja primeiro virtuoso, para depois realizar atos virtuosos. Para o Estagirita, a virtude é acompanhada dos atos que a constituem e a caracterizam, e o homem deverá necessariamente agir e agir em conformidade com a razão, para que se expresse em sua natureza a sua finalidade, portanto, a virtude ou a felicidade. Nesse sentido, podemos compreender que a virtude é um processo contínuo, que se realiza ao longo de toda a vida humana e, nesse processo, o homem se configura de determinada maneira, seja ela virtuosa ou viciosa.

Como vimos no primeiro capítulo de nosso trabalho, o caráter do agente é a causa formal da ação bem-sucedida (εὐπραξία), o que pressupõe um caráter já amadurecido. A forma (εἶδος) é princípio e causa do movimento quando move (cf. *Ph.* III, 2, 202^a 11); e a relação entre a forma e o movimento, ou seja, entre o caráter do agente e a sua ação, promove, entre outras coisas, uma qualidade (cf. *Ph.* III, 2, 202^a 9-10). Nesse sentido, podemos compreender o estado habitual como uma qualidade (virtuosa ou viciosa) que se torna assim pela ação do agente, promovendo, na virtude, o amadurecimento do caráter, orientado pelo princípio formal que é a alma, nos animais. A esse respeito, Morel (2003), ao analisar a virtude ética, enfatiza a existência de uma “circularidade” presente na ação. Essa circularidade, parece-nos, é uma autoconsciência do homem. A esse respeito diz o autor:

A preparação moral, entretanto não cessa com o acabamento da ação virtuosa. Se as disposições preparam as ações, essas as confirmam de volta, os atos repetidos produzem ou confortam espontaneamente os hábitos que lhes são semelhantes. A relação entre disposição e ação não é, pois, puramente linear: é também recíproca.¹⁷ (MOREL, 2003, p.195)

¹⁷ “La préparation morale, cependant, ne cesse pas avec l’accomplissement de l’action vertueuse. Si les dispositions préparent les actions, celles-ci les confirment en retour, les actes répétés produisant ou confortant spontanément des habitudes qui leur sont semblables. Le rapport de la disposition à l’action n’est donc pas purement linéaire : il est aussi réciproque.”

Nesse sentido, a produção da natureza humana, para alcançar a excelência que lhe é própria, não está limitada ao estabelecimento de um caráter, mas está constantemente submetido às diversas ações e afecções de que padece o homem ao longo de toda a sua vida. Não há, portanto, um limite para essa produção da natureza humana, pois mesmo que o caráter do agente esteja estabelecido, isso não implica que ele necessariamente será excelente em toda a sua vida, já que está sujeito ao devir; e a mediania em suas ações e afecções sempre depende de um cálculo a cada circunstância em que ele vive. Assim, compreendemos que o homem se autoproduz através do exercício de seu agir e deliberar acerca de suas ações. Nesse exercício, ele conforma a sua própria natureza, podendo torná-la perfeita ou não. Em todo caso, dele depende seu caráter, sendo ele o único responsável por sua própria constituição, já que suas ações são voluntárias e, como tais, cabe-lhe escolher ou não realizá-las. Além disso, essa produção não cessa quando o caráter está amadurecido, posto que a maturação dessa condição depende do exercício contínuo de ações virtuosas.

5. Conclusão

Analisamos, neste capítulo, os fatores que se encontram presentes no processo de produção da natureza humana e que conformam o caráter do homem, constituindo um estado habitual virtuoso ou vicioso. Esses operadores, com exceção do louvor, da censura e do castigo, estão presentes no homem desde a sua infância, posto que enquanto seres animados têm em sua natureza a percepção e o desejo, o que implica prazer e dor. Para lidar com eles, o homem depara com facilidades e/ou dificuldades, já que sua natureza é inclinada para a busca dos prazeres; e a razão deverá conduzir os seus desejos para a mediania, o que, portanto, exige esforço e disciplina. O tempo, também, está presente na vida humana, dado que esta só se constitui no tempo, que permite ao homem a memória, a reminiscência, a experiência e,

conseqüentemente, a maturidade do caráter, para calcular o momento oportuno para agir em cada situação com que depara ao longo da vida, escolhendo adequadamente como deverá agir ao longo de sua vida. Se conseguir realizar esse cálculo de maneira constante, agirá de maneira excelente e será, também, excelente.

Vimos, também, que o caráter é produzido não apenas pela repetição de ações em conformidade com as leis, mas, sobretudo, pela responsabilização de cada um por sua própria vida, tornando-a virtuosa ou viciosa, através da realização de ações em conformidade com a razão, princípio que distingue o homem dos demais animais. Nesse sentido é que podemos entender a inter-relação entre a virtude ética, que depende de um caráter amadurecido, e a virtude intelectual, que depende da virtude ética para efetivar o cálculo e a escolha necessária para a realização de ações excelentes.

O processo de habituação é, em última instância, um exercício de autoprodução da natureza humana, pois permite ao homem configurar a si mesmo pelo seu agir e reconhecer-se em sua própria ação, o que lhe confere a auto-suficiência e lhe permite o alcance do fim que lhe é próprio: a felicidade (εὐδαιμονία).

CONCLUSÃO

Ao término deste trabalho, podemos concluir que o processo de habituação consiste numa autoprodução da natureza humana, através da própria ação do agente. Esse processo se justifica, no pensamento aristotélico, pela perspectiva teleológica que caracteriza toda a sua concepção de natureza. Tudo na natureza tende a um fim (τέλος) que lhe é próprio; contudo, a natureza humana, que se encontra inscrita na contingência e no devir, não é totalmente determinada, tendo em si um certo princípio de indeterminação. Essa indeterminação, por sua vez, é a condição de possibilidade que faz com que o homem possa tornar-se excelente e cumprir, assim, com o fim que lhe é próprio, ou tornar-se vicioso, comprometendo a plena realização do que o singulariza na natureza.

Diferentemente dos demais animais cuja finalidade da natureza lhes é alcançada pelo seu desenvolvimento natural, ou seja, pela maturação de suas partes corporais, o homem necessita, além dessa maturação, de um desenvolvimento de suas capacidades da alma, mais precisamente da capacidade desiderativa e da capacidade intelectual, pois ele deverá harmonizar os seus desejos com a razão, devendo obedecê-la, posto que a ação virtuosa é a ação em conformidade com a razão (λόγος). Desse modo, o homem é capaz de modelar o seu caráter de maneira virtuosa ou viciosa, deliberando acerca de suas ações, retraindo e direcionando suas afecções através dessa capacidade intelectual.

Vimos, também, que, nesse processo, corpo e alma estão inextricavelmente unidos, embora a alma seja a regente dessa conformação da natureza humana, já que ela é o princípio formal dos animais, o corpo lhe é imprescindível no desempenho dessa função, posto que ele é causa material da natureza do animal. Corpo e alma interferem, portanto, de maneira positiva ou negativa na aquisição da virtude, já que, como analisamos, os bens do corpo têm

sua importância na efetivação da felicidade e esta é definida como um bem da alma. O processo de habituação se configura, então, como um exercício biopsicofisiológico, posto que ele envolve os movimentos corporais, seja o movimento local, seja o movimento qualitativo, uma vez que a aquisição de uma qualidade virtuosa ou viciosa, proporcionada pela habituação à natureza humana, depende dos deslocamentos que os homens realizam em suas ações. Por essa razão, entendemos que o estado habitual (ἔξις) característico da virtude não é um estado exclusivo da alma, mas também um estado habitual do corpo, pois uma boa disposição do corpo auxiliará o homem na aquisição de sua excelência.

Uma marca significativa nesse processo é que há nele uma interdependência entre as virtudes ética e intelectual, definidas como estados habituais da alma (ἔξεις ψυχῆ). Assim, é necessário ao homem estabelecer um estado habitual relativo tanto às capacidades intelectuais quanto às capacidades não intelectuais e, mais precisamente, àquela que diz respeito aos desejos humanos. A felicidade (εὐδαιμονία), por sua vez, não é por nós entendida como um produto exterior à ação, nem um produto independente da prática, apesar do problema da vida contemplativa. Consideramos, assim, que no pensamento ético do Estagirita ela reside na própria ação virtuosa e, mais precisamente, numa certa estabilidade das ações excelentes, ao longo da vida do agente, estabilidade essa concedida ao homem pelo estado habitual que ele configura em si mesmo.

Os vícios são também resultantes do estabelecimento de um estado habitual, mas de um estado habitual que não conduz a um amadurecimento do caráter humano, à atualização de suas potencialidades enquanto homem. Além disso, eles se caracterizam pela desmedida nas ações e nas paixões e se estabelecem também através de um processo de habituação, de um processo inadequado à realização da excelência humana. Uma vez estabelecido, fixado como hábito, o vício não é mais passível de ser convertido em virtude, o que, parece-nos, seja talvez esta posição de Aristóteles – a dificuldade de que uma natureza já conformada e estabelecida

se altere. Mas o fator que, de modo talvez mais significativo, põe obstáculo para que tal estado seja reversível é o estado de corrupção da razão. Assim, o homem vicioso não se tornará virtuoso, não apenas pela dificuldade de alterar uma natureza já consolidada, mas pela incapacidade de recuperar a razão corrompida.

Quanto aos fatores implicados no exercício da habituação, percebemos que eles concorrem, no pensamento aristotélico, para a atribuição de responsabilidade ao homem pelas suas próprias escolhas e ações, uma vez que o homem depende unicamente dele tornar-se virtuoso ou vicioso. Nesse exercício o homem deverá refrear e orientar seus desejos através da razão, e essa pedagogia das afecções será fundamental para que o homem alcance a sua excelência. Nesse processo, o homem não está só. Embora seja um processo particular a cada um, a relação do homem com os outros de sua espécie lhe indica, também, se suas ações são virtuosas ou não, posto que ele será louvado, censurado ou até mesmo castigado para que direcione o seu agir em vista a mediania, tanto nas ações quanto nas afecções. Além disso, esse processo se inscreve no tempo, passado, presente e futuro estão inter-ligados, uma vez que ele depende da memória e das lembranças. O homem deve rememorar e disso depende a aquisição da experiência, a qual permitindo ao homem um espécie de “olho” para o bem agir (cf. *EN VI*, 11, 1143^b 14), identificando, também no tempo, a ocasião adequada para a realização de cada ação.

O processo de habituação reside, assim, no desenvolvimento das capacidades do homem para lidar adequadamente com as afecções de que padece, na capacidade de escolher como deverá agir ou não face a elas, enfim, numa aprendizagem em que engaja todas as suas capacidades. Isso não se dá sem dificuldade para o homem, posto que, segundo Aristóteles, ele é facilmente arrastado pelos seus apetites e tende, naturalmente, a fugir à dor e a buscar, sem cessar, o prazer, o que o leva ao excesso e não à mediania, condição para a virtude. Assim, é pelo exercício das capacidades intelectivas da alma frente às afecções de que padece

que o homem produz sua própria natureza, conhece a si mesmo e aprende a lidar com essas afecções. Cria o seu próprio caráter nas ações que realiza e, nessa ação-conhecimento, posto que ela não é meramente uma repetição de atos nem um mero aprendizado teórico, toma em mãos as rédeas do seu próprio destino; poeta da sua própria vida.

REFERÊNCIAS

FONTES PRIMÁRIAS:

ARISTOTLE. *Oxford Classical Texts*. Ed. J. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894, reimpr. 1957.

ARISTOTE. *L'Éthique a Nicomaque*. 2ed. Trad. René Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif. Louvain/ Paris: Publications Universitaires/ Beatrice Nauwelaerts, 1970.

ARISTOTE. *Parties des Animaux – Livre I*. Trad. J-M Le Blond. Paris: G F Flammarion, 1995.

ARISTOTE. *Politique*. Ed. et Trad. Jean Aubonnet. Paris: Les Belles Lettres, 1986.

ARISTOTLE. *History of Animals*. Trad. A. L. Peck. London: Harvard University Press, 1993.

ARISTOTLE. *Metaphysics*. In: The words of Aristotle translated into english. Trad. W. D. Ross. London: Oxford, 1954.

ARISTOTLE. *Movement of Animals*. Trad. E. S. Forster. London: Harvard University Press, 1993.

ARISTOTLE. *Parts of Animals*. Trad. A. L. Peck. London: Harvard University Press, 1993.

ARISTOTLE. *Politics*. Trad. H. Hackham. London: Harvard University Press, 1990.

ARISTOTLE. *Progression of Animals*. Trad. E. S. Forster. London: Harvard University Press, 1993.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

ARISTÓTELES. De Anima (trechos). 2ed. Trad. Lucas Angioni. *Textos Didáticos* 38 (2002).

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).

ARISTÓTELES. *Física*. Trad. Ute Schmidt Osmanzik. México: UNAM, 2001.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Trad. Arturo. E. Ramírez Trejo. México: UNAM, 2002.

FONTES SECUNDÁRIAS:

- ANGIONI, L. “Sobre as relações entre excelência do caráter, *phronesis* e *prohairesis*”. (manuscrito) Colóquio Internacional *Ação e Responsabilidade Moral em Aristóteles (EN III)*, promovido pela FFLCH, USP, em 20 a 22 set. 2006.
- AUBENQUE, P. *A Prudência em Aristóteles*. Trad. Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- AUBENQUE, P. “Aristóteles era comunitarista?” Trad. João Hobuss e Agemir Bavaresco. *Dissertatio*, Pelotas, 19: p.5-20, 2004.
- BERNIER, R. “Théorie aristotélicienne du rôle de la quantité et de la qualité chez les êtres Vivants (II)”. *Archives de Philosophie*, Paris, 58: p.177-197, 1995.
- BERTI, E. *Aristóteles no Século XX*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1997.
- BERTI, E. *As Razões de Aristóteles*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998.
- BESNIER, B. “A distinção entre *práxis* e *poiêsis* em Aristóteles”. Trad. Vivianne de Castilho Moreira. *Analytica*, São Paulo, 1, 3: p.127-163, 1996.
- BESNIER, B. “L’âme végétative selon Aristote”. *Kairos*, 9: p.33-56, 1997.
- BESNIER, B. “Aristote et les passions”. In: BESNIER, B; MOREAU, P.-F.; RENAULT, L. (dir.), *Les Passions Antiques et Médiévales. Théories et Critiques des Passions*, I. Paris: Presses Universitaires de France, p.29-94, 2003.
- BLANCHE, L. “La théorie du mouvement chez Aristote”. *Revue de l’Enseignement*, Paris, 1: p.11-23, 1982.
- BODÉÛS, R. Introduction. In: ARISTOTE. *De l’âme*. (Trad., int. et notes Richard Bodéüs) Paris: G F Flammarion, 1993.
- BODÉÛS, R. “Virtude acabada e vício acabado”. Trad. Marco Zingano. *Analytica*, São Paulo, 8, 2: p.77-90, 2004.
- BONITZ, H. *Index Aristotelicus*. 2ed. Berlim: Akademische Druck -U. Verlagsanstalt, 1955.
- CAMBIANO, G. *Platone e le Tecniche*. Roma-Bari: Laterza, 1991.
- CANTO-SPERBER, M. “Mouvement des animaux et motivation humaine dans le livre II du *De Anima* d’Aristote”. *Les Études Philosophiques*, Paris, 1: p.59-96, 1997.
- CANTO-SPERBER, M. *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. Trad. Ana Maria Ribeiro. São Leopoldo: UNISINOS, 2003.

- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Paris: Klincksieck, 1968.
- CHANTRAINE, P. *Éléments d'Histoire de la Philosophie Antique*. Paris: Nathan Université, 1993.
- CHARLES, D. *Aristotle's Philosophy of Action*. London: Duckworth, 1984.
- CHATEAU, J-Y. (org.) *La Verite Pratique: Aristote Ethique a Nicomaque livre VI*. Paris: Vrin, 1997.
- COOPER, J. "La rhétorique, la dialectique et les passions". *Revue Philosophique*, Paris, 2, p.413-440, 1993.
- COULOUBARITSIS, L. "Pensée et action chez Démocrite". In: *Proceedings of the First International Congress on Democritus*. Xanthi: International Democritean Foundation, v.I, p.327-337, 1984.
- DESTRÉE, P. "Acrasia entre Aristóteles e Sócrates". Trad. Marco Zingano. *Analytica*, São Paulo, 8, 2: p.135-164, 2004.
- DI MUZIO, G. "Aristotle on improving one's character". *Phronesis*, Leiden, XLV, 3: p.205-219, 2000.
- DUBARLE, D. "La nature chez Hegel et chez Aristote". *Archives de Philosophie*, Paris, 38: p.3-32, 1975.
- DUMONT, J. P. (ed.) *Les Présocratiques*. Paris: Gallimard, 1988.
- EIJK, P. "Aristotle's psycho-physiological account of the soul-body relationship". In: *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind-body Problem from Antiquity to Enlightenment*. New York: Clarendon Press, p.57-77, 2000.
- EVERSON, S. *Aristotle on Perception*. New York: Clarendon Press, 1997.
- FREELAND, C. "Aristotle on bodies, matter and potentiality". In: GOTTHELF, A. e LENNOX, J. *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*. New York: Cambridge University Press, p.392-407, 1987.
- GOTTHELF, A.; LENNOX, J. *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*. New York: Cambridge University Press, 1987.
- GOTTLIEB, P. "Aristotle on dividing the soul and uniting the virtues". *Phronesis*, Leiden, 39: p.275-290, 1994.
- GUARIGLIA, O. "Virtude, eleição e razão na Ética aristotélica". *Dissertatio*, Pelotas, 8: p.13-40 1998.
- GUTH, V. "Aristote: la nature ne fait rien en vain". Disponível em: <<http://www.ac-reunion.fr/pedagogie/philo/AristoteNat.htm>> Acesso em: 19 set. 2006.

- HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1990.
- HIPÓCRATES. Ares, Águas e Lugares. In: CAIRUS, H. *Textos Hipocráticos: o Doente, o Médico e a Doença*. Trad. Henrique F. Cairus e Wilson A. Ribeiro Jr. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, p.91-129, 2005.
- HOBBUS, J. “O ἔργον: qual racionalidade?” *Dissertatio*, Pelotas, 8: p.55-70, 1998.
- JAULIN, A. “Le rôle de la matière dans la théorie aristotélicienne du devenir”. *Revue de Metaphysique et de Morale*, Paris, 1: p.23-32, 2003.
- JORGE, R. C. *O Objeto e a Especificidade da Terapia Ocupacional*. Belo Horizonte: GES.TO, 1990.
- JORGE, R. C. *Museu Didático de Imagens Livres Professor Rui Chamone Jorge*. Belo Horizonte: GES.TO, 1997.
- KOSMAN, L. “Aristotle’s definition of motion”. *Phronesis*, Leiden, 14: p.40-62, 1969.
- KOSMAN, L. “Animals and other beings in Aristotle”. In: GOTTHELF, A. e LENNOX, J. *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology*. New York: Cambridge University Press, p.360-391, 1987.
- LABARRIÈRE, J-L. “Imagination humaine et imagination animale chez Aristote”. *Phronesis*, Leiden, 29: p.17-49, 1984.
- LABARRIÈRE, J-L. “Aristote et l’éthologie”. *Revue Philologique*, Paris, 2: p.281-300, 1993.
- LALANDE, A. *Dicionário Técnico e Crítico de Filosofia*. 3ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- LEFEBVRE, R. “Aristote zoologue: décrire, comparer, définir, classer”. *Archives de Philosophie*, Paris, 61: p.33-59, 1998.
- LIDELL, H.; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. 9ed. New York: Clarendon Press, 1996.
- LIMA VAZ, H. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. 3ed. São Paulo: Loyola, 2000.
- MEYER, S. “Ignorance in προαίρεσις” (notas). Colóquio Internacional *Ação e Responsabilidade Moral em Aristóteles (EN III)*, promovido pela FFLCH/USP em 20 a 22 set. 2006.
- MOREL, P-M. *Aristote et la Notion de Nature*. Presses Universitaires de Bordeaux, 1997.
- MOREL, P-M. “Action humaine et action naturelle chez Aristote”. *Philosophie*, Paris, 73: p.36-57, 2002.

MOREL, P-M. *Parties du Corps et Fonctions de l'Âme chez Aristote* Métaphysique Z, 10, 1035b14-27. (manuscrito)

MOREL, P-M. *Aristote: une Philosophie de l'activité*. Paris: Flamamrion, 2003.

MURACHO, H. *Eidos – téchne – tektón*. *Hypnos*, São Paulo, 3, 4: p.9-17, 1998.

NATALI, C. “Attività di dio e attività dell'uomo nella *Metafisica* di Aristotele”. *Revista di Filosofia Neoscholastica*, LXXXV: p.325-351, 1993.

NATALI, C. “Temps et action dans la philosophie d'Aristote”. Trad. Monique Dixsaut. *Revue Philosophique*, Paris, 2: p.177-194, 2002.

NATALI, C. “Actions et Mouvements chez Aristote”. Trad. Ketty Rouf et Pierre-Marie Morel. *Philosophie*, Paris, 73: p.12-35, 2002.

NATALI, C. *L'Action Efficace: Études sur la Philosophie de l'Action d'Aristote*. Louvain: Peeters, 2004.

NUSSBAUM, M. ; RORTY, A. (ed.) *Essays on Aristotle's De anima*. New York: Clarendon Press, 1992.

PELLEGRIN, P. *La Classification des Animaux chez Aristote: Statut de la Biologie et Unité de l'Aristotélisme*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

PELLEGRIN, P. “De l'explication causale dans la biologie d'Aristote”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, 2: p.197-219, 1990.

PETIT, A. “L'eupraxia, fin inconditionnelle”. *Philosophie*, Paris, 73: p.58-72, 2002.

PLATÃO. *República*. Trad. M. H. da Rocha Pereira. 7ed. Lisboa: Fundação Calouste Goubenkian, 1993.

PLATON. *Protagoras*. Trad. Frédérique Ildefonse. Paris: G F Flammarion, 1997.

PUC-MG. Pró-Reitoria de Graduação. Sistema de Bibliotecas. *Padrão PUC Minas de Normalização: Normas da ABNT para Apresentação de Trabalhos Científicos, Teses, Dissertações e Monografias*. Belo Horizonte, 2006. Disponível em: <http://www.pucminas.br/biblioteca/>. Acesso em: 5 jan. 2007.

PUENTE, F. R. *Os Sentidos do Tempo em Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2001.

PUENTE, F. R. “A téchne em Aristóteles”. *Hypnos*, São Paulo, 3, 4: p.129-135, 1998.

PUENTE, F. R. “A morte como término, mas não como finalidade da vida em Aristóteles”. *Síntese*, Belo Horizonte, 29: p.95-102, 2002.

ROMEYER DHERBEY, G. *Corps et Âme: sur le De Anima d'Aristote*. Paris: Vrin, 1996.

RORTY, A. (ed.) *Essays on Aristotle's Ethics*. California: University of California Press, 1980.

SAL, F. “Ambigüedad del concepto en el contexto de la Metafísica”. Disponível em : <<http://www.favanet.com.ar/mathesis/sal1.htm>> Acesso em: 19 set. 2006.

SHERMAN, N. *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

SORABJI, R. *Animals Minds and Human Morals*. London: Duckwoth, 1993.

TORDESILLAS, A. “Equidade e *kaironomia* em Aristóteles”. Trad. Marisa Lopes. *Dissertatio*, Pelotas, 19: p.67-91, 2004.

TORTORA, G. “ $\Phi\Upsilon\Upsilon\Upsilon$ and $\Delta\Upsilon\Delta\Lambda\text{KH}$ in Democritus' ethical conception (B33 D-K)”. In: *Proceedings of the First International Congress on Democritus*. Xanthi: Internacional Democritean Foundation, v.I, p.387-397, 1984.

VELOSO, C. *Aristóteles Mimético*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

VERGNIÈRES, S. *Ética e Política em Aristóteles: Physis, Ethos, Nomos*. Trad. Constança Marcondes César. São Paulo: Paulus, 1998.

VERNANT, J-P.; NAQUET, P-V. *Trabalho e Escravidão na Grécia Antiga*. Trad. Marina Appenzeller. São Paulo: Papyrus, 1989.

VIANO, C. “O que é virtude natural?” Trad. Marco Zingano. *Analytica*, São Paulo, 8, 2: p.115-133, 2004.

VOLPI, F. “La détermination aristotélicienne du principe divin comme $\xi\omega\eta$ (*Mét.*, Λ , 7, 1072^b 26-30)”. *Les Etudes Philosophiques*, Paris, 3: p.367-387, 1991.

WOLFF, F. *Aristóteles e a Política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

ZINGANO, M. “*Eudaimonia* e bem supremo em Aristóteles”. *Analytica*, São Paulo, 1, 2: p.11-40, 1994.

ZINGANO, M. “Deliberação e inferência prática em Aristóteles”. *Dissertatio*, Pelotas, 19: p.93-111, 2004.

ZINGANO, M. “Escolha dos meios e *το αυθαιρετον*”. *Analytica*, São Paulo, 8, 2: p.165-184, 2004.