

A BASE METAFÍSICA DA TEORIA ARISTOTÉLICA DA AÇÃO

Carlo Natali

Università degli Studi di Venezia

I - O papel da ação na concepção aristotélica da felicidade

Na filosofia prática de Aristóteles, a teoria da ação tem uma posição central. De fato, a definição de felicidade que encontramos na *Ethica Nicomachea* e na *Ethica Eudemia* baseia-se essencialmente na noção de atividade: “o bem humano resulta ser a atividade da alma segundo virtude” (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ’ ἀρετὴν - *EN I 7 1098a16-17*), diz ele; e diz ainda: “a felicidade será atividade de uma vida completa segundo virtude completa” (εἶη ἂν ἡ εὐδαιμονία ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ’ ἀρετὴν τελείαν - *EE II 1 1219a 38-39*).

Nestas passagens encontramos, propriamente, o conceito de *energeia* e não o de *praxis*. Mas, para Aristóteles, a *energeia* humana é feita de *praxeis*: “digamos que o operar próprio do homem seja um certo tipo de vida e que esta consista em uma atividade e em ações da alma unidas a razão” (ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωὴν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου - *EN I 7 1098a12-14*), diz ele, e: “digamos que as ações, e as atividades, que dizem respeito à alma são [os bens] relativos à alma” (τὰς δὲ πράξεις καὶ τὰς ἐνεργείας τὰς ψυχικὰς περὶ ψυχὴν τίθεμεν - *EN I 7 1098b15-16*).

O homem feliz é aquele que é capaz de realizar as *kalai praxeis* ou *praxeis kat’areten*: belas ações, ou ações segundo virtude.

A definição de felicidade e de bem humano resulta, portanto, ser fundada sobre o conceito de *praxis*. A determinação da felicidade humana traz consigo o conhecimento do que seja uma *praxis*.

O termo *praxis* é, naturalmente, um termo da linguagem comum. Mas na ética aristotélica ele assume um novo papel e torna-se um termo técnico. É este uso técnico que deveremos, sobretudo, analisar.

II - A discussão sobre a ação em *EN* II 2

Por isso, a primeira coisa a fazer seria examinar o capítulo II 2 (Bekker) da *EN*, no qual Aristóteles trata explicitamente *peri praxeos*. Ele começa dizendo: “é necessário examinar o campo das ações” (ἀναγκαῖον ἐπισκέψασθαι τὰ περὶ τὰς πράξεις - *EN* II 2 1103b29-30).

Isso nos faz pensar que deveremos encontrar neste capítulo a teoria aristotélica da ação. Mas a exposição que segue aquelas palavras é estranha, pelo menos de um ponto de vista moderno. Pois um filósofo moderno esperaria encontrar a esta altura uma definição preliminar do que é uma *praxis*, isto é, uma definição teórica na base da qual fundar uma preceptualística ética.

Para dar um exemplo moderno, vejamos o que diz C. Ginet: a tarefa do filósofo da ação é estabelecer “o que distingue uma ação de... outros tipos de coisas” (p.1). Ginet afirma, justamente do seu ponto de vista, que esta questão é metafísica e não ética: “algumas questões fundamentais sobre a ação são anteriores àquelas relativas às suas dimensões moral ou prudencial... é este tipo metafísico de questões que ocupa esta obra” (Introdução, p. IX).

Aristóteles procede de um modo diferente daquele de Ginet. Ele afirma que a *pragmateia*, a discussão que nós conhecemos como *Ethica Nicomachea*, não tem como fim o puro conhecimento, não é *theorias heneka* (1103b26), mas é prática. Ao contrário de Ginet, ele não acredita que uma fundação explícita da teoria da ação seja necessária para a ética. Voltaremos depois a este ponto.

Vejamos, então, o que contém o capítulo II 2, depois de ter dito o que ele não contém. Ele se divide em vários pontos.

Aristóteles começa lembrando que discutiu, no capítulo precedente, uma questão importante: “são [as ações] que determinam a qualidade do caráter, como

já dissemos' (γάρ εἰσιν κύριαι καὶ τοῦ ποιᾶς γενέσθαι τὰς ἕξεις, καθάπερ εἰρήκαμεν - EN II 2 1103b30-31). De fato, em EN II 1 Aristóteles havia afirmado que as virtudes não são inatas mas derivam do exercício das ações virtuosas: "adquirimos as virtudes porque as exercitamos anteriormente (...) aquilo que se deve fazer quando se aprendeu, nós o aprendemos fazendo" (τὰς δ'ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον, (...) ἃ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιούντες μακθάνομεν - EN II 1 1103a31-33).

A tese de Aristóteles é que a origem da virtude, assim como a sua corrupção, deriva do tipo de ações que são realizadas: "cada virtude gera-se e destrói-se a partir e por meio das mesmas coisas" (ἐκ τῶν αὐτῶν καὶ διὰ τῶν αὐτῶν καὶ γίνεται πᾶσα ἀρετὴ καὶ φθείρεται, ὁμοίως δὲ καὶ τέχνη - EN II 1 1103b6-7).

A ação é princípio da virtude em sentido causal: o agir bom produz a virtude e o agir mau produz o vício. Por exemplo, se alguém se habitua a realizar ações corajosas, torna-se corajoso e se alguém se habitua a realizar ações vis, torna-se vil.

Devemos concentrar-nos um momento sobre esta doutrina, pois ela permite ver em funcionamento um princípio de método que Aristóteles não formula explicitamente mas que aplica constantemente em sua exposição. Ele procura descrever o funcionamento do saber prático o quanto mais possível por analogia com o funcionamento do saber teórico, mesmo com todas as diferenças essenciais de domínio. Esta comparação é exposta no modo mais claro na *Ethica Eudemia*: "assim como as ciências teóricas têm as hipóteses por princípios, para aquelas práticas o fim é princípio e hipótese: dado que este deve estar bem, é necessário que se dê isto, se se deve verificar este outro, como ali (= nas ciências teóricas), se o triângulo tem os ângulos iguais a dois retos, daí deriva necessariamente esta determinada coisa" (ὥσπερ γὰρ ταῖς θεωρητικαῖς αἱ ὑποθέσεις ἀρχαί, οὕτω καὶ ταῖς ποιητικαῖς τὸ τέλος ἀρχὴ καὶ ὑπόθεσις, ἐπειδὴ δεῖ τόδε ὑγιαίνειν, ἀνάγκη τοδὶ ὑπάρξει, εἰ ἔσται ἐκεῖνο, ὥσπερ ἐκεῖ, εἰ ἔσται τὸ τρίγωνον δύο ὀρθαί, ἀνάγκη τοδὶ εἶναι - EE II 11 1227b28-32).

Nas ciências teóricas, os primeiros princípios não são extraídos da filosofia primeira, a qual se ocupa de certos princípios generalíssimos, como o princípio de

não-contradição, comuns a todas as ciências mas não próprios de nenhuma delas. Cada ciência particular tem princípios próprios que são necessários para esta e nenhuma outra ciência; eles estabelecem uma absoluta distinção entre as ciências e uma total independência de cada uma delas. Estes princípios são obtidos na indução e no intelecto. Aristóteles descreve, no fim dos *Segundos Analíticos*, o complexo processo através do qual o sujeito cognoscente é levado à apreensão dos princípios, a partir das sensações e da experiência, até alcançar a captura do universal, obra do *nous*. A intelecção dos princípios não é uma intuição imediata mas o resultado de um longo processo de experiência.

Um processo análogo ocorre no caso da sabedoria; no caso do saber prático, porém, o intelecto (*nous*) não tem por objeto os princípios. Aristóteles diz claramente que “um tipo (de intelecto) nas demonstrações se ocupa dos termos primeiros e imutáveis, um outro nas premissas práticas tem a ver com o último passo, o que pode ser diversamente e a segunda premissa” (καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὄρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἐτέρας προτάσεως - *EN VI 11 1143b1-3*). O *nous* prático equivale à sensibilidade prática e é voltado ao caso singular. Os princípios práticos, por sua vez, derivam da virtude, e a própria virtude deriva, como sabemos, de um complexo processo de adestramento no qual o sujeito, inicialmente sob a orientação de outros e depois sozinho, se habitua a realizar ações belas, até experimentar prazer ao realizá-las e fazê-las finalmente de um modo de todo pleno e consciente. Isto não é reconhecido por todos e escandalosa aparece a afirmação, abundantemente repetida por Aristóteles, de que a sabedoria não se ocupa dos fins da ação humana mas apenas de como alcançar estes fins, isto é, dos meios: “a virtude torna reto o fim, e a sabedoria os meios para este(...) não haverá escolha correta sem sabedoria e sem virtude ética, dado que uma põe praticamente o fim, a outra os meios” (ἢ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἢ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον ... καὶ ὅτι οὐκ ἔσται ἢ προαίρεσις ὀρθὴ ἄνευ φρονήσεως οὐδ' ἄνευ ἀρετῆς ἢ μὲν γὰρ τὸ τέλος ἢ δὲ τὰ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράττειν - *EN VI 13 1144a6-9, 1145a 4-6*). Além disso, Aristóteles parece dizer em uma passagem que o fim não é posto através de um procedimento racional: “a virtude torna correto o fim ou os meios para

este? Estabelecamos que é o fim, porque deste não se dá nem dedução nem argumentação; que seja posto, portanto, como um princípio” (πότερον δ' ἢ ἀρετὴ ποιεῖ τὸν σκοπὸν ἢ τὰ πρὸς τὸν σκοπὸν; τιθέμεθα δὴ ὅτι τὸν σκοπὸν, διότι τούτου οὐκ ἔστι συλλογισμὸς οὐδὲ λόγος - *EE II 11 1227b 22-25*).

Em analogia com a ciência, como a *episteme* teórica não deduz os próprios primeiros princípios, assim a *phronesis* não delibera sobre os seus princípios: “pois o médico não examina se o seu paciente deve estar são ou não, mas se deve passear ou não, nem o professor de ginástica examina se o seu discípulo deva estar em boa forma o não, mas se deve exercitar-se na luta ou não; como nas ciências teóricas as hipóteses são princípios, assim naquelas produtivas o fim é princípio e hipótese” (οὔτε γὰρ ἰατρὸς σκοπεῖ εἰ δεῖ ὑγιαίνειν ἢ μή, ἀλλ' εἰ περιπατεῖν ἢ μή, οὔτε ὁ γυμναστικὸς εἰ δεῖ εὖ ἔχειν ἢ μή, ἀλλ' εἰ παλαίσειν ἢ μή. ὁμοίως δ' οὐδ' ἄλλη οὐδεμία περὶ τοῦ τέλους· ὥσπερ γὰρ ταῖς θεωρητικαῖς αἱ ὑποθέσεις ἀρχαί, οὔτω καὶ ταῖς ποιητικαῖς τὸ τέλος ἀρχὴ καὶ ὑπόθεσις - *EE II 11 1227b25-30*).

Em outras palavras, Aristóteles aplica à relação entre ação singular e virtude a relação que há entre experiência singular e conhecimento do universal na teoria da indução dos *Analíticos Posteriores*. Ambos, conhecimento do universal e posse da virtude, derivam de uma série repetida de atos do mesmo tipo que, em certo momento, dá lugar a um salto de qualidade. No conhecimento, a soma de muitas percepções produz memória, experiência e, enfim, a capacidade de capturar o universal. Na virtude, a soma de muitas ações boas dá o princípio prático. A passagem da percepção à experiência é definida como uma *diaphora*, um salto qualitativo. E os próprios *Analíticos Posteriores* nos dizem que este processo se dá seja na esfera teórica, seja na esfera prática: “da experiência, ou do inteiro universal formado na mente... <deriva> o princípio de arte e de ciência; tratando-se do trazer algo à luz será princípio de arte, tratando-se do ser será princípio de ciência” (ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἡρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἐνὸς παρὰ τὰ πολλά, (...) τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης, ἐὰν μὲν περὶ γένεσιν, τέχνης, ἐὰν δὲ περὶ τὸ ὄν, ἐπιστήμης - *A.Po. II 19 100a6-9*).

É apenas a partir do realizar ações corajosas que se adquire a virtude da coragem, e esta, depois, nos permite ser corajosos no máximo grau. Pois a ação é

fruto de intelecto e desejo, e para haver uma ação virtuosa “o raciocínio deve ser verdadeiro e o desejo, correto, e um deve afirmar, e o outro perseguir, os mesmos objetos. Tal é o pensamento prático e tal é a sua verdade; do pensamento teórico, e não prático nem técnico, o bem e o mal são verdade e erro (dado que este é o operar típico da parte pensante da alma), enquanto o bem da parte intelectual prática é a verdade que se encontra em acordo com o desejo correto” (δεῖ διὰ ταῦτα μὲν τὸν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἢ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν, αὕτη μὲν οὖν ἢ διάνοια καὶ ἢ ἀλήθεια πρακτική· τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τἀληθές ἐστι καὶ ψεῦδος (τοῦτο γάρ ἐστι παντὸς διανοητικοῦ ἔργον)· τοῦ δὲ πρακτικοῦ διανοητικοῦ¹ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ - *EN VI 2 1139a23-31*).

A posse da virtude permite pôr a premissa prática universal; isto é possível na medida em que a virtude não é apenas excelência da alma irracional, mas conjunto de razão (*phronesis*) e desejo: “unem-se, seja a sabedoria com a virtude do caráter, seja a virtude do caráter com a sabedoria, porque os princípios da sabedoria são segundo as virtudes éticas e a reta razão das virtudes éticas é segundo a sabedoria” (συνέζευκται δὲ καὶ ἡ φρόνησις τῇ τοῦ ἥθους ἀρετῇ, καὶ αὕτη τῇ φρονήσει, εἴπερ αἱ μὲν τῆς φρονήσεως ἀρχαὶ κατὰ τὰς ἠθικὰς εἰσιν ἀρετάς, τὸ δ’ ὀρθὸν τῶν ἠθικῶν κατὰ τὴν φρόνησιν - *EN X 8 1178a16-19*)

O *ethismos*, como processo análogo à indução, alinha-se à ética filosófica enquanto ambos têm por objeto o fim. Portanto, a ação é ao mesmo tempo causa e efeito da virtude e, através desta, da felicidade.

Voltemos a *EN II 2*. O resto da discussão não aprofunda muito a natureza da ação. Vejamos os outros pontos dos quais se compõe o capítulo. A discussão tende a um escopo prático (*II 2 1103b 25-28*), mas cada discurso prático sobre a *praxis* é necessariamente ligado ao caso singular porque deve indicar o que fazer na ocasião dada (*1104a 1-3*). Mas na medida em que toda discussão teórica, mesmo que voltada a fins

práticos como a *EN*, deve sempre tratar de casos gerais e não de casos singulares, esta resulta ser necessariamente imprecisa e aproximativa: “todo o discurso sobre a *praxis* deve ser desenvolvido em linhas gerais e sem precisão” (πᾶς ὁ περὶ τῶν πρακτῶν λόγος τύπῳ καὶ οὐκ ἀκριβῶς ὀφείλει λέγεσθαι - *EN* II 2 1104a1-2). De qualquer modo, se se deve procurar dizer algo de útil, *peirateon boethain* (1104a 11), conforme ao fim prático da argumentação, podem-se individuar algumas características práticas das ações e articular alguns conselhos prudenciais a inspirar a própria conduta: deve-se procurar o justo meio porque a virtude é destruída pelo excesso e pela falta (II 2, 1104a 12-13): por exemplo, na ginástica, muitos exercícios, e muito poucos, destroem a boa preparação de um atleta. Adiante, repete-se que do realizar atividades virtuosas deriva a virtude, e que da posse da virtude deriva a capacidade de realizar ao máximo grau (*malista*, 1104a35) os atos virtuosos. Enfim há um sinal que permite reconhecer a qualidade moral dos nossos estados de caráter, as emoções fundamentais de prazer e dor (1104b4-5); quem experimenta prazer ao realizar os atos virtuosos é virtuoso; quem prova dor, não o é: “como sinal dos estados habituais nos devemos servir do prazer e da dor que sucedem as nossas obras; de fato, quem se abstém dos prazeres do corpo e goza deste próprio abster-se é temperante; quem, ao contrário, dele se lamenta é intemperante” (Σημεῖον δὲ δεῖ ποιεῖσθαι τῶν ἕξεων τὴν ἐπιγινομένην ἡδονὴν ἢ λύπην τοῖς ἔργοις· ὁ μὲν γὰρ ἀπέχομενος τῶν σωματικῶν ἡδονῶν καὶ αὐτῷ τούτῳ χαίρων σώφρων, ὁ δ' ἀχθόμενος ἀκόλαστος - *EN* II 2 1104b3-7). Por isso pode-se dizer que a virtude não tem a ver apenas com o campo da ação mas também com o domínio do prazer e da dor. (II 2, 1104b27-28).

Retomando, a discussão sobre a *praxis* em *EN* II 2 mostra que a ação produz a *hexis*, que realizando ações virtuosas alguém se torna virtuoso (e vice-versa), que a ação no contexto do discurso ético deve ser examinada apenas com finalidade prática e, em linhas gerais, que no agir deve-se mirar o justo meio e considerar o prazer e a dor como sinais do estágio atingido no nosso desenvolvimento moral. Toda a discussão é condicionada pelo propósito prático-aplicativo. No âmbito da ética, Aristóteles afirma que é possível falar da ação como elemento constitutivo da felicidade sem ainda empenhar-se em dizer o que é uma ação, mas apenas tomando o conceito no seu uso comum.

III - Sócrates e Aristóteles: a separação entre ética e metafísica

A discussão de Aristóteles baseia-se no princípio metodológico de evitar qualquer aprofundamento metafísico da noção de ação - como, aliás, de qualquer outro aprofundamento ontológico. Vê-se isto muito bem no livro I da *EN*, no qual Aristóteles repete freqüentemente que uma determinada investigação é própria de uma outra parte da filosofia; por exemplo, quanto à multivocidade do bem e a doutrina platônica das idéias, Aristóteles diz: “analisá-los com precisão compete mais propriamente a uma outra disciplina filosófica” (ἐξακριβοῦν γὰρ ὑπὲρ αὐτῶν ἄλλης ἂν εἴη φιλοσοφίας οἰκειότερον - *EN* I 6 1096b30-31).

Esta posição é pouco usual no pensamento grego, no qual é muito mais difundida a idéia de que um bom comportamento prático deriva de um conhecimento adequado da estrutura “física” da realidade: encontramos esta idéia em todos os pré-socráticos, de Pitágoras a Heráclito, a Demócrito, a Platão, e esta mesma idéia domina nas escolas helenísticas como o Epicurismo e, sobretudo, o Estoicismo (para o qual lógica, física e ética não são três disciplinas distintas, mas são mais propriamente três aspectos diferentes do mesmo saber filosófico (cf. *D.L.* VII 39-41 e *Sext. Emp. Adv. math.* VII 19)).

Para defender a sua escolha, porém, Aristóteles pode apelar para um precedente ilustre, o de Sócrates. Não é possível adentrar aqui na questão socrática; recordarei apenas que os indícios de um interesse de Sócrates pela física são poucos e controversos: em Xenofonte e em Platão encontramos indicações do fato de que Sócrates, ao menos em um período de sua vida, interessou-se pela física (*Fédon* 97b ss; *Memorabilia* I 1, 11 e IV 7) e Aristófanes faz de Sócrates um especialista em física e meteorologia. Ao contrário, o próprio Platão faz Sócrates dizer, na *Apologia*, não ter-se nunca ocupado de física (*Apol.* 19c, 26d); Aristóteles assume a mesma posição: Sócrates jamais ocupou-se de filosofia da natureza: “Sócrates ocupou-se de doutrina moral mas de fato não se ocupou do inteiro campo da física” (Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν - *Metaph.* I 6 987b1-2; cf. 1078b17-18).

O exemplo de Sócrates, que Aristóteles cita freqüentemente na *EN*, pode, portanto, ter servido de precedente para a separação metodológica entre ética e metafísica; e, de fato, Aristóteles é a testemunha mais segura sobre este ponto do pensamento socrático enquanto, com dissemos, em Platão e Xenofonte os testemunhos não são de todo claros. Temos aqui uma espécie de círculo hermenêutico no qual Aristóteles acentua em Sócrates o aspecto que o torna mais apto a servir como precedente autorizado do seu pensamento.

IV - A distinção entre praxis e produção

De qualquer forma, mesmo que *EN* II 2 seja tão pouco informativo, Aristóteles tem uma teoria, muito complexa, sobre a natureza da ação humana. Esta teoria aflora em muitos textos, especialmente da *Ethica Nicomachea* e da *Metafísica*. Algumas indicações sobre a natureza da ação encontram-se no resto da *Ethica Nicomachea*. A mais importante é a célebre distinção entre *poiesis* e *praxis*. Já no início da *Ethica Nicomachea*, aponta-se para esta distinção através da distinção entre dois tipos de fim: “Aparece evidente uma certa diferença entre os fins: alguns são atividades, outros são obras que estão além daquelas” (διαφορὰ δέ τις φαίνεται τῶν τελῶν· τὰ μὲν γάρ εἰσιν ἐνέργειαι, τὰ δὲ παρ’ αὐτὰς ἔργα τινά - *EN* I 1 1094a3-5). Também na *Ethica Eudemia* II 1, encontramos a aplicação desta distinção de fins ao agir humano, de modo a separar o domínio da produção do domínio da pura atividade: “Mas ‘obra’ se diz em dois sentidos, em certos casos é algo de distinto, além da utilização da capacidade, por exemplo da arte de construir é a casa e não o construir a casa, e da medicina é a saúde e não o prescrever a cura, em outros casos a obra é a própria utilização da capacidade, por exemplo, do ver é a visão, e a teoria é a obra da ciência matemática” (ἀλλὰ τὸ ἔργον λέγεται διχῶς· τῶν μὲν γάρ ἐστιν ἕτερόν τι τὸ ἔργον παρὰ τὴν χρῆσιν, οἷον οἰκοδομικῆς οἰκία ἀλλ’ οὐκ οἰκοδόμησις καὶ ἰατρικῆς ὑγίεια ἀλλ’ οὐχ ὑγίανσις οὐδ’ ἰάτρευσις, τῶν δ’ ἡ χρῆσις ἔργον, οἷον ὄψεως ὄρασις καὶ μαθηματικῆς ἐπιστήμης θεωρία - *EE* II 1 1219a13-18).

Entre praxis e produção há, portanto, uma diferença essencial. Encontramos a mesma distinção em *EN VI*: aqui, Aristóteles afirma que *praxis* e *poiesis* são objeto de duas formas diferentes de saber, *phronesis* e *techné*, e que pertencem a dois *gene* diferentes do ser (*VI 4*). As relações recíprocas entre as duas formas de saber são examinadas em *EN VI 2 1139a 35- b 4*, uma passagem muito célebre: “Por si só o pensamento não move nada, mas o faz aquele que tende a algo e é prático; este, de fato, guia também o pensamento da produção, dado que todo produtor produz em vista de algo, e o que se produz não é fim em absoluto, o é em relação a algo, e é fim de alguém. Ao contrário, o conteúdo da ação [é fim em absoluto], o agir bem é fim e o desejo tende a este” (διάνοια δ’ αὐτῆ οὐθὲν κινεῖ, ἀλλ’ ἢ ἐνεκά του καὶ πρακτικῆ· αὕτη γὰρ καὶ τῆς ποιητικῆς ἄρχει· ἐνεκα γὰρ του ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν, καὶ οὐ τέλος ἀπλῶς (ἀλλὰ πρὸς τι καὶ τινός) τὸ ποιητόν, ἀλλὰ τὸ πρακτόν· ἢ γὰρ εὐπραξία τέλος, ἢ δ’ ὄρεξις τούτου - *EN 1139a35-b 4*).

Vale sublinhar certos aspectos desta passagem, de resto bastante conhecidos:

- a *dianoia praktike* domina (*archei*) também a *poietike*;
- o objeto produzido, o *poieton*, não é um fim em absoluto mas apenas um fim condicional;
- a ação realizada, o *prakton*, é ela própria o fim, um fim absoluto;
- a hierarquia dos fins implica também as formas de saber que os produzem e, portanto, a *phronesis* é superior à *techné* e a domina;
- o fim da *phronesis* é a *eupraxia*, termo que aqui nós não traduzimos: voltaremos a ele no § VI.

De tudo isso segue-se que, para Aristóteles, diferentemente dos modernos, o domínio do agir humano é originariamente dividido em duas partes dotadas de características diferentes e, mais do que isto, opostas; portanto, a teoria aristotélica da ação deverá dar conta desta diferença. Em particular, dever-se-á examinar se a

teoria aristotélica da ação deve ter por objeto todos os movimentos intencionais de um agente humano ou se ela deverá ocupar-se apenas daquelas que Aristóteles considera ações na acepção própria.

E esta é uma diferença importante em relação às teorias contemporâneas da ação, que em geral não introduzem esta distinção. Por exemplo, Anscombe, na sua análise da intenção, toma como ponto de partida cada movimento realizado pelo homem, incluídos os movimentos automáticos do nosso corpo, como o batimento cardíaco. Na discussão contemporânea, de Wittgenstein em diante, o exemplo *standard* de ação humana é um movimento muito simples como “levantar um braço” (*Philosophische Untersuchungen* § 612 ss.; parece que o exemplo já foi usado por Schopenhauer). Também outros autores usam exemplos muito elementares para esclarecer uma ação humana: cair (White), bocejar (Austin), fazer uma careta de dor (Brand), empurrar (Danto).

A escolha do que considerar como exemplo típico de uma ação humana não é neutra: a crítica contemporânea se põe o problema - já presente em Wittgenstein - do “que distingue uma ação de outros tipos de entes no mundo” e crê poder resolvê-lo com uma investigação em nível, por assim dizer, “atômico”, isto é, com o exame da ação na sua forma mais elementar - *basic action*, com diz Danto.

Aristóteles não parece ter muito a dizer sobre este problema específico: enquanto os modernos procuram distinguir ação e movimento físico, ele trata esta distinção como auto-evidente e primitiva. Seria ridículo, diz na *Física*, querer demonstrar que existe nas coisas um princípio autônomo de movimento chamado “natureza” (*Phys. II 1, 193a 3*) e igualmente ridículo, acrescentemos nós, seria para Aristóteles o querer demonstrar que há em nós um princípio que nos permite intervir no mecanismo do mundo.

Aristóteles usa sempre como exemplos de ações comportamentos complexos. Apenas nestes é possível individuar a distinção entre *praxis* e *poiesis* que, em casos como “levantar um braço”, é ainda invisível: “levantar um braço” pode ser parte

seja de uma *praxis* seja de uma *poiesis*. Isso vale sobretudo se não se considera o fim. Para Aristóteles, o significado da ação é dado pelo *telos*, pelo fim. Em exemplos como “levantar um braço”, aquilo que está oculto é propriamente o *telos*, e todos os exemplos dados pelos modernos são calculados para que toda a referência ao fim esteja ausente. Isto os torna, do ponto de vista aristotélico, incompreensíveis como ações.

Aristóteles usa sempre exemplos de ações nos quais é fácil distinguir *praxis* e *poiesis*. Exemplos de *poiesis* são: construir uma casa, curar um doente; exemplos de *praxis* são organizar um coro ou uma oferenda votiva, golpear o inimigo, opor-se ao exército invasor, oferecer um banquete de núpcias; exemplos de *praxis* má são: cometer adultério, fugir do campo de batalha abandonando o escudo, implorar para ser morto para evitar a dor, etc. Como se vê, todos exemplos de ações muito complexas.

V - A distinção entre movimento e atividade.

A distinção entre *praxis* e *poiesis* nas *Éticas* é a aplicação ao domínio prático de uma distinção mais basilar, de tipo metafísico: a distinção entre *kinesis* e *energeia*. A primeira distinção é reduzida à segunda em um trecho célebre de *Metaph.* IX 6: “Dado que, das ações das quais há um limite nenhuma é fim, mas são relativas a um fim, por exemplo do emagrecer o emagrecimento, e as mesmas partes do corpo, quando se emagrece, estão em movimento neste modo, dado que não está presente aquilo pelo que se verifica o movimento, dado tudo isso, estas coisas não são ações, ou não são ações perfeitas; mas aquela na qual esteja presente o fim é também ação” (ἐπεὶ δὲ τῶν πράξεων ὧν ἔστι πέρας ουδεμία τέλος ἀλλὰ τῶν περὶ τὸ τέλος², οἷον τοῦ ἰσχναίνειν ἢ ἰσχνασία³, αὐτὰ δὲ ὅταν ἰσχναίνῃ οὕτως

(2) A expressão περὶ τὸ τέλος equivale a πρὸς τὸ τέλος.

(3) Texto dos manuscritos; Ross: τοῦ ἰσχναίνειν ἢ ἰσχνασία, “o emagrecer ou o emagrecimento”.

ἔστιν ἐν κινήσει, μὴ ὑπάρχοντα ὧν ἔνεκα ἢ κίνησις, οὐκ ἔστι ταῦτα πράξις ἢ οὐ τελεία γε (οὐ γὰρ τέλος) ἀλλ' ἐκείνη <ἦ> ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ [ἦ] πράξις - *Metaph.* IX 6 1048b18-23).

Ainda que importante, este trecho é textualmente muito duvidoso, além de estar ausente em dois dos principais manuscritos [Parisinus gr. 1853, séc. X e Vindobonensis phil. gr. C, início séc.XI] da *Metafísica*. Está presente apenas em um manuscrito relativamente recente [Laurentianus 87, 12, séc. XII]. Além disso, apresenta uma doutrina que está parcialmente em conflito com aquela do resto do livro XI: pois enquanto em todo o livro XI Aristóteles parte da tese:

A) Toda *kinesis* é uma *energeia*, mas nem toda *energeia* é uma *kinesis*, aqui parte-se do princípio oposto:

B) Nenhuma *kinesis* é uma *energeia* e nenhuma *energeia* é uma *kinesis*, ao qual se acrescenta:

C) Toda *poiesis* é uma *kinesis* e toda *praxis* é uma *energeia*; do que deriva por soma (B+C):

C*) Nenhuma *praxis* é uma *kinesis*.

Este princípio (C*), todavia, não é nunca explicitamente afirmado por Aristóteles. Por todas estas razões, alguns chegaram a pensar que o trecho não fizesse parte originariamente da *Metafísica*, mas fosse um fragmento de alguma obra ética. De qualquer forma, a doutrina que ele contém é de todo aristotélica e é coerente com o afirmado nas passagens de *EN* I 1 e *EE* II 1 que vimos acima.

Consideradas do ponto de vista do fim, *energeia* e *kinesis* são de todo distintas, ao menos aparentemente:

- à primeira, no campo da ação humana, corresponde a *praxis*, e é um agir com fim em si mesmo. O exemplo corrente que hoje é dado de uma *praxis* está ausente em Aristóteles mas já aparece em Alexandre de Afrodísias: o dançar.

- à segunda, sempre no campo do agir humano, corresponde a *poiesis*; para dar um exemplo, Aristóteles freqüentemente refere-se à construção de uma casa. Os dois casos são distintos pela relação ao fim: enquanto na *poiesis*, afirma Aristóteles, a obtenção do fim põe termo ao processo, na *praxis* isto não acontece; aliás, a obtenção do fim está presente em cada instante do processo. “Por exemplo, ao mesmo tempo alguém vê e viu, pensa e pensou ... vive bem e ao mesmo tempo viveu bem, é feliz e foi feliz. Se não fosse assim, em um certo momento teria devido parar, como no caso do emagrecimento, mas neste caso não é assim, ao contrário, alguém vive e viveu” (οἷον ὄρα ἄμα <καὶ ἐώρακε,> καὶ φρονεῖ <καὶ πεφρόνηκε,> ... εἶ ζῆ καὶ εἶ ἔζηκεν ἄμα, καὶ εὐδαιμονεῖ καὶ εὐδαιμόνηκεν. εἰ δὲ μή, ἔδει ἄν ποτε παύεσθαι ὡσπερ ὅταν ἰσχυαίνῃ, νῦν δ' οὐ, ἀλλὰ ζῆ καὶ ἔζηκεν⁴ - *Metaph.* IX 6 1048b23-28).

De fato em uma *kinesis* a obtenção do fim não tem valor em si, mas tem valor apenas como modo de atingir o próprio fim. Sobre *Metaph.* IX 6, a discussão foi intensa e dela não posso dar aqui nem mesmo uma apresentação resumida; tratei dela em outro lugar (*Elenchos* 1991). O que mais me interessa é observar algumas conseqüências implícitas da posição tomada aqui por Aristóteles.

Antes de mais nada, Aristóteles parece dizer que toda *poiesis* é uma *kinesis*. Isto não é dito *apertis verbis* por Aristóteles, mas não há dúvida de que seja assim. A *poiesis* divide as características principais da *kinesis* e a estas acrescenta outras, típicas da produção humana. Portanto, a *poiesis* é descritível nos termos da ciência física; apenas que a física aristotélica é muito diferente da física moderna e assemelha-se muito àquilo que nós chamaríamos uma metafísica.

Segundo a teoria aristotélica dos movimentos físicos, em todo evento existem aspectos essenciais e aspectos acidentais: devendo-se definir a construção de uma cadeira, não se deve dar desta uma descrição qualquer, por exemplo, dizer que é

um modo de obedecer ao pai de família, mas deve-se estabelecer a essência do processo pelo qual a cadeira vem à luz. Tal essência é a essência de um processo pelo qual um ente, o conjunto de vários pedaços de madeira, privado de uma certa forma, passa a adquirir tal forma sob a ação de um agente:

não-A, H (x) torna-se A, H (x).

Ou seja: este conjunto de pedaços de madeira (H) passa do não ter a forma da cadeira (não-A) ao ter a forma da cadeira (A). Aristóteles diz explicitamente, na *Física*, que nem todas as descrições de uma *poiesis* são adequadas, mas que o são aquelas que exprimem a natureza, isto é, a essência, daquilo que advém. A descrição completa da *poiesis* não é:

“o material informe torna-se uma cadeira”,

nem

“a madeira torna-se uma cadeira”,

mas é

“a madeira informe torna-se uma cadeira de madeira”

mesmo que, pela brevidade, digamos às vezes que a madeira se torna uma cadeira (cf. *Phys.* 190a24-25: “mesmo que às vezes falemos assim: dizemos que a estátua deriva do bronze” [ἐνίοτε λέγεται ὡσαύτως· ἐκ γὰρ τοῦ χαλκοῦ ἀνδριάντα γίγνεσθαι φαμεν]).

Apenas a descrição completa captura o fato de que algo, a madeira, permanece na transformação e de que este algo passa do não ter uma certa forma

(informe) ao possuir uma forma (cadeira) que antes não tinha. Com um neologismo, poder-se-ia dizer que a construção de uma cadeira é um cadeirar algo, e que esta é a sua essência. Portanto, para identificar uma *poiesis* não é necessário estabelecer a sua posição na cadeia das causas motrizes, como ocorre para os estóicos, mas basta encontrar a sua descrição essencial - que indica o tipo de processo atuado pelo agente. Todavia, um crítico de Aristóteles poderia objetar que, com esta teoria, o que se individua é, no máximo, o tipo de evento e não o evento individual: toda definição, de fato, é universal. Mas, provavelmente, Aristóteles responderia que basta determinar o agente e o objeto produzido, com nomes próprios ou com a expressão “*tode x ti*”, “este x aqui”, para individualizar a definição.

Podemos dizer, em conclusão, que:

D) Toda *poiesis*, enquanto *kinesis*, é objeto de uma descrição essencial e é individuada por ela.

Há, portanto, um sentido no movimento físico que é o tender à realização de um *ergon* como fim do agir.

Todo evento, como também toda *poiesis*, pode ser analisado em uma série de eventos menores, que repetem a sua estrutura, até chegar a eventos tão pequenos que não são dotados de sentido autônomo. Aristóteles diz isto em *EN X 3 1174a21-29*: a construção de uma casa é um processo em si completo que termina quando a casa está acabada; este se compõe de toda uma série de produções menores como conectar as pedras, levantar as colunas e similares que, mesmo quando estão acabadas, estão ainda incompletas porque são produções de partes do *poieton* e não de todo o objeto. Dado que para Aristóteles a *poiesis* é um evento análogo, na esfera humana, à *kinesis* em geral, podemos pôr o princípio:

E) Toda *poiesis* é composta de *poieseis* parciais e incompletas e é, portanto, ontologicamente homogênea.

Em segundo lugar, é de se perguntar se para Aristóteles toda *praxis* é uma *energeia*. Este segundo ponto não é de todo evidente e deve ser examinado. Em *Metaph.* IX 6, Aristóteles dá exemplos de *energeia* como “ver”, “pensar”, “intuir” que não parecem comportar movimentos físicos e são formas de quase-imobilidade. Sendo assim, pareceria que a parte de atividade humana que cai no campo da *praxis* não poderia ser objeto da ciência física, pois não comporta *kinesis*, e a física ocupa-se apenas daquilo que tem *kinesis*. Tudo isso é verdadeiro? Por outro lado, Aristóteles dá exemplos de *energeia* que parecem comportar movimentos, como “viver”. Afinal, a *praxis* é ou não é *kinesis*?

Foi notado há tempos (Ackrill) que é difícil conservar imóvel a distinção entre ações e produções e que podem ser dados inumeráveis contra-exemplos de casos mistos que não se sabe como classificar. Pode-se dar o caso de alguém que produz algo para realizar um ato moral como produzir comida para ajudar um pobre: esta é *poiesis* ou *praxis*, é produção de um objeto ou atuação da virtude da generosidade? Mas o problema é também mais geral. Analogamente ao princípio (E) posto acima, esperaríamos que Aristóteles formulasse um princípio (E*) como o seguinte:

(E*) Toda *praxis* é composta de *praxeis* parciais e completas e é, portanto, ontologicamente homogênea.

Mas não é assim. E que não possa ser assim é evidente intuitivamente: se tomamos qualquer dos exemplos precedentes de ações virtuosas, de *praxeis*, citados acima, como “opor-se ao exército invasor”, vemos que um ato de coragem como enfrentar um combate é composto de toda uma série de atos parciais que tem a estrutura da *kinesis*: avançar no campo, mover a espada, inclinar-se, golpear, etc. Todos estes movimentos são dirigidos à obtenção de um fim e não são fins em si mesmos como se fossem passos de dança. De fato, contra o que disse na *Metafísica*, na qual havia afirmado que nenhuma *praxis* é uma *kinesis*, Aristóteles afirma, na *Ethica Eudemia*, que toda *praxis* é uma *kinesis*: “o movimento é contínuo, e a ação é

movimento (ή μὲν γὰρ κίνησις συνεχές, ή δὲ πρῶξις κίνησις - *EE* II 2 1220b26-27); e ainda: “o homem é princípio de um certo tipo de movimento, dado que a ação é movimento” (ὁ δ’ ἄνθρωπος ἀρχή κινήσεως τινός· ή γὰρ πρῶξις κίνησις - *EE* II 6 1222b28-29).

Temos, portanto, na *Ethica Eudemia*, o seguinte princípio, que contradiz explicitamente (C*):

F) Toda *praxis* é uma *kinesis*.

Como se resolve o dilema entre (C*) e (F)? Toda *praxis* é uma *kinesis* ou nenhuma *praxis* é uma *kinesis*?

Outra passagem da *Metafísica* pode dar-nos uma resposta: em III 2, Aristóteles afirma que: “Todas as ações **implicam** o movimento” (αἱ δὲ πράξεις πάσαι μετὰ κινήσεως - *Metaph.* III 2 996a27).

A mesma distinção encontra-se em Alexandre de Afrodísias, que, comentando esta passagem, distingue entre as produções, que ocorrem **por meio** (*dia*) de movimentos e as ações que ocorrem **implicando** (*meta*) movimentos (*in Metaph.*, C.A.G. I, p. 182, 16-19). Na medida em que a partícula *meta* indica, neste caso, um elemento essencial para o todo mas que não exaure o todo, podemos formular o novo princípio:

G) Toda *praxis* é composta de *kinesis*,

que constitui uma atenuação de (F). Deste podemos deduzir o seguinte princípio:

H) Toda *praxis* é ontologicamente heterogênea.

Não posso demonstrá-lo aqui, mas acredito que se possa levar em conta o fato de que, em *Metaph. IX 6*, Aristóteles distingue dois significados de *energeia*: “Nem todas as coisas são ditas em ato no mesmo modo, mas apenas por analogia, como A é em B ou em relação a B, C é um D ou em relação a D, dado que algumas estão como o movimento para a potência, outras como a substância para a matéria em um certo sentido” (λέγεται δὲ ἐνεργεία οὐ πάντα ὁμοίως ἀλλ’ ἢ τῷ ἀνάλογον, ὡς τοῦτο ἐν τούτῳ ἢ πρὸς τοῦτο, τόδ’ ἐν τῷδε ἢ πρὸς τόδε· τὰ μὲν γὰρ ὡς κίνησις πρὸς δύναμιν, τὰ δ’ ὡς οὐσία πρὸς τινα ὕλην - *Metaph. IX 6 1048b6-9*). E, assim, creio que se possa dizer que os vários movimentos, *kineseis*, singulares que compõem um ato de *praxis* estão para o todo, a *praxis*, do qual são parte ὡς οὐσία πρὸς τινα ὕλην, “como a *ousia* está para a matéria, tomada em um certo sentido”. A expressão *pros tina hulen* indica que não se trata apenas da matéria no sentido mais estrito, o mármore ou a pedra, mas de um componente que faz as vezes de matéria, ou seja, que no composto perde a própria forma para assumir uma outra. Por outro lado, o termo *ousia* aqui significa a forma. Portanto:

- I) Toda *praxis* é, do ponto de vista formal, uma *energeia* e, do ponto de vista material, é composta de *kinesis*.

Este princípio, confrontado com (E), exprime bem a diferença entre *praxis* e *poiesis*. Ambas são eventos humanos que se dão no mundo sublunar, são compostas de movimentos, mas enquanto a *poiesis* tem a estrutura ontológica do movimento *in toto*, a *praxis* tem uma estrutura ontológica apenas em parte similar àquela das *energeiai* mais puras, como a auto-contemplação divina, porque, mesmo sendo fim em si mesma, na sua atuação é composta de movimentos. O todo da ação tem o seu fim em si, mas as partes das quais se compõe tem, cada uma, o seu fim particular. Combater o inimigo é um ato de coragem, mas os movimentos singulares do combate procuram realizar com eficácia um resultado, a vitória. Isto cria um problema: se os componentes particulares da ação tendem a um resultado (a vitória, por exemplo) diferente da pura atuação da virtude, pode a ação inteira ter por fim apenas a atuação da virtude e não também um resultado prático

(a vitória)? É verdadeiro que Aristóteles considera necessário que as ações virtuosas sejam também eficazes?

V. *Eupraxia*

Muitos intérpretes pensam que, segundo Aristóteles, a *praxis* é um valor em si mesma e que não tem valor pelo resultado que ela atinge. Eles baseiam-se na passagem citada acima, *EN VI 2 1139a35-b 4*), na qual se diz: ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ἡ δ' ὄρεξις τούτου, “de fato a eupraxia é fim, e o desejo tende a esta”. Tudo consiste no modo como se entende o termo *eupraxia*. Antes não o havíamos traduzido. Agora devemos examiná-lo.

Muitos intérpretes julgam que, para Aristóteles, realizar um ato de coragem seja, por exemplo, opor-se ao inimigo invasor, mesmo não tendo capacidades guerreiras e sendo assassinado no primeiro confronto. Esta posição está claramente presente em um estudo de Kraut. Ele afirma:

(o phronimos) não considera desejável permanecer firme na batalha apenas porque isto levará à vitória; é claro que ele espera este desfecho, mas ele pensa que exercitar este domínio (= coragem) é desejável em si mesmo. A ação não precisa terminar em algum fim esperado para que seja desejável (pp. 214-215).

Ainda antes, Ross havia afirmado que, segundo Aristóteles, a ação tem valor em si mesma e não pelo resultado que traz e que, na opinião de Ross, esta teoria põe Aristóteles na estrada de Kant. O elemento mais kantiano de Aristóteles seria, portanto, a distinção entre *praxis* e *kinesis*.

Em outro contexto cultural, Heidegger, no seu curso de 1924-25 sobre o *Sofista* de Platão, publicado recentemente, e no qual dedica muito espaço à análise de *EN VI*, chega às seguintes conclusões:

- a *praxis* tem por *arché* o próprio agir, como deliberado e antecipado pela *phronesis*, e como *telos*, o próprio agir como *eupraxia*. O agir, portanto, não depende senão de si mesmo, é um primitivo: *arché* e *telos* da *praxis* não são senão determinações internas desta;
- a *eupraxia* é o fato de que “die Handlung in der rechten Weise geschieht” (p. 149); o fim do agir é “die Handlung selbst, die Handlung als gehandelte, vollzogene” (pp. 149-150).

Esta interpretação heideggeriana da autonomia da *praxis* e do fato de que a *praxis* seja fim em si mesma é diferente e está distante da tese aristotélica segundo a qual o princípio da *praxis* é o bem e o fim. Todavia, ela teve muita influência entre os intérpretes de língua alemã, que tendem a interpretar Aristóteles à maneira de Heidegger. Nós a encontramos, de fato, em Gadamer, na teoria da *phronesis* como saber-se do agente, e sobretudo em Bubner, segundo o qual a atividade atinge o seu fim com o próprio agir - não pode ser julgada senão como agir- e que defende a tese segundo a qual as instituições humanas devem ser julgadas com base no critério da *praxis* absoluta, segundo impeçam ou tornem possível a *praxis*.

Todas estas interpretações baseiam-se, no fundo, em uma palavra: *eupraxia*. É verdade que Aristóteles descreve o fim do agir prático com uma série de outros termos, como *t'agathon* e *to kalon*. Mas, de algum modo, também estes poderiam ser reconduzidos ao conceito de *eupraxia*. Torna-se fundamental, portanto, estabelecer o que significa *eupraxia* para Aristóteles.

Na linguagem comum, *eupraxia* ou *eupragia* significam “sucesso”. Neste sentido, a palavra é usada por Píndaro, Heródoto e outros autores para indicar a vitória, o estado que provoca inveja. Também Platão e Aristóteles usam o termo *eupraxia*, às vezes, neste sentido corrente (*Protag.* 345a; *EN* I 11 1100a21). Às vezes, porém, estes autores, como também Xenofonte, sob a influência de Sócrates, procuram demonstrar que a verdadeira *eupraxia* é o agir bem (*Mem.* III 9, 14; *Alcib.* I, 116b; *Resp.* 379b; *EN* 1098b 22). Nesta passagens, os autores citados procuram estabelecer a tese:

X) para os homens sábios, a verdadeira *eupraxia* é o agir moralmente bom.

Esta própria tese demonstra que o significado original de *eupraxia* é “sucesso”, pois apenas entendida deste modo a tese (X) faz sentido. Pois substituindo *eupraxia* por “sucesso”, a tese (X) torna-se:

X') para os homens sábios, o verdadeiro sucesso é o agir moralmente bom;

se, ao invés disso, *eupraxia* significasse “agir moralmente bom”, como afirmam alguns intérpretes modernos e dicionários como Liddell-Scott-Jones e Rocci, substituindo *eupraxia* por “agir moralmente bom” a tese (X) tornar-se-ia:

X'') para os homens sábios, o agir moralmente bom é agir moralmente bom;

mas esta seria uma tautologia e não uma tese que para um filósofo valha a pena demonstrar.

Segue-se que a tradução mais exata de *eupraxia* em *EN VI 2, 1139b 3* não é “vie vertueuse” (Tricot) ou “agire moralmente buono” (Mazzarelli), mas sim “activité reussie” (Aubonnet), “action heureuse” (Gauthier).

Além disso, se o fim da ação humana fosse, como queria Kraut, a ação boa em si mesma, não se explicaria por que Aristóteles dedica tanto espaço à deliberação (*boulesis*), descrita como uma investigação (*zetesis*) dos modos para alcançar o fim no modo mais rápido e elegante (*raista kai kallista, 1112b 17*). Isto não faria sentido se o fim da ação fosse o mostrar coragem em si, sem consideração do resultado. De fato, éticas que valorizam como fim da ação humana o agir bom por si mesmo, como o Estoicismo, não dão nenhum espaço, nas suas teorias, à deliberação.

Portanto, a *praxis* humana não é completamente *energeia*, como a contemplação divina, mas é composta de *kinesis* que tendem a um resultado e, no seu conjunto, tende a uma mistura de sucesso e valor moral; tal mistura é expressa por Aristóteles com o termo, típico da sua ética, *kalon*.

Esta concepção aristotélica da *praxis* é de grande importância. A ação humana não é concebida tomando como modelo a pura *energeia*, divina, como farão depois os comentadores neo-platônicos (Simplicio, *in Categ.* 317, 6 ss.) e certos filósofos do séc. XIX, como Blondel. Estes consideram o agir humano como um caso inferior, e defeituoso, do “puro agir” divino.

Se a natureza própria da ação humana fosse aquela de ser algo de similar à *energeia* divina, certos aspectos típicos da ação humana - como a relação meios/fins, a deliberação, a escolha, a função da *phronesis* em relação à situação concreta, a função do *nous* em relação ao tempo presente - deveriam ser considerados apenas aspectos acidentais, e não essenciais, do conceito aristotélico de ação. O que nos parece um notável empobrecimento teórico: a noção aristotélica de ação é um conceito complexo, estritamente ligado à antropologia de Aristóteles - antropologia que põe o homem como um ente intermediário entre a esfera puramente natural e a esfera do divino. A teoria da ação é fruto coerente de tal ponto de vista e bem representa, sobre o plano dinâmico, a sua ambígua complexidade.

Voluntariamente, conservei neste ensaio o tom coloquial da exposição oral que deu vida a um útil e estimulante debate. Agradeço muito aos colegas do Departamento de Filosofia da UFRGS e aos outros participantes do colóquio sobre a *Ethica Nicomachea*, organizado por aquela universidade, por terem me ajudado a precisar algumas das minhas idéias. Os especialistas poderão facilmente individuar os termos de referência para estas questões na literatura crítica. Para quem deseja aprofundar a questão, indico os elementos essenciais de referência:

W.D. Ross - *Aristotle* - London, 1923.

M. Blondel - *L'action* - Paris, 1936-1937.

M. Heidegger - *Platon: Sophistes* - curso de 1924-25. Frankfurt a.M., 1992.

H.G. Gadamer - *Wahrheit und Methode* - Tübingen, 1960.

J.L. Ackrill - "Aristotle's distinction between *energeia* and *kinesis*" in: R. Bamborough (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle* - London, 1965, pp. 121-141.

A.C. Danto - "Basic Actions" in: *American Philosophical Quarterly* 2 (1965), pp. 141-148. agora em: A.R. White (ed.), *The Philosophy of Action* - Oxford, 1968, pp. 43-58.

R. Bubner - *Handlung, Sprache und Vernunft: Grundbegriffe praktischer Philosophie* - Frankfurt a.M. 1976.

J.L. Ackrill - "Aristotle on action" in: *Mind* 87 - 1978 pp. 595-601.

R. Bubner - "Rationalität, Lebensform und Geschichte" in: Vários, *Rationalität, Philosophische Bemerkungen* - Frankfurt a.M., 1984.

E. Halper - "Aristotle and knowledge of nature" in: *Review of Metaphysics* 37 - (1983-1984), pp. 811-835.

L.A.Kosman - "Substance, being and *energeia*" in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2 - 1984: 121-149.

D. Charles - *Aristotle's Philosophy of Action* - London, 1984.

D. Charles - "Aristotle: ontology and moral reasoning" in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4 - 1986: 119-144.

R. Brague - *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie* - Paris, 1988.

T. Irwin - *Aristotle's first principles* - Oxford, 1988.

CARLO NATALI

R. Kraut - *Aristotle and the human good* - Princeton, 1989.

E. Berti - “Il concetto di Atto nella Metafisica di Aristotele”. In: M.S. Sorondo (ed.), *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche* - Roma, 1990, pp. 43-61.

C. Natali - “Movimenti ed attività. L'interpretazione di Aristotele, *Metaph. Theta 6*”, in: *Elenchos* 12 - 1991: 67-90.

C. Ginet - *On action*. Cambridge - 1991.

C. Natali - “Azioni e movimenti in Aristotele”. in: A. Alberti(ed.), *Realtà e ragione. Studi di filosofia antica*. Firenze - 1994, pp. 159-184.

ANALYTICA

volume 1
número 3
1996

Endereço do autor:
Università degli Studi di Venezia.
Dipartimento de Filosofia e Teoria delle Scienze.
30123 Pallazo Nani Mocenigo
Dorsoduro 960 - Itália.

Tradução de **Rodrigo Torres Guedes**