

A DISTINÇÃO ENTRE PRAXIS E POIËSIS EM ARISTÓTELES*

Bernard Besnier

Ecole Normale Supérieure de Fontenay-St-Cloud

ANALYTICA

volume 1
número 3
1996

I

A distinção entre *praxis* e *poiêsis* serve, nos capítulos IV e V do Livro VI da *Ética a Nicômaco*, para separar a arte, que constitui a competência ou o domínio na ordem da “produção”¹, e a “prudência”, excelência da ação, ou ao menos excelência dianoética da ação (pois a qualidade da ação depende também da qualidade do *êthos*). Esta distinção é levada a um grau de contraste que não é regularmente seguido no conjunto do *corpus* e é expressa segundo fórmulas cuja justificação não é patente. Entretanto, nós temos o sentimento de que o esboço que se segue pode ser mantido como ponto de partida com o qual todos os exegetas concordarão, reconhecendo, evidentemente, que ocorre a Aristóteles desviar-se em um ponto ou outro, mas em contextos, bem entendido, onde se pode de antemão dizer que um certo grau de imprecisão não atrapalha o raciocínio.

(*) Além dos organizadores do Colóquio de Porto Alegre, agradeço a Carlo Natali, que teve a gentileza de ler uma primeira versão deste artigo e de me advertir de alguns erros. Sem dúvida não de todos; não pode, porém, ser considerado responsável por aqueles que subsistem.

(1) Se o paralelismo entre *praxis* e *poiêsis* fosse completo, a arte deveria ser a excelência (*ἀρετή*) da *poiêsis*, do mesmo modo que a prudência o é da *praxis*. Por razões que serão evocadas no final deste artigo, este paralelismo não é completo, mas não deixa de estar esboçado, na medida em que as definições são construídas segundo um esquema comum.

(i) *Praxis* e *poiêsis* têm em comum o fato de possuírem correlatos (os πρακτά e os ποιητά) que pertencem ao mesmo domínio, ou antes, ao mesmo tipo de realidade(s), a saber, aquelas que podem ser de outro modo (e em cuja descrição se pode incluir o fato de tanto poder não ser quanto poder ser) (1140a1). Não há texto que contradiga esta caracterização, mas é verdade que se pode perguntar até que ponto ela é realmente precisa. No contexto da *EN* VI iii e iv, este traço é suposto opor as ações e as produções (tanto quanto suas perfeições respectivas) à *theôria*, cujo correlato é aquilo que é do tipo do necessário e, em consequência, eterno²; todavia, além do fato de que aquilo que vale como objeto da deliberação prática ou da decisão de produzir (*scil.* o fato de que seu correlato seja “contingente”) não se aplica *ipso facto* à disciplina que se denomina “ética” (e que é exemplificada pelo tratado de Aristóteles) - a qual não é, ela própria, uma deliberação sobre o que deve ou não ser feito, mas um discurso sobre o modo pelo qual isso pode ser realizado simultaneamente do ponto de vista dos costumes e do ponto de vista da inteligência, - é igualmente possível que certas coisas que se realizam de maneira contingente possam não ser objeto de nenhuma deliberação relativa seja ao fazer seja ao produzir: diz-se que, em todo caso, a física não se atém senão às realidades em que a necessidade é condicional, mas se pode até mesmo falar de coisas que se

(2) 1039b22-24; isto caracteriza o objeto da ciência (τὸ ἐπιστητόν), que é eterno pelo fato de que, não podendo ser diferente, não pode também ter geração nem corrupção. É preciso acrescentar que esta precisão (a implicação recíproca entre a necessidade e a eternidade) vale para o que é necessário ἀπλῶς. Cf. para esta precisão e para sua distinção em relação à necessidade ἐξ ὑποθέσεως *de part. anim.* I i 639b23-26. A necessidade “condicional” aplica-se à maior parte das realidades da natureza (aquelas que são susceptíveis de geração), caracterizando então as disciplinas científicas que se lhes referem, e aplica-se também à arte (para construir uma casa, é preciso tal material e não tal outro). Essa passagem do *de partibus* chega a distinguir a ciência física (ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη) das ciências teóricas (αἱ θεωρητικαὶ ἐπιστήμαι), as quais restringem-se então claramente apenas àquelas que tratam das realidades eternas (640a1-2). Esta não é a formulação mais comum da demarcação, mas cf. ainda *EN* VI i 1142a17, onde se coloca a física do mesmo lado da prudência, e em oposição à excelência nas ciências matemáticas, como um conhecimento que requer a idade para ser praticado com maestria.

realizam na natureza sem nenhuma necessidade e sem também que seu aparecimento seja o efeito de uma deliberação ou de uma escolha; tais são, de uma parte, as coisas que são o efeito do acaso (o *automaton*) e, de outra parte, aquelas que são o efeito da fortuna (τὰ ἀπὸ τύχης), o acaso sendo a ausência da causalidade natural interna e a fortuna a ausência da causalidade técnica externa (*Met.* Λ 3 1070a9-10), ainda que os efeitos pareçam ser os mesmos como se tivesse havido causalidade natural ou busca deliberada. Enfim, o tipo bem conhecido do ἐπὶ τὸ πολὺ, que é distinto da fortuna ou do acaso (*Phys.* II v 1112b9), assim como daquilo que se produz sempre (quer dizer, daquilo que se produz sempre “da mesma maneira”), pode tanto ser incluído no domínio da deliberação (*EN* III v 1112b9) quanto ser dele separado, uma vez que é uma característica que pode aplicar-se igualmente a uma constatação que não se refere ao resultado de uma ação, nem de uma produção (ao menos de uma produção da arte), como por exemplo o fato de que as marés do outono trazem muitas chuvas. É preciso, então, dizer que se os *prakta* e os *poiêta* estão incluídos no domínio dos contingentes, eles não o esgotam. É mister afirmar, de resto, que nem um nem outro destes dois termos se aplica senão às atividades propriamente humanas. “*Poiêsis*”, pelo seu parentesco etimológico com ποιεῖν tem, aproximadamente, o mesmo leque de opções de emprego que este verbo, que se estende a toda relação onde um agente é requisitado para desencadear um processo cujo desfecho é natural ou não-natural³. Assim, o aquecimento da água pela proximidade do fogo, ou a assimilação de um alimento na digestão, ou a reprodução animal são exemplos de *poiêseis*. No que concerne ao termo *praxis*, se ele não está alinhado ao longo da gama de empregos do qual é suscetível ποιεῖν e

(3) Nesse sentido ampliado, ocorre que ποιήσις tenha por correlato o termo, pouco comum, de πάθησις; assim, em *de anima* III ii 426a10, onde se evoca uma doutrina bem conhecida, ainda que difícil (a saber, de que o ato do agente e do paciente estão um e outro no paciente, e não repartidos entre os dois sujeitos), por meio da oposição destes dois termos. Manifestamente πάθησις é empregado aqui, de preferência a πάθος ou πάθημα, de modo a sublinhar que há efetivamente um ato pelo qual o paciente vê sua potencialidade realizada, e que este ato, embora provocado pela presença do agente, está efetivamente nele, portado por ele.

se é preciso admitir que a gama de πράττειν é menos extensa, tem-se ainda assim de dizer que ele é empregado sem nenhuma restrição para falar do comportamento dos animais e das tarefas que eles têm que desempenhar para que consigam se alimentar, se locomover, se defender e criar a sua prole (isto ao longo do livro VIII da *Historia animalium*). E se se pensa que esse emprego é uma extensão sugerida pela analogia com os comportamentos humanos, deve-se ao menos sublinhar que, neste caso, o uso dos termos *prattein* e *praxis* está sendo feito de maneira muito consciente, mesmo quando se nota que esses comportamentos se fazem a partir da natureza e das disposições ou caracteres que as espécies adquirem pelo fato do condicionamento local (*HA VIII 1 588a17-18*, onde se afirma que a variedade dos comportamentos animais depende de seus “caracteres” - expressão que está imediatamente referida à analogia com o homem - e da sua alimentação, expressão que o cap. 2 explica como se referindo ao modo de habitação), o que sugere ao menos que se pode falar de *praxis* ali mesmo onde não pode haver deliberação no início do desempenho da atividade; e é necessário dizer ainda que *prattein* e *praxis* são também empregados de maneira normal para designar o ato de se colocar em movimento e o uso dos membros e órgãos por parte dos animais em geral (assim *de part. anim. II 1 646b13-17*). Não se deve pensar que haja aí uma extensão (sujeita a caução) do emprego de termos que se deveria crer que são aplicáveis, propriamente falando, unicamente à ação humana; é antes o contrário, quero dizer que é a restrição de certos usos desses termos à ação humana que, além de não ser ditada pela língua mesma (o que, para dizer a verdade, não tem grande importância), suscita um problema de interpretação e de justificação.

(ii) Na medida em que são consideradas como atividades puramente humanas, *praxis* e *poiësis* têm, como uma das suas causas, sua origem em uma faculdade que é da ordem da *dianoia* (em oposição ao “caráter”, *êthos*), mas que não é a maneira teórica de orientar e exercer a *dianoia*. No cap. I do livro VI (1139a5-16), Aristóteles apresenta a distinção entre essas orientações e modalidades de exercício da alma como uma distinção entre “partes” (μέρη): uma possuindo o *logos*, a

outra não (e foi visto anteriormente⁴ que, quanto a esta última, há uma distinção a fazer entre aquela que, embora não sendo racional por si, pode ou não concordar com a razão e aquela em que uma tal alternativa não é pertinente, - trata-se da alma vegetativa); e, na parte diretamente dotada de *logos*, uma exerce a *dianoia* em direção àquilo que não é contingente, a outra em direção ao que o é: esta última parte denomina-se *logistikon* ou *doxastikon* (sobre esta última denominação, 1140b26 e 1144b14), sublinhando sempre que o termo *logistikon* (entendido no sentido de “faculdade do cálculo, da apreensão das relações que vão permitir o ajustamento entre diferentes coisas”) é particularmente apto a englobar o caso da atividade de deliberação⁵. A excelência de cada uma delas não é concebida como uma perfeição puramente espontânea ou natural; ela requer o exercício ou a educação, de tal forma que a *aretê*, embora referindo-se unicamente à potência da faculdade calculadora ou opinante (potência que, em princípio, pertence a todo homem), não é, estritamente falando, definível como a melhor condição de uma *dunamis*, mas como de uma *ἔξις*⁶. A comunidade das duas formas de atividade permite apresentar eventualmente a *φρόνησις* como a excelência genérica do

(4) I xiii 1102b13sq. Aqui o termo para distinguir as partes da alma é *μόριον* e Aristóteles adverte (1102a28-32) que a aplicação à alma do vocabulário das “partes” deixa aberta a possibilidade de tratá-las enquanto partes separadas segundo a extensão, como o são os membros de um corpo (o braço e a cabeça), ou de partes que não se distinguem senão pela fórmula da definição (como o são o côncavo e o convexo).

(5) 1139a13-13. Greenwood (edição do livro VI, Cambridge, 1909, pp. 171-173) perguntou-se por que Aristóteles não deu como equivalente de *λογιστικόν* senão o termo *δοξαστικόν*, que ele considera, aliás, pouco apropriado, ao invés de empregar *βουλευτικόν*, como lhe ocorre fazer às vezes (*de anima* III x 433b3). Gauthier (trad. Louvain, 2, 1970, t. II, p. 442), que estima, ao contrário, que *δοξαστικόν* é o termo mais apropriado, pensa haver aqui traços de uma polêmica contra Platão, que estaria errado ao denominar *logistikon* o conjunto da parte diretamente racional da alma, ofuscando a distinção entre as funções teóricas e práticas. Tenho a impressão de que se trata antes de um retorno ao uso corrente de *λογιστικόν* tal como se o encontra, de resto, no próprio Platão, quando opõe a aritmética teórica à prática calculadora (*logistikê*).

(6) É uma *βελτιστή ἔξις*, 1138a16.

conjunto da faculdade opinante (1140b26)⁷; mas, sendo a *aretê* definida como uma perfeição da *hexis*, deve-se naturalmente preservar à arte uma autonomia (como aquilo que dá a norma da *poiêsis*, ou mais exatamente, das *hexeis* que o aprendizado forma na disposição do *logos* orientado para a produção⁸). A arte e a prudência são igualmente definidas como *hexeis meta logou*, das quais se pode dizer que são causas - uma quanto à produção, a outra quanto à ação - da qualidade da atividade (se se emprega esta palavra como termo genérico) ou da obra (ἔργον), mas sem que se possa dizer que sejam as únicas causas do efeito ou mesmo do processo pelo qual esse efeito é alcançado, pois a parte desejante (parte irracional, mas susceptível de ser dirigida pela razão) é requisitada para que a ação seja engendrada. A ação é assim descrita (1139a32-35) como um movimento cuja origem é a *prohairesis* (a “escolha” ou a resolução), a qual tem ela mesma duas origens, o desejo e a *dianoia*, ou, mais exatamente, uma certa disposição do desejo (uma ἠθικὴ ἔξις) e uma certa disposição da *dianoia*; a obra da *hexis* dianoética e a da *hexis* ética, que juntas presidem à determinação da ação, se parecem pelo fato de ambas consistirem em um tipo de negação ou afirmação (no que tange à *dianoia*, trata-se de uma negação ou afirmação no sentido exato, e, no tocante ao *êthos*, desempenham um papel análogo, qual seja, a colocação de um objetivo da investigação ou de um termo de aversão, 1139a21-26); e assim como o *logos* atinge corretamente seu *ergon*, se a afirmação ou a negação à qual ele chega for verdadeira, assim também se pode falar de um bom funcionamento da disposição do desejo quando a aversão ou a atração à qual ele se fixa é correta; e, desse modo, para que a *prohairesis* que

(7) Greenwood (p.23), que pensa que δοξαστικόν (aquilo de que a *phronêsis* é aqui apresentada como sendo a excelência) não é apropriada para designar a potência que calcula em vista de realizar ou bem uma ação ou bem uma produção, estima que Aristóteles inclui aqui não somente o cálculo relativo à ação ou à produção, mas a consideração teórica das coisas em movimento que não são necessárias (seja em caráter absoluto, como o são os eventos simplesmente freqüentes, ou mesmo os efeitos do acaso, seja apenas condicionalmente), em cujo caso a *phronêsis* adquiriria aqui uma extensão máxima.

(8) Conforme à definição de 1140a21.

determina que a ação seja boa, é preciso que a decisão do *logos* e a determinação do desejo estejam de acordo e que sejam ambas corretas. A dupla origem da *praxis*, confluyente na *prohairesis*, é suficientemente compreensível quando se lembra que os capítulos IV - VI do livro II definiram de maneira geral o que é uma disposição ética e em que condição ela é virtuosa, e disso já se estudaram exemplos. No que concerne à *poiêsis*, Aristóteles dá à *dianoia* que a preside um papel completamente análogo ao da *dianoia* prática (é também uma *hexis* e, no momento em que deve se aplicar, ela se formula em um *logos*, o qual também possui a forma de uma afirmação ou de uma negação, que pode ser verdadeira ou falsa, - para este paralelismo, cf. 1139b1-2), mas em contrapartida ele não fornece a análise do que corresponde à produção no caso da *hexis êthikê*. Contudo, sabe-se que esta causa deve poder ser causa de movimento, como o é o desejo no caso da ação, que este movimento pode ser organizado segundo um agenciamento meios-fim(fins), e que a causa do movimento ou daquilo que dele resulta está no agente e escapa, deste ponto de vista, da pura produção espontânea da natureza (quero me referir àquela em que a causa é interna ao objeto produzido, cf. 1140a13-16).

(iii) Orientadas uma e outra em vista do tipo de realizações que se podem produzir ou não, que podem acontecer de tal ou tal maneira, tendo por origem o agente, e, neste, uma disposição da *dianoia* e uma disposição adquirida que qualifica uma outra parte da alma (que, no caso da *praxis*, é o desejo), *praxis* e *poiêsis* diferem entre si pela situação de seu *ergon* em relação ao agente e (mas isso é muito mais obscuro) pelo seu tipo de finalidade e a maneira mediante a qual se pode apreciar seu sucesso. É bastante notável que, no que respeita à *Ética a Nicômaco*, a distinção dessas duas espécies de atividade é fortemente afirmada (a ponto que se diga, em 1140a5seg., que são efetivamente separadas uma da outra), mas pouquíssimo explicada. No capítulo IV do livro VI, tal distinção é tida como suficientemente conhecida pelos “discursos exotéricos”, e como ela supostamente justifica a disjunção entre a arte e a prudência, é preciso supor que deve comportar entre seus próprios uma separação similar. Foi considerado que é uma passagem da *EN VI* v 1140b6-7 que fornece esta diferença: enquanto a produção tem um fim outro que ela mesma, o fim da ação é a própria *eupraxia* - que se compreendeu

como uma diferença entre uma atividade transitiva e uma atividade imanente. É mister observar que aí se trata de uma interpretação, não de um enunciado unívoco e univocamente aceito do Estagirita, pois ela supõe que se compreenda a distinção de que fala (ἕτερον τὸ τέλος), primeiro, como separando a atividade do seu resultado (portanto, como se Aristóteles tivesse escrito ἕτερον τὸ ἔργον⁹) e, segundo, como sendo uma relação de exterioridade (o que, de si mesmo, o termo ἕτερον não implica): o resultado da produção seria um objeto “exterior” simultaneamente ao agente que o produz e ao movimento (a *poiêsis* propriamente dita) pelo qual ele foi produzido, enquanto, para a ação, é o movimento mesmo, a conduta do agente, que é não apenas o fim, mas também a obra, o resultado.

Duas indicações serviram para sustentar esta leitura: primeiro, a passagem logo no início da obra (I i 1094a3 seg.), onde Aristóteles nota que há entre os fins (das artes e da escolha¹⁰) vários tipos de diferenças, dentre as quais esta que, para algumas, eles consistem na própria atividade (ἐνέργεια) enquanto para outras, o fim comporta, além da atividade, uma obra (παρ’ αὐτὰς ἔργα τινά). Esta passagem pareceu fornecer a justificação da interpretação que concebe o fim da *praxis* como imanente, ou, em todo caso, como consistindo na atividade mesma, enquanto o da *poiêsis* consistiria em uma obra *stricto sensu*, isto é, um produto que se exterioriza

(9) Observar-se-á que é exatamente a formulação pela qual Bonitz (*Index* 631a32) resume esta passagem. Esta modificação não é justificada por nenhuma variante de manuscritos.

(10) Ao que parece, Aristóteles tem em vista aqui dois grandes grupos de atividades dos quais é, falando genericamente, plausível conceber que a finalidade comporta a realização de uma obra exterior: a arte (cujo princípio de realização parece ser visado sob o termo μέθοδος) e a *praxis* (cujo princípio de realização parece visado pelo termo προαίρεσις). Não há razão para pensar (como o fez Joachim) que μέθοδος possa visar apenas à atividade teórica, por exclusão, ao mesmo tempo, da arte e da ação prática. Mas parece que isso resume, ao menos aqui, o modo de organização da investigação que determina as etapas que vão ser seguidas em vista do objetivo a ser atingido, quer se trate de uma descoberta teórica (como para um geômetra), quer se trate de um agenciamento relativo à arte (como para o arquiteto). Isto conduziria então a pensar que μέθοδος tem como correspondente προαίρεσις ε τέχνη, πράξις.

em relação à atividade e subsiste quando esta termina. Cumpre dizer, porém, que este início do texto não obriga a pensar que a diferença entre as duas formas de posição do fim frente à atividade do agente trace exatamente a linha de demarcação entre *poiêsis* (ou arte, neste contexto) e *praxis* (ou *prohairesis*, neste contexto): além do fato de que na lista das atividades consideradas estejam incluídas as ciências (o que fez pensar a Joachim que a demarcação estava justamente entre, de um lado, as ciências, únicas atividades cuja finalidade é puramente imanente, e, de outro, *praxis* e *poiêsis*, ambas atividades “transitivas”, ainda que em vários níveis), vê-se que, quando ele quer exprimir a conseqüência que tira desta distinção entre os modos de situação do fim (1094a5-6) - a saber, que, quando existem obras além das atividades que as realizam, estas obras são melhores do que tais atividades -, Aristóteles se exprime, não como visando as *poiêseis*, mas antes como se se tratasse de *praxeis*¹¹. Isto conduziu os comentadores a dizer que Aristóteles aqui se exprime de uma maneira relapsa e incorreta, mas é preciso confessar que, a tomar o texto tal como se apresenta, ele diz simplesmente que existem *praxeis* para as quais o fim consiste em uma obra diferente e exterior ao desenvolvimento da atividade; o que pode com efeito deixar pensar que existem outras cujo fim consistiria em algo imanente, mas que não obriga absolutamente a pensar que sejam estas as únicas atividades às quais o termo *praxis* conviria propriamente. - Em favor da idéia de que a distinção da *poiêsis* e do seu fim deva ser compreendida como uma relação de exterioridade, recorre-se também a uma passagem da *Pol.* I iv 1254a1-7; Aristóteles, em uma linguagem que se assemelha à de uma passagem da *Ética eudêmia*, a qual evocaremos mais adiante, restringe o sentido próprio dos “instrumentos” (*organa*) como relativos unicamente à produção, enquanto é a posseção (*ktêma*) que, propriamente falando, refere-se à *praxis*. Com efeito, os instrumentos, como a lançadeira, têm uma obra que está além do seu uso (quer dizer, da atualização da disposição que oferecem para tal ou tal movimento), enquanto as posses, como o casaco, têm seu *ergon* no uso mesmo que delas se faz (o casaco protege - do frio ou dos insetos - no movimento mesmo pelo qual eu o porto). Esta

(11) ὄν δ' εἰσὶ τέλη τινὰ παρὰ τὰς **πράξεις**, ἐν τούτοις βελτίω πέφυκε τῶν ἐνεργειῶν τὰ ἔργα.

distinção permitirá, na continuação da passagem, corrigir o que a caracterização do escravo como “instrumento” pode ter de inexato: é antes uma posse, e se é instrumento, o é no sentido de meio para uma *praxis*, ou, como se diz aqui, de uma maneira de levar a vida (βίος, no sentido aqui de viver segundo uma certa qualidade, - livre ou não, tranqüila ou penosa), e não no sentido de meio para um *ergon* objetivamente limitado¹². Mas é mister observar que Aristóteles, que, nesta ocasião, salienta haver uma diferença específica entre *praxis* e *poiêsis* e que ela deve se refletir na distinção entre o instrumento e a posse, não atribui esta diferença ao fato de que o *ergon* da *poiêsis* deva ser exterior ao desenvolvimento do movimento que o realiza (e que este não seja o caso da *praxis*); isto acarretaria que a *praxis* usa apenas a(s) posse(s) e a *poiêsis* unicamente os instrumentos (e neste caso seria difícil compreender que, precisado isto, Aristóteles conserve, como ele o faz em 1254a16-17, para o escravo, o caráter de instrumento: simplesmente é um instrumento em vista da ação, o que indica que a noção de instrumento é, como sempre acontece, simultaneamente gênero e espécie); de fato, esta diferença específica da *praxis* e da *poiêsis* não impede que ambas usem instrumentos (a6) e o reflexo daquilo que as diferencia com respeito à categoria de instrumentos não delimita a marca distintiva pela qual se separou a posse do instrumento, mas se junta (ἔτι δέ) de modo a operar, como se acabou de dizer, uma diferenciação no interior da classe dos instrumentos (aqueles que servem para a produção, i.e. para tal tarefa, e aqueles que servem para a *praxis*, nesse caso, uma certa qualidade de vida). Trata-se, portanto, de duas marcas distintivas, sucessivamente aplicadas (à distinção entre o instrumento e a posse e, após, à distinção entre dois tipos de instrumentos) que convergem, claro, mas simplesmente neste sentido largo em que elas não entram em conflito, e não no sentido em que elas se identificariam uma à

(12) Observar-se-á que isto significa que, no estatuto de escravo, Aristóteles privilegia antes o fato de que ele permite ao seu senhor se liberar de certas tarefas (pouco importando quais) para levar uma vida de “lazer”, do que o talento, que permitiria considerá-lo como um instrumento animado para a produção deste resultado (o que será no século XIX, ao contrário, a concepção que se fará da força de trabalho assalariada).

outra; o fato de que haja convergência sem coincidência exata permite, no término da análise, conservar ao escravo o caráter de instrumento, ao mesmo tempo que o de posse. Assim, não se pode, pelo que me parece, extrair do texto subsídios para afirmar que *praxis* e *poiêsis* difeririam precisamente por este próprio, em que uma não teria e que a outra teria necessariamente um resultado exterior, o qual poderia subsistir como independente da atividade que o obtém.

II

No estabelecimento do preconceito interpretativo que identifica a demarcação entre atividades de finalidade imanente e atividades de finalidade externa com a distinção entre *praxis* e *poiêsis*, o que desempenhou um papel complementar e decisivo foi a possibilidade de empregar a distinção entre a *energeia* e a *kinêsis*, quando os dois termos exigem ser entendidos *stricto sensu*, a *kinêsis* sendo então qualificada como um ato incompleto¹³; ora, uma passagem de *Met.* Θ VI 1048b18-35 opera esta distinção entre as atividades cujo fim é imanente (α22 ἐκεῖνη <ῆ> ἐνυπάρχει τὸ τέλος), de tal maneira que se pôde compreender (às custas, urge dizer, de intervenções drásticas no texto manuscrito) que, após uma hesitação¹⁴, Aristóteles acabaria por identificar a *praxis* à *energeia teleia*, a que comporta seu *telos* como imanente e não como um limite exterior, de tal modo que o recomeço da mesma atividade exigisse a descontinuidade. Ele parece com efeito considerar que há dois sentidos do termo *praxis*, um mais forte e exato, que

(13) ἐνέργεια ἀτελής, por ex. *Phys.* III ii 201b31-32. Para o conjunto da linha interpretativa que se segue cf. Joachim pp. 205-207.

(14) No início do texto, Aristóteles introduz a distinção que fará no interior da classe das *praxeis* (umas sendo *teleiai*, as outras não). Se, como pensam os exegetas, na esteira de Bonitz, Aristóteles acaba por corrigir no correr do texto esta imprecisão inicial, de tal maneira que, a partir de então, a noção de *praxis* se aplica apenas aos atos completos, ter-se-á encontrado um feliz expediente para explicar e reduzir a imprecisão análoga do início da *Ética a Nicômaco*.

implica que este seja um movimento (do mesmo modo que o é certamente também a *praxis* no sentido mais largo), mas um movimento que se distinguiria daquilo que se entende ordinariamente por tal, pelo fato de que a imanência de seu *telos* à atividade acarretaria sua repetição contínua. Com respeito à classe das atividades que, comportando seu *telos* no interior de si mesmas, seriam passíveis de se repetir sem ruptura de continuidade, seria preciso reconhecer que, sendo completamente analisáveis em uma sucessão de *kinêseis*, elas não sucumbiriam à determinação que, classicamente, restringe o movimento a ser apenas uma *energeia atelês*, mas poderiam ser tidas por *energeiai* no sentido forte e completo. Ora, é a tais atividades que seria preciso reservar a denominação de *praxis*. Supondo que se tenha razão de pensar, como o fazem vários comentadores, que se está aqui na presença de um texto que, por mais difícil de construir e interpretar que ele seja, teria tanto maior valor para a exegese e que deveria ser tomado como fornecendo o sentido estrito da *praxis*, restringindo-a ao tipo de atividades que comportam seu fim no interior de si mesmas, seria necessário sempre salientar que não se trata nessa passagem de *poiêsis* e que, conseqüentemente, o emprego preciso da noção de *praxis*, se ela é efetivamente o que se diz, não acarreta necessariamente que aquilo que a determina seja visto como um próprio seu, algo que ela não compartilharia com a *poiêsis*. Poder-se-ia ainda pensar que, como no início da *Ética a Nicômaco*, aqui se visasse a uma distinção que poderia se aplicar tanto no interior da classe das *poiêseis* quanto no interior da classe das *praxeis*. “Uma vez que nenhuma das *praxeis* para as quais há um limite (*πέρας*) é um *telos*, mas são relativas ao fim - como por exemplo o desintumescimento é o fim [ou o limite] do processo de desintumescimento [quer dizer, bem entendido: da aplicação de bálsamos ou líquidos pelos quais será obtido o desintumescimento] -, e uma vez que estas atividades <que se praticam> no curso da duração das operações de desintumescimento estão em movimento, justamente de tal maneira que elas não constituem aquilo em vista de que tem lugar o movimento, pois bem, não são elas que são a *praxis*, ou pelo menos não a *praxis* completa, pois elas não são o fim, mas aquela [vale dizer, a última operação] em que reside o *telos* é

também a *praxis*¹⁵. Se esta passagem pode ser compreendida assim, ela não opõe às operações que preparam um resultado este próprio resultado, mas as operações preparatórias à operação terminal, na qual o resultado apareceria (pode-se pensar que haja uma longa seqüência de fricções com um bálsamo sobre uma articulação intumescida, ao longo da qual não se vêem resultados sensíveis, e depois uma última aplicação que coincide com o desintumescimento; é esta coincidência da operação e do resultado que confere à última operação o título de *praxis*, ou, em todo caso, o de *praxis completa*). A continuação do texto, que se lê mais comodamente com as correções adotadas por Ross e Jaeger¹⁶, indica que existem atividades cuja

(15) ἐπεὶ δὲ τῶν πράξεων ὧν ἔστι πέρας οὐδεμία τέλος ἀλλὰ τῶν περὶ τὸ τέλος, οἷον τοῦ ἰσχναίνειν ἢ ἰσχνασία αὐτό, αὐτὰ δὲ ὅταν ἰσχναίνῃ οὕτως ἐστὶν ἐν κινήσει, μὴ ὑπάρχοντα ὧν ἕνεκα ἡ κίνησις, οὐκ ἔστι ταῦτα πράξις ἢ οὐ τελεία γε, ἀλλ' ἐκείνη ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ ἡ πράξις. Conservo o texto dos manuscritos, notadamente o τοῦ antes de ἰσχναίνειν (em lugar da correção τό de Bywater), ἢ antes da última ocorrência de πράξις, o que dispensa acrescentar ἦν antes de ἐνυπάρχει. Com Brague, corrijo ἐκείνη em ἐκείνη, mas não o entendo como antecipando sobre ἐνέργεια, mas como em atração por ἡ πράξις. O αὐτό que conservo na l. 20 representa a situação de ser um *telos* ou um limite para o processo, ou a sucessão das operações designadas pelo verbo ἰσχναίνειν. Se bem que Ross tenha julgado que o término do processo não deveria se chamar ἰσχνασία e sim ἰσχνότης (o que o conduziu a adotar a correção de Bywater), me parece que, ao contrário, a palavra é bem escolhida se se pretende sugerir que haja uma *operação* que é o limite daquelas que a precedem e que marca a conclusão do processo. αὐτά e ταῦτα designam as operações que se faz para realizar o desintumescimento, exceção feita à última, e durante as quais o resultado não é ainda atingido (pode-se pensar que o substantivo visado é ἔργα, as operações). Não considero que ἰσχναίνειν ou ἰσχνασία devam designar o emagrecimento, como se faz de ordinário, mas antes as operações de desinflamação de um abscesso ou de uma articulação (cf. neste sentido Hipócrates *do uso dos líquidos* III 1 - aplicação da água do mar para fazer desinchar as solhas - VI 2 - desintumescimento das articulações ou de inchaços da pele ulcerada). Isso permite compreender que as operações que se fazem para chegar à desinflamação e durante as quais a pele permanece inchada (como a fricção com um líquido ou massagens) não constituem a *praxis* mesma; é só o último ato, aquele em que a pele se desintumesce, que o é.

(16) Digamos, ao menos, a correção de cada um dos dois ἀλλά das linhas 23 e 25 em ἄμα (a partir da l. 33); o restabelecimento de todos os perfeitos talvez não seja tão necessário.

conclusão está incluída no movimento, de sorte que elas não encontram nenhum limite que imponha uma solução de continuidade, no caso de deverem ser retomadas. Vê-se, pensa-se, vive-se, é-se feliz “ao mesmo tempo em que já se tem o resultado do ver, do ser feliz ou do viver”. Se o perfeito é, como se diz, uma completude presente, é preciso compreender que a coexistência que sublinha o ὅμα não é entre uma ação e sua repetição, mas entre uma ação, ou antes, um tempo (o presente) que indica o esforço da ação (fazer o esforço para apreender pela vista) e a satisfação deste esforço (o perfeito ἐώρακε não deve ser entendido como significando que, enquanto estou vendo ou observando, acontece que já tenha visto, mas como significando que, enquanto faço o esforço de observar, obtenho a satisfação deste esforço, i.e., vejo o que eu queria ver). Bem entendido, é igualmente possível que eu faça esforço para ver sem obter imediatamente a percepção que procuro (posso ter necessidade de me aproximar, de procurar uma maior iluminação, etc.), mas o que Aristóteles pretende frisar é que há uma classe de atividades, como a vista ou o pensamento, para a qual a obtenção do resultado *pode* coincidir com o esforço para obtê-lo, enquanto há outras (ilustradas aqui por μανθάνειν: não posso simultaneamente aprender e já saber - sentido do perfeito μεμύθηκεν - a mesma coisa, ainda que possa ser levado a aprendê-la várias vezes; mas é que, neste meio tempo, terá havido o esquecimento) para as quais essa coincidência está por princípio excluída. Se se compreende assim a distinção feita (e que culmina por diferenciar uma variedade de movimentos que, comportando em si seu término, podem ser qualificados antes de *energeiai* que de *kinêseis*), conclui-se que ela perpassa indiferentemente as *praxeis* e as *poiêseis*. Mostram-no os exemplos (a23-26) nos quais se pode, certamente, reconhecer atividades tradicionalmente classificadas como *praxeis* (exercer a prudência, viver bem e ser feliz), mas também outras que não pertencem a este gênero, como ver, pensar e simplesmente viver; de sorte que Rémi Brague pôde, não sem razão, considerar que o tipo de atividade que é assim discernida é simplesmente a classe dos atos da vida, - aquilo que, na minha opinião¹⁷, deve ser compreendido como se aplicando à vida enquanto tal, seja qual

for a ordem do ser vivo (desde que ele seja dotado de órgãos que correspondam a esta atividade), e não especialmente à vida tal como é vivida por uma alma humana. Dito de outra maneira, é preciso compreender esta propriedade de poder realizar seu objetivo ao mesmo tempo que se executa o esforço para alcançá-lo como se aplicando de maneira geral às *atividades*, o que provavelmente não concerne senão aos movimentos realizados pelos seres vivos¹⁸ (compreendidas aí, de resto, as plantas, pois se pode perfeitamente dizer que elas vivem ao mesmo tempo que fazem esforço para viver), e não há nenhuma razão para limitar a pertinência disso às atividades que seriam vividas por uma subjetividade humana, ou mesmo que seriam vividas como ações com qualificação ética (antes que como produções); ver, viver e pensar podem indiferentemente ser designados como *praxeis* ou como *poiêseis*, e tem-se aqui um caso em que o primeiro termo é empregado (sem que nenhuma alusão tenha sido feita ao que poderia distingui-lo do segundo) de modo puramente genérico. Assim, longe de poder servir para estabelecer uma distinção entre *praxis* e *poiêsis* que reservaria à primeira a aptidão para incluir na efetuação do processo a obtenção do resultado, esta passagem mostra, ao contrário, que, aos olhos de Aristóteles, esta propriedade

Michel Henry, que pretende restringir estes atos àqueles que são vividos por um sujeito *humano*. A despeito de si mesmo, Brague permaneceu sob a influência da interpretação tradicional que, na lista dos exemplos, privilegia a felicidade e o exercício da prudência, e pretendeu elevar os demais (entre os quais a vida *tout court* e uma sensação, a vista), que, salvo precisão expressa, convêm a todos os animais, ao caso em que seriam vividos especificamente pelo homem, segundo uma imanência que, então, seria característica da subjetividade como tal. Cf. Rémi Brague *Aristote et la question du monde*. P.U.F., 1988, ch.IX.

(18) Não estou bem certo de que esta restrição seja legítima; existe ao menos um caso, aquele do movimento circular do céu e dos astros, do qual se pode dizer que há coincidência entre o esforço e a satisfação. É verdade que tanto o céu quanto os astros são seres vivos, mas podemos considerar unicamente o corpo deles (o éter), no qual esta propriedade é ainda verificada. Todavia, para o que eu pretendo estabelecer aqui, é amplamente suficiente que a possibilidade da inclusão do resultado no último movimento (o que o torna equivalente a uma *energeia*) valha para a atividade de qualquer ser vivo.

distintiva caracteriza indiferentemente certas *praxeis* e certas *poiêseis* e exclui outras em cada um dos dois grupos.

Pretendeu-se igualmente apoiar esta interpretação numa passagem da *Ética Eudêmia* II i 1219a13-18; trata-se de um lugar em que o Estagirita sente a necessidade de introduzir a distinção entre as duas modalidades de situação do *ergon* em relação à atividade que a ele conduz, uma lhe sendo exterior (*παρά*), a outra não. Como esta passagem avalia as qualidades respectivas da obra e da *hexis* (ou da *diathesis*), o *ergon* foi primeiramente colocado, por definição, como o *telos* da sua disposição correlativa (isso apenas no sentido em que ele é sua atualização “segunda”, e que há ao menos um sentido de acordo com o qual se pode afirmar que ele é aquilo em vista de que a disposição foi ou bem fornecida pela natureza ou bem adquirida pelo aprendizado); é claro, então, que o *ergon* é melhor do que a disposição correlativa. As linhas 13-18, que evocamos, acrescentam uma precisão quanto à relação do *ergon* ao uso (*χρήσις*), precisão cujo papel consiste manifestamente em restringir o alcance da afirmação precedente (segundo a qual o *ergon*, sendo o *telos* da disposição ou do *habitus*, é necessariamente melhor do que ela), considerando casos em que o *ergon* poderia não ser verdadeiramente diferente da *hexis*, ou, em todo caso, de seu uso. É absolutamente claro que o uso do qual se trata aqui é o da *hexis* - não o do produto do ato de colocar em operação esta disposição - e, assim entendido, ele não é senão o movimento (completo ou incompleto) pelo qual ela se atualiza. Assim, reencontramos os exemplos clássicos da *Física* III i 201b7-13, onde o processo da construção (*oikodomêsis*) ou do tratamento médico (*hugiansis*) é distinguido de seu termo, a casa ou a saúde, de modo a ilustrar (na passagem da *Física*) que o movimento é enteléquia (não do resultado - a casa ou a saúde -, mas da capacidade que tem o móvel de ser modificado, ou antes, “posto em movimento”) e (no caso desta passagem da *EE*, assim como daquela da *Met.* Q VI) em que o *ergon* pode ou não ser diferente do processo pelo qual é alcançado. Distingue-se desse modo um tipo de atividade em que o uso da faculdade (que é sempre uma atualização desta e, neste sentido, seu *telos*) pode não ser seu *telos* último, porque não contém o *ergon* (é o caso da arquitetura, disposição cujo uso é o processo da construção - *oikodomêsis* -, mas cuja obra é diferente e

exterior - é a própria casa), de um outro tipo de atividade, onde o ato de colocar a faculdade em movimento coincide com a obtenção do seu resultado (como a visão ou a ciência matemática, cuja atualização coincide com a obtenção do conhecimento teórico). No primeiro caso, a proposição segundo a qual o *ergon*, por ser o *telos* da disposição, lhe é superior (na ordem do que é o bem), vale ao mesmo tempo em relação à própria disposição e ao seu uso (a casa é superior ao processo da construção), enquanto, no segundo caso, pode-se considerar que é no uso mesmo que se encontra a superioridade do fim relativamente à disposição. Os exemplos de atividades nas quais a obra é exterior são, sem dúvida, casos de *poiêsis* (arquitetura e medicina), mas aqueles em que o *ergon* é interior são uma ciência (a obra da ciência matemática é interna a seu uso e é a *theôria*) e novamente um ato sensitivo (a visão), e não se teria nenhuma razão para classificá-los como “ações”, ao menos se se quiser entender por ação unicamente o que uma disposição ética realiza ou não realiza. Acrescentemos que, ao separar no início da obra (*EE I v 1216b3-25*) o caso das disciplinas teóricas (as quais concordam até certo ponto com a maneira segundo a qual Sócrates pensava como uma excelência poderia ser adquirida: é suficiente aprender matemática para ser um matemático) do caso das atividades em que isto não pode se dar (não basta saber o que é a justiça para ser justo, nem saber o que é a saúde para ser médico), Aristóteles reúne estas últimas sob a rubrica de “ciências poiéticas”, expressão que tem aqui valor genérico (a menção da política mostra que ele inclui aí as disciplinas que tradicionalmente são consideradas como práticas), do mesmo modo como vimos que “*praxis*” pode ter valor genérico e englobar as atividades ordinariamente consideradas como “produtivas”. Tudo isso permite lembrar oportunamente que o que Aristóteles considera como a atividade que inclui nela seu *telos*, sendo, em virtude disso (ao menos considerada em si mesma), mais susceptível de continuidade, não é absolutamente a *praxis*, mas a *theôria* (*EN X vii 1177a22*) - na qual é reconhecidamente necessário incluir a percepção. De um ponto de vista geral, não seria, portanto, em absoluto espantoso que não tenha posto como estritamente próprio da *praxis* (inclusive como próprio relativamente à *poiêsis*) o fato de possuir seu *ergon* de maneira imanente. E aqueles que lhe atribuíram uma tal tese para depois se espantarem por vê-lo tantas vezes

infiel poderiam simplesmente ter ido além do que pensava Aristóteles. Termine-mos este ponto salientando que, seja qual for o modo pelo qual queiramos aplicá-la à distinção entre *praxis* e *poiësis*, a distinção entre atividade “completa” (pelo fato de comportar seu *telos* e/ou seu *ergon* no interior de si mesma) e atividade “incompleta” (de características opostas à anterior) deveria de qualquer maneira ser referida à exterioridade ou à inclusão do *telos* ou do *ergon relativamente à atividade* tomada como processo, e não relativamente ao agente; ora, é antes esta idéia que, sem dúvida, se tinha em vista no momento em que se pretendeu aplicar a esta distinção a noção de *causalidade* imanente ou transitiva.

O esboço do qual eu dizia no começo que a maioria dos intérpretes estavam de acordo sobre ele apresenta então tanta obscuridade quanto proposições que se poderiam tomar como estabelecidas. Admitir-se-á em todo caso que de fato Aristóteles afirma, em certos contextos, que *praxis* e *poiësis* são duas formas desconectadas no gênero das atividades (οὐδὲ περιέχεται ὑπὲρ ἀλλήλων, 1140a5); mas foi visto também que há vários exemplos em que um ou outro dos dois termos é tomado como o gênero comum destas duas sortes de atividades; é necessário, pois, não transferir sem precauções a todas as ocorrências de *praxis* e de *poiësis* este emprego, talvez mais excepcional que canônico, onde sua diferença está bem delineada. É assim que nos textos em que se afirma de saída uma distinção entre atividades (ou simplesmente processos) que comportam no interior de si mesmas seu resultado e atividades que têm seu objetivo fora de seu próprio desdobramento (ou de tal maneira que, em todo caso, o interrompa), não se deve presumir que o termo *praxis* ou o termo *poiësis*, caso aí se encontrem, tenham a acepção específica que faz com que estas duas sortes de atividades sejam vistas como bem diferentes uma da outra, e não sua acepção genérica. Aqueles que supuseram que estes textos serviriam para explicitar o fundamento da distinção entre os dois tipos de atividades foram conduzidos a declará-los incoerentes: talvez isso devesse advertir que eles foram abordados a partir de um preconceito interpretativo que não é defensável. Constatamos, com efeito, que Aristóteles assinala uma distinção desta ordem, a qual formula ora evocando o fato de uma atividade ter (ou não) seu *ergon* no interior de si mesma (uma variante consistindo em que seria o uso do *habitus* que preside esta atividade que comportaria

ou não a obra em si), ora o fato de uma atividade encontrar (ou não encontrar), no interior dos segmentos do processo pelo qual é levada a cabo, um movimento que realiza em si mesmo a forma do seu desfecho (seu *telos*). É bastante difícil decidir se Aristóteles considera estas duas formulações como absolutamente equivalentes, ou se ele estima simplesmente que elas compartilham um campo tão amplo que podemos tratá-las na maioria das vezes como intercambiáveis (e conhecendo os limites nos quais elas o são); mas para a discussão que se segue, pode-se considerar essa incerteza como secundária. É também conhecida uma distinção entre *energeia* e *kinêsis*, cuja formulação mais simples é que a *kinêsis* é uma *energeia* incompleta, distinção que foi retomada e posta em evidência pela escola de Oxford, a qual também se pretendeu utilizar como meio para fixar a distinção entre *praxis* e *poiêsis*. Ao que parece, entretanto, esta distinção pode ser aplicada a todos os tipos de processos (não se restringindo nem mesmo àqueles que figurariam as atividades de seres vivos); mas é certo que ela oferece uma variante na qual se recupera a noção de atividade(s) que inclui(em) (ou não) seu *telos* (ou seu *ergon*) no interior de si mesma(s), de modo a opor uma classe de atos em que a repetição se efetua em continuidade, a uma outra, em que a repetição supõe descontinuidade (no sentido em que o recomeço se faz a partir de uma interrupção). Quando o termo *energeia* é reservado aos atos cuja repetição se faz em continuidade, a *energeia* representa uma certa forma de imobilidade: seja aquela da atividade que alcança seu fim de uma só vez (como a atividade da percepção) e que não é (ou não é necessariamente) decomponível em *kinêsis* sucessivas, seja aquela do ato capaz de se fechar em circularidade periódica. Aristóteles não se serve desta distinção para explicitar ou justificar a diferença entre *praxis* e *poiêsis*; ele se serve dela unicamente para, no interior de uma sucessão de movimentos, encadeados na unidade de um processo unificado pela busca de um mesmo objetivo, distinguir entre os movimentos que merecem verdadeiramente ser identificados à busca do objetivo (e, aos seus olhos, o último dos movimentos é aquele no qual o objetivo é alcançado) e aqueles que não o merecem, porque não são, de certo modo, mais que movimentos preparatórios a este movimento terminal (quando eu vou da minha casa à Universidade, é o último momento, aquele em que eu passo pela sua porta de entrada, que representa no

sentido exato a *praxis* pela qual “eu chego à Universidade”; os movimentos anteriores - aqueles pelos quais eu saio de casa e tomo o metrô - não são, estritamente falando, esta *praxis* mesma, mas lhe são relativos). É essencial, para apreender bem o teor desta distinção, prestar atenção ao fato de que Aristóteles se refere à sua aplicação dizendo, não que só a atividade que coincide com a obtenção do objetivo merece ser denominada *praxis* (ao passo que o que precede só mereceria ser chamado, por exemplo, de *poiêsis*), mas simplesmente dizendo que só a atividade final é a *praxis teleia*, o que salienta então unicamente o fato de que os movimentos anteriores carecem da presença do fim que lhes confere sentido. Isto pode, como se vê, aplicar-se a qualquer processo, inclusive àquele pelo qual um projétil atinge o alvo ao qual é lançado. Estas observações indicam então que não se pode, como acreditou a interpretação tradicional, valer-se da distinção entre *energeia* e *kinêsis* (considerada como *energeia* incompleta, e que não pode se repetir senão sobre a base de uma ruptura de continuidade), nem sobre a separação entre a atividade que comporta no seu próprio interior seu *ergon* (ou o último movimento no qual o *ergon* é obtido) e a atividade que não o comporta, para aclarar a distinção a que recorre a *Ética a Nicômaco* entre *praxis* e *poiêsis*.

Aqueles que seguiram o preconceito interpretativo cujas justificativas acabamos de evocar rapidamente sempre reconheceram que, a despeito dessa diferença, *praxis* e *poiêsis* têm um funcionamento comum que permite representá-las como atividades que ajustam meios a um fim (ou uma série de meios a uma série de fins) segundo uma forma de organização que é apreendida pela *dianoia*, ou mais exatamente, pela faculdade calculadora da *dianoia*, de tal maneira que se pode aplicar tanto a uma como a outra o esquema do silogismo prático. A conclusão deste silogismo é, como sabemos, sempre um movimento que se resolve efetuar ou não efetuar, e vemos assim que o primeiro ponto que é preciso ter claro é que este movimento deve se integrar à cadeia de meios, ou talvez mesmo ser seu resumo completo; e é a partir da elucidação da natureza deste movimento que é preciso esperar o esclarecimento da distinção cujo critério, até aqui tido por claro e indubitável, acaba por revelar-se muito pouco justificado pelos textos que invocados para seu apoio.

III

Antes de mais nada, convém examinar certas indicações suplementares que ordinariamente se colocam no dossiê dos testemunhos em favor da idéia de que *praxis* e *poiêsis* se distinguem pelo caráter interno ou externo da obra em relação ao agente ou à atividade. São passagens que afirmam (ao menos aparentemente) que a *praxis* é uma atividade *autotelês*, o que se interpreta seja no sentido em que ela comportaria seu fim no seu próprio interior (e apoiando esta interpretação nos textos que acabamos de examinar na secção precedente), seja ao menos no sentido em que ela se distinguiria da *poiêsis* por ter no seu próprio interior, na sua execução, e não no seu resultado, as qualidades que permitem avaliá-la como boa ou má.

Começo por uma passagem da *Pol.* VII iii 1325b1seg. que já foi utilizada por Carlo Natali¹⁹ visando mostrar que Aristóteles inclui algumas vezes a *theôria* na classe das *praxeis*. É uma passagem que se insere em uma discussão sobre o que melhor convém à felicidade, seja dos indivíduos, seja das cidades: ou bem a vida “ativa” (que consiste, para os indivíduos, em assumir tarefas no governo da Cidade, e, para a Cidade, em assumir “responsabilidades”, que consistem no mais das vezes na ingerência nos assuntos exteriores ou no imperialismo, em relação a outras cidades) ou bem um modo de vida que se absteria de tudo isso para voltar-se unicamente para si mesmo (e que é ordinariamente considerado como a vida filosófica, 1324a25-32). Sempre se louvou a vida ativa pelo motivo que aquele que a ela se entrega o faz na esperança de exercer o poder (e dele extrair a honra) e se a condenou pela mesma razão, devido ao fato de que este exercício do poder, na maioria das vezes, torna injusto quem o exerce (inclusive no caso da Cidade em relação aos seus “aliados”). É preciso, então, ter a precaução inicial de sublinhar que existem maneiras justas de exercer responsabilidades (e que o poder exercido

(19) *Attività di dio e attività dell'uomo nella Metafisica di Aristotele* in *Revista di filosofia neoscolastica* LXXXV (1993), pp. 325-351 (aqui pp. 338 seg).

em relação aos seus concidadãos ou aos seus aliados não deve ser confundido com aquele do senhor sobre seu escravo). Reconhecido isso, porém, estamos ainda assim tentados a julgar a atividade *praktikê* como menos favorável à felicidade que a vida de abstenção (evidentemente na suposição de que a ocupamos com a *thêoria* e não com prazeres dissolutos) justamente porque aquela se volta para o exterior, enquanto a divindade é julgada mais feliz precisamente porque seu pensamento não se ocupa senão de si mesma. Aristóteles adianta então que um pensamento pode permanecer *praktikê* sem por isso se consagrar a um outro (sem ser πρὸς ἑτέρου), ou sem ser ἐξωτερικὴ πρόξις. Um pensamento pode ser prático sem que a ação que ele orienta seja dirigida para o exterior: sabemos que é o caso da maior parte das ações tratadas na *Ética a Nicômaco* (sendo exceções a *philia* e a justiça, a qual é um caso de virtude voltada simultaneamente para si e para os outros). Mas o que é curioso é a apresentação da *thêoria* como um caso de pensamento que pode permanecer “prático”, mesmo quando se ocupa somente de si próprio: é o que ocorre com a divindade e o *kosmos*, dos quais é preciso dizer que verificam a condição geral da felicidade (a qual não consiste em nada fazer, mas em ter sucesso no que se faz, *eupraxia*) tendo *praxeis* voltadas não para o exterior, mas “próprias” (οἰκεῖα, 1235b28-30). Esta afirmação parece forçada e discorde daquelas que recusam ao céu a *praxis*, justamente porque esta não pode ser senão uma atividade composta de *kinêseis*, as quais têm um *telos* ou, em todo caso, um limite fora delas mesmas e tornariam, então, descontínua a atividade divina. Pode-se, é verdade, considerar que aqui o termo *praxis* é tomado no sentido largo, de modo a englobar o caso em que ela de modo algum comportaria *kinêsis*, mas somente uma *energeia* por assim dizer “pura”, como sabemos que é o pensamento divino. Nesse caso, porém, observar-se-á que isso leva a distinguir na ordem das *praxeis* duas variedades, uma das quais pode se reportar a uma pura *energeia* (e será desta e apenas desta que se poderá dizer que é absolutamente dirigida para si mesma e que tem seu *telos* no interior de si mesma), ao passo que a outra, composta de movimentos e de *energeia*, não é contínua e não tem necessariamente seu *telos* no seu próprio interior. Isso, em todo caso, não favorece a tese que generaliza a toda *praxis* (para fazer disso a marca que a distingue da *poiêsis*) o fato de ter uma finalidade interior

a si mesma. Como nós já vimos, esta distinção se faz no interior da classe das *praxeis*, tendo-se até o sentimento de que, para poder encontrar algumas ilustrações de *praxeis* cujo *telos* seria interno, Aristóteles é, paradoxalmente, levado incluir aí exemplos da atividade teórica²⁰. Se se acrescenta que o que faz com que uma *dianoia* voltada para o exterior e considerada como “prática” possa se assemelhar ao pensamento voltado apenas para si mesmo é o fato de ser “arquitetônica” (1235b22-23), vê-se que é bastante difícil encontrar entre os pensamentos práticos, diversos dos que são de fato puramente teóricos, pensamentos cujo caráter se aproximaria daquele da *energeia* contínua, mais do que o da *kinêsis* descontínua, a não ser os pertinentes ao político. Enfim, é preciso observar que o que é dito nessa passagem sobre a possibilidade de integrar na classe das atividades *autoteleis* atividades de orientação prática não concerne, estritamente falando, senão aos *pensamentos* práticos (vale dizer, uma das duas fontes que confluem na *prohairesis* para determinar a ação) e não à própria ação.

Chego agora a dois textos nos quais, por vezes, se pretendeu ver a afirmação (geral) do caráter *autotelês* da *praxis*, mas que, em realidade, vão nos revelar outra coisa; quero me referir ao fato de que ela tenha (ao menos quanto à causa que organiza os movimentos em direção a um fim) um princípio que envolve o da *poiêsis*. O primeiro destes textos (*EN* II iii 1105a26-33) faz parte de uma argumentação na qual Aristóteles explica como se pode afirmar sem circularidade que nos tornamos justos ao praticarmos ações que o justo pratica, temperantes quando se executamos atos temperantes. Ele assinala primeiramente (a21 seg.) que, para as artes como para as virtudes, executar (para adquirir a *hexis*) atos portadores da qualidade que terão os atos que procederão desta *hexis* não pressupõe, na formulação mesma, que esta disposição já tenha sido adquirida: é possível realizar um ato gramaticalmente correto (γράφματικόν τι ποιῆσαι) por acaso ou seguindo a indicação de outra pessoa (a qual conhece a arte gramatical), de sorte que se pode

(20) Curiosamente, são estes pensamentos, reconhecidos como claramente teóricos, que são apresentados como aqueles, dentre os pensamentos práticos, que não são direcionados para o que vai resultar da ação (1235b18-20).

afirmar a distinção entre aquele que adquire uma arte ou uma virtude ética e aquele que possui sua *hexis*; cada um dos dois executa, sem dúvida, um ou vários atos conforme(s) à regra, mas só aquele que possui esta regra como disposição interna, que é princípio do seu ato, o faz “com a qualidade da arte ou da virtude” (o que se exprime por um advérbio *γραμματικῶς, δικαίως*).

Aristóteles prossegue adiantando uma nuance entre o caso da arte e o da excelência moral. É que as coisas realizadas tendo a arte por princípio têm sua qualidade em si mesmas. Basta, portanto, que elas surjam com um certo caráter (que é a marca que esta qualidade deriva da arte), enquanto, no caso das realizações conformes à virtude, não é por um caráter intrínseco que elas são virtuosas, mas por um caráter do agente, qual seja, que ele aja sabendo o que é o seu ato, que ele o faça escolhendo-o e escolhendo-o por ele mesmo, enfim, que ele o realize de maneira firme e inabalável²¹. Uma das maiores dificuldades da passagem é o sentido

(21) Existem, nesta passagem, várias dificuldades menores que é possível elucidar como se segue. Parece de início complicado sustentar que os produtos da arte manifestam o que são imediatamente por um traço que possuem intrinsecamente, quando se acaba de dizer que a coisa produzida a partir da arte se distingue daquela que lhe é apenas conforme (mas que pode ter sido produzida assim por acaso) por um certo modo de realização (modo que supostamente possui a marca do fato de que o agente possui a arte). Pode-se pensar que, segundo estas condições, a superioridade daquele que possui a arte consistirá simplesmente em que ele realizará mais provavelmente algo conforme à arte que aquele que não tem esta *hexis* (assim Sarah Broadie, p. 83). Mas me parece que nada impede de considerar que na “característica que elas possuem na sua realização” (*ταῦτά πως ἔχοντα γενέσθαι*), Aristóteles inclua não apenas a conformidade à regra, mas ainda uma marca que exprime que a coisa foi realizada a partir da arte (e não por acaso): com efeito, o desenvolvimento da atividade permite facilmente discernir se a produção foi realizada sob a direção de um mestre, ou pela iniciativa própria do agente; e o fato de que a coisa sejadevida ao acaso é em princípio uma marca que o próprio agente percebe facilmente. Não há razão para considerar que a descrição que envolve o *πὸς ἔχον* da atividade deva ser reservada a alguém que teria por informação apenas o produto, independentemente do processo no qual ele foi engendrado e sem nenhum conhecimento do agente; portanto, nada impede que esta descrição possa ser feita pelo próprio agente. Isso requer que se saliente que não é absolutamente necessário pensar que a expressão *τὰ ὑπὸ τεχνῶν γινόμενα* possa ser aplicada apenas a um “produto fisi

que é preciso dar a esta qualificação, de que a resolução ética escolhe o ato “por si mesmo”. De fato (cf. Broadie, *Ethics with Aristotle*, Oxford, 1991, p. 88), a *prohairesis*

camente material”, que subsiste após a atividade, como um calçado. Pode ser igualmente a execução de uma melodia de flauta, e, portanto, nada impede que se pense que, sob esta expressão, Aristóteles tenha em vista o processo da atividade (junto com, quando for o caso, seu resultado: assim, no caso da atividade do arquiteto, todo o processo da construção com o edifício). Nesse caso, a informação sobre o desempenho daquele que executou uma atividade que parece do domínio da arte pode ser suficientemente completa para seja fácil incluir nela, como marca distintiva, aquilo que faz com que seja ou não seja a expressão de uma *hexis*. A expressão πὸς ἔχον, que, em Aristóteles, não possui (como será o caso no estoicismo) um estatuto verdadeiramente técnico, serve manifestamente aqui de rubrica geral para todas as qualificações adverbiais (como δικαιῶς ou σωφρόνως) das quais dissemos que traduzem o fato de que a atividade não seja somente conforme à regra, mas ainda executada tendo como princípio a arte ou a virtude. O resumo de 1144a13-20 permite perceber que a condição “saber (ou estar a par, o verbo é εἰδέναι) de que qualidade é sua atividade”, ou bem visa o fato de o agente saber que, agindo como faz, se conforma a um *orthos logos*, ou bem (se se pensa no paralelo oferecido pela discussão de III ii sobre as condições do ato voluntário) visa o fato de o agente conhecer todas as circunstâncias que permitem dar tal qualidade a seu ato (por exemplo, que Édipo, para ser qualificado como parricida, não ignore que o homem que ele golpeia seja seu pai). As duas maneiras de compreender se completam no sentido em que é preciso evidentemente que Édipo saiba que o homem que ele fere seja seu pai para reconhecer que, agindo assim, ele não se conforma a um *orthos logos* (supondo-se que matar um homem com o qual não se tem nenhum laço de *philia* e porque ele abusivamente obstrui o caminho, pode não constituir uma falta e, em todo caso, não tornará o agente forçosamente mau). O caráter fixo e inabalável é certamente uma especificação acrescida ao fato de ser o ato executado por *prohairesis*; entretanto, claro está que esta qualificação se refere à maneira de agir, e não à maneira de escolher ou resolver (o texto é τρίτον ἐὰν καὶ βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πρότην). Sarah Broadie (pp. 89-90 e 120, n.24), sem dúvida, não se enganou ao pensar que aquele que age justamente em uma circunstância exprime (ainda que tacitamente) sua escolha como aquela que deveria ser resolvida pelo homem que ele é (a saber, por exemplo, justo), em todas as circunstâncias similares, o que é o mesmo que compreender o caráter inabalável da decisão como a certeza de que, depois dela, não terá de se arrepender de tê-la tomado. Entretanto, este modo de colorir a *prohairesis* virtuosa de maneira estóica (ou kantiana, se se trata da universalização da máxima) ultrapassa um pouco o alcance do texto: Aristóteles, sem dúvida, tem em vista simplesmente o fato de a resolução não ser recolocada em questão no desenvolvimento mesmo da atividade.

é ordinariamente concebida (p. ex. *EE* II xi 1227b36-1228a3²²) como uma escolha que não se refere ao fim, mas à ação que é preciso executar com o objetivo de

(22) Na *EN* III iv 1111b26-30, a *prohairesis* é assim distinguida da “vontade” [*souhait*] (βούλησις), a qual visa ao fim e pode se referir a coisas que não dependem de nós. Poder-se-ia, é verdade, invocar vários textos em favor da idéia de que a *prohairesis* representa a intenção (envolvendo então o fim) que preside não apenas o ato, mas eventualmente mesmo a deliberação (enquanto a análise clássica, aquela do cap. iii do livro III da *EN*, a apresenta como o resultado da deliberação). Assim *EE* II xi 1228a2-4: “Julgamos a qualidade [ética] de alguém pela sua escolha, ou seja, pelo fato de que ele age em vista de algo, e não por ele fazer tal coisa”. O fato de que uma tal declaração siga imediatamente aquela mencionada no texto, segundo a qual a *prohairesis* não se refere ao fim, permite pensar que não há aqui - como se pretende poder ser o caso - duas maneiras de considerar a posição da *prohairesis*, em relação à deliberação e à intenção do fim. Com efeito, o texto diz muito claramente que a colocação do fim está no ponto de partida da deliberação, a *prohairesis* no termo; simplesmente a *prohairesis* é aquilo pelo qual o ato escolhido é referido (como o meio de realizá-la) ao fim. É o equivalente da descoberta do termo médio no silogismo; donde se compreende que ela seja o intermediário necessário para referir o ato ao fim, e o que nosso texto diz (tomando o ponto de vista do observador exterior) é que não temos outro meio de remontar do ato constatado à intenção que fixou seu fim senão passando pela *prohairesis*. Esta não é, então, nem aqui nem alhures, a colocação do fim, mas a maneira de referir o ato (como meio) ao fim. Poder-se-ia muito bem considerar que se trata do que denominamos “intenção”, se por tal entendermos não a colocação do fim, mas a justificação do meio escolhido em função de um fim (como quando dizemos de alguém que ele fez tal coisa na intenção de obter tal outra). No final desse capítulo (1288a15-18), Aristóteles acrescenta que, efetivamente, não é tão fácil (para um observador exterior) conhecer a *prohairesis*: em virtude disso, somos obrigados ordinariamente a julgar o agente pela sua obra, o que não impede de se admitir que seja o ato (*energeia*), antes que a obra, que deva ser escolhido (ou tomado como objeto da preferência) e que seja a *prohairesis* que mereça elogio ou censura. Acreditou-se (assim Aubenque em *La prudence chez Aristote*, p.122-125 e 138, n.2) poder discernir duas maneiras de conceber a *prohairesis* (uma como engajamento do sujeito em relação ao fim que ele se propõe, através da ação que escolhe; outra, moralmente neutra, que faz dela apenas uma variação da decisão de tomar os meios do fim e que aparece então como um modo de tornar eficaz o anseio do fim); e, para tornar plausível a idéia de uma vacilação entre duas orientações de conceptualização, constatou-se o caráter bizarro que consistiria em afirmar, como faz Aristóteles, que é a *prohairesis* (ou por vezes até mesmo o próprio ato) que revela a qualidade ética do sujeito, quando o que se esperaria seria que ele dissesse que é a qualidade da intenção

realizar esse fim. A explicação (inspirada em um artigo de Ackrill²³) dada para esta dificuldade é que a escolha da ação X, quando virtuosa, não é feita por essa ação mesma, mas pelo fim Y, quando, no entanto, a integração desta finalidade à ação autoriza a redescrevê-la como Y (e não mais simplesmente como X): o que permite compreender que se possa afirmar que a ação é “escolhida por si mesma” quando se trata, na realidade, do fim que ela realiza. Todavia, é mister dizer que esta explicação pela substituição de uma por outra das maneiras de descrever a mesma atividade é, a seu turno, ambígua. Ackrill considerava de início a possibilidade de redescrever uma atividade cujo relato ingênuo (aquele do observador que apenas constata o que vê) ou bem não deixasse transparecer característica moral (por exemplo, consertar o motor do veículo do meu vizinho), ou bem poderia colocá-la em dúvida (p. ex. pagar uma dívida, quando talvez eu não o faça por justiça, mas para evitar um processo, ou que eu não o faça no melhor momento para o meu credor), e isso de tal modo que a dita redescrição deixasse transparecer o caráter ético do meu ato (p.ex., o conserto do motor será descrito como uma atividade que eu faço em gratidão por um favor que ele já me prestou, ou por gentileza na convicção de que ele teria os mesmos sentimentos a meu respeito. Nesse caso, a descrição mostrará meu ato como exprimindo uma disposição de *philia*); e parece que, para obter esta metamorfose da atividade, seria necessário que a redescrição exibisse o fim pelo o qual eu executo o ato e, pondo-o em evidência, apresentasse a atividade não mais como o “conserto do veículo”, mas simplesmente como “um ato de amizade”: e é sob esta última descrição que a atividade pode ser dita escolhida “por ela mesma”. Ora, é claro que os efeitos da

(i.e., o fim visado). Os textos, porém, onde Aristóteles diz que se conhece a qualidade de um homem pela sua *prohairesis* ou mesmo por seus atos concernem à revelação a um observador que não é o próprio sujeito, ao passo que, quando se trata de dizer em que esta qualidade *consiste*, ele diz que é na conformidade do ato ao *orthos logos*, conformidade posta como tal pelo sujeito mesmo.

(23) J.L. Ackrill “Aristotle on action” (1978, reimpr. em A.O. Rorty ed. *Essays on Aristotle's ethics*. Los Angeles, 1980, pp. 93-101).

redescrição são (i) ou bem metamorfosear em *praxis* (é um ato de amizade) uma atividade que, para o observador desprovido de qualquer outra informação, não apareceria senão como uma *poiësis* (é o conserto do motor do veículo), (ii) ou bem fazer aparecer aquilo que, em uma ação já identificada como *praxis* (é o pagamento de uma dívida), a qualifica como virtuosa (o pagamento da minha dívida é feito seja por justiça, seja por *philia*, e não porque eu queira me desvencilhar das intimidações do meu credor)²⁴. Mas se percebe que, no primeiro dos dois casos tratados, a exigência de substituir uma descrição por outra não se manifestaria a não ser para o observador externo, o qual teria necessidade de informações suplementares. Ora, já dissemos que não há qualquer razão para pensar que Aristóteles tenha especialmente em vista uma tal observação “behaviorista”, e que é muito mais plausível que o que ele considere pertinente seja a descrição que o agente pode se dar a si mesmo da atividade que ele executa²⁵. Por outro lado, os exemplos que se pode fornecer do segundo caso conduzem à afirmação de que a descrição da ação deve integrar o $\pi\omega\varsigma \ \epsilon\chi\omicron\nu$ (eu me abstenho de comer demasiado durante esta refeição, não para dar boa impressão, mas em conformidade à disposição de temperança). Ora, vimos que este deveria ser o caso para poder afirmar tanto que uma atividade procede da arte (antes que do acaso) quanto que ela procede da virtude (antes que da coação), e, a partir de então, não se tem mais como pretender

(24) A dificuldade levantada por Sarah Broadie (*scil.* a tese não pode ser geral, pois existem também atividades das quais se pode dizer que o caráter moral depende do fato de que se resolve fazê-las na intenção de um fim delas diferente, e outras cujo caráter moral dependerá justamente do fato de que não haja intenção suplementar à sua resolução, além da escolha delas mesmas como são) corresponde *grosso modo* às duas descrições iniciais que evoquei. Não é possível atribuir um caráter moral ao fato de consertar um veículo se não se acrescenta que é na intenção de prestar um serviço a um amigo (ou ao contrário, para ganhar dinheiro); o fato de pagar uma dívida não será mais um ato virtuoso se, ao invés de fazê-lo precisamente por isso (o que envolve aqui a qualificação “por espírito de justiça”), eu o faço na intenção (exterior ao ato) de evitar perseguições do cobrador.

(25) Uma boa ilustração é fornecida pela maneira com que, na *EN* III ii 1111a3seg., ele descreve as condições para que a ignorância torne a ação involuntária.

delimitar um critério susceptível de distinguir a virtude da arte. Parece-me então que a maneira mais simples de compreender esta passagem consiste em tomá-la segundo a orientação que acreditei encontrar no final do cap. XI do segundo livro da *Ética Eudêmia* (supra n.22), segundo a qual a descrição da ação é suposta incorporar de início a qualidade distintiva (ο πὼς ἔχον) que permite apreendê-la como uma atividade susceptível de uma qualificação ética (não é somente “consertar um veículo”, é “consertar o veículo de um amigo e gratuitamente”), o que permite ao menos dizer, primeiro que se trata de uma *praxis* e, segundo que ela é efetuada em razão de uma certa disposição interior. Mas, além disso, o que acrescenta a precisão de que se trata de uma atividade que é “escolhida por si mesma” é justamente que não cabe, para descrever corretamente a ação, procurar uma outra intenção além daquela que a toma como meio para uma *hexis* relativa a tal ou tal domínio do desejo (a *hexis* relativa aos apetites ou aquela relativa à apropriação, por exemplo): o conserto do veículo é escolhido “por ser o ato de amizade” que ela é para um observador informado dos laços entre o mecânico e o proprietário do automóvel, e nada mais (p.ex., não para exibir seu talento). A partir disso, percebe-se que a afirmação verdadeiramente importante que esta passagem oculta é que somente a *praxis*, e não a *poiêsis* comporta a *prohairesis*. É possível que seja assim²⁶, mas seria preciso evitar extrair disso a conseqüência de que, do fato da estreita ligação entre

(26) Com a reserva de que isto não concorda, em geral, com certas passagens, como *EE* II x 1226a8 seg., onde Aristóteles, para ilustrar a afirmação de que se escolhe o que se refere ao fim e não o próprio fim, dá como exemplo o fato de que se escolhe caminhar ou permanecer sentado (para estar em boa saúde), mas não estar em boa saúde, falando absolutamente. Embora este exemplo possa passar por “médico”, não o é no sentido exato do termo, quer dizer, no sentido em que se trataria do conhecimento dos meios aptos a fazer recuperar a saúde de alguém que, em princípio, não é o médico. Aqui pode-se pensar ainda que se trate de uma decisão pertinente à análise ética do comportamento, no sentido amplo de ser um comportamento que o sujeito decide ter em vista de um bem que, embora seja um bem do corpo e não seja diretamente susceptível de assegurar a felicidade, tem todavia alguma relação com a ética. Cf. para esta maneira de conceber a saúde, não como objetivo da medicina, mas como parte da virtude total, porque ela é um dos fatores da felicidade, *EN* VI xii 1144a3-6.

a *prohairesis* e a deliberação (as quais têm o mesmo domínio de objetos, *EN* III v 1113a2-5; o que permite introduzir a deliberação como diferença característica da *prohairesis*: é uma ὄρεξις βουλευτική, 1113a10-12), esta última esteja igualmente ausente na arte (conseqüência que Sarah Broadie parece aceitar, mas que é evidentemente contradita por 1112a34-b9, onde se inclui, na classe das atividades para as quais existe deliberação, disciplinas que são artes, como a navegação). Enfim, pode-se achar difícil compreender que, em 1105b1-5, Aristóteles declare que o saber (εἰδέναι) importa consideravelmente na determinação do ato conforme à arte e pouco nos atos virtuosos. Além do fato de que isso parece corrigir uma das afirmações concernentes às marcas distintivas da ação virtuosa, não é em geral muito compatível com o papel que o livro VI dará às virtudes dianoéticas. Estimou-se por vezes que Aristóteles teria em vista o fato de que o homem de arte deveria possuir uma informação mais completa que o necessário para a ação virtuosa sobre as circunstâncias de sua atividade - o que significa supor, que em todos os casos, o “saber” do qual se trata aqui é do mesmo tipo daquele que se evoca quando se diz que, para obter a descrição da ação de Édipo capaz de lhe conferir sua qualificação moral, seria preciso que aí se pudesse incluir que ele soubesse que relação mantém com o homem que ataca. Dito de outro modo, trata-se de uma indicação da mesma ordem daquelas pelas quais se qualifica um ato como voluntário ou involuntário. Mas se fosse assim, não seria plausível que se chegue a dizer que, para a posse das virtudes, o saber “conta muito pouco”. É mais verossímil que Aristóteles queira assinalar aí alguma coisa que retornará no fim do capítulo (1105b12-18, cf. na mesma linha X xi 1179b4 seg.), quando critica aqueles que, ao invés de se aplicarem a tornar-se bons pelo exercício, pensam que basta ter boas fórmulas para cada uma das virtudes, assemelhando-se nisso àqueles enfermos que certamente escutariam atentos as explicações do médico, mas se esquivariam de seguir suas prescrições²⁷. Ele

(27) Eu não acredito que esta crítica vise especialmente a Sócrates, principalmente em razão da expressão que qualifica esta atitude: “pensando assim passarem por filósofos e poderem desse modo tornar-se valorosos”. Isso não visa certamente a Sócrates, mas a certos auditores recalcitrantes de Sócrates, como Mênon.

tem em mente o fato de que, em se tratando da virtude *ética*, não é o ensino (que se dá pela argumentação) que é decisivo na sua aquisição, mas o *ἔθισμός*²⁸. Assim, o que esta reflexão indicaria é que o saber que se adquire pelo ensino é bem mais importante no caso do aprendizado das artes que no das virtudes, para as quais a “formação de hábitos” parece muito mais uma questão de exercício, este se direcionando à *prohairesis*, quer dizer, de fato para a *Gestaltung* da ὄρεξις. Pode ser que o contraste com o aprendizado das *technai* consista no fato de que estas não somente são disciplinas adquiridas mediante um aprendizado absolutamente semelhante àquele de um saber teórico (o que explica que as artes sejam sempre qualificadas de *epistēmai*), mas também que não se saberia bem especificar a faculdade que, paralelamente ao que é a *orexis* no caso da virtude ética, deveria fazer o terreno de uma formação por *ethismos*.

No que tange ao esclarecimento da diferença entre *praxis* e *poiēsis* com respeito ao caráter externo ou interno do *ergon* à atividade, a discussão dessa passagem confirma nosso sentimento de que esta diferença não consiste, em todo caso, no fato de que o *ergon* da *poiēsis* poderia ser considerado e avaliado exteriormente à atividade que o produziu: é ao contrário um ponto comum aos dois tipos de atividade que suas excelências se julguem a partir do πὼς ἔχον, o que quer dizer ao menos: a partir da maneira como a atividade se desenvolveu. Não se pode extrair grande coisa da afirmação de que as *praxeis* virtuosas devam ser escolhidas “por si mesmas”: a partir do que dissemos (e para permanecer de acordo com o fato de que a *prohairesis* deve se direcionar à integração da atividade a um fim), isso vem simplesmente lembrar que a ação deve ser escolhida apenas na intenção de realizar um exemplo de atividade virtuosa relativamente a tal ou qual domínio do desejo. Poder-se-ia, bem entendido, pensar que a atividade “tecnicamente correta”, quanto a ela, é susceptível de ser escolhida para um fim outro que sua correção, por exemplo, a construção de uma

(28) É assim importante, para compreender a que visa esta observação, prestar atenção ao fato de que, em 1105b1-2, aquilo em relação ao qual é medida a importância do saber, é τὸ τὰς τέχνας (ἢ ὀρετὰς) ἔχειν, “a posse das artes (ou das virtudes)”.

casa para poder satisfazer aquele que vai habitá-la (e que pode ser um protetor ou um amigo a quem se quer agradar), antes que simplesmente para realizar uma obra conforme às regras da arte. Mas não é isso exatamente que sugere o fato de que esta marca da *prohairesis* do agente virtuoso seja contrastada com o fato de que a atividade do agente artista exhibe sua qualidade “em si mesma”. É possível compreender esta distinção colocando em relevo o fato de que essa preferência pela ação “em si mesma (i.e., o fato de que ela é o que é)” seja essencialmente uma precisão sobre a modalidade da *prohairesis*. Vimos que esta não consiste exatamente na escolha de um meio em vista de um fim, ao menos da maneira pela qual se pode visá-lo em uma relação “técnica”, onde é preciso selecionar um material em vista de tal obra, ou um instrumento em vista de tal operação. Precisamente este tipo de seleção, Aristóteles não o considera como da ordem da *prohairesis*, mas faz dele um exemplo de necessidade *ex hypothesi* (assim *de part. animal. I i 639b24-30*). Trata-se antes da operação pela qual (em princípio, na conclusão de uma deliberação, mas que pode também ficar tácita, se o hábito a torna natural) determinamos que um comportamento é aquilo mediante o que se realizará tal fim que perseguimos no momento (*EE II x 1226b19 seg.* apresenta a resolução da deliberação na *prohairesis* como essa fixação do desejo a uma atividade, fixação determinada pela atribuição da causa à atividade). Ora, se sabemos que o objeto geral do desejo é a felicidade, sabemos igualmente que o desejo é especificado segundo a variedade das tendências (o que faz a diversidade das virtudes) e que a felicidade não é um fim sito além da *praxis* (*EN I ix 1098b33 seg.*²⁹). A resolução de certa ação não pode ser tomada como a escolha desta ação como meio para uma felicidade (ou digamos: de um bem, que é a forma específica que assume a felicidade em relação a cada especificação do desejo) que diferiria dela. Isso mostra

(29) Isso se deve ao fato de que continua a ser compreendido a partir da sua assimilação corrente à *eupraxia*. Cf. *Pol. VII iii 1325a21-22;31-33; Phys. II vi 197b4-5; Poética, VI 1450a16-19* (onde isso é aduzido para justificar que a tragédia seja a imitação antes de uma ação do que de um caráter, pois, se o caráter e a *dianoia* são as fontes que dão à ação a sua qualidade - 1450a1-2 -, não é neles, mas na ação, que consiste a felicidade ou a infelicidade e o deslocamento de um a outro).

bem que, no caso em que o ato é virtuoso, a *praxis* é escolhida porque a sua descrição exata a revela claramente como realizando o *orthos logos* concernente a um desejo, e que nisto ela é “feliz” (*eupraxia*). Por conseguinte, não há razão para escolhê-la em vista de outra coisa além daquilo que ela é. Mas não se vê sempre claramente em que isso deveria diferenciá-la, regra geral, da atividade da arte, a qual deve também ser executada de acordo com um *orthos logos*³⁰. Talvez seja preciso pensar que Aristóteles transfira aqui (ou generalize) para toda execução de ação virtuosa uma condição que parece ser específica do aprendizado ou da aquisição da *hexis* virtuosa. É claro com efeito que se esse dito aprendizado consiste em um *ethismos*, este não dará os resultados desejados se não passar de uma repetição cega e mecânica de atos que são talvez conformes àqueles que executaria um homem justo ou temperante, mas que não são escolhidos como tais, simplesmente no sentido em que a “escolha”, se se pode ainda falar assim, não é o resultado da deliberação. Eis por que Aristóteles diz que a criança não tem a *prohairesis* por não ser apta a colocar sua decisão como resultado de uma deliberação, ou como determinação da ação pela sua causa (*EE* II x 1226b22-25). A criança adquirirá uma certa familiaridade com os atos virtuosos, que ela amará pela sua nobreza ou beleza, e experimentará uma certa repulsa (a vergonha) pelos atos viciosos. Mas enquanto se dirigir por estas afecções, suas ações não serão, por isso mesmo, virtuosas, já que não foram decididas por uma deliberação que as teria elegido pela sua conformidade ao *orthos logos* (quer dizer, como mediedades para um desejo especificado)³¹. Ora, pode-se dizer que o *ethismos*

(30) A passagem paralela de 1144a14-20, que afirma não serem justos aqueles a quem ocorre fazer as mesmas ações que faria o homem justo, mas na ignorância, ou sob pressão da lei, poderia se aplicar da mesma maneira às artes.

(31) Cf. Myles Burnyeat “Aristotle on learning to be good” in A.O. Rorty ed. *op.cit.* pp. 69-92 (aqui pp. 78-81).

tornará virtuosa a disposição da qual decorrem os atos homólogos àquele que faria o homem virtuoso, se ele já está orientado de modo a que estes atos sejam escolhidos pela sua conformidade à reta razão, e não pelas reações de aprovação ou censura que suscitam. Pode-se pensar que essa orientação da educação é específica à formação da *hexis* de caráter e a distingue do aprendizado da arte, onde a capacidade de se conformar ao *orthos logos* resulta mais diretamente do ensinamento de um saber (ou digamos: da transformação de uma *empeiria*, adquirida pela imitação de modelos, em uma arte “raciocinada”); e que, nessas condições, é essencial à passagem da “moralidade da vergonha e do elogio”, que é aquela da criança para atividade virtuosa do adulto, que os atos sejam escolhidos “por si mesmos”, quer dizer, em definitivo, com vista a fixar (e, em seguida, preservar) a *hexis* mediana em relação a diferentes variedades do desejo. Segundo tal interpretação, o fato de que este caráter da educação ética seja apresentado como uma marca que o distingue da educação “técnica” poderia significar que a manifestação intrínseca da qualidade das atividades técnicas permite ao aprendiz apreender a causa da escolha dos encaideamentos dos atos que têm sucesso graças à observação direta daqueles que praticam a arte. Essa passagem não autoriza, portanto, distinguir a *praxis* e a *poiësis* reservando à primeira a imanência da finalidade à atividade; ao contrário, fornece uma indicação importante sobre o fato de que a exigência do *ethismos* constitui uma marca distintiva da educação para a virtude ética, e que esta marca se conserva, por assim dizer, depois, no curso da vida virtuosa, como se esta devesse consistir em uma perpétua auto-formação.

A segunda passagem que eu gostaria de examinar, *EN VI ii 1139b1-4*, pertence a um contexto em que se indica que a *dianoia* não é motriz por si mesma (é o desejo que o é), mas pode-se dizer que ela o é enquanto “prática”. Aristóteles sublinha que o mesmo ocorre quando a *dianoia* se aplica à *poiësis*, mas introduz uma nuance quanto à maneira como ela é motriz nesse caso particular. Antes, lembremos que o conjunto da passagem estabelece que o que é causa do movimento (seja da ação, seja da produção) é a *prohairesis*, a qual deve ser compreendida como a confluência de duas faculdades, uma pertinente à parte irracional da alma (não

obstante ser esta a parte susceptível de ser dirigida pelo *logos*, quer dizer a *orexis*), outra à parte racional (mas sob o aspecto de que a *dianoia* se refere àquilo sobre o que se pode deliberar, o que a torna prática ou poiética); de tal forma que se pode dizer, de forma equivalente, que a *prohairesis* é um *nous* (intelecto) desejante ou um desejo que raciocina (1139b5-6). É interessante notar que a *prohairesis* é dada (a32) como princípio do movimento, mas não como princípio “em vista de que” (ἐνεκα οὗ) ele ocorre, mas “de onde ele parte” (ὅθεν). Isso permite visivelmente referir acima ao desejo e ao *logos* “em vista de alguma coisa” (i.e. a deliberação prática) o papel de elementos definidores da causa final³². Dir-se-á, talvez, que, como a *prohairesis* é a confluência desses dois fatores, não se deveria hesitar em qualificá-la de causa final. Porém, manifestamente, Aristóteles quer conferir-lhe uma condição especial, mostrando que ela é, apesar disso, um ato à parte: com efeito, pode-se dizer que, em comparação com a *dianoia* deliberativa (a qual funciona como uma investigação), ela marca o momento da suspensão do discurso interior e que ela é a conclusão do silogismo prático (enquanto a *orexis* e o *nous* fornecem as premissas), que, como se sabe, sempre se confunde com o próprio movimento. Quando então se diz que a *prohairesis* pode ser causa (como pode sê-lo a tendência, o *pathos*, ou a natureza), é preciso então ter bem claro que, estritamente falando, ela é causa *motriz*, mais precisamente ponto inicial do movimento. (É evidentemente possível tomá-la também *lato sensu*, i.e., como representante do desejo e da *dianoia*; nesse caso, ela participa da causalidade final, que reside nos correlatos do desejo e do pensamento). Explicado isso, então, Aristóteles acrescenta que a *dianoia* é também princípio no caso da produção, e isso com a mesma precisão com que ela foi referida à possibilidade de sê-lo no caso da ação, quer dizer como prática (e foi visto que a *dianoia praktikê*, à diferença da *prohairesis*, é causa final). A explicação dada

(32) Para ser bem exato, seria preciso dizer que a *orexis* é, a seu turno, causa motriz da *prohairesis*, mas que é seu correlato (o objeto desejado) que é causa final; por metonímia, pode-se contentar-se em dizer que o desejo é ele próprio causa final, ou melhor, que “é nele (i.e., no objeto desejado a que visa) que reside a causa final”.

comporta algumas obscuridades³³. É preciso admitir que o início do texto declara que a *dianoia* prática comanda também a *dianoia* poiética (não se diz ἄρχει ποιήσεως, mas τῆς πολιτικῆς, cujo único substantivo plausível é *dianoia*), apresentando a seguir, como sua justificação, a afirmação de que todo agente que produz o faz em vista de alguma coisa (o que explica que deva haver aí uma causa final da produção e não apenas uma causa motriz, a qual é o próprio agente, ou sua arte), mas que “o produto” (τὸ ποιητόν) não é ele mesmo causa final, falando em sentido absoluto: ele o é apenas relativamente a algo e relativamente a alguém³⁴. Quando enfim se acrescenta que o πρακτόν é o fim (no sentido absoluto), não creio que seja simplesmente para contrastar o que se passa no caso da *praxis* com o que se passa na *poiësis*, mas sim para frisar o fato de que o produto está envolvido em uma determinação final que faz dele um aspecto relativo de um πρακτόν; e, então, o fim da passagem indica que “o bom lado da ação” é o fim no sentido absoluto pelo qual o produto é realizado; esta *eupraxia*, pode ser ou uma qualificação explicitamente moral (como se eu construísse a casa para realizar um ato de

(33) αὕτη γὰρ καὶ τῆς ποιητικῆς ἄρχει· ἔνεκα γάρ του ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν, καὶ οὐ τέλος ἀπλῶς (ἀλλὰ πρὸς τι καὶ τινός) το ποιητόν, ἀλλὰ τὸ πρακτόν ἢ γὰρ εὐπραξία τέλος, ἢ δ' ὄρεξις τούτου. Com Greenwood, Joachim et Gauthier-Jolif, e contra a opinião de Burnet, eu considero ποιητόν no sentido de “atividade a ser realizada, também compreendido o produto daí resultante”, e não no sentido em que o resultado seria excluído da consideração. Tradução: “este [o pensamento prático] rege, com efeito, também o <pensamento> produtor; todo agente produtor produz, com efeito, em vista de algo; ora, o que é fim no sentido absoluto não é o produto (ele o é relativamente a algo e para um aspecto do agente), mas “a coisa a fazer”; pois o sucesso é o fim, e é disso que há desejo”.

(34) πρὸς τι visa à limitação do ponto de vista segundo o qual o produto é fim, por exemplo a casa é fim da atividade do arquiteto, mas ela não o é senão em relação à aplicação da arte de construir, por assim dizer considerada como uma performance técnica; ela tem um fim para além dela mesma, que é seja a habitação (para quem assim utilizá-la), seja uma certa qualificação para o agente: por exemplo, ganhar dinheiro ou ganhar um prêmio ou ainda um ato de amizade. O genitivo καὶ τινός, que muitos tomam como marcando o pertencimento do produto a um fim para além dele mesmo, me parece antes insistir sobre a limitação do aspecto do agente segundo o qual o produto é o fim para ele (é como arquiteto, não como amigo, p.ex.).

philia), ou uma qualificação que não o é senão indiretamente (assim, se eu construo a casa por um certo preço, o qual, por ser um bem exterior, contribui para tornar minha vida feliz), mas é sempre suposto haver uma. A última afirmação “e deste fim há a *orexis* (ou: a *orexis* é, a seu turno, causa)” permite preencher o que nos parecia uma eventual lacuna na análise da atividade de produção: nós nos perguntamos se havia algo que correspondesse ao que é, para a *praxis*, a disposição ética (vale dizer, uma certa disposição do desejo) e cuja forma é o *ethismos*; percebe-se aqui que, antes que uma faculdade homóloga, é a mesma faculdade que desempenha o papel da disposição que finaliza a atividade e, precedentemente, seu aprendizado, em razão das aptidões e aspirações do sujeito; compreende-se melhor, a partir disso, que, na passagem que examinamos anteriormente, o “saber”, isto é: o aprendizado pelo ensino, seja dado como o que diferencia especialmente a arte da virtude. Isso sem dúvida não quer dizer que a atividade de tipo *poiêsis* poderá se desenvolver a partir unicamente do saber e da constatação de que tal ou tal circunstância no contexto presente permite sua aplicação (o médico sabendo que, em caso de queimadura, é preciso aplicar tal unguento, e que está em presença de uma pessoa queimada): é preciso, a fim de efetuar a atividade (o desdobramento do movimento), a intervenção de um fator a mais (aquele que faz com que a conclusão seja um movimento), mas esse fator será o mesmo que aquele que provoca o início do movimento na ação, vale dizer ainda a *orexis*. Esta conclusão, se ela for corroborada pelo exame dos textos, será importante para compreender por que Aristóteles considera a arte como uma excelência ou um domínio - e, na minha opinião, como aquela de uma certa *hexis* do *logismos*, - mas se esforça, entretanto, no livro VI da *EN* para mostrar que há uma única virtude (ao menos superior) da faculdade deliberativa, e que ela é a *phronesis*.

Endereço do autor
5, rue Michal
75013 - Paris
França

Tradução de *Vivianne de Castilho Moreira*
Revisão de *Lia Levy*