

Ações e Eventos em Aristóteles²

1 — Uma discussão moderna

Na literatura filosófica de língua inglesa desenvolveu-se uma ampla discussão em torno dos conceitos de ação e evento e da distinção entre ação humana e evento natural. O problema consiste em perguntar se é possível distinguir um evento natural de uma ação humana e, conseqüentemente, se se pode encontrar um critério adequado de individuação das ações e dos eventos. Nesse debate, o conceito de ação foi tomado em um sentido muito amplo e a ação humana, definida como “o exercício de um poder particular” de fazer acontecer um evento, foi entendida como um genérico “realizar alguma coisa” por parte do homem. Neste sentido vêm a ser considerados como “ações” eventos tais como cair (White), bocejar (Austin), entrar em um restaurante, fazer uma expressão de dor (Brand), mover uma pedra puxando-a, alçar o braço (Danto).³

Um exemplo emblemático de tal abordagem minimalista se encontra em Anscombe (1957, parágrafos 5-14), onde por “ação” se entende cada tipo de evento que concerne ao corpo humano; tais movimentos constituem, segundo a autora, a classe das coisas que o sujeito agente conhece sem observação. Este conjunto vem depois dividido em “ações intencionais”, das quais são oferecidos exemplos de tipos variados ---desde cortar uma ripa de madeira, até assassinar alguém---, e “ações involuntárias”, das

1 Departamento de Filosofia e Teoria da Ciência da Universidade de Estudos de Veneza.

2 Uma versão anterior deste ensaio foi publicada no fascículo especial do *Raisons Pratiques*, dedicado a *L'événement en perspective*, organizado por J. L. Petit, n. 2, 1991, pp. 177-201 e também em *L'éthica e il suo altro*, organizado por C. Vigna, Milão, 1994, pp. 93-125.

3 White (1968a). Do mesmo modo, para Prichard (1949), fazer uma ação é, em geral, “originar alguma coisa que antes não existia”, “provocar uma mudança” e, para Danto (1965), é “causar o acontecimento de alguma coisa”.

que são dados como exemplo os movimentos peristálticos do intestino e aqueles ocorridos durante o sono. Assim, neste sentido, ação humana é, de forma geral, cada movimento físico realizado por um indivíduo de nossa espécie. Não é claro, neste contexto, se são consideradas ações também o abster-se de agir e o não fazer nada quando a situação o requeriria.

É uma característica típica de alguns dos autores que seguem esta abordagem pressupor que, para encontrar o critério de individuação de uma ação humana, é oportuno tomar como objeto de indagação ações extremamente simples, não decomponíveis ulteriormente, ou *basic actions*, para usar um termo caro a Danto (1965, 1973, pp. 28-50). Danto propõe caracterizar a ação humana através da fórmula: “ $m F a$ ”, na qual F está no lugar de “fazer acontecer ... por meio do... izar”.⁴ Tal fórmula tem a característica de concentrar-se sobre o relacionamento entre o sujeito agente e o evento (o símbolo F reúne quem age àquilo que acontece), de modo a impedir a redução de expressões como “ergo o braço” a expressões como “o braço sobe”. Com isto Danto quer opor-se à teoria neowittgensteiniana daqueles que mantêm que a diferença entre norma e evento é somente uma diferença de descrição, e indica um critério para reconhecer o que seja uma ação humana: ao que parece, para ele, é ação humana cada evento produzido pelo homem. Além disto, Danto afirma que uma ação $m F a$ é “mediada” se há um evento b , distinto de a , mas feito por m , e a acontece porque b acontece, e fazer b é parte de $m F a$. Ora, para Danto nem todas as ações podem ser mediadas: se há sempre alguma coisa através da qual deve ser feito aquilo que faço, acaba-se no infinito e não se faz nada. Portanto, há ações que não contêm outras como componentes e Danto propõe chamá-las de *básicas*: “abençoar” se faz erguendo o braço, mas não é uma ação realizada por meio de “erguer o braço”, é antes uma ação realizada em conformidade com uma regra que permite uma redescrição da ação como um “abençoar” (Danto, 1973, pp. 28-50). Tais ações de base, comenta Ricoeur, são o análogo da evidência intuitiva no conhecimento.⁵

Têm opinião oposta os autores para os quais a distinção fundamental entre ações humanas e eventos naturais é individuada de acordo com o modo como delas falamos; tais autores procuram, nos fatos lingüísticos, um critério de individuação fixo, afirmando, por exemplo, que “ações” são aqueles eventos

4 *N. do T.*: *Izar* traduz aqui a terminação *ing* do inglês quando utilizada como forma de substantivação de um verbo.

5 Cf. Ricoeur (1990), p. 126, a propósito de Danto (1965), pp. 141-143.

pelos quais, e unicamente pelos quais, é apropriado um certo modo de expressar-se. Neste sentido, Anscombe (1957, *parágrafos* 5 e 16, mantém que uma ação intencional é aquela para a qual se aplica um certo sentido particular da pergunta “Por que?”, aquele cuja resposta pode ser: (a) mencionar a história passada, (b) dar uma interpretação da ação, (c) mencionar alguma coisa futura; e Kenny (1963, pp. 151-170), utilizando a caracterização aristotélica das noções de produção (*poiesis*) e de relação (*pros ti*) enfrenta o problema através de uma análise dos verbos de ação transitiva, como por exemplo “assassinar”. Kenny mantém que tais verbos parecem ser semelhantes àqueles que exprimem relações do tipo “ser mais alto do que”, na medida em que ambos são predicados binários que admitem dois sujeitos lógicos, por exemplo, “X assassina Y”, “X é mais alto do que Y”. Mas, acrescenta Kenny, os verbos de ação se distinguem dos verbos que exprimem relações por uma série de características lógicas que lhes são próprias; conseqüentemente, as ações humanas não podem ser reduzidas a relações, como queria Russell. Alternativamente (pp. 90-99), Kenny descreve a ação humana como aquilo através do qual o agente substitui um estado de coisas do mundo por um outro. Esta outra abordagem é similar àquela desenvolvida por von Wright (1963). Isto equivale a manter: (1) que uma explicação da ação deve ser baseada em razões e, conseqüentemente, é irredutível a uma explicação causal, e (2) que as “ações” são o objeto de um “conhecimento prático” especial. Assim, a ação humana é o que não pode ser interpretado com base nos esquemas do conhecimento científico, o qual tem por objeto unicamente os eventos naturais —e isto seria suficiente para fornecer um critério adequado de distinção entre as duas classes de acontecimentos.

Contudo, nem todos os autores têm admitido que seja lícito distinguir desta forma as ações humanas dos eventos e que, conseqüentemente, seja possível encontrar um critério como aquele acima indicado. Por exemplo, Davidson (*cf.* Davidson, 1963 e 1980) manteve que o conceito ordinário de causa —que se usa tanto na explicação científica quanto na do senso-comum para eventos não-psicológicos— é também essencial para compreender a ação humana. A causa é o cimento do universo, afirma ele citando Hume, e sem ela não poderíamos ter uma imagem unificada do universo, mas distinguiríamos uma espécie de díptico composto pelo mundo físico e pelo mental (Davidson, 1980, p. xi). Para Davidson, uma ação é realizada por um agente se aquilo que este faz pode ser descrito sob um aspecto que a torna intencional: neste sentido, certos eventos realizados pelo homem de modo não-intencional, como tropeçar, não são ações

(p. 46). Mas uma ação, por sua vez, é realizada com uma certa intenção se é causada, num modo preciso, por uma soma de desejo e razão que a racionalizam (p. 87).⁶

Neste ponto, entretanto, poderíamos perguntar se a abordagem "analítica" até aqui descrita é a única praticável, ou mesmo se é a melhor possível.⁷ De fato, a abordagem assim chamada "analítica" tem sido discutida por vários autores de orientação "continental", como se costuma dizer, que se opuseram a um modo de proceder na pesquisa baseado no pressuposto segundo o qual, para determinar o que seja uma ação humana, a melhor coisa a fazer é tomar como objeto de indagação ações extremamente simples, como erguer um braço ou espirrar.

Muitos filósofos consideram que é um melhor ponto de partida sele-

6 Para um panorama das várias interpretações causais da ação, ver também Brand (1984), pp. 3-32. A posição de Davidson parece ter tido, em curto tempo, uma evolução, tendo se avizinado das posições influenciadas por Wittgenstein. Sobre a teoria da ação de Davidson, cf. Taylor (1983), p. 2, os ensaios de Le Pore, MacLaughlin e Bratman em Le Pore e MacLaughlin (1985) e, sobre a relação entre a posição causalista de Davidson e a teoria de Aristóteles em relação à questão crucial da "debilidade do querer", cf. Ogien (1990), pp. 205-234.

7 Para citar somente poucos exemplos, lembramos que entre os filósofos mais críticos da filosofia analítica da ação se encontra J. Habermas, que afirma que a filosofia analítica da ação, na medida em que se limita ao modelo atomístico de um ator que age solitário, negligencia os mecanismos de coordenação da ação entre vários sujeitos e não considera as referências ator-mundo essenciais para as interações sociais. Aquela seria, portanto, inutilizável por uma teoria sociológica da ação. Além do mais, Habermas formula várias críticas, mais ou menos generosas, contra a filosofia da ação anglo-saxã, críticas muito frequentemente repetidas também entre nós. Segundo Habermas, a filosofia analítica não faria senão repetir inutilmente batalhas filosóficas já travadas —como aquela relativa à distinção entre espírito e corpo, entre razão e causa, aquela acerca do estatuto lógico das declarações de ações, sobre a intencionalidade, etc.—, e conseqüentemente se impediria de pensar de forma nova os veneráveis problemas da filosofia da consciência pré-kantiana (Habermas, 1981, p. 379 e ss.; ver também Bubner, 1976, p. 84). Uma atitude diferente tem P. Ricoeur (cf. Ricoeur, 1977, 1986 e 1990): como Habermas, ele também parte de uma perspectiva explicitamente inspirada pela hermenêutica, mas não considera útil polemizar contra a filosofia analítica da ação de língua inglesa, e discute com clareza e atenção as principais correntes e suas contribuições mais úteis. Desta maneira, a obra de Ricoeur propiciou que, no debate contemporâneo em língua francesa sobre o conceito de ação, esteja marginalmente presente uma certa atenção para as discussões de tipo analítico, superando preconceitos metodológicos e ensinamentos de escola (cf., por exemplo, Petit 1984 e 1991, Ogien, 1990a, Pharo, 1990). Em suas contribuições mais construtivas, Ricoeur utiliza, sob a perspectiva hermenêutica, muitos conceitos derivados de autores de orientação analítica: deste grupo fazem parte a tentativa de definição das "ações" como "texto" e a ampla discussão dos pressupostos filosóficos da teoria da ação de Anscombe a Davidson (Ricoeur, 1990, pp. 73-108). Nestes estudos, Ricoeur não seleciona ações singulares assumidas como casos emblemáticos, mas ocupa-se com o conceito de "ação sensata" em geral (cf. Ricoeur, 1970, pp. 183-184).

cionar certos tipos particulares de ação aos quais se atribui um papel exemplar, paradigmático, útil para a explicação de todo o agir humano; trata-se de formas particulares de agir ou de ações particulares em que a característica da ação seria realizada da maneira mais completa. A situação é um pouco análoga àquela da estrutura onto-teológica da metafísica segundo Heidegger: passa-se de estudar todas as ações para estudar a ação “mais ação de todas”, e vice-versa.⁸

Na passagem do século, Blondel propôs um paradigma interpretativo muito elevado e complexo: ele mantinha que não era possível compreender a ação humana sem se partir da idéia do Puro Agir divino, entendido como “uma perfeita imanência no seio de uma transcendência absoluta”.⁹ Como nas posições fisicalistas contemporâneas citadas no início, aqui também temos uma negação da especificidade do agir humano, uma vez que o conceito de “ação” é reduzido ao conceito mais genérico de “atividade”, e assim posto sob um plano que não permite o confronto com a atividade divina, obviamente com toda desvantagem para a ação humana. Julgada com o metro da distância entre o Puro Agir divino e os acontecimentos do mundo criado, a diferença entre ação humana e evento natural se esvai até tornar-se impercetível ou irrelevante: ações humanas e movimentos físicos têm em comum o fato de não serem um puro agir, mas de serem ambos parcialmente passivos.

O marxismo, em muitas de suas versões, tinha assumido o trabalho como paradigma e como caso emblemático a partir do qual explicar a ação humana. Disto é um exemplo a posição de Lukács (1971), para quem o *trabalho* pode servir de modelo para compreender todas as outras atividades humanas, uma vez que o trabalho é a forma ontologicamente originária do agir. Tal posição foi reeditada por algumas correntes sociológicas contemporâneas: citaremos aqui somente Touraine (1965), que colocou a categoria do trabalho como categoria central da sociologia da ação, uma vez que o trabalho é atividade histórica por excelência e fonte de transformação, seja do ambiente natural, seja do grupo social a que pertence o agente (pp. 91-92).¹⁰

8 Esta comparação foi sugerida por B. Cassin.

9 Cf. Blondel (1936-1937), I, pp. 54-69, 119-121, 191-192; uma exposição clara e crítica da posição de Blondel em língua italiana encontra-se em Cialdi (1973), com ampla bibliografia.

10 Para uma crítica da posição de Touraine, cf. hoje Bubner (1976), pp. 50-53 e Crespi (1989), pp. 39-47. Para uma informação sobre as mais recentes tendências da reflexão sobre a filosofia e sociologia da ação no contexto cultural francês, pode-se ver Pharo e Queré (1990).

Ao contrário, vários filósofos alemães contemporâneos quiseram ver no diálogo o caso paradigmático do obrar especificamente humano. Não é possível aqui apresentar um panorama global do debate, sequer em forma sintética: nos limitaremos a indicar a teoria do agir comunicativo de Habermas e Apel, na qual valem como ações, no sentido mais pleno do termo, “as expressões simbólicas com as quais o ator estabelece uma relação com, pelo menos, um mundo (mas sempre *também* com o mundo objetivo)”. Assim, o diálogo, embora não unicamente, é em primeiro lugar paradigma da ação humana. Apel afirma que “o discurso argumentativo não é um jogo lingüístico arbitrário em meio a outros jogos lingüísticos do mundo da vida (...); ele é, ao contrário, (...) inerente a todas as formas de comunicação como única instância pensável de reflexão, realização e, nisto, de legitimação (...). O discurso (prático) pode, por isso, servir de instância de legitimação para pretensões de “justiça” em relação às controvérsias da ação humana (e, conseqüentemente, também de normas institucionais e jurídicas)...”. Portanto, as quatro pretensões de validade do discurso: inteligibilidade, verdade, veracidade e legitimidade, formuladas por Habermas, valeriam como princípios éticos gerais e critérios de regulação de toda ação humana.¹¹

II — Ações, produções e eventos. Uma discussão antiga.

Costuma-se afirmar que Aristóteles foi o primeiro filósofo a delinear teoricamente, de forma aprofundada, o conceito de ação. E muitos, entre os autores modernos que tomaram parte do debate acerca da diferença entre ação e evento natural, têm feito referência explícita a Aristóteles. Mas, se nos remetemos diretamente ao texto de Aristóteles partindo dos pressupostos das discussões contemporâneas, arriscamo-nos a sofrer uma desilusão. Foi afirmado, com justa razão, que Aristóteles não se confrontou com o problema da ação humana no que esta tem de específico como movimento (Brague, 1988, pp. 125-126). Ao contrário, Aristóteles ocupou-se, em meio a outras distinções, com aquela entre ação e produção, ou entre movimento e atividade, distinções que hoje parecem a muitos superadas e insignificantes. Neste sentido, Aristóteles parece não ter nada a dizer.

¹¹ Cf. Apel (1973), também (1987), pp. 32 e 39-40; Habermas e Luhmann (1971), pp. 67-94; Habermas (1981), pp. 169-178.

Mas, prestando mais atenção, encontramos em Aristóteles textos que nos aproximam de ambas as perspectivas críticas até aqui delineadas: isto é, há textos nos quais se discute a distinção entre ações humanas e eventos naturais e há textos em que se procura estabelecer que coisa é a ação humana *par excellence*.

Na *Física*, a distinção entre eventos naturais e atividade humana parece a Aristóteles evidente, e não é levada em conta, a ponto de não dever sequer ser discutida —ele diz claramente na *Física* (ii 1, 192b 8ss.) que a distinção entre aquilo que deriva das ações humanas e aquilo que deriva dos eventos naturais é percebida *per se* e não deve ser fundamentada: de fato, é claro que há coisas que têm em si o princípio do movimento e da permanência (como animais e plantas), e outras que são fruto da atividade humana (como camas, vestes e todas as coisas deste gênero); estas últimas não possuem nenhum impulso (*horme*) interno de transformação, nem se modificam por elas mesmas. Esta distinção entre entes naturais e entes artificiais é tratada como um conceito primitivo e, de fato, Aristóteles diz que seria ridículo (193a 3) querer demonstrar que existe para uma certa coisa um princípio independente do movimento e da permanência, princípio que nós chamamos natureza, e seria igualmente ridículo para Aristóteles, pode-se acrescentar, querer demonstrar que há em nós um princípio que permite introduzir novidade no mundo: que este princípio está em nós é dado por óbvio —se assim não fosse, não haveria finalidade para o deliberar humano.

A distinção entre os dois âmbitos é clara e, segundo Aristóteles:

Demonstrar a coisa clara através da coisa obscura é um ato próprio de quem não é capaz de reconhecer aquilo que é cognoscível *per se* e aquilo que não o é (193a 3-6).

Ao contrário, Aristóteles estabelece uma distinção rígida, no interior do agir humano, entre dois domínios de atividade indicados pelos termos *praxis* e *poiesis*, “ação” e “produção”. Ao que parece, já no tempo de Platão e Aristóteles, havia, no uso linguístico, uma certa diferença entre dois termos relativos ao agir, *poiein* e *prattein*: ambos indicavam o “fazer”, mas o primeiro era preferencialmente orientado para o objeto, enquanto o segundo o era para o agente, não fazendo referência direta ao objeto da ação. Assim, o termo *poiein* indica uma ação que produz um objeto, que é determinada por esse fato e é considerada do ponto de vista do próprio obje-

to;¹² enquanto o termo *prattein* indica o agir *per se*: por exemplo, *prattein* era usado em expressões como “fazer política” (*ta politika prattein*), mas não para expressões como “fazer pão”, atividade para cuja indicação dever-se-ia usar *poiien* (*ton arton poiien artopoia*). Um dos lugares mais comentados da *EN* de Aristóteles é o capítulo VI, 4 no qual, de fato, Aristóteles afirma que:

Entre as coisas contingentes podemos enumerar o objeto da produção e o objeto da ação: ora, produção e ação são coisas diferentes (reenviamos para este ponto a tudo o que dissemos nos escritos divulgados), e disto deriva que o estado habitual racional prático é algo diferente do estado habitual racional produtivo. E nenhum dos dois é incluído no outro, uma vez que a ação não é produção e a produção não é ação (1140a 1-6).

O livro VI da *Ética a Nicômaco*, onde esta distinção é apresentada, é dedicado a um exame das várias virtudes intelectuais: tais virtudes constituem as formas de saber. Por esta razão, no capítulo VI, 4, Aristóteles, em lugar de distinguir diretamente entre dois tipos de atividade humana, o agir e o produzir, realiza uma distinção entre o saber sobre o qual se baseia a capacidade de agir, a *phronesis*, sabedoria ou saber prático, e o saber sobre o qual se baseia a capacidade de produzir, a *techne*, arte ou técnica. A técnica distingue-se da sabedoria pelo tipo de fim a que tende, isto é, à produção de objetos e não à realização de boas ações. Tanto a técnica quanto a sabedoria tendem a gerar uma ação (no sentido amplo da palavra, isto é, de um movimento do corpo humano em direção a um fim) e ambas se opõem, por este motivo, ao saber científico, que é puramente contemplativo e não gera movimentos dotados de sentido e tendendo a um fim.

A distinção entre sabedoria e técnica funda-se sobre diferentes fins. Vejamos melhor este ponto. No caso da produção, o fim consiste ou em um ente individual externo, que é também um produto artificial —como uma casa—, ou em um estado particular de um ente individual externo, natural ou artificial, como a saúde, ou o ser pintado de amarelo; entretanto, não pode consistir somente de processos que conduzam à realização, por exemplo ao “sarah”, sem que esta seja jamais alcançada. De fato, neste caso, é evidente que quem age não conhece a sua técnica. Nas produções,

12 Cf. Snell (1928), p. 11.

conseqüentemente, o fim é realizar um ente externo e não somente cumprir o movimento que conduz em direção à produção de um ente externo, sem se preocupar se o ente virá à luz ou não.

No caso da prática, ao contrário, o fim coincide com a atuação da capacidade do sujeito, e não há outra obra senão a própria atuação, ou ato, a qual se realiza no mesmo ente que age (são exemplos disto o ver, o contemplar, o viver, o ser feliz); estando portanto o fim presente durante a atuação da capacidade. A distinção aparece em vários textos de Aristóteles. Aqui limito-me a citar uma passagem da *Ética a Eudemo*:

Em certos casos, a obra é diferente da atuação, por exemplo, a obra da arquitetura é a casa e não o construir a casa, e a obra da medicina é a saúde e não a ação de sarar ou curar; em outros casos a obra é a própria atuação, como, por exemplo, a obra da visão é o ato de ver e a da matemática é o conhecimento” (1219a 13-18).

Tomás de Aquino, referindo-se exatamente a esta passagem, nomeará a distinção aqui apresentada como sendo uma diferença entre a *actio manens in agente* e a *actio transiens in objectum* (*S. Theol.* Ia 18.3 ad 1). Mais recentemente esta contraposição entre sabedoria e técnica, ou entre produção e prática, tornou-se um dos cavalos de batalha do moderno renascimento da filosofia prática aristotélica. Gadamer, Gigon e Bubner,¹³ vêem nesta oposição radical entre técnica e prática uma das maiores razões para que se considere a atualidade de Aristóteles. Ao contrário, autores de língua inglesa, como Ackrill e Charles,¹⁴ exercitaram-se na discussão da distinção aristotélica propondo contra-exemplos. Trata-se de duas abordagens bem diferenciadas por seus modos diferentes de conduzir a discussão filosófica do conceito de “ação” ---o da filosofia analítica, por um lado, e o da filosofia continental, por outro.

Uma diferença posterior entre sabedoria e técnica (ou prática e produção) deriva do fato de que a *techne* dá origem a resultados que não são completamente autosuficientes, mas que são instrumentos para outra coisa, para realizar um bem prático, que é por si mesmo objeto da prática e da sabedoria. O fim da *techne* é, portanto, um meio para o fim da *prone-*

13 Cf. Gadamer (1960), p. 373 e ss., Gigon (1973), p. 71, Bubner (1976), pp. 62-63.

14 Cf. Ackrill (1965) e Charles (1984), pp. 36-38.

sis. Parece aqui enxergar-se a tradicional desvalorização grega do saber produtivo diante da prática política e, em geral, das “ações belas”. Tal desvalorização é expressa de modo claro pelo próprio Aristóteles em um fragmento da *Metafísica*:

Como o fogo que arde, os trabalhadores manuais são semelhantes a coisas inanimadas que agem sem saber o que fazem; a única diferença é que, enquanto os entes inanimados cumprem cada uma das suas funções por uma tendência natural, os trabalhadores manuais o fazem por hábito (981a 30-b 5).

Isto vale para os trabalhadores de nível mais baixo: os artesãos de nível mais elevado usufruem de uma consideração certamente superior, mas jamais excessivamente alta.¹⁵

Que relação tem esta distinção de aspecto antiquado, e que parece ser fruto da cultura de uma sociedade baseada no trabalho dos escravos, com a distinção moderna entre ações e eventos? Parece-nos, a partir da descrição aristotélica, que a produção (*poiesis*), fruto da técnica, tem uma estrutura semelhante àquela de um evento natural, enquanto a ação, em sentido estrito, a prática política ou ética, usufrui de características ontológicas diferentes. Assim, nem tudo o que um homem faz é, para Aristóteles, uma ação; ao contrário, muitos de seus movimentos acontecem de modo análogo àquele dos eventos físicos. Neste sentido, a distinção entre ação e evento é relevante também para a filosofia aristotélica, na medida em que, ao considerar as ações humanas (em sentido geral) e ao dividi-las em dois domínios bem distintos, reserva o nome de ação (em sentido estrito) a poucas atividades. Mas que estrutura tem um evento natural para Aristóteles?

III — A teoria aristotélica dos eventos naturais

Na *Física*, Aristóteles propõe, em primeiro lugar, demonstrar a possibilidade do devir, em oposição às negações do mesmo levantadas por Parmênides e sua escola. Em segundo lugar, diz Aristóteles, pode-se enfrentar a

15 Sobre a valorização aristotélica do trabalho produtivo, ver Vattimo (1961), Bartels (1965), Isnardi Parente (1966), p. 60 e ss.

seguinte questão: uma vez aceita a existência do devir e, conseqüentemente, dos processos de transformação (*metabole*) no mundo da experiência, em que termos se pode dar conta deles?

Aqui abordaremos a discussão acerca de como dar conta do devir a partir do ponto em que, depois de ter refutado aqueles que negam a existência do movimento, Aristóteles inicia sua investigação dos processos físicos analisando um processo singular de devir, o qual é assumido como um dado: o caso de um ignorante em música que se torna músico (*Física* I, 6).

Note-se a estranha escolha: aquilo que Aristóteles nos apresenta é um exemplo de evento complexo, muito mais complexo do que aqueles normalmente analisados pela física clássica: maçãs que caem, bolas de bilhar dispostas sobre uma mesa de pano verde, panelas que fervem, ondas e corpúsculos estranhamente associados. Ao contrário, o que temos aqui é um evento muito articulado —a aprendizagem de uma *techne* por parte de um sujeito humano: tal modo de proceder é constante em Aristóteles: para analisar o movimento físico, ele parte sempre de exemplos de processos que tendem a um fim e que pertencem à esfera da atividade humana (cf. Brague, 1991, p. 112). Este procedimento, entretanto, está em harmonia com a tendência de Aristóteles a procurar as distinções mais elementares e basilares, aquelas sobre as quais se deve construir a teoria, nos fenômenos complexos e não nos casos elementares, como acontece na filosofia contemporânea. De fato, nos casos elementares as distinções apropriadas tenderiam a tornar-se imperceptíveis pela excessiva simplicidade dos exemplos, que não oferecem o espaço suficiente para uma separação precisa dos elementos que os compõem. Em outras palavras, segundo Aristóteles, para encontrar os elementos basilares de uma descrição teórica dos eventos naturais não se deve partir de *basic events*, mas de eventos complexos, possíveis de serem decompostos em elementos primeiros.

Tal procedimento é teorizado pelo próprio Aristóteles no início de sua *Física*:

Aquilo que para nós é claro e evidente em primeiro lugar são, sobretudo, os entes compostos; é somente num segundo momento que, a partir daquele ponto, podemos conhecer por via analítica os princípios e os elementos. Por esta razão se deve ir das coisas gerais às coisas particulares; de fato o todo é mais cognoscível através da sensação, e o geral é um todo, dado que reúne uma multiplicidade de coisas que dele fazem parte. As coisas se dão do mesmo modo no que diz respeito à relação entre nomes e definições: com efeito,

aqueles indicam um tipo de totalidade, sem distinção, como o termo 'círculo'; ao contrário, a definição distingue-lhe as partes próprias. As crianças chamam, ao início, de 'pai' todos os homens, e de 'mãe' todas as mulheres e somente depois os distinguem entre si (184a 21-b 3).¹⁶

Aqui Aristóteles indica claramente o seu procedimento: partir de conjuntos complexos —mas dos quais se tem uma idéia geral bastante clara—, para depois analisá-los nas suas partes componentes, e não de eventos simples, semelhantes a átomos, e dificilmente decomponíveis ulteriormente. O princípio é aplicado pouco depois ao devir, no capítulo I, 7:

É conforme à natureza falar inicialmente das coisas comuns e depois examinar as propriedades particulares de cada coisa. Quando dizemos que uma coisa é gerada de outra, e um ser diferente [é gerado] de um ser diferente, o fazemos, seja com relação às coisas simples, seja com relação às complexas. Explico-me: é possível que um homem se torne músico, ou que um não-músico se torne músico, ou ainda que um homem não-músico se torne músico. Chamo 'simples' o termo sujeito da geração, como 'homem' ou 'não-músico', e simples o 'músico' que se produz; chamo "complexo" o conjunto do que vem a ser e aquilo que isso veio a ser, como quando dizemos que um homem não-músico se torna músico (189b 31-190a 5).¹⁷

Nesta passagem, é claro que Aristóteles considera como ponto de partida adequado para a indagação o exame de uma entidade complexa, e conseqüentemente ele não aceita iniciar a pesquisa por uma transformação elementar, por um *basic event*, para usar um termo de Danto, como: não-A(x) torna-se A(x). Ele quer analisar a transformação com uma estrutura lógica mais articulada, isto é: não-A, H(x) torna-se A, H(x), fórmula em

16 Acerca deste fragmento, cf. Tannery (1983), Konstan (1975).

17 Este fragmento se ocupa explicitamente do modo em que se pode falar do devir, mas não se limita ao puro exame da forma do discurso: a análise da estrutura da linguagem reconduz aos estados de coisas por ela revelados, isto é, à estrutura do devir, como mantém dentre outros Severino (1975, p. 58) e Waterlow (1982, pp. 12-27). Outros autores, ao contrário, levam em conta unicamente a estrutura do devir aqui descrita, sem revelar o nível lingüístico da interrogação de Aristóteles, como Ross (1936, pp. 22 e 345) e Charlton (1970, pp. 73-74), ou limitam o âmbito da interrogação aristotélica à pura análise da forma do discurso, na qual Aristóteles desejaria encontrar as nossas "pré-compreensões dos fenômenos", como Wieland (1962, pp. 112-114), e Couloubaritsis (1980, pp. 166-168).

que estão presentes tanto elementos que permanecem imutáveis (H) quanto elementos que mudam ou se geram e vêm à luz, quanto elementos que se destroem (não-A, A). Vejamos como procede sua análise.

Desde o início de sua discussão acerca do devir, Aristóteles indica, embora rapidamente, o ponto que mais o preocupa:

É necessário admitir em primeiro lugar que não há seres cuja natureza permita fazer ou sofrer uma coisa qualquer da parte de um ente qualquer, que não há geração em que um ser qualquer derive de um ente qualquer, a não ser em caso de acidente: como poderia o branco derivar de músico, a menos que músico fosse por acidente não-branco ou negro? O branco vem do não-branco e não de qualquer outra coisa que o não-branco, mas do negro ou dos termos intermediários, e o músico vem do não-músico, e não de qualquer outra coisa que o não-músico, mas daquele que ignora a música, ou de termos intermediários, caso existam” (188a 31-b8).

A teoria que é aqui apresentada não é fruto da observação empírica, mas deriva de uma consideração lógica e ontológica do devir. Este é o ponto em que a teoria aristotélica dos eventos naturais mostra sua maior originalidade com respeito àquelas de seus predecessores, sejam as dos pré-socráticos seja a de Platão. A idéia de base é a de que uma transformação física não pode ser ligada a um antecedente qualquer: existem, para cada tipo ente, esferas fixas de mutações possíveis, que não podem ser intercambiadas. Aquilo que é vermelho pode tornar-se azul e aquilo que é quadrado pode arredondar-se, mas nunca algo pode passar de “vermelho” a “quadrado”. Isto não exclui, obviamente, que a uma coisa que vai se arredondando possa acontecer o fato de ser vermelha, isto é, que durante o processo de arredondamento possa haver um processo concomitante de transformação da cor. Mas trata-se, neste caso, de um processo de coloração concomitante ao de arredondamento e não coincidente com ele (cf. Severino, 1975, pp. 44-46; Charlton, 1970, p. 66).

Deste modo, Aristóteles se opõe a Platão, que não havia distinguido de modo claro dois sentidos do mesmo termo “não-A”: de fato, como Aristóteles, também Platão descreve a mutação como uma passagem do estado “não-A” para o estado “A”, mas não distingue o ser “não A”, no sentido de não possuir efetivamente uma qualificação que poderia, sem contradição, possuir, do ser “não-A”, no sentido de não possuir uma qualificação que em nenhum caso poderia vir a ter. Para Aristóteles, ao contrário, o sentido

relevante da expressão “não-A” é aquele em que se entende que um ente (x) não é um “A”, mas poderia vir a sê-lo. Para usar o exemplo de Aristóteles, “cego” se diz de dois modos diferentes se se trata do homem ou da toupeira, animal privado da visão por natureza (*Metafísica*, 1022b 22-31); conseqüentemente, o processo de “readquirir a visão”, que poderíamos expressar com a fórmula acima citada: não-A, H(x) torna-se A, H(x), é possível num caso, mas não no outro.

Isto corresponde a dizer que, como outros termos fundamentais da filosofia aristotélica, o conceito de devir, ou o de movimento no sentido geral (*kinesis*), não é unívoco, mas tem tantos significados quanto tipos de processos físicos existentes no mundo. Em outros termos: jamais se dá em concreto um evento que seja somente “devir”, em geral ou em abstrato, mas cada evento singular de transformação (*metabole*) é uma forma particular de devir: pode ser um deslocamento de lugar, uma mudança de cor, de forma, de dimensão, etc.. Numa ontologia como a aristotélica, originariamente dividida em categorias, também o devir é originariamente cindido em categorias:

Não há movimento para além das coisas; com efeito, aquilo que muda, muda sempre ou substancialmente, ou qualitativamente, ou quantitativamente, ou localmente; e não é possível encontrar, afirmamos, um gênero comum a estes sujeitos de transformações, que não seja um indivíduo particular, nem uma quantidade, nem uma qualidade, nem qualquer outra categoria. Por isso não haverá nem movimento, nem mutação além dos casos que listamos, uma vez que não há nada para além destas coisas (200b 32-201a 3).

Ao contrário de Hume, e da filosofia contemporânea influenciada pela tradição humeana, o devir para Aristóteles não é somente uma sucessão de eventos puros ou de fenômenos causalmente ligados uns aos outros, mas o suceder-se de mudanças de um sujeito que permanece. Tal sujeito tem a dupla característica de funcionar como princípio de seleção dos eventos possíveis e como portador da função de causalidade motora. Com relação a este ponto voltaremos depois; agora interessa-nos sublinhar o fato de que, na perspectiva aristotélica, as duas teses —a) “não há geração em que um ser qualquer derive de um ente qualquer”; b) “não há movimento para além das coisas”— são logicamente ligadas, e não se pode afirmar uma sem afirmar também a outra (Hussey, 1983, p. 57). De fato, não há nenhum sujeito de mutações que pertença a diversas categorias: x, o sujeito

do devir, é um ente unitário do ponto de vista categorial: pode ser um indivíduo, Sócrates, ou uma qualidade, o branco, mas não pode ser conjuntamente Sócrates-e-o-branco (o que é diverso do fato de que a Sócrates aconteça ser da cor branca).

A existência de um espectro fixo dos movimentos possíveis de um ente comporta que o evento não seja completa e exclusivamente determinado pelas condições que o provocam causalmente (no sentido humeano). Do ponto de vista de Aristóteles, se assim fosse, o ente não teria caráter próprio algum, nem sequer uma natureza particular capaz de delimitar os possíveis eventos em que pode incorrer; seria, ao contrário, capaz de ser afetado por qualquer causação e de transformar-se em qualquer coisa, como acontece com a matéria na mecânica de Newton. Na perspectiva newtoniana, como também já na física estóica,¹⁸ a regularidade das transformações que se dão na natureza é completamente atribuída às condições externas ao objeto, condições que regulam a mutação: a condições iguais, resultado igual. Na perspectiva de Aristóteles, ao contrário, a regularidade das transformações, através da qual aquilo que é branco pode tornar-se negro ou verde, mas não pode tornar-se alguma coisa a cuja natureza não corresponde ter cor, como “voz” (*Metafísica*, 1069b 14-20), deve-se à natureza da coisa que muda (Waterlow, 1982, pp. 5-8). A natureza do ente que sofre um evento de transformação, ou o determina, não é, conseqüentemente, sem influência, mas usufrui, em primeira instância, do princípio de seleção dos eventos possíveis em que um dado ente pode incorrer.

Portanto, o princípio de identificação dos eventos em que um ente pode incorrer depende da natureza do ente que sofre a transformação. Cada evento singular é individualizável, nesta teoria, enquanto atualização da capacidade de um determinado ente (o “substrato” da mudança) de adquirir uma determinada qualidade num momento determinado. Esta é a famosa teoria do movimento como passagem da potência ao ato.

Esta posição é expressa por Aristóteles através de sua célebre afirmação de que dois princípios não são suficientes para dar conta do devir, um princípio (não-A) que indique o estado inicial do processo, e um princípio (A) que indique o estado final do mesmo, mas que é necessário um terceiro princípio, que cumpra a passagem de não-A para A, permanecendo no transcurso da mudança. Trata-se da fórmula que tínhamos indicado antes:

18 Cf. Sambursky (1959), pp. 49-57.

não-A, $H(x)$ torna-se A, $H(x)$. Um evento como “aprender a tocar um instrumento” não pode ser analisado como “a ignorância da música é substituída pelo conhecimento da música”, mas como “um tal indivíduo (Sócrates), musicalmente ignorante, mas homem e não pedra — e portanto capaz de tornar-se músico—, torna-se músico”.

Isto quer dizer que, ao contrário do que afirmam muitas teorias contemporâneas da ação, para Aristóteles, nem todas as descrições de um processo são equivalentes e intercambiáveis: dizer “Sócrates aprende a tocar um instrumento” e dizer “O branco (do cabelo) move uma de suas extremidades sobre o teclado” não é a mesma coisa: somente a primeira descrição é suficientemente informativa para especificar o tipo de processo em questão com respeito à sua qualidade essencial e os entes envolvidos não acidentalmente nos processos do devir com respeito à capacidade qualificante. Somente a primeira descrição, de fato, nos diz que (1) o que move uma de suas extremidades é um homem, (2) que o seu agitar-se é voluntário, segue um critério, e não é meramente causal, nem imposto pela força das condições externas, e (3) que, conseqüentemente, trata-se da atuação de uma capacidade particular do ente que devém, que atualiza uma tendência típica: o exercitar-se em produzir sons musicalmente agradáveis, pelo próprio prazer, sem um objetivo determinado, parece ser qualidade típica somente dos seres humanos.

Podemos também dar-se o caso em que o evento acima descrito (“Sócrates aprende a tocar um instrumento”) não se insira em uma cadeia causal, no sentido de não ser causa de coisa alguma, de coisa alguma derivar dele. Isto não impede que, para Aristóteles, ao contrário dos estóicos e das teorias contemporâneas do evento, o evento seja igualmente identificável; o é enquanto atuação de uma capacidade particular de um ente determinado. E compreender o que seja “tocar um instrumento” depende de compreender que coisa é o ser homem, e não de estabelecer de que causas o tocar do instrumento depende e que consequências implica (Charles, 1984, pp. 30-44). A expressão “compreender que coisa é o ser homem”, entretanto, corresponde a apreender a “essência” do homem, e isto parece ser um conceito inaceitável aos olhos modernos. Vejamos mais detalhadamente este ponto.

Para Aristóteles, repetimos, estabelecer o que venha a ser um processo implica a possibilidade de determinar a natureza e as disposições típicas do ente que incorre em determinadas transformações, e isto independentemente da série completa das próprias transformações em que o

agente pode incorrer, sob pena de cair num raciocínio circular. A determinação das capacidades de um determinado ente, ou de uma certa espécie natural, não coincide com o *set* das atividades que os indivíduos da espécie podem cumprir ou tenham realmente cumprido pelo menos uma vez no tempo. De resto, numa concepção circular do tempo como a aristotélica, que admite a eternidade do mundo e o retorno cíclico dos eventos, não é difícil pensar que, pelo menos uma vez, algum ente de uma dada espécie tenha incorrido em cada evento possível. Conseqüentemente, o *set* dos eventos atuados é potencialmente infinito e uma descrição extensional da capacidade de uma espécie em incorrer em eventos seria potencialmente pouco informativa. Ao contrário, a determinação da capacidade de transformação ou, na linguagem aristotélica, da "potencialidade" de um dado ente (x) depende da determinação da natureza do próprio ente, isto é, depende de estabelecer, segundo a frase aristotélica, "que tipo de ser concerne" a um ente (x) (*toi x einai*, no dativo), e portanto de estabelecer o sentido do seu ser.

Aqui é o caso indicar, muito rapidamente, o fato de que, para Aristóteles, estabelecer o sentido do ser que concerne a um ente x, por exemplo, ao homem, isto é, definir-lhe a essência, não é fruto de nenhuma intuição misteriosa e extra-empírica, mas trata-se de um procedimento racional que se liga diretamente à necessidade de significação dos termos.¹⁹ A par-

19 Acerca deste ponto central para a interpretação de uma das passagens mais importantes da metafísica aristotélica, a demonstração do princípio de não-contradição (*Metafísica V 5*), os intérpretes se dividem em dois grupos: os que afirmam, como Aubenque (1962), p. 127-128, e Irwin (1982), que quando Aristóteles expressa a exigência que um dado termo, por exemplo, "homem", indique algo de determinado (*semainein ti*), com isto ele não tem em vista simplesmente uma construção convencional do significado, mas a indicação da natureza ou da essência da coisa. A ontologia seria, assim, fundamento da semântica. Outros, como Berti (1975), pp. 77 e 79-82; Cassin e Narcy (1989), pp. 33-40, 89 e 197, entendem a exigência aristotélica como a necessidade simples e mais geral de dar um significado unívoco às palavras que se proferem e, no caso de Cassin e Narcy, põem a semântica como fundamento da ontologia: "antes, assiste-se aqui, a uma produção da substância a partir da significação" (p. 38), enquanto no caso de Berti assiste-se à identificação de dois planos: "Ter um significado quer dizer indicar um modo de ser" (p. 82). A situação, aparentemente contraditória, pode tornar-se mais aceitável se se tem em conta o fato de que, para Aristóteles, não há contradição de fundo entre linguagem comum e linguagem filosófica, como a nós modernos, ao contrário, parece natural. Assim, em sentido estrito, não podem ser contrapostos o uso lingüístico convencional de um termo e a indicação da definição metafísica do mesmo, dado que o uso lingüístico de um nome, depurado de alguma obscuridade e impropriedade, nos põe a caminho do conteúdo ontológico do ente por ele denotado. Para uma discussão mais ampla deste ponto ver Natali (1990).

tir da determinação do tipo de ser que concerne a x é possível passar a individualizar o espectro de eventos dos quais x pode ser sujeito.

Por esta razão afirmamos acima que a determinação da potencialidade de um ente determinado é princípio de seleção dos eventos em que o próprio ente pode incorrer, e da distinção entre eventos naturais e eventos forçados. Com esta distinção ulterior, Aristóteles quer dizer que nem tudo aquilo que concerne a um ente exprime sua capacidade e potencialidade constitutiva, mas freqüentemente há eventos, por assim dizer, *contra-natura*, casos em que as circunstâncias externas determinam acontecimentos não naturais: os asnos não voam, mas podem perfeitamente ser transportados pelo ar.

Neste ponto é possível encarar a célebre definição de movimento, ou de devir (*kinesis*), apresentada por Aristóteles no livro III da *Física*:

A atualidade daquilo que é em potência na medida em que é em potência, eis a definição do movimento; por exemplo, do alterável enquanto alterável a alteração é a atualidade; daquilo que pode ser acrescentado e, o seu contrário, diminuído (não há termo comum para os dois movimentos), o crescimento e a diminuição, do gerável e corruptível, a geração e a corrupção; daquilo que se move localmente, o movimento local (201a 10-15).

O texto deve ser compreendido no seguinte sentido: um ente, que em potência pode sofrer uma transformação do estado A para o estado B, quando cumpre atualmente a transformação, está em movimento. Não existe, portanto, repetimos, o movimento em geral, mas somente o movimento particular de x de A para B (Charles, 1984, p. 20, Waterlow, 1982, p. 112). Expliquemo-nos melhor. Uma transformação física, como também o processo de produção de um objeto, pode ser descrita em termos aristotélicos como a passagem de um substrato (uma massa de pedaços de madeira) de um estado inicial A (pedaços de madeira agrupados sem ordem alguma) a um estado B (cadeira recém fabricada). Podemos, conseqüentemente, entender o tornar-se mutabilidade seja como (1) o *emergir do estado B*, o vir à luz da cadeira e, neste sentido, só há mudança no momento em que B é presente no fim do processo de devir, seja como (2) *verificação do processo que conduz a B* e, neste sentido, a mudança é o conjunto de todos os fatores que conduzem a B, enquanto B é o ponto em que o processo acaba (*Metafísica* 1048b 18-21, cf. Waterlow, 1982, pp. 95-96). A definição do movimento acima relatada faz referência a este segundo sentido do devir.

Nos anos mais recentes foram feitos vários progressos na interpretação desta definição. Como já dissemos antes, a definição aristotélica vê o movimento como um pôr em ato, como uma atualidade (*actualitéé*) da capacidade de um ente dado. Segundo a interpretação tradicional, esta "atualidade" seria uma passagem, um tornar-se, e portanto a definição seria circular, uma vez que faz intervir o *definiendum* na própria definição.²⁰ Como tal, foi objeto de infinitas críticas na história do pensamento moderno. A interpretação tradicional, entretanto, foi contestada por vários estudiosos contemporâneos, os quais sustentaram que para Aristóteles a "atualidade" em que consiste o devir não é uma passagem, mas um certo modo de ser, embora transitivo.²¹ Esta nos parece ser a melhor interpretação: para Aristóteles, o devir de um ente singular, o evento, é um estado *sui generis*, de *per se* transitório. Este estado transitório não corresponde a uma fase de passividade do ente em questão, mas é, ao contrário, o ser-em-ato de uma potencialidade típica do ente natural.

Vários intérpretes, mesmo entre os mais recentes, têm afirmado, a propósito, que Aristóteles usaria nesta passagem o termo *entelecheia*, termo que indicaria exatamente o encontrar-se em um certo estado, e não o termo *energeia*, termo que indicaria o verificar de um processo. Outros, ao contrário, têm afirmado que, não obstante a diferente nuance etimológica existente entre *energeia* e *entelecheia*, no uso aristotélico, a distinção dos significados não é algo rígido, que os dois termos em questão se relacionam reciprocamente e que, conseqüentemente, podem ser ambos usados para indicar "o fato de estar em obra" ("*le fait d'être en oeuvre*", a expressão é de Brague, 1991, p. 114).

De uma forma ou de outra, repetimos, o ponto importante é o fato de que, com esta definição, Aristóteles não busca definir o movimento através do conceito de devir, ou de passagem, incorrendo assim num raciocínio circular, mas procura sublinhar que o movimento é um modo particular de ser. O ponto é esclarecido do melhor modo por Waterlow (1982), p. 113: "Aristotle calls it [=o evento] *aptly an entelecheia*, a word which says

20 Cf., entre outros, Ross (1936), p. 537, quem afirma: "it is the *passage* from potentiality to actuality that is the *kinesis*" (o itálico é do autor), e p. 359; Solmsen (1960), p. 166; Wieland (1962), p. 249. Aubenque (1962), p. 454, critica esta interpretação propondo aquela de "ato imperfeito" (cf. 201b 31-32), entendido, entretanto, como "l'acte même (...) de n'être jamais tout à fait en acte", e portanto próximo do conceito de infinito.

21 Cf. Kosman (1969), pp. 41-45; Couloubaritsis (1980), p. 266 e ss.; Waterlow (1982), p. 113; Brague (1988), p. 500; id. (1991), pp. 112-113; Berti (1990), pp. 50-51.

that becoming, when it takes place, does so not because it itself is becoming, but because it successfully manages to be".

Um evento, por exemplo, um movimento local de A a B, quando está sendo verificado, é por um lado uma forma de devir, mas por outro é ele próprio, e não muda nem devém, como por exemplo se passasse de ser um movimento local a ser uma transformação de cor. Cada devir singular tem uma "quase-essência" ou, como diz Aristóteles, é um "ato imperfeito" (201b 30-31) ou uma "atualidade imperfeita" (257b 8-9): isto impede de entender o evento como alguma coisa de infinitamente redescritível, como acontece em algumas das teorias contemporâneas do evento.

Mas isto, novamente, envolve que seja possível individualizar cada evento singular mesmo independentemente de uma cadeia causal dada. E isto exatamente pelo fato de que um evento acontece segundo o tipo de evento que é, e não se torna um evento diferente: como dizíamos antes, nada devém passando do estado A ("estar em Veneza") ao estado Z ("ser colorido de vermelho"), porque um movimento local não pode se transformar em uma alteração de cor —no máximo pode haver, como consequência, uma alteração da cor. Assim existe, na teoria aristotélica, um princípio de individuação dos eventos que faz referência à sua própria natureza ou ao seu próprio sentido. Um evento é identificável por sua natureza, tendo por base a capacidade que põe em prática.

Heidegger e os intérpretes influenciados pela sua tradição têm sublinhado o fato de que Aristóteles, na *Metafísica*, entende o conceito de ato em sentido dinâmico, como *atividade*, *atualização*, (*energeia*) e têm compreendido assim o ser de Aristóteles como um *dar-se*, um acontecimento, um *evento* (Volpi, 1984, 182-190).²² Mas antes, é o contrário que é sobretudo verdade: interpretando o devir, o evento, como atualidade, Aristóteles entende o evento como dotado de uma espécie de essência. O que pode ser avaliado diversamente, é óbvio, nas diversas tradições filosóficas: em um certo âmbito de discurso isto pode ser imputado a Aristóteles sob a acusação de essencialismo, em um outro contexto filosófico

22 Mais sutilmente Brague (1988), pp. 497-509, sugere que na definição aristotélica de movimento esteja presente uma possibilidade, não aproveitada pelo próprio Aristóteles, a de passar de um modelo de ontologia a outro "*plus adéquat*": a possibilidade de superar o paradigma da "apreensão visual" (*saisie visuelle*), típica do pensamento grego, e indicar um acesso ao "*étant*" via o *logos*. Deste modo, Aristóteles acenaria com uma possível superação de si mesmo e de sua época metafísica.

isto pode constituir uma interessante alternativa ao critério de identificação dos eventos segundo sua colocação em uma cadeia causal dada. Tal critério foi reproposto nos últimos anos por Davidson, mas, segundo as palavras de David Charles, não é isento de defeitos: “is not committed to any view of essential properties of events, and hence does not give an account of identity across possible worlds” (Charles, 1984, p. 32). O critério aristotélico, segundo Charles, deveria poder evitar estes perigos.

Assim, em uma perspectiva aristotélica, a mudança pode ser adequadamente compreendida somente se se tem presente que cada evento:

(1) expressa a potencialidade do objeto que muda: um ente se transforma em alguma coisa, na medida em que é potencialmente esta coisa;

(2) tem um caráter *self-terminating* (Kosman, 1969, pp. 60-61; Waterlow, 1982, p. 106): pertence à sua natureza chegar ao estado final, o *telos* no qual cessa;

(3) é, conseqüentemente, uma atualidade particular, diferente do ser no estado final, o *telos*, que é ato em sentido pleno.

Mesmo se Aristóteles não nos oferece uma nítida distinção entre ações e eventos, similar à moderna, e apresenta, ao contrário, uma teoria dos eventos físicos que é, em princípio, aplicável também a muitos daqueles que chamaríamos ações humanas, sua análise do devir natural não é o fruto arcaico de um essencialismo ingênuo.

A ação humana em geral, entendida como *poiesis* —a ação finalizada em outro que não em si próprio— é uma “atualidade imperfeita” deste tipo: a ação expressa a possibilidade de transformação própria de um sujeito particular e é individualizada através do mesmo. Em outras palavras, não há necessidade, em Aristóteles, de individualizar a ação fazendo referência de modo exclusivo à sua posição em uma cadeia causal contínua, como para os estóicos —entre os filósofos antigos—, e para Davidson —entre os contemporâneos. Nem mesmo a referência aos nossos modos de nos expressarmos sobre o agir humano, isto é, o critério invocado por Kenny e Anscombe, pode ser assumido por Aristóteles como a pedra de toque apropriada: segundo Aristóteles, nossos modos de falar são certamente importantes para nos pormos no bom caminho na análise dos eventos físicos,²³ mas eles não são certamente o último critério, e podem, até devem, ser reformados sobre a base do resultado

23 Insistiu sobre isto, sobretudo, Wieland (1962).

da análise filosófica teórica (cf. *EN*, 1154a 22-26). Assim, a doutrina aristotélica consiste em um procedimento para individualizar os eventos naturais que, de uma parte, vá além dos modos de falar dos eventos e, de outra parte, não faça referência ao fato de serem situados, os próprios eventos, em uma determinada cadeia causal. O critério aristotélico de individuação dos eventos naturais e das ações humanas (no sentido das “produções”), na medida em que faz apelo ao tipo de ser que concerne um ente determinado, não opera de modo completamente independente da semântica dos termos usados na linguagem, pela conexão existente, segundo Aristóteles, entre o significado do termo “homem” e o tipo de ser que concerne ao homem, como tínhamos visto antes.

Deste ponto de vista, a diferença entre ação humana e evento natural consiste essencialmente no fato de a ação humana ser, ontologicamente, um evento cuja causa é um homem. Esta é a posição que Aristóteles assume em *EE*, II 3 e 6. Na perspectiva da *Ética a Eudemo*, a ação humana é um tipo particular de evento, uma subespécie do movimento natural, com o qual partilha algumas características ontológicas (cf. 1220b 26-27: ἡ μὲν γὰρ κίνησις συνεχής, ἡ δὲ πρᾶξις κίνησις: “Dado que o movimento é contínuo e a *praxis* é movimento”). Nesta perspectiva, Aristóteles não fala da *praxis* em sentido estrito, o que examinaremos mais adiante, mas de cada ação humana em geral, e assim, em primeiro lugar, das produções que vimos serem ontologicamente similares aos acontecimentos, com a única diferença de terem um homem por causa. Aristóteles afirma que todas as substâncias naturais são princípios de eventos naturais: por exemplo, o homem (visto, por enquanto, como ente biológico) gera o homem. Mas somente o homem, entre todos os animais, é princípio de ação (*praxeon arché*), dado que de nenhum dos outros animais se diz que *age*. Neste sentido, na medida em que *age*, o homem é princípio de eventos no mundo: (cf. 1222b 28-29: ὁ δ’ ἄνθρωπος ἀρχὴ κινήσεως τινός· ἡ γὰρ πρᾶξις κίνησις: “O homem é princípio de mudanças de um certo tipo: de fato, a ação é mudança”). Os eventos que o homem gera e controla têm como característica depender dele (1223a 5-9) e o homem é a sua causa primeira, tanto que é louvado ou amaldiçoado pelo que faz (1223a 9-15). Acerca deste ponto, irá abrir-se um grande debate na filosofia da idade helenística e romana; Aristóteles, entretanto, somente acena para o enorme problema. De fato ele confronta, nos capítulos 7-8, o problema de quais eventos de que o homem é princípio são ditos serem dependentes dele com propriedade,

isto é, quais eventos são voluntários. Não nos referiremos aqui a toda a complexa discussão aristotélica, que distingue vários componentes da alma responsáveis pela voluntariedade e involuntariedade do agir, e se ocupa de modo mais profundo da noção de “debilidade do querer” (1223a 36 e ss.); do nosso ponto de vista, basta-nos notar que na perspectiva da *Ética a Eudemo*, a ação humana é aquele evento do mundo causado por um homem, do qual um homem singular é causa voluntária, assumindo como voluntário o agir acompanhado de algum modo pela razão (1224a 6-7). Concluindo, na *Ética a Eudemo*, a ação humana é um evento do mundo físico, distinto de outros eventos por ter como causa motora um homem, e um homem disposto em um certo modo, isto é, um homem que age voluntariamente. Nesta obra, o critério de distinção entre ação e evento não está em nenhuma estrutura lógica do evento, mas no tipo de causa de que o evento “ação humana”, *praxis*, deriva.

A essa altura vemos que a distinção entre ações e eventos em Aristóteles não é tão nítida como frequentemente se ouve dizer; muitas das atividades humanas que definiremos como ações, para Aristóteles, são formas de *poiesis*, produção, e como tais, têm características similares àquelas dos eventos naturais. Mas esta não é toda a história, é somente uma parte, e talvez nem sequer a mais importante.

IV — As ações em sentido forte

Além das ações até aqui descritas há, pois, um outro tipo dentre as atividades humanas, as ações por excelência, como o dançar, que têm características ontológicas completamente opostas àquelas dos eventos físicos. Estas, e somente estas, para Aristóteles, são as verdadeiras e próprias ações humanas, em sentido forte e, por suas características ontológicas não são confundíveis com os eventos físicos; ao contrário, sob certos aspectos, elas acabam por assemelhar-se, paradoxalmente, às formas de imobilidade. Explicaremos brevemente este ponto.²⁴

A distinção entre “movimento” e “atividade” está contida na seção final do capítulo XI, 6 da *Metafísica* de Aristóteles (1048b 18-35). Em primeiro lugar, citamos o texto:

24 Para uma discussão mais completa, permito-me reenviar a Natali (1991).

Dado que entre as *praxeis* (a),²⁵ das quais há um limite (πέρας), nenhuma é fim, mas (estão entre) aquelas que tendem ao fim, por exemplo, do emagrecer <é fim> o emagrecimento, e as mesmas coisas quando emagrecem estão em movimento deste modo, não tendo sido dado aquilo pelo qual se verifica o movimento (κίνεσις),²⁶ estas coisas não são *praxeis* ou não são *praxeis* (b) perfeitas (de fato, não está presente o fim); mas aquela <na qual> esteja presente o fim <é> também *praxis* (b). Por exemplo, ao mesmo tempo vê <e tem visto>, reflete <e tem refletido>, intui e tem intuído; mas não <se dá o caso com> aprende e tem aprendido, ou sara e tem sarado. Vive-se bem e, ao mesmo tempo, tem se vivido bem, é feliz e tem sido feliz. Se não fosse assim, haveria um ponto em que se encerraria, exatamente como quando emagrece; mas neste caso (νῦν) não, vive e tem vivido. Assim, destas, as primeiras devem ser ditas 'movimentos', as segundas 'atividades'. Pois todo movimento é imperfeito, o emagrecer, o aprender, o andar a pé, o construir casas; estes são movimentos, e são imperfeitos. Pois, não se desloca a pé e ao mesmo tempo se é deslocado a pé, nem se constrói a casa e se a tem construído, nem torna-se e se é tornado ou se move e tem se movido, mas são coisas diferentes, se move e tem se movido. Ao contrário tem visto e vê são a mesma coisa e também pensa e tem pensado. Assim, uma realidade deste tipo a chamo 'atividade', e àquela 'movimento'.

Aqui Aristóteles quer esclarecer que atividades como o *theoresai* das linhas 34-35, mesmo sendo de algum modo um "estar em ação", não são um movimento no sentido da *kinesis* e, conseqüentemente, a essas não se aplicam as características ontológicas dos eventos físicos, como acontece, ao contrário, com as "produções". O caso da capacidade de contemplar é semelhante, mas só em aparência, ao caso da capacidade de caminhar. No caso do sábio que se põe a contemplar temos, aparentemente, o início de um devir e, à primeira

25 No início, o termo *praxis* se aplica seja aos movimentos, seja às atividades (linha 18); depois, a partir das linhas 21-22, se aplica somente às atividades. Portanto, neste fragmento, na linha 18, o termo "*praxe*" é usado no sentido de gênero, e na linha 21 no sentido de espécie; dada a distinção que estamos expondo, "*praxe*" depois da alínea 19 não é mais o termo apto para indicar os movimentos "do que tem um fim" e Aristóteles corrige o seu próprio modo de expressar-se. Na tradução evidenciamos esta diferença através do expediente de escrever, nos dois casos, *praxeis* (a) e *praxeis* (b). A atenção no uso dos termos neste fragmento é uma característica importante da interpretação de Aubenque (1962).

26 κίνεσις, no nosso entender, aqui não indica os dois tipos de *praxis*, perfeitas e imperfeitas, diferenciadas por Aristóteles, mas trata-se de uma caracterização das *praxeis* imperfeitas.

vista, este evento deveria ser tratado de forma semelhante ao caso do mesmo sábio que se põe a caminhar. Poderíamos pensar, de fato, em um sábio que dorme, e que, depois, acordando, se põe a contemplar, ou se põe a andar a pé até a casa de Platão. Em ambos os casos há uma passagem da potência ao ato, e as duas passagens parecem ser idênticas: há sempre a passagem de um estado de quietude a um estado de “funcionamento” (por assim dizer).

Para Aristóteles, a situação não é esta e, no texto citado acima, ele se empenha em delinear uma diferença fundamental entre os dois casos, isto é, em determinar o que caracteriza, na sua teoria, um “funcionamento” como o contemplar, que não pode ser definido como movimento, na medida em que não consiste em uma “passagem de um substrato no estado X ao estado Y” (cf. *Metafísica* Λ 2, 1069b 3-7) e que, por certas características próprias, se assemelha antes a um estado de imobilidade. Este ponto foi recentemente discutido do melhor modo por Halper (1984) e por Kosman (1984). Aristóteles acena aqui com uma certa distinção entre as atividades humanas para as quais há um término, e atividades humanas que já têm em si o fim (1048b 18: ὡν ἔστι πέρας e 22-23: ἐνυπάρχει τὸ τέλος).²⁷ Os exemplos dados por Aristóteles servem para esclarecer esta distinção, sem acrescentar aos elementos já dados critérios lingüísticos mais precisos. Trata-se de casos em que é possível encontrar um *peras* externo à *praxis*, e casos em que isto não é possível; daqui deve-se remontar, por indução, ao conceito geral. Gostaríamos de apresentar, para defender esta tese, novos argumentos, diferentes dos já propostos por Halper e Kosmann.

Em nosso entender, na parte final de Θ 6, Aristóteles situa-se no ponto de vista de quem realizou o fim de sua *praxis* (tem visto, tem conhecido, tem aprendido, tem sarado, tem vivido bem, tem emagrecido, tem caminhado, tem construído, tem se transformado, tem se movido, tem pensado) e se pergunta se ter alcançado este fim põe término ao processo. Se isto acontece, o fim coincide com o término externo (*peras*) do movimento e não estamos em presença de uma verdadeira *praxis*, e sim de uma produção, cujas características ontológicas são análogas àquelas de um evento físico; se isto não ocorre, o fim (*telos*) é englobado (ἐνυπάρχει, 1048b 20) na *praxis* e trata-se, assim, de uma verdadeira *praxis* completa, de uma “atividade”.

27 A distinção entre πέρας e τέλος, “limite” e “fim”, consiste, entre outras, em sugerir que, em um evento, o πέρας não é sempre a coisa de maior valor, enquanto o τέλος o é. Há uma diferença análoga entre os estoícos, para os quais τέλος é a própria ação, e πέρας é o goal da ação. Cf. Long (1967).

Ora, Aristóteles quer encontrar um parâmetro certo para distinguir nitidamente o conjunto dos movimentos do conjunto das atividades. Mas este parâmetro é encontrado nas características dos processos e pode ser somente aquele que Aristóteles indica sumariamente em 1048b 18 e 22 e, de forma mais explícita, em 1048b 26-27:

Se não fosse assim, haveria um ponto em que se encerraria, como quando se emagreceu, mas neste caso ($\nu\upsilon\nu$) não, e sim vive e tem vivido.

Aristóteles propõe como critério de distinção entre movimentos e atividades a relação que nos mesmos se instaura entre “fim” e “término”, entre *peras* e *telos*. Poderíamos formular o critério deste modo:

(C) Um evento é uma *kinesis* e não uma *energeia* se, e somente se, o alcançar de seu fim põe término ao processo.

Neste critério se apela a uma diferença do modo de dar-se dos fins das ações e, portanto, a uma diferença entre as propriedades dos processos e não a uma diferença da gramática dos enunciados que estes processos descrevem, ao contrário do que manteve Ackrill (1965).²⁸ Aristóteles não fala da relação entre nossos modos de nos expressar, da relação entre a expressão “vive” e a expressão “tem vivido”, mas das características do processo de viver, e dos processos similares, considerados em si.

Podemos portanto dizer que, para Aristóteles, a ação humana em sentido forte tem determinações ontológicas que a distinguem de qualquer evento natural e tais determinações não devem ser consideradas simples especificações adicionais que se acrescentariam àquelas típicas dos eventos naturais, mas como opostas a elas. Neste sentido, a investigação de Aristóteles acerca do agir humano na *Metafísica* procura determinar a “ação mais ação de todas”: faz referência a casos privilegiados e restringe a qualificação de *praxis* em sentido próprio a um certo tipo de ações estruturalmente complexas e numericamente até muito limitadas.

Quando, em Θ 6, Aristóteles distingue entre ações que têm um *peras* externo e ações nas quais o *telos* é englobado ($\epsilon\nu\upsilon\mu\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota$, 1048b 20) na *praxis*, sua intenção é a de referir-se de maneira apropriada a esta diferença entre os *erga*, dado que, no caso em que o *ergon* não coincide com a atuação,

²⁸ A importância do fim para caracterizar as ações foi bem destacada por Charles (1984), p. 6-28 e Charles (1986), pp. 133-140.

o ato de realizar uma capacidade (οἰκοδόμησις, ὑγίανσις, ἰάτρευσις) não constitui *per se* o alcançar de um fim, embora o seja no caso das *praxeis* verdadeiras e próprias. Por esta razão, Aristóteles, em Θ 6, chama de *kinesis* a *praxis* do primeiro tipo, e de *energeia* a do segundo tipo:

- no primeiro caso, esta atuação se realiza em um movimento (*kinesis*) que ocorre no ente mudado, e consiste em um movimento que tem o seu fim (*telos* = *ergon*) em “um ente diferente, que constitui o *ergon* para além da <própria> atuação (χρῆσις)” (EE I 1, 1219a 13-14), conseqüentemente, não é absurdo chamar de *kinesis* esta prática humana imperfeita; e este “ente diferente” consiste, como já dissemos, ou em um ente individual, ou em um estado particular de um ente individual: trata-se daquela “atualidade imperfeita” que descrevemos antes;
- no segundo caso, a atuação (χρῆσις) não se dá através de um movimento que tende a um *telos* e, conseqüentemente (dado que *telos* = *ergon*) não tem seu *ergon* em uma realidade externa, gerada através deste tipo de movimento; o *ergon* consiste em uma *energeia* que se realiza no mesmíssimo ente (ἐν αὐτοῖς ὑπάρχει, a 35); assim, não é absurdo chamar de *energeia*, em sentido próprio, esta prática perfeita.

Se aplicamos o critério a casos como “caminhar da Academia até a praça São Marcos”, de um lado, e “ouvir uma ópera de Verdi”, de outro, parece-nos claro que:

- no primeiro caso temos uma ação imperfeita, dita *kinesis*; de fato, neste caso, a *energeia*, atuação, χρῆσις, de uma capacidade humana, se realiza em um movimento (*kinesis*) que ocorre no ente movido (neste caso, ele mesmo enquanto outro, cf. 1046a 11) e que tem seu fim (*telos* = *ergon*) em um estado de coisas diverso, que constitui o *ergon* para além da própria atuação (χρῆσις), e que consiste no “encontrar-se na praça São Marcos”;
- no segundo caso temos uma ação perfeita, dita *energeia tout court*, uma atividade na qual não ocorre uma *kinesis*, mas na qual o fim (*telos* = *ergon*) da atuação (χρῆσις) consiste em uma ἐνέργεια, que se realiza no mesmíssimo ente, o próprio “comprazer-se com a escuta de uma bela música”.

Em outras palavras: para aplicar o critério de Aristóteles, deve-se considerar a ação a partir do fim do seu desenvolvimento e perguntar-se: quando o ἔργον é realizado? Então resultará claro que o caso do *realizar um fim que requer um lapso de tempo para ser produzido*, como o construir uma casa, no qual o fim é presente somente no fim (se me perdoam o jogo

de palavras), é diferente do escutar a *Traviata* e, em geral, do realizar atividades que são fins em si mesmas e que, entretanto, se desenvolvem em um lapso de tempo, como assistir a espetáculos, no qual o fim é sempre presente.²⁹

A diferença reside nas características do processo, e não nos modos em que falamos do mesmo. No primeiro caso, a *kinesis* se desenvolve tendo um objeto por fim (a diferença não subsistiria se o fim da produção não fosse a casa produzida, ou o corpo são, mas fosse a atividade de construir-a-casa ou a de sarar-o-corpo; mas essa possibilidade é explicitamente excluída por Aristóteles). Ao contrário, no segundo caso, não é o objeto da *energeia* que determina a *energeia*, mas antes, é a própria *energeia* que se quer tendo a si mesma por fim e qualquer coisa por objeto.

Isto é demonstrado pela experiência: de fato quem ama a ópera não escuta a *Traviata* para chegar bem ou mal ao final da encenação e dizer "Mais uma tarefa cumprida!", mas para ouvir bela música (e isto é tão verdade que se pede o *bis*),³⁰ enquanto que estas determinações não valem para o deslocar-se a pé da Academia até a praça São Marcos se, por exemplo, no outono, quando a água está alta e Veneza semi-submersa, conseguindo-se chegar da Academia à praça São Marcos, se diz com gosto "Mais uma tarefa foi cumprida!" e não se recomeça do início sem um bom motivo que esteja "para além" da ação.

Sobre a base das características particulares do conceito aristotélico de atividade ---dado que a *praxis* não consiste em um modo de ser transitório, e necessariamente destinado a extinguir-se, mas que tem em si o próprio *telos*, isto é, a *energeia*---, poder-se-ia afirmar que a própria *praxis* é,

29 Cf. também Laurenti (1989), p. 192. As relações entre a distinção de *energeia/kinesis* e a de *praxis/poiesis* não são ainda totalmente claras com o que foi dito até aqui. É digno de nota que Aristóteles se serve da distinção entre "louvável" e "censurável" para individualizar as *praxeis* eticamente aceitáveis. E não nos parece digno de louvor assistir a uma representação teatral sem nada compreender do que acontece na cena: mesmo certas *energeiai* devem alcançar um certo tipo de sucesso, para chegar ao seu fim. De um outro ponto de vista poder-se-ia-se objetar que os exemplos dados até aqui dizem respeito à contemplação de entes agradáveis: mas como poderia ser louvável a contemplação de um espetáculo desagradável ou embaraçador? Neste caso, a qualidade do objeto não repercutiria na qualidade da *energeia*? A objeção foi levantada por um estudante anônimo de Mosca, mas tem uma longa história. Mesmo Simplicio (em *Categ.*, 317, 6-319, 25) afirma poder pôr em escala hierárquica as *energeiai*, segundo o estatuto do objeto contemplado, cf. Vamvoukasis (1980), p. 267. Se não nos colocamos sob uma perspectiva neoplatonizante, trata-se de uma objeção sutil, mas inapropriada: julgando a partir do que foi dito em *De part an.*, I, 5, é possível uma *episteme* mesmo dos objetos não particularmente agradáveis de aspecto.

30 O exemplo foi fornecido pela prof. Emanuela Scribano, em um contexto diferente.

no fundo, algo mais análogo ao estado de imobilidade do que ao devir ou ao evento natural. De fato, como qualquer tipo de *kinesis*, também a produção (*poiesis*) é uma atualidade imperfeita, que por um certo tempo consegue subsistir, mas que tem em si própria o destino de exaurir-se no objeto externo, na realização para a qual tende. Trata-se do caráter *self terminating* do devir descrito por Waterlow. Ao contrário, a atividade completa e plenamente realizada de quem contempla, dança, ou reflete, não tem um fim externo cuja realização ponha término ao processo, mas é um fim em si mesma, e cessa somente por causas externas e acidentais. Pode-se dizer que a *praxis* deste tipo é, em certos aspectos, similar à imobilidade de uma estátua, no sentido em que ambas são a cada instante elas mesmas.

No capítulo Θ 6, acima discutido, de fato, Aristóteles, listando os vários sentidos em que o termo *energeia* se opõe ao termo *kinesis*, põe sob o mesmo plano atividades como o contemplar, e modos de ser como os da estátua e da diagonal:

É portanto *energeia* o dar-se da coisa não em potência, segundo o nosso modo de falar: dizemos "em potência" por exemplo o Hermes na madeira, e na inteira <reta>,³¹ a metade, isto é, no sentido em que se poderia extraí-la, e o sábio que não contempla, caso tenha a capacidade de contemplar; o outro <modo em que dizemos> é *energeia* (1048a 30 e ss.).

Conseqüentemente, o estado de *energeia* no sentido de "viver" ou "contemplar" é análogo, mas não idêntico, ao estado de *energeia* no sentido em que a estátua de Hermes é em *energeia* quando é extraída da madeira. Não é idêntico na medida em que entre os dois modos de ser em *energeia*, aquele de quem contempla e aquele da estátua de madeira, há uma semelhança de estrutura em situações diferentes. A semelhança de estrutura é dada pelo fato de em nenhum dos dois casos ter-se a estrutura ontológica do evento e da *poiesis*, isto é, nem no caso da estátua de Hermes, nem no caso do homem que contempla, há uma transformação, uma passagem do estado não-A,H ao estado A,H. A situação diferente é dada pelo fato de a atividade de viver, dançar ou outras similares serem, todavia, em si, *processuais*, enquanto que o existir da estátua de madeira enquanto estátua de madeira não o é. O mesmo "contemplar" de que fala Aristóteles não é um

31 No diâmetro inteiro, completa o Ps. Alex. ad I.

intuir imóvel como a pura inteligência divina, mas deve ser entendido como um *dianoeisthai*, um raciocinar argumentando. O único evento físico parcialmente similar a uma tal *energeia* não é a imobilidade da estátua, mas, antes, o movimento circular dos céus, *per se* similar, mas não idêntico, à imobilidade absoluta (Kosman, 1969, pp. 58-62; Waterlow, 1982, 188-190, 250-251, 255).

Isto talvez valha para as ações de dançar e contemplar. Mas, será que a *praxis* humana em sentido ético, por exemplo no realizar atos de coragem ou ações louváveis, pode ser inserida neste esquema? Ou se encontra em uma região intermediária entre a *kinesis* e a *energeia*, sem poder ser inserida em uma ou em outra destas determinações do devir? De fato, a ação moral vem explicitamente descrita como uma *praxis* por Aristóteles, mas suas características aparecem como parcialmente diferentes daquelas do “dançar” ou do “contemplar” e, segundo o próprio Aristóteles, envolvem em grande escala o cálculo dos meios apropriados ao fim, assim como no caso das produções (EN III).

Os comentadores neoplatônicos deram solução ao problema distinguindo vários níveis descendentes, e sempre menos puros, de *energeia*, que vão desde o puro contemplar de si mesmo do Deus supremo, passando pelo contemplar de entidades imateriais como os entes matemáticos, pelo contemplar da natureza física, até, por fim, ao cumprir ações bélicas ou governar a própria cidade (Vamvoukakis, 1988, pp. 266-269). Esta opinião, mesmo se claramente foge do quadro conceitual aristotélico, não deve ser completamente rejeitada. À parte a hierarquização das formas de *energeia*, é claro que, para Aristóteles, *energeia* se diz de muitos modos. Há, com todo direito, um certo sentido em que qualquer *kinesis* é uma *energeia* (*Metaph.*, XI, 1-5). Mas, deixando de lado este sentido impróprio de *energeia*, pode uma ação ser *energeia* no sentido em que a *energeia* se opõe à *kinesis*?

Não podemos aprofundar adequadamente este ponto no espaço que nos resta, mas exporemos, em linhas gerais, nossa opinião acerca do mesmo. A ação virtuosa é tal quando consiste em uma obra louvável, uma *praxis* que não é realizada por uma vantagem prática ou política, mas pela ação em si. Esta distingue-se nitidamente de estados positivos e imóveis como o “ter saúde”, na medida em que aquela consiste em um *ergon*, em um *obrar* (EE, 1248b 18-24, cf. 1248b 37 — 1249a 2). O paralelo entre a *energeia* e um estado de imobilidade, o qual indicamos acima, revela-se superficial na medida em que descuida do aspecto de *ergon*, de estar em

obra, próprio da *praxis*. Em segundo lugar, a ação é auto-reveladora: agir é, neste sentido, alcançar a própria realização plena, e expressar que tipo de entidade o agente é (Kosman, 1969, p. 60; Arendt, 1958, pp. 185-263). Para o homem, que é animal racional e animal político, a *praxis* é, conseqüentemente, a atuação completa das próprias capacidades de pensamento e de relação com os outros em uma vida realizada, e em estreito vínculo com os seus semelhantes. Como tal, a *praxis* é plena realização da natureza humana e, conseqüentemente, parte componente da felicidade do homem. Em um fragmento da *EE*, literariamente muito difícil, mas conceitualmente muito importante, Aristóteles o afirma explicitamente:

(...) dizia-se que a felicidade era a melhor coisa, e que os fins internos à alma eram os melhores dentre os bens, <que as coisas em> esta são ou estado habitual ou atividade, e assim como a atividade é melhor do que a disposição da qual deriva, e a melhor atividade é própria do melhor estado habitual, também a atividade da virtude é a melhor coisa da alma. E dizia-se que a felicidade era a melhor coisa, e portanto a felicidade é a atividade da alma boa <excelente, virtuosa>. E assim como dizia-se que a felicidade é alguma coisa de perfeito, e que é possível que a vida seja completa, ou não o seja, e isto vale também para a virtude (de fato, uma é completa, a outra é parcial), e a atividade das coisas incompletas é incompleta, a felicidade virá a ser a atividade de uma vida completa segundo a virtude completa (1219a 28-38).

V — Conclusão. A alternativa aristotélica

Se esta é a concepção aristotélica de *praxis*, podemos perguntar: de que ponto de vista enfrenta Aristóteles a questão da ação, isto é, a que questão ele acredita responder com esta elaboração? O seu problema principal não é certamente aquele de distinguir ações humanas e eventos naturais; como já vimos, tal distinção, mesmo estando presente em Aristóteles, não está no centro de seus interesses e freqüentemente é dada como um conceito primitivo. Mas Aristóteles também não se propõe a entender a ação humana como uma forma derivada e despotencializada de um Puro Agir divino (como Blondel) ou do Ato puro (como os neo-idealistas italianos). Tampouco coloca para si o problema em termos de função normativa: encontrar, dentre todas as ações, a ação mais plena, seja esta identificável no trabalho ou no diálogo, de modo a legislar, a partir desta, o restante do agir humano.

O problema de Aristóteles é o de como ser feliz, ou melhor, o de como viver uma vida plenamente realizada, e sua teoria da ação consiste inteiramente em determinar quais devem ser as características de um agir humano concebido como parte componente de uma vida feliz, na medida em que é ativa. Longe de ser um estado de contentamento, ou um estado emotivo, a vida feliz é um estado de atividade prática, e as ações são as explicações concretas, de momento a momento, de situação a situação. A identificação da felicidade com uma vida ativa é o nó central da ética de Aristóteles, e as determinações das suas noções de ação são compreensíveis unicamente se se tem presente este relacionamento entre a vida feliz e a ação virtuosa singular, relacionamento que se dá entre elas como o da parte com o todo.³² A concepção aristotélica da ação permite individualizar como entes unitários comportamentos complexos (de salvar a pátria em perigo a desfrutar a companhia de outros com elegância e urbanidade) que podem ser objeto de avaliação moral, mas sem que um gênero particular de ação seja erguido como norma e critério de todos os outros: nem sequer o contemplar, que é a atividade melhor e mais feliz, é norma das outras ações virtuosas, mas possui meramente o estatuto de um *primus inter pares* em uma vida realizada e bem organizada.

Isto, entretanto, não torna a reflexão aristotélica completamente estranha aos nossos interesses modernos. Mesmo procedendo de linhas de investigação que hoje não mais seguimos, Aristóteles encontra o modo de descrever, sejam as características ontológicas de grande parte das ações, da *poiesis*, sejam as características ontológicas da ação mais ação de todas, a *praxis*: e os dois tipos de agir humano não se dispõem exatamente em escala hierárquica, mesmo estando, sob alguns aspectos, a *poiesis* subordinada à *praxis*. Com isto queremos dizer que a *praxis* não é a perfeição da *poiesis*, mas é um gênero diferente de realidade. O que nos parece interessante, com relação às discussões modernas, é o fato de Aristóteles usar a análise ontológica como critério de individuação das ações que concernem às produções e aos movimentos físicos: tais tipos de evento podem ser individualizados através de uma análise ontológica, através da determinação do tipo de ser que a eles corresponde. Esta abordagem aristotélica se apresenta hoje como uma interessante possibilidade de investigação que,

32 A propósito do relacionamento entre ações singulares e unidade da vida, permito-me reenviar a Natali (1989), pp. 215-313, MacIntyre (1981), pp. 190-209, Ricoeur (1990), pp. 137-198.

talvez, possa permitir superar a rígida alternativa, típica da filosofia contemporânea, entre a abordagem lingüística e a abordagem causalística para a individuação das ações.

Tradução de Elsa Buadas

Referências Bibliográficas

- Kenny, A.. *Action, Emotion and Will*, London-Henley, 1963, 1976.
- MacIntyre, A.. *After Virtue. A Study on Moral Theory*, London, 1981.
- Negri, A.. *Filosofia del lavoro. Storia antologica*, Milano, 1980-1981, voll. 7.
- Long, A. A.. "Cameades and the Stoic Telos", *Phronesis* 12 (1967), pp. 59-90.
- Danto, A. C.. *Analytical Philosophy of Action*, Cambridge, 1973.
- . "Basic Actions", *Amer. Philos. Quart.* 2 (1965), pp. 141-148, também em: White 1968, pp. 43-58.
- Cassin, B. & Nancy, M.. *La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote, introduction, texte, traduction et commentaire*, Paris, 1989.
- Natali, C.. "Fino a che punto rispettare le opinioni in etica: Aristotele e gli *endoxa*", em: Di Domenico, Escher, Puglisi, pp. 191-201.
- . *La saggezza di Aristotele*, Napoli, 1989.
- . "Movimenti ed attività. L'interpretazione di Aristotele, *Metaph. Theta 6*", *Elenchos* 12 (1991), pp. 67-90.
- Charles, D.. *Aristotle's Philosophy of Action*, London, 1984.
- . "Aristotle: Ontology and Moral Reasoning", *Ox. Stud. Anc. Phil.* 4 (1986), pp. 119-144.
- Davidson, D.. *Azioni, ragioni e cause* (1963), também em: Davidson 1980, pp. 3-20.
- . *Essay on Actions and Events*, Oxford, 1980.
- Konstan, D.. "A Note on Aristotle Physics, I, 1", *Archiv f. Gesch. der Philos.* 57 (1975), pp. 241-245.
- Berti, E.. *Il concetto di Atto nella Metafisica di Aristotele*, em: Sanchez Sorondo, 1990, pp. 43-61.
- . *Studi aristotelici*, l'Aquila, 1975.
- Halper, E.. "Aristotle and Knowledge of Nature", *Rev. of Metaphysics* 37 (1983-1984), pp. 811-835.
- Hussey, E.. *Aristotle's Physics Books III and IV*, tradução com notas, Oxford, 1983.
- LePore, E. & McLaughlin, B.. *Actions and Events. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, 1985.

- Severino, E.. *Aristotele. I principi del divenire. Libro I della Fisica*, trad., introdução e comentário, Brescia, 1975.
- Crespi, F. *Azione sociale e potere*, Bologna, 1989.
- De Gandt, F. & Souffrin, P. (éd.), *La physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, Paris, 1991.
- Flistad, G.. *Contemporary Philosophy*, vol. IV: *Philosophy of Mind*, The Hague e Boston, 1983.
- Lukacs, G.. *Lavoro e teleologia*, trad. it. em: Negri, 1980-81, pp. 413-431.
- Anscombe, G. E. M.. *Intention*, Oxford, 1957, 1963.
- Prichard, H. A.. "Acting Willing Desiring", em: *Moral Obligation*, Oxford, 1949, pp. 187-198, também em: White 1968, pp. 59-69.
- Arendt, H. *Vita activa* (1958), trad. it., Milano, 1964.
- Flashar, H. & K. Gaiser, K.(hrsg.), *Synusia. Festgabe Schadewaldt*, Pfullingen, 1965.
- Gadamer, H. G.. *Wahrheit und Methode* (1960), trad. it., Milano, 1972, 1989.
- Habermas, J.. *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), trad. it., Bologna, 1986.
- Habermas, J. & Luhmann, N.. *Teoria della società o tecnologia sociale* (1971), trad. it., Milano, 1973.
- Petit, J. L.. *L'action dans la philosophie analytique*, Paris, 1991.
- Acrill, J. L.. "Aristotle's Distinction Between *Energeia* and *Kinesis*", em: Bamborough, 1965, pp. 121-141.
- Bartels, K.. *Der Begriff Techne bei Aristoteles*, em: Flashar & Gaiser, 1965, pp. 275-287.
- Apel, K. O.. *Comunità e comunicazione* (1973), trad. it., Torino, 1978.
- . *Limiti dell'etica del discorso? Tentativo di un bilancio intermedio* (1987), em: Bartolomei Vasconcelos & Calloni, 1990, pp. 28-58.
- Couloubaritsis, L.. *L'Avènement de la science physique. Essai sur la Physique d'Aristote*, Bruxelles, 1980.
- Kosman, L. A. K. "Aristotle's Definition of Motion", *Phronesis* 14 (1969), pp. 40-62.
- . Kosman. "Substance, Being and *Energeia*", *Oxford Stud. in Anc. Philos.* 2 (1984), pp. 121-149.
- Blondel, M.. *L'action*, Paris 1936-1937, 1949-1963, vol. 2.
- Brand, M.. *Intending and Acting Toward a Naturalized Action Theory*, Cambridge (Mass.); London, 1984.
- Isnardi Parente, M.. *Techne, Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro*, Firenze, 1966.
- Sanchez Sorondo, M. (a cura di). *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, Roma, 1990.
- Schofield, M. & Nussbaum, M.. *Language and Logos*, Owen, Cambridge, 1982.

- Di Domenico, N., Escher Di Stefano, A., Puglisi, G.. *Ermeneutica e filosofia pratica*, Atti del Convegno Internazionale di Catania, 8-10.10.87, Venezia, 1990.
- Gigon, O.. "Theorie und Praxis bei Platon und Aristoteles", *Museum Helveticum* 30-31 (1973), pp. 65-87 e 144-165.
- Aubenque, P. (éd.). *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris, 1980.
- . *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, 1962.
- Pharo, P. & Queré, L. (edd.). *Les formes de l'action, Raisons pratiques*, Fascículo monográfico, n. 1 (Paris 1990).
- Pharo, P. "Existe-t-il des verités pratiques?" Relatório apresentado no congresso sobre *La théorie de l'action dans les paradigmes des sciences humaines*, (Paris 17-19.9.1990), datilografado.
- Ricoeur, P. *Dal testo all'azione* (1986), trad. it., Milano, 1989.
- . *Il modello del testo: l'azione sensata considerata come un testo* (1971), trad. it., em: Ricoeur, 1986, pp. 177-203.
- . *La semantica dell'azione* (1977), trad. it., Milano, 1986.
- . *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990.
- Bamborough, R. (ed.). *New Essays on Plato and Aristotle*, London, 1965.
- Brague, R.. *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, Paris 1988.
- . *Note sur la définition du mouvement (Physique III, 1-3)*, em: De Gandt & Souffrin, 1991.
- Bubner, R.. *Handlung, Sprache und Vernunft Grundbegriffe praktischer Philosophie* (1976), trad. it, Bologna, 1985.
- Laurenti, R. (a cura di). *Aristotle. Scritti sul piacere*, Palermo, 1989.
- Ogien, R.. "Comment l'action échappe au principe de contradiction", Relatório apresentado no congresso sobre *La théorie de l'action dans les paradigmes des sciences humaines*, (Paris 17/19.9.1990), datilografado.
- . *La faiblesse de la volonté (Aristote, Davidson)*, Thèse dott. Université de Paris, 1990.
- Cialdi, S.. *Genesi e sviluppo della filosofia di Maurice Blondel*, Firenze, 1973.
- Samburski, S.. *Physics of the Stoics*, Westport (Conn.), 1959).
- Irwin, T.. *Aristotle's Concept of Signification*, em: Schofield & Nussbaum, 1982, pp. 241-266.
- Charlton, W.. *Aristotle's Physics Books I-II*, translad with introduction and notes, Oxford, 1970.
- Ross, W. D.. *Aristotle's Physics*, texto revisado com introdução e comentário, Oxford, 1936.