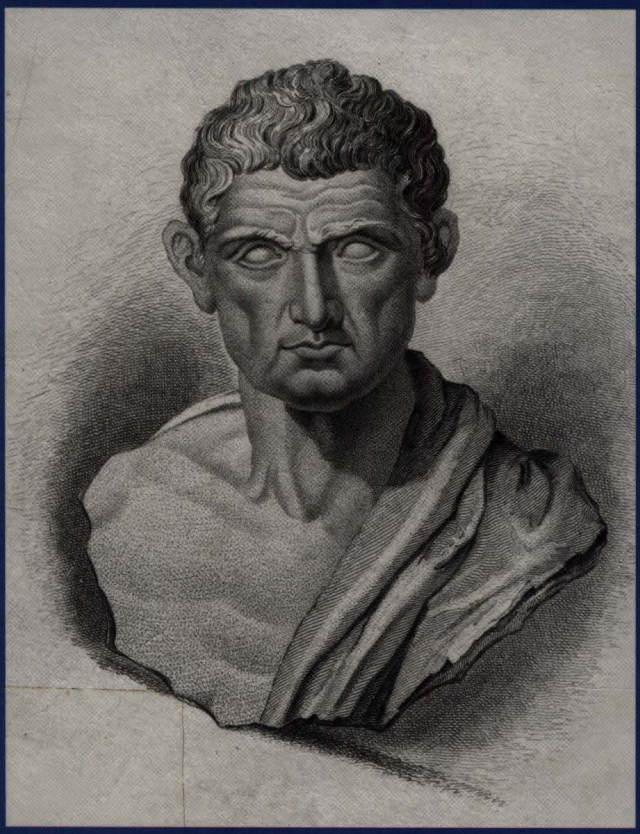
Eduardo C. B. Bittar

CURSO DE FILOSOFIA ARISTOTÉLICA

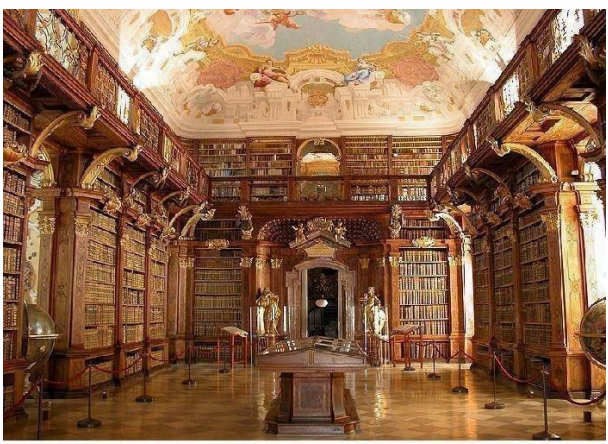
leitura e interpretação do pensamento aristotélico



Apresentação de
Tercio Sampaio Ferraz Jr.

Manole

Curso de Filosofia Aristotélica



Minha Impalpável Bibliotheca

Curso de Filosofia Aristotélica

leitura e interpretação do pensamento aristotélico

Eduardo C. B. Bittar
Professor Doutor do Departamento de Filosofia e
Teoria Geral do Direito da Faculdade de Direito
da Universidade de São Paulo

Manole

Projeto Gráfico: Acqua Estúdio Gráfico
Editoração Eletrônica: JLG Editoração Gráfica

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO-NA-FONTE
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ.

B541c

Bittar, Eduardo C. B. (Eduardo Carlos Bianca), 1974-
Curso de filosofia aristotélica : leitura e interpretação do pensamento aristotélico / Eduardo C. B. Bittar. – Barueri, SP : Manole, 2003

Inclui bibliografia
ISBN 85-204-1607-1

1. Aristóteles, 384-322a.C. 2.Filosofia antiga.
I. Título.

02-1672. CDD 185
CDU 1(38)

1ª edição brasileira – 2003

Direitos em língua portuguesa adquiridos pela:
Editora Manole Ltda.
Av. Ceci, 672 – Tamboré
06460-120 – Barueri – SP – Brasil
Fone: (0_ _ 11) 4196 6000 – Fax: (0_ _ 11) 4196 6021
www.manole.com.br
info@manole.com.br

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

A Tercio Sampaio Ferraz Jr.,
com a gratidão do discípulo.

A Alexandre Augusto de Castro Correia,
tutor de minha formação clássica.

A Henrique Graciliano Murachco,
pelo aprendizado do grego.

"tò kalòn gàr polichrónion"

"o belo é duradouro"

(*Ethica Nicomachea*, IX, 7, 1168 a, 16)

"Eu terminei com a ajuda de Deus a dívida desta obra imensa.
Se se considerar que eu disse pouco ou muito, que me perdoem.
Se se pense que eu disse o suficiente, que se renda graça
não a mim, mas comigo, a Deus. Amém."

"Videor mihi debitum ingentis hujus operis, adjuvante Domino, reddidisse. Quibus parum, vel quibus nimium est, nihi ignoscanti; quibus autem satis est, non mihi, sed Deo mecum gratias congratulantes agant. Amen."
(Agostinho, *De civitate Dei*, Liv. XXI, par. XXX)

Agradecimentos especiais a Leônidas Balabakis, cuja dedicação permitiu que meus manuscritos fossem transcritos e digitalizados.

APRESENTAÇÃO

Um trabalho de resumos dos conteúdos de uma obra clássica, como a filosofia aristotélica, exige do autor uma certa audácia. Não só porque pressupõe um conhecimento vasto das intrincadas dificuldades de consolidação dos textos, mas porque também se reporta a consolidações às vezes controvertidas de uma ordem sistemática de textos produzida por uma tradição nem sempre regular.

Mas não é impossível de realizar-se, sobretudo se ocorre com atenção a objetivos modestamente assinalados, testemunhos de uma leitura de fôlego, inicial e não definitiva. Nessa medida, pode traduzir o esforço de uma abordagem abrangente, que implementa um primeiro contato com um pensamento clássico, assumindo riscos e dificuldades que lhe são inerentes.

O esforço do autor é o esforço juvenil, que documenta um autodidatismo percorrido solitariamente, durante seus anos de formação acadêmica, na verdade, na área jurídica. Nesse sentido, é um esforço exemplar. É marcado por um interesse espontâneo, despertado por leituras inicialmente esparsas, que pareciam exigir uma dedicação maior, até a obtenção de um resultado cuja qualidade denota, antes de tudo, a perseverança.

Essa marca da perseverança vem aliada, no autor, à paciência e à constância, mas também à vontade de produzir e pôr à prova os resultados da produção. Não é pretensioso quanto a esses resultados. A forma apostilada não pretende mais do que promete: um guia de leitura, capaz de dar ao leitor os primeiros passos na tentativa da leitura abrangente. Não afasta, ao contrário, exige a remissão ao comentário clássico e à investigação aprofundada. E disto, o leitor que toma gosto, certamente não se furtará.

Tercio Sampaio Ferraz Jr.
São Paulo

Lista de Abreviaturas das Obras de Aristóteles

An. Post. = *Analytica Posteriora*
An. Pr. = *Analytica Priora*
De An. = *De Anima*
Ath. Pol. = *Atheniensium Politeia vel Republica*
Aud. = *De Audibilibus*
De Cael. = *De Caelo*
Cat. = *Categoriae*
De Col. = *De Coloribus*
De Div. Somn. = *De Divinatione per Somnum*
E. E. = *Ethica Eudemia*
E. N. = *Ethica Nicomachea*
G. A. = *De Generatione Animalium*
G. C. = *De Generatione et Corruptione*
H. A. = *Historia Animalium*
I. A. = *De Incessu Animalium*
Insomn. = *De Insomniis*
Juv. Senec. = *De Juventute et Senectute*
L. I. = *De Lineis Insecabilibus*
Long. Brev. = *De Longitudine et Brevitate Vitae*
M. A. = *De Motu Animalium*
M. M. = *Magnalia Moralia*
Mech. = *Mechanica*
Mem. = *Memoria et Reminiscentia*
Metaph. = *Metaphysica*
Meteor. = *Meteorologica*
Mun. = *De Mundo*
Oec. = *Oeconomica*
P.A. = *De Partibus Animalium*
Phys. = *Physica*
Plant. = *De Plantis*
Poet. = *Poetica*
Pol. = *Politica*
Rhet. = *Rhetorica*

S. E. = *Sophistici Elenchi*
Sens. Sens. = *De Sensu et Sensibilibus*
Somn. Vig. = *De Somno et Vigilia*
Top. = *Topica*
Vent. = *De Ventorum Situs*

SUMÁRIO

SECUNDA PARS
(II)
As obras: comentários aos textos do *Corpus aristotelicum*

ÓRGANON (§1)

(§2) *DE GENERATIONE ET CORRUPTIONE*
(*Perì Genéseôs kaì phthorâs*)

(§3) *PHYSICA*
(*Physiké Akróasis*)

(§4) *DE CAELO*
(*Perì Ouranou*)

(§5) *METEOROLOGICA*
(*Metewrologikwn*)

(§6) *DE ANIMA*
(*Perì psychés*)

(§7) *PARVA NATURALIA*

(§8) *HISTORIA ANIMALIUM*
(*Perì tà zôa istoríai*)

(§9) *DE PARTIBUS ANIMALIUM*
(*Perì zwiwn moriwn*)

(§10) ***DE MOTU ANIMALIUM***
(Perì zwiwn kinésews)

(§11) ***DE INCESSU ANIMALIUM***
(Perì poreías zwiwn)

(§12) *DE GENERATIONE ANIMALIUM*
(*Perì zwiwn genésews*)

(§13) *METAPHYSICA*
(Tà metà tà physichá)

(§14) *ETHICA NICOMACHEA*
(Ethikà Nikomácheia)

(§15) *REPUBLICA ATHENIENSIUM*
(*Atenaion Politeía*)

(§16) *POLITICA*
(*Politika*)

(§17) ***RHETORICA***
(*Techné rhetoriké*)

(§18) *POETICA*
(*Perì Poietikés*)

JUSTIFICATIVA

Um pensamento de amplas dimensões, que se distende por diversos setores do conhecimento humano, ao mesmo tempo em que se aprofunda com uma imensa lucidez em todas direções para as quais se dirige, é, já de uma só vez, um pensamento de difícil rastreamento. Não bastasse isso, as dificuldades levantadas pelos exegetas também não estão a autorizar maior otimismo no sentido do alcance de um Aristóteles *in totum*. Porém, há que se dizer, são os princípios que uma filosofia lança os recursos e os instrumentos de maior valia para o seu intérprete; é não só sobre eles que se deve pronunciar qualquer juízo, que se opera historicamente de maneira retrospectiva na busca do alcance de um pensamento cronologicamente datado, mas é também sobre eles que se assenta todo o arcabouço lógico do conjunto de idéias que se costuma intitular "pensamento" ou "sistema filosófico". Nada há que esteja a desautorizar tal entendimento, visto serem os princípios de um sistema as sólidas bases que compõem o seu assento.

Sem dúvida alguma, na verdade, a maior dificuldade de interpretação de uma reflexão filosófica reside no desvelamento da teleologia do sistema interpretado; colocadas a descoberto as premissas, as conclusões de um sistema filosófico deixam de ocupar a redoma semântica sepulcral na qual residem, formando-se claramente aos olhos do intérprete. Há que se ter, portanto, em conta estas considerações, e isto para que se possa operar sobre o aristotelismo. Externamente considerado, o "aristotelismo" posta-se como uma realidade única e estanque; internamente considerado, no entanto, percebe-se tratar de uma evolutiva cascata de idéias qualificadas pela ardente fé no postu-

lado determinante da razão, a verdade. Como teleologia do sistema, a verdade está a direcionar toda a gama de procedimentos metodológicos, epistêmicos, lógicos, teoréticos e práticos instrumentalizados pelo autor. O criador de um sistema de pensamento é, necessariamente, o criador de uma metodologia anatomicamente arquitetada para a realização do intento reflexivo.

Traçadas estas linhas, nada mais há a dizer, preliminarmente, senão advertir o leitor das possíveis precauções a serem tomadas na interpretação da *intentio* que se deposita na presente obra. Títulos de obras há que avocam a si a necessidade de resposta a indagações contemporâneas de um homem que se revela na história em meio à sua própria história. Títulos há que se conceptualizam conteudisticamente a ponto de se apresentarem como fontes valiosas para a solução das ansiedades mais próximas ao comum dos homens. Outros tantos há que respondem exclusivamente a indagações históricas, sem qualquer pretensão com a realidade tal qual é vivida e sentida modernamente. Sobretudo na seara dos escritos acerca do pensamento aristotélico, muito vasta e rica é a absorvente crítica que se debruça na atividade exegética de recomposição do sentido dos textos aristotélicos. Desta forma, há aqueles que se setorializam na dissecação de um capítulo da obra de Aristóteles e, ao inverso, há aqueles que mais amplamente lançam suas considerações sobre a generalidade de sua obra.

Ponderando-se todas as formas de se colocar a nu o pensamento de um filósofo, e não de qualquer filósofo, mas de um dos maiores representantes da cultura ocidental, optou-se por um critério que, ao mesmo tempo que de todas as opções se valesse, sobre nenhuma delas deitasse suas raízes. Daí porque inscrever-se nos presentes termos. Trata-se de uma *opera* em seu duplo sentido, como empresa ou produto de reflexões e ponderações sobre os textos peripatéticos, e, sobretudo, como convite ao enlaçamento do leitor na melodia e na musicalidade do ritmo filosófico do pensador. Em se tratando de um convite, a proposta se encerra na pretensão iniciática que cumpre a obra. Esta obra não se destina a cumprir qualquer papel filológico, devido ao seu caráter de divulgação, tendo em vista a sua finalidade introdutória.

No entanto, atrelada está à obra a intenção de trazer ao leitor moderno as importantes contribuições do pensamento helênico aos nossos dias e de se produzir um trabalho especialmente dedicado ao leitor de língua portuguesa. Seja para um (leitor moderno), frente ao manancial de relevantes reflexos que o pensamento antigo potencialmente ainda carrega em si, seja para outro (leitor de língua portuguesa), dada a lacuna de textos especificamente dedicados à compreensão de Aristóteles, espera-se poder a presente tratadística cumprir seus anseios, que se considerarão exauridos na medida em que as letras filosóficas se considerarem um pouco menos carentes de atenção.

Saiba, por fim, o leitor, que o presente trabalho é fruto de laboriosa pesquisa, e, em verdade, desdobramento de um projeto de iniciação científica desenvolvido sob o título de *O Conceito Aristotélico de Justiça*, pela FAPESP (1993). Posteriormente revisto, este projeto foi publicado pela Editora Forense Universitária sob o título de *A Justiça em Aristóteles* (1999). Porém, a curiosidade pelos demais temas da filosofia aristotélica desembocou no estudo e comentário paulatino do sistema como um todo, o que permitiu o surgimento desta obra.

In honorem scientiarum
Auctoris

I

PRIMA PARS

O ARISTOTELISMO: HISTÓRIA, OBRA, FILOSOFIA, SISTEMA E MÉTODO

1

O PROBLEMA HISTÓRICO EM ARISTÓTELES E O PROBLEMA DA HISTÓRIA DE ARISTÓTELES

1.1. A PROPOSTA DA "GRAPHÍA": ENTRE OBRA E PERSONALIDADE

Fazer a biografia de Aristóteles é, muito menos, escrever a sua vida (*bios-graphos*) – ou muito menos ainda descrever linearmente a sua vida numa estática temporal petrificante de todo caleidoscópio de experiências de que realmente demonstra estar recheada – e, muito mais, tornar contemporâneo ao estudioso de sua obra os dados humanos que sobre ela influíram. Da mesma forma que uma obra filosófica representa somente uma parcela de todo o pensamento, ou mesmo de toda a vivência de seu conceptor, também a conjunção de sucessivos momentos, datas ou atos pouco pode representar

acerca da totalidade vivencial de um *sophós*. Porém, dos traçados cronológicos, dos dados históricos e das demais informações que se podem coligir para que se possa visualizar cristalinamente a horizontalidade das manifestações de uma personalidade filosófica que condicionou toda a história filosófica do Ocidente, ao mesmo tempo em que representou a síntese da história que a precedeu, podem-se induzir quantitativas e qualitativas marcas de sua existência concreta. Se, para a contemporaneidade, "ler" Aristóteles significa "ler" a sua obra – e esta representada apenas por aquilo que até nós chegou por meio de seus compiladores através do *Corpus* –, delinear, tracejar, ou mesmo esboçar rudimentos de sua presença humana *inter homines*, como homem que era, só poderá representar uma maior aproximação do significado de suas palavras e de seu discurso – e, esclareça-se, é por meio dos significantes aristotélicos que se pode ter presente aquilo que se denomina teoria aristotélica, compósito de toda a sua semântica filosófica – com relação ao significado de sua personalidade vivida. Onde Aristóteles está presente, como se faz presente, de que forma se engaja ou reage ao meio social em que se encontra, que tipo de atos praticou ou quais atos deixa de praticar, são todas coisas inaferíveis para o presente estudioso, coisas que, porém e somente, tornam-se realidade científica por especulação, ou tornam-se verdade histórica se aferidas na dimensão dos textos que acerca de sua existência nos foram legados[1].

"Fatos" e "atos" em torno de sua vida são mais puramente interpretados como "dados" participantes de sua obra. E é esta a perspectiva que se visa a empregar com a presente análise, perspectiva em que nem sua *biografia* se sobrepõe à sua *obra*, nem sua *obra* se sobrepõe à sua *biografia*; não havendo nada que se interponha entre *biografia* e *obra*, salvo as próprias dúvidas que promanam dos textos (autenticidade, interpolações, cronologia, autoria), procura-se enfocar esta em co-

[1] Smith, em seu *Dictionary Greek and Roman biography and mythology*, vol. I, 1850, dedica imponentes vinte e sete páginas (317 a 344) de seu texto a Aristóteles, detalhando mensagens biográficas com outras sobre a obra e a tradição histórica do aristotelismo. Neste sentido, é importante obra de referência.

nexão com aquela[2]. Havendo este condicionamento recíproco *biografia-obra*, e assumindo-se conscientemente esta possibilidade, não se está a fazer uma exegese erudita de sua vida, mas sim, está-se a fazer com que de sua vivência filosófico-intelectual (obra) participe a sua vivência hominal. Isto porque não se concebe o *bíos theorétikos* exclusivamente como uma *vita silvatica*, mas verdadeiramente como uma manifestação do espírito que caminha ao lado do próprio *bíos praktikós*, que em momento algum deixou Aristóteles de ter, sendo mesmo a corporificação do pensador que no lugar de uma dicotomia limitadora (*theoría* x *poiésis)* via uma complementaridade (*theoría* + *poiésis)*.

A biografia aristotélica não induz a tantas divagações de cunho mítico, como às que induz a biografia pitagórica[3], até mesmo pela distinção entre as formas de pensamento, essencialmente empírico em um e essencialmente místico em outro, mas, isto sim, a complexos problemas, levantados pelos exegetas, acerca da relação dos momentos de sua vida, de suas viagens, com sua obra.

Impossível se torna a dissociação do pensamento aristotélico das precedentes e contemporâneas contribuições dadas pelas diversas escolas que se desenvolveram entre os gregos, uma vez que forneceram inúmeros elementos que comporiam, no século IV a.C., o quadro de elementos indispensáveis para a síntese cultural perpetrada pelo pensamento de Aristóteles. Neste papel destacam-se as filosofias platônica e socrática, por terem tido reflexos diretos na filosofia desenvolvida sob o signo peripatético; as três escolas entrelaçam-se temporal e logicamente de maneira a ser concebido como indissociável o arcabouço teórico de uma com relação ao das outras. Isto não compromete a originalidade do pensar aristotélico, muito pelo contrário, reafirma-a; uma vez que toda

[2] "... la perspectiva genética (es decir, la conciencia de que la filosofía de Aristóteles no es algo estático, un sistema único y autocoherente, sino un proceso dinámico de desarrollo contínuo desde sus raíces platónicas) no puede sino impregnar la obra de todo el que escribo hoy sobre Aristóteles. Se piense lo que se piense sobre la exactitud de sus resultados, dicho método ha puesto de relieve que hay un modo mejor de examinar a Aristóteles que el hasta ese momento tradicional" (Guthrie, *Introducción a Aristóteles*, 1993, p. 19).

[3] *Vide* Giamblico, *Vita Pitagorica*, I, 1, 1991, p. 117.

contribuição parte de princípios fixados pelas doutrinas anteriores, criticando premissas, acolhendo argumentos e retificando opiniões para a devida emancipação das construções intelectuais, há originalidade na *re-construção* e na *re-absorção* destas premissas, argumentos e opiniões. É, assim, que se deve congregar o estudo do pensador, não isoladamente, setorializadamente, mas sim sob a visão geral dos inúmeros fatores que concorreram para a habilitação de um pensar ao mesmo tempo que histórico, original e perene, caracterizado pela constância e pela continuidade científica de alguns de seus postulados[4-A].

Com efeito, nova orientação recebeu o pensamento grego após a condenação de Sócrates à pena capital em Atenas na data de 399 a.C.[4-B], fato que por si só imprimiu suas marcas na história da filosofia ocidental e deixou vestígios inolvidáveis para a geração de discípulos formados na doutrina socrática[4-C]. De fato, o conflito entre o filósofo propugnador do método maiêutico de perquirição da Verdade e a *pólis* conduziu Platão à cisão com o modo de vida centrado na ação política educativa (*vita acti-*

[4-A] No *Dicionário de Filosofia* de Nicola Abbagnano (São Paulo, Martins Fontes, 2000), ligadas ao verbete aristotelismo se encontram as seguintes conquistas: estudo da substância; metafísica como filosofia primeira; doutrina das quatro causas; teologia do Primeiro Motor; essência como base da lógica; sistematização da lógica (p. 79).

[4-B] Consulte-se, a respeito, trabalho anterior sobre o tema, que aqui reproduzo, a saber, Bittar, *A Justiça em Aristóteles*, Forense Universitária, 2001.

[4-C] Consigne-se, neste passo, a opinião de Voltaire a respeito da missão cívica e filosófica de Sócrates: "Socrate, qui approcha le plus près de la connaissance du Créateur, en porta, dit on, la peine, et mourut martyr de la Divinité; c'est le seul que les Grecs aient fait mourir pour ses opinions. Si ce fut en effet la cause de sa condamnation, cela n'est qu'à l'honneur de l'intolérance, puisqu'o ne punit que celui qui seul rendit grace à Dieu, et qu'on honora tous ceux qui donnaient de la Divinité les notions les plus indignes. Les ennemis de la tolérance ne doivent pas, à mon avis, se prévaloir de l' exemple odieux des juges de Socrate.

Il est évident d'ailleurs qu'il fut la victime d'un parti furieux animé contre lui. Il s'était fait des ennemis irréconciliables des sophistes, des orateurs, des poètes, qui enseignaient dans les écoles, et même de tous les précepteurs qui avaient soin des enfants de distinction. Il avoue lui-même, dans son discours rapporté par Platon, qu'il allait de maison en maison prouver à ces précepteurs qu'ils n'étaient que des ignorants. Cette conduite n'était pas digne de celui qu'un oracle avait déclaré le plus sage des hommes. On déchaîna contre lui un prêtre et un conseiller des Cinq-Cents, qui l'accusèrent; j'avoue que je ne sais pas précisement de quoi, je ne vois que du vague dans son Apologie, on lui fait dire en général qu'on lui imputait d'inspirer aux jeunes gens des maximes contre la religion et le gouvernement. C'est ainsi qu'en usent tous les jours les calomniateurs dans le monde; mais il faut dans un tribunal des fait avérés, des chefs d'accusation précis et circonstanciés: c'est ce que le procès de Socrate ne nous fournit point, nous savons seulement qu'il eut d'abord deux cent vingt voix pour lui" (Voltaire, *Traité sur la tolérance*, chapitre VII, 1989, pp. 62/63).

va), consagrando-se, desde então, o ideal especulativo de raciocínio filosófico. A cisão traz como conseqüência uma forte inversão dos ideais socráticos como tais; o filósofo, de agente maiêutico da sociedade, incumbido da tarefa de participar da elaboração da arquitetônica do social, torna-se agente especulativo do saber e da *theoría*. Assim, enquanto atuante pensador ateniense, teria Sócrates deslocado o ponto arquimediano das preocupações filosóficas para o campo da moral,[5] e, enquanto exemplar mártir espiritual, após a execução de sua sentença condenatória, contraditoriamente proferida pela Assembléia popular composta pelos seus iguais, aos quais dedicou sua existência, teria se tornado inspiração modelar e imorredoura para a reforma das falseadas estruturas políticas gregas, enquanto presente nos diálogos platônicos. O conflito entre a *pólis* e o filósofo parece ser um marco para a reestruturação da filosofia no limiar do século V com o século IV a.C.

O ceticismo de Platão com relação à intercessão direta e à participação ativa no processo de educação do povo ateniense pelo pensador conduziu-o à eleição do *bíos theoretikós* como método pedagógico de atuação sobre os membros da sociedade. A fundação da Academia em 387 a.C. revitaliza a *paidéia* pitagórica do século VI a.C.,[6] que deslocava o filósofo do meio social para situá-lo em ambientes que propiciassem o livre desenvolvimento da capacidade meditativa humana.[7] As-

[5] "O sentido do *philosophein* socrático deve-se, no essencial, ao fato de Sócrates ter fixado a si próprio, como fim último, elucidar os problemas mais importantes que os homens devem resolver na sua vida de todos os dias. Na realidade, todo o seu ser está voltado para um ars vivendi, para a práxis. O que é finalmente dominante é a maneira do dialegestai, e esta não é senão uma busca, em comum, pelo diálogo das soluções para os problemas práticos da vida individual e social" (*Id. ibid.*, p. 90).

[6] Consagrada por Pitágoras de Samos foi a idéia de que assistir, observar ou contemplar (*Theorein*) seria mais excelente para o espírito humano que participar, agir ou vivenciar (*praxein*), o que mostrou, analogicamente, estabelecendo a diferença entre os espectadores e os atletas dos Jogos Olímpicos, que reuniam os gregos periodicamente. *Vide* Peter Gorman, *Pitágoras: uma vida*, p. 99.

[7] Jean Pierre Vernant, em seu estudo *Mythe et pensée chez les grecs*, ao demonstrar a gradativa desmitificação do saber helênico entre os séculos VIII e VI a.C., afirma (p. 300): "Les sages sont, dans le groupe social, des individualités en marge que singularise une discipline ascéthique: retraites au désert ou dans les cavernes; végétarisme; diète plus ou moins totale; abstinence sexuelle; règle du silence, etc."

sim mesmo, o ideal paidêutico platônico, em momento algum se descura da preparação do filósofo como instrumento de transformação da sociedade; o educador terá seu lugar primordial no contexto da *República*, assim como também o verdadeiro governante é o governante-filósofo, aquele que tem a sapiência das idéias (*eidai*).

Fora da *agorá*, mas integrados nos problemas políticos que assolavam a *pólis* e a conduziam à derrocada de valores, formou-se uma nova geração de discípulos que, em meio à tranqüilidade dos jardins dedicados à *Academus* (*Akademeia*), acreditava no alcance da beatitude intelectual por meio do pensamento e na possibilidade de revigoração da cultura cívica através da *paidéia* filosófica, cultivo das capacidades espirituais mais elevadas do ser. Esta tornou-se uma das características mais peculiares do século em que a razão, como busca maior dos estudiosos, e a prosa, como gênero literário, alcançaram notória preeminência entre os círculos de intelectuais que se empenharam muito mais profundamente na busca de uma resposta para o problema da existência humana.[8]

As malogradas tentativas de Platão de implantar o Estado Ideal na Sicília, sob os governos dos tiranos Dionísio I e Dionísio II, corroboraram a insatisfação do pensador com a realidade política. O afã pela busca da sociedade perfeita, da Verdade transcendental, da *areté* espiritualizada, compuseram, como traços culturais basilares, o quadro característico do Estado ateniense subseqüente à Guerra do Peloponeso, expresso em toda a florescente literatura do período.[9] No entanto,por filósofo, na concepção platônica, não se entende o ser alheio ao mundo social e imerso exclusivamente em sua sabedoria teórica, mas o ativo reestruturador da arquitetura política citadina e da respectiva

---

[8] Como assinala precisamente Werner Jaeger: "La concentración cada vez mayor de la vida espiritual en escuelas cerradas o en determinados círculos sociales representa para éstos un incremento de fuerza modeladora y de intensidad de vida" (*Paidéia*, 1948, vol. II, livro III, cap. I, p. 10).

[9] "Todos los esfuerzos se concentraran en la misión que a la nueva generación le planteaba la historia: reconstruir el estado y la vida toda sobre sólidos cimientos" (*Id.*, *ibid.*, p. 4).

malha que a compõe.[10] Todos os esforços intelectuais da escola platônica concorreram para este *télos*, que se resumia no redimensionamento do espaço social, sendo que tal objetivo exigia a aplicação e o direcionamento da filosofia para o estudo do homem, como havia preconizado Sócrates, da cidade e das implicações decorrentes de suas relações, e, sobretudo, exigia do filósofo a elaboração de um novo modelo pedagógico-cultural para a Hélade.

Considerando-se a decadência da *pólis* e o próprio estágio de desenvolvimento intelectual de Atenas no século IV a.C. como estímulos maiores para a edificação de novos modelos políticos, com o fito de se forjar uma sociedade empenhada em recobrar o brilho da cidadania ateniense enquanto esteve sob a orientação do estadista Péricles, que se manteve participativo no processo de enriquecimento político-cultural de Atenas durante o período de 459 a 429 a.C., mister se fez a retomada da ética jurídico-política vigorante quando da formação do Estado Constitucional grego em meados do século VI a.C.[11] O problema ético reaparece com toda a sua pujança para o pensamento filosófico, que em suas bases conceituais recobrou a temática que lhe era necessária para repensar a democracia em desintegração; o processo de erosão das estruturas sociais demandava e reclamava uma nova gama de valores para a sua sustentação, visto estar plenamente confirmada a instalação de um processo de desagregação do todo social. Outro não foi o empreendimento almejado pelo pensamento filosófico ao remontar aos valores estruturais da velha *pólis* para radicar seus princípios bá-

[10] Neste sentido: "...a sabedoria verdadeira que, longe de criar o sábio apático e autônomo apresentado em algumas filosofias posteriores à de Platão, deve apontar para um homem envolvido na cidade, próximo das coisas, agente autárquico e paciente de sua condição humana, isto é, de sua natureza dupla - corpo e alma - vale dizer, das duas lidé da alma: a mortal e a imortal" (Andrade, *Platão: o cosmo, o homem e a cidade*, 1993, p. 86).

[11] Sobre a revitalização dos modelos jurídicos estruturais do século VI a.C. pela filosofia: "Ninguna filosofía vive de la pura razón. És solo una forma conceptual y sublimada de la cultura y de la civilización, tal como se desarrola en la história. En todo caso, esto es cierto para la filosofía de Platón y Aristóteles. No es posible compreenderlas sin la cultura griega ni la cultura griega sin ellas" (Jaeger, *Op. cit.*, vol. I., p. 126).

sicos nos aspectos mais positivos da organização coletiva humana edificada sob a lei forte do Estado. O arquétipo da cidade-estado, quando de seu surgimento sob o signo da lei racional, tornou-se, então, referência conceptual para todo pensador empenhado na busca do equilíbrio social. A razão instaura a ordem e o faz por meio da lei (*nómos*). Tanto o poder criativo racional, quanto a vivência prática da problemática em que se encontrava envolvida a *pólis* uniram-se na esfera da teoria à força argumentativa do discurso filosófico, enriquecido pela modelar inspiração da originária estrutura citadina.

Doutrinas várias exsurgiram, em meio ao lânguido processo de entorpecimento das peculiaridades do espírito heleno, propugnando a formação de uma classe de homens, ou de um homem em particular, que pudesse reconstituir a dignidade de Atenas sob novos pilares, restituindo-lhe a preeminente posição cultural e política alcançada anteriormente, sobretudo tendo-se em vista o período da hegemonia pericliana. Caminhando, numa mesma direção, à busca do mais adequado método para aclarar os horizontes da cidade-estado, embora em sentidos opostos, as doutrinas de Platão e Isócrates se notabilizaram, alcançando amplas repercussões sociais. Aquela primou pela enlevação teórica, enquanto esta elegeu a retórica como forma máxima de educação do cidadão. Neste ínterim, Demóstenes encarregou-se de revitalizar o discurso e o debate oral como meios de formação da opinião pública e de direção dos negócios políticos internos e externos à *pólis*.[12]

O dilema dicotômico oriundo da oposição entre teoria e prática, que havia surgido à época da sofística a partir do conflito entre uma educação formal voltada para a prática política, reapareceu como um modelo de educação de cunho formativo-espiritual,[13] questão de discussão corrente entre os discípulos das diversas escolas que se desenvolveram no século IV a.C. Tal problemática suscitou um novo entendimento que se impôs como orientação para os discípulos da Academia, verdadeira tentativa de síntese conciliadora entre os prin-

[12] A respeito do papel social de Demóstenes em meio ao século IV a.C., *vide* a excelente obra de Werner Jaeger, *Demóstenes: la agonía de Grécia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

[13] Jaeger, *Paidéia*, livro I, pp. 303/ 346.

cípios de polaridades opostas: através da qeori/a formar a juventude para a *práxis*.[14]

Desde o momento em que Platão renunciou ao *bíos praktikós* e dedicou-se à investigação especulativa, a política tornou-se objeto de atenção da cogitação filosófica, que procurava penetrar-lhe os arcanos e descobrir-lhe as leis internas. Tal síntese ensejou o aparecimento de escritos programáticos de cunho político, isto é, obras destinadas a obter repercussão prática no campo político. Ajunte-se, ainda, a esta dinâmica da transformação ateniense e do pensamento helênico, dois fatores de extrema importância para a caracterização da nova filosofia que se estruturava, quais sejam: uma forte tendência ao ecletismo das doutrinas, vigorante entre os discípulos de Platão, face à influência sofrida em virtude da presença de Eudoxo de Cnido no meio acadêmico, matemático, astrônomo e geógrafo que se instalou em Atenas aproximadamente em 369 a.C., fomentando novas discussões; o conjunto de reflexos que as próprias viagens realizadas por Platão haveriam de trazer para o campo de sua filosofia, tendo-se em vista que estabeleceu contatos com as doutrinas herméticas dos orientais, e, sobretudo, com os pitagóricos de Tarento e Sicília, que haveriam de marcar com traços indeléveis a maior parte das premissas teórico-filosóficas do mestre da *Akademeia*.

1.1.1. Aristóteles na Academia platônica

Em tal fase de evolução dos estudos na Academia, no segundo ano da CIII Olimpíada (368/7 a.C.), com 17 anos de idade, aderiu Aristóteles ao modo de vida especulativo esposado pelos membros da *Akademeia*, ao *koinobíous* acadêmico, entre os quais permaneceu durante o longo período de vinte anos, tempo em que a direção dos ensinamen-

[14] A respeito da formação de homens preparados para a atuação no corpo cívico da cidade-estado, afirma Ingemar Düring: "Platón fundó su escuela con el fin de ganar para su ideal a la joven generación y no propriamente para realizar investigación científica. Él quería educar a la gente joven para la vida política; su propósito era que todo lo que habrían aprendido en la Academia lo aplicaran también a la acción" (Düring, *Aristóteles*, 1990, p. 25).

tos foi preocupação direta de Platão. A amizade (*philía*) que presidia às relações entre os acadêmicos, as liberdades de expressão e de pensamento, a *isonomía* dos pares, niveladora dos pensadores empenhados na descoberta da Verdade, o interesse pelo estudo de variegados ramos do saber humano, entre outros fatores, formaram o ambiente propício para o desenvolvimento de Aristóteles, que comungou do ideal acadêmico e respirou livremente o ar da atmosfera teórica platônica.

O *otium* (*skhole*), que no século V a.C. representou principalmente a isenção de preocupações práticas oriundas do labor da vida e do trabalho para que viável fosse a dedicação à política, foi vertido em elemento de valor para a reestruturação da decadente cidade-estado do século IV a.C. enquanto colocado a serviço do *bíos Theoretikós*.[15] Torna-se fácil entender tal mudança conceptual se se compreender quão complexa e exigente era a vida de um cidadão integrado ao sistema democrático de governo e quão grande era o número de atribuições potenciais a que estava sujeito, o que explica a busca de tempo disponível para o desenvolvimento do pensamento.[16] O *otium* não representava isenção do filósofo dos problemas da *pólis*, mas sim a isenção do filósofo da *práxis* política, porque, em síntese, o problema político continuava a ser a *prima quaestio* do pensamento dos séculos IV e V a.C.; a própria noção de felicidade (*eudaimonía*) da teria aristotélica, noção gregária que é, radica-se na estrutura vivencial social humana e, como tal, implica na coordenação do político com o ético.

[15] É o que nos ensina Hannah Arendt neste trecho de sua obra: "À antiga liberdade em relação às necessidades da vida e à compulsão alheia, os filósofos acrescentaram a liberdade e a cessação de toda atividade política..." (*A condição humana*, 1980, cap. 1, 2, p. 23). Textualmente, Aristóteles consagra o princípio que havia dominado o espírito grego: "C'est pourquoi ceux qui ont la possibilité de s'épargner les tracas domestiques ont un préposé qui remplit cet office, tandis qu'eux mêmes s'occupent de politique ou de philosophie" (*Pol.*, I, 7, 1255 b, 35).

[16] Fustel de Coulanges, com relação às ocupações dos cidadãos, assinala: "Vê-se quão pesado encargo era o de ser cidadão de um Estado democrático, porque correspondia a ocupar em serviço da cidade quase toda a sua existência, pouco tempo lhe restando para os trabalhos pessoais e para a vida doméstica. Por isso, muito justificadamente, dizia Aristóteles, que o homem que necessitava de trabalhar para viver não podia ser cidadão" (*A cidade antiga*, 1953, vol. II, livro IV, cap. XI, p. 164).

Desde o desmantelamento da estrutura aldear e a formação do modo de vida político (*bíos politikós*) do convívio social grego, o cidadão deixa de ser absorvido exclusivamente pelas atividades inerentes à manutenção da *oikía*, núcleo familiar ao qual estava ligado pela necessidade o cidadão, passando a integrar o conjunto dos iguais que deliberavam em praça pública pela poliV.[17] Aos pares era dada a faculdade de decisão, ou seja, de orientação dos destinos da coisa pública, da construção dos pilares estruturais sobre os quais repousava a vida cidadã. A condição *sine qua non* para a participação nas atividades que envolviam o discurso político na ágora era a libertação de todo grilhão que prendia o homem aos cuidados da necessidade materialista quotidiana, incorporada no ambiente do lar.[18] Destarte, os afazeres de uma vida dedicada ao que é comum (*koinón*) pressupunham a transferência de encargos àqueles que eram, por natureza, considerados *ferramentae animatae* dentro da conceituação aristotélica.[19]

A democracia grega, que incorporava a existência de iguais – cidadãos – e de desiguais – metecos e escravos –, estribava-se no escravismo. A ligação entre este e as funções política e filosófica na *pólis* encontrava-se radicada na diferença cultural existente entre helenos e bárbaros (*barbaroi*). Estes últimos, organizados ainda sob um modo de vida aldear, eram desprovidos da capacidade discursivo-persuasiva de

[17] "En tanto que el estado incluye al hombre en su cosmos político, le da, al lado de su vida privada, una especie de segunda existencia, el biçoV politicoçV. Cada qual pertenece a dos órdenes de existencia y hai una estricta distinción, en la vida del ciudadano, entre lo que és proprio (ídion) y lo común (koinón). El hombre no es simplemente "idiota" sino tambien "político". Necessita poseer, al lado de su destreza profesional, una virtud general ciudadana, la politiké areté, mediante la cual se pone en relación de cooperación e inteligencia con los demás, en el espacio vital de la polis" (Werner Jaeger, *Op. cit.*, vol. I., p. 130).

[18] Neste sentido, compartilhamos do que nos informa Hannah Arendt: "O que distinguia a esfera familiar era que nela os homens viviam juntos por serem a isto compelidos por suas necessidades e carências" (*Op. cit.*, capítulo II, 5, p. 39).

[19] "...l'esclave lui-même est une sorte de propriété animée, et tout homme au service d'autrui est comme un instrument qui tient lieu d'instruments." (*Pol.*, I, 4, 1253 b, 30).

resolução dos problemas sociais, característica básica da superioridade helênica, o que ensejou-lhes, além da subjugação político-cultural que sofreram, a própria consideração que lhes foi dada pela filosofia.[20] No entanto, a ociosidade, proveniente da despreocupação dos negócios que gravitavam em torno da *oikía*, só se tornou viável com a adoção do trabalho escravo, que assumiu maiores proporções a partir da guerra travada contra a Pérsia no início do século V a.C. Encampada pelas instâncias sociais, a idéia do escravismo passou a participar decisivamente da cultura helênica. O condicionamento tornou-se tamanhamente relevante, que as experiências com o eterno, do filósofo, e com a imortalidade dos feitos, dos políticos, não se poderiam conceber sem a existência do trabalho escravo.

Com todo o tempo e energias voltados para a consecução do ideal de depuração das estruturas decadentes da *pólis* e de alcance do Bem Comum, a vida meditativa da juventude acadêmica tornou-se paradigma cultural do século IV a.C.

Foi na condição de meteco que Aristóteles transferiu-se para Atenas, uma vez que era macedônico de origem, integrando-se ao modo de vida científico e acadêmico. Nascido em Estagira no primeiro ano da XCIX Olimpíada (384 a.C.), cidade situada na costa oriental da Macedônia, colônia setentrional da Grécia, foi criado no ambiente cortesão, em virtude de seu pai, Nicômaco, reputado médico descendente da estirpe de Asclépio, e passou a sustentar forte amizade e estar a serviço do rei Amintas II. Formado e iniciado desde a juventude no modelo médico empirista, tradição da escola hipocrática fundada em Cós no século V a.C., Aristóteles preservou tais conhecimentos e os transformou posteriormente em pilares sobre os quais apoiou sua filosofia; será a herança empírica um dos diferenciais mais característicos de sua filosofia, tomada em confronto com as demais doutrinas filosófi-

[20] Quanto à importância da articulação da linguagem, fundamento cultural diferencial da civilização helênica: "Or, c'est essentiellement sur critère linguistique que se juge, pour un Grec, l'accès à l'humanité véritable: la différence entre celui qui articule un vrai langage, et celui qui maladroitement bredouille ce qui n'est que patois, jargon ou baragouin" (Gilbert Romeyer-Dherbey *Le statut social d'Aristote à Athènes, in Revue de métaphisique et de morale*, n.3, 1986, p. 373).

cas existentes à sua época. A detida análise da realidade, a observação da natureza (*physis*) e dos fenômenos (*phainomena*), a dissecação da vida e os estudos de cunho biológico transportaram-se para os campos político e ético, operando-se profunda inovação nos métodos científicos adotados até o momento. A terapia do corpo (*soma*) doutrinada por Hipócrates fundiu-se idealmente com a terapia da alma (*psyché*) doutrinada por Sócrates[21] resultando-se numa harmônica combinação dos métodos indutivo e dedutivo de conhecimento.

Optando posteriormente por seguir a formação cultural ao estilo da *paidéia* sofístico-ateniense e se aventurando pelos campos do conhecimento, teria tido seus primeiros contatos com as obras de Platão, já então amplamente difundidas em meio à elite intelectual da época.[22] De fato, não há que se negar a amplitude do alcance da influência ateniense enquanto modelo pedagógico no campo das artes formais, como a retórica e a dialética, armas da persuasão política e instrumentos do próprio pensamento.

Próxeno de Atarne foi o tutor responsável pela sua educação após a morte de seu pai, tendo-o orientado e conduzido a Atenas, para que, desde então, alçasse vôo em direção ao campo científico através de incessantes estudos. Entendendo-se o pensamento aristotélico como um fenômeno dinâmico e histórico, diferentemente da estática abordagem que lhe deu a escolástica medieval, vê-se, a partir de então, principiar a primeira fase de desenvolvimento de um pensador que erigiu um dos maiores corpos doutrinários da Antigüidade, alcançando a maturidade plena em sua fase mais original e lançando novas luzes sobre a filosofia ocidental.

[21] De acordo com Werner Jaeger, as doutrinas platônica e aristotélica conceberam a arete humana como uma fusão das virtudes do corpo e da alma, idéia que caracteriza o cerne da própria cultura helena (*Op. cit.*, vol. III, livro IV, cap. I, pp. 39/ 40).

[22] Esta é a idéia em que se baseia Ingemar Düring para justificar a opção de Aristóteles pela Academia de Platão. Na opinião do autor: "Evidentemente, había leído escritos de Platón y había sido inspirado por su filosofía. Pues, ¿por qué, si no, habría ido a Atenas y por qué escogió entre las muchas escuelas que ahí había precisamente la Academia?" (*Op. cit.*, 1990, p. 20).

O fato de encontrar-se em solo ateniense como meteco haveria de trazer conseqüências, ainda que indiretas, à saga aristotélica. Sua condição lhe situava numa posição de certa forma antagônica, pois, ao mesmo tempo em que lhe possibilitava um distanciamento das desvantagens da cidadania, e de seus ônus, dificultava-lhe a participação direta na construção da arquitetônica da *pólis*. Isto se deve ao fato de que a sociedade ateniense dividida era em três características classes, a saber, a dos cidadãos (*politai*), a dos metecos (*metóikoi*) e a dos escravos (*bouloi*), sendo as três imprescindíveis para a manutenção da democracia imperante, desempenhando a segunda delas função primordial nas atividades comerciais, capitais para a manutenção da economia da cidade. Deste modo, os metecos eram bem acolhidos em Atenas, diferentemente do que ocorria em outras cidades gregas, como Esparta, por exemplo. O interesse na expansão de Atenas fez com que fosse espantado o espírito tradicionalista e preservacionista, que prevalecia em Esparta, tornando-se o meteco um agregado necessário para o surgimento da *pólis*. Não obstante, a preservação de alguma tradições religiosas restringia a participação política desta classe social, tolhendo aos seus integrantes qualquer tentativa de imiscuírem-se nos negócios cívicos, além de lhes impedir a aquisição de bens imóveis e o uso de determinados instrumentos jurídicos sem a devida proteção de um cidadão.[23]

Não obstante, Aristóteles integrou-se a tal estrutura social como se seu espírito a ela pertencesse, uma vez que seus ideais eram antes helenos que bárbaros. A Academia, não impondo qualquer óbice classial como critério de seleção dos discípulos, recebeu inúmeros adeptos provenientes de regiões várias, discípulos que contribuíram substancialmente para o desenvolvimento da pura investigação.[24] Os cidadãos, pelo contrário, imiscuídos se encontravam nos problemas que

[23] Pequenas não eram as implicações religiosas do culto característico de cada cidade-estado com a cidadania. Tal relação é muito bem demonstrada por Fustel de Coulanges (*Op. cit.*, vol. I, livro III, cap. XII, pp. 295/ 303).

[24] "...son los jovenes metecos, ajenos al estado ateniense, de las pequeñas ciudades y los países vecinos de Grecia, como Aristóteles, Jenócrates, Heraclides y Filipo de Opunte, quienes se consegran íntegramente a la vida platónica de la pura investigación" (Werner Jaeger, *Op. cit.*, vol. III, livro IV, cap. XI, pp. 349).

assolavam a *pólis*, e suas preocupações se concentraram na ação caudilha ou na oratória política.

De fato, assim como todo meteco integrante do meio ateniense, Aristóteles teve de se submeter ao regime próprio desta categoria, o que representava impossibilidade absoluta de influência política decisória entre os pares, necessariamente cidadãos. Direcionado por sua predisposição ao campo epistemológico, negligenciou participar da prática mercantil, destino comum dos estrangeiros, e incorporou-se ao grupo dos estudiosos, entre os quais se encontravam inúmeros outros metecos que partilhavam das mesmas limitações advindas do estatuto social ateniense.[25] As privações vivenciadas em virtude do convencionalismo social presente nas regras do direito positivo local haveriam de marcar o próprio pensamento de Aristóteles, que, em muitas passagens de sua obra, exprime-se em dissonância com os conceitos consagrados pela rígida e hermética *politéia* ateniense.

As amplas discussões doutrinárias, principalmente aquelas que polemizavam a teoria das Idéias, exposta principalmente na *República* de Platão, absorviam as atenções dos sequazes platônicos, entre os quais se encontrava Aristóteles, imprimindo-lhes um ritmo intenso de atividades que variavam entre a pesquisa, a oitiva das lições ministradas e as disputas promovidas entre os estudiosos. A liberdade de discordância, de persuasão e argumentação tornou o espaço acadêmico fecundo recanto para o florescimento da disputa intelectual e do ecletismo cultural. Algo que notabilizou a personalidade do jovem de Estagira foi o seu afinco pela leitura da generalidade dos pensadores gregos, o que lhe valeu o epíteto de "o ledor" (*anagnwstes*), que lhe foi atribuído por Platão, agudo observador de seus dotes intelectuais e de sua capacidade de concentração. O cognome recebido por Aristóteles atestava a in-

[25] A respeito das atividades dos estrangeiros em solo ateniense: "Il n'en reste pas moins vrai que, si les methèques se sont tournés vers l'activité économique de la production pré-industrielle ou vers l'activité intellectuelle purement spéculative, c'est que le champ de l'action politique qui, répétons-le, jouit à cette époque du plus haut prestige, leur est fermé. Ils ne peuvent pas participer directement aux affaires publiques; il leur est même interdit d'être propriétaires d'une partie du sol de l'Attique." (Gilbert Romeyer-Dherbey, *Op. cit.*, p. 368).

dignação dos integrantes da Academia frente ao hábito do Estagirita de ler e pesquisar as obras científico-literárias diretamente nos textos que compunham a tradição helênica, perplexidade esta plenamente justificável em virtude da ênfase dada à expressão oral, tanto no meio acadêmico, uma vez que os discípulos escutavam as lições, quanto no social, onde as representações teatrais e o discurso político ganhavam relevo.[26] A leitura da tradição helênica incorpora-se de tal forma ao conjunto das inovações metodológicas de Aristóteles, que o problema histórico converte-se em parte da própria busca da verdade.[27]

Nesta fase polêmica do platonismo, iniciada com o diálogo *Teeteto*, imprescindível se fazia a participação de todos os acadêmicos que aprimoravam conjuntamente com o mestre suas obras. Conceitos dogmáticos e opiniões irredutíveis não norteavam àqueles que se propunham à busca da Verdade, tradição socrática. Princípios e teorias eram partilhados por todos, mas entre eles não existia o argumento de autoridade, o *autos epha*. Seria natural entender-se que os primeiros passos em direção à independência intelectual de Aristóteles já se dessem nesta fase inicial de amadurecimento de seu pensamento, mesmo estando vinculado à concepção platônica da realidade, e que fossem amistosamente acolhidos por Platão, fato que aparece posteriormente expresso na *Ethica Nicomachea*,[28] sendo o espírito da relação entre os dois expoentes da filosofia do século IV a.C. traduzido no adágio medieval: *Amicus Plato, sed magis amica Veritas*. Aristóteles, ao tecer observações sobre as teorias de seu mestre, no lugar de um tom irônico ou destrutivo, utiliza-se de expressões próprias ao homem de ciência que caminha em busca da superação dos antecessores e do estabelecimento de verdades sólidas, como se pode depreender do consignado textualmente na *Política*.[29]

---

[26] *Id., ibid.*, p. 377.

[27] *Vide*, neste sentido, Morrall, *Aristóteles*, 1985, pp. 21 / 22.

[28] "Peut-être de l'aveu général, vaut-il mieux et faut-il même, pour sauver la vérité, sacrifier nos opinions personnelles, d'autant plus que nous sommes philosophes. On peut avoir de l'affection pour les amis et la vérité; mais la moralité consiste à donner préférance à la vérité" (*Eth. Nic.*, I, VI, p. 24).

[29] *Pol.*, II, 6, 1265 a, 10.

1.1.2. A situação político-social no século IV a.C.

A composição dos primeiros diálogos aristotélicos, como *Eudemo* e *Protréptico*, traduzia o anseio de expressão das primeiras idéias absorvidas e aperfeiçoadas enquanto discípulo, tendo sido concebidos de acordo com a forma obstétrica de exposição e conclusão herdada de Sócrates e cristalizada nas obras de Platão. A adoção da forma dialógica de exposição do pensamento já está a indicar a vinculação do aristotelismo de primeira geração com as premissas filosóficas platônicas. Mas o conteúdo platonizado e revestido da indumentária estrutural do diálogo ganhava incisiva orientação lingüística e gramatical por meio do punho daquele que haveria de se tornar o fundador da Lógica racional e cientificamente fundamentada. Não apenas as primeiras obras aristotélicas, como também as doutrinais, estão trespassadas por conceitos e opiniões caracteristicamente platônicos.

O resplendor do século IV a.C., diferentemente do que ocorreu no século anterior, não foi político, tendo-se canalizado para o campo intelectual; neste sentido, filosofia, retórica e ciência estão irmanadas na tarefa de recuperação da reputada inquebrantável cidade-estado do século V a.C., aformoseada pelo gênio político de Péricles.[30] Por outro lado, enquanto a razão se enriquecia diante da nova orientação seguida pelo pensamento, a arte e a poesia se dissolviam, relegadas ao mar de trevas do esquecimento popular. Tanto a tragédia quanto a comédia perderam a preeminência e a originalidade, subsistindo, apenas, da retomada das obras de Ésquilo, Sófocles e Eurípides.[31] O próprio espaço público onde eram representadas as freqüentadas encenações e ministradas as palestras dos sofistas obscureceu-se diante do enfraquecimento do espírito cívico e da cultura política.

[30] O espírito ateniense do século V a.C. aparece retratado no discurso de Péricles à cidade. Assim: "Amiamo il bello, ma con semplicità, e ci dedichiamo al sapere, ma senza debolezza..." ;e, ainda: "Riuniamo in noi la cura degli affari pubblici insieme a quella degli affari privati, e se anche ci dedichiamo ad altre attività, pure non manca in noi la conoscenza degli interessi pubblici" (Tucidide, *La guerra del Peloponeso*, 1985, livro II, XL, 1 e 2, p. 329).

[31] Werner Jaeger, *Op. cit.*, vol., pp. 3/12.

A derrota da Liga de Delos na Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.) representou um duro golpe desfechado sobre o sensível espírito ateniense. Toda a estrutura de Atenas havia sido organizada no século de ouro da democracia para a consecução do objetivo hegemônico de unificação de toda a Hélade sob o poderio da cidade, que representava o centro nevrálgico da Ática.[32] A vitória de Esparta e a imposição do regime oligárquico dos Trinta Tiranos sobre Atenas provaram ser todas as instituições políticas humanas tão efêmeras quanto qualquer sonho materialista de dominação. Moralmente vencida, também teve seus recursos econômicos e sociais integralmente drenados pelas exaustivas batalhas. O decréscimo populacional, a destruição dos campos, o êxodo rural, a fungibilização da terra criaram a indigência e a carestia. Desta forma assolada pelo turbilhão decadencial do pós-guerra, mister se fazia imprimir uma nova direção à coisa pública, e o recurso a ser utilizado para a implementação de tal objetivo foi a *paidéia*, único traço espiritual humano incorruptível e verdadeiramente capaz de viabilizar a transformação da sociedade .[33]

Apesar da quebra da estrutura agrícola ateniense, o comércio, atividade que representava o desenvolvimento natural das potencialidades gregas, recebeu novo impulso, elevando-se rapidamente à condição de atividade de alta rentabilidade e transformando-se em meio de ascensão social e reestabilização financeira. Destarte, o individualismo conquistou o mercado produtivo, ocasionando o desmantelamento do espaço público, local caracteristicamente consagrado ao interesse coletivo, agora sobrepujado pelo egoísmo. A busca do lucro maximi-

[32] Não é demais que se oponha a opulência do Estado ateniense do séc. V a.C. à decrescente estrutura política do sec. IV a.C. Nas palavras de Péricles, percebem-se tais diferenças: "E abbiamo dato al nostro spirito moltissimo sollievo dalle fatiche, istituendo abitualmente giochi e feste per tutto l'anno, e avendo belle supellettilli nelle nostre case private, dalle quali giornalmente deriva il diletto con cui scacciamo il dolore. E per la sua grandezza, alla città giunge ogni genere di prodotti da ogni terra, e avviene che noi godiamo dei beni degli altri uomini con non minor piacere che dei bene di qui" (Tucidide, *Op.cit.*, II, XXXVIII, p. 327).

[33] Jaeger, *Op. Cit.*, vol. II, livro III.

zado transformou-se em obsessão que contaminou todo o corpo social com seus sintomas crônicos de menosprezo pelo sentimento comunitário e participativo. A filosofia não desmentiu tal realidade, apresentando severas críticas à redução da vida humana aos mesquinhos interesses materialistas e erguendo armas contra a contagiante onda crematística que maculou as atividades dos atenienses do século IV a.C.[34] Não só Aristóteles dirigiu sérias críticas à forma de vida crematística ou usurária dirigida pela incessante busca da aquisição monetária, mas também Platão, na *República*, retrata-os como figurantes da potência apetitiva da *pshyché* humana. Ao mesmo tempo em que se pode compreender serem tais atividades imprescindíveis para a cidade, por se encontrarem presentes no Estado Ideal platônico, também se percebe a diferença estatutária existente entre o filósofo-governante, membro da potência reflexivo-racional humana (*logistikón*) e praticante da dialética, e o usurário, voltado para a realização dos objetivos imediatistas de conotação pragmática.

A luta de classes entre ricos e pobres acirrou-se, polarizando as forças sociais em antagonismos destrutivos. Ignorância e insolência embatiam-se diariamente minando a *philía*, fator de aglutinação social, sobre a qual se baseou a própria *pólis* quando de sua formação. A classe intermediária reduziu-se assombrosamente, acentuando a má distribuição das riquezas assim como fomentando as discórdias classiais.[35] A própria estrutura escravista sobre a qual se acentou a democracia ateniense trouxe suas contribuições para o aumento das diferenças classiais existentes. A abundância de escravos, públicos e privados, urbanos e rurais, saturou o mercado de trabalho com um tipo de mão-de-obra pouco custosa, fato que representou grande empecilho ao desenvolvimento de qualquer atividade pelas classes pouco favorecidas. Os escravos domésticos urbanos, agora empregados nas atividades lucrativas do comércio, transformaram-se em ferramentas

[34] "Mais il existe un autre genre de l'art d'acquérir, qui est spéciallement appelé, et appelé à bon droit, chrématistique; c'est a ce mode d'acquisition qu'est due l'opinion qu'il n'y a aucune limite à la richesse et à la propriété" (Aristóteles, *Pol.*, I, 9, p. 55).

[35] Cfr. Glotz, *A cidade grega*, 1980.

de aquisição para seus senhores, multiplicando o capital familiar e reforçando o quadro de diferenças sociais.[36] "Democracia dos escravos" foi a pejorativa expressão que se propagou a esta época por conter implícita em seu significado uma severa crítica à forma de governo que permitia ao escravo desempenhar inúmeras atividades de cunho lucrativo, assim como enriquecer-se a ponto de as diferenças entre este e o cidadão tornarem-se tão tênues que não se podia, visualmente, distinguir um do outro nas ruas de Atenas.

O corpo social esmoreceu pela falta de cultivo do espírito patriótico. A defesa das fronteiras, antes encargo dos cidadãos formados e preparados física e moralmente para a proteção do solo consagrado aos deuses da cidade, tornou-se profissão de mercenários dirigidos pelos estrategos, que suportavam o custoso ônus de manutenção das tropas com recursos próprios, evidenciando-se politicamente, por este mesmo motivo, no meio social.

A participação do cidadão, que sempre representou a fiança da democracia, tornou-se objeto de desinteresse e repugnância, devido à própria instabilidade da economia em reerguimento. A crematística (*krematistiké*), arte de comercializar todo tipo de atividade, reputada por Aristóteles como desvirtuamento da finalidade natural do objeto, absorvia as energias humanas, desviando-as do campo político para o econômico. Como conseqüência, verificou-se uma gritante inversão de valores que rivalizou com o espírito cívico cultivado no século V a.C., ainda latente na memória de muitos:[37] a cidade passou a subsi-

[36] As condições do pobre na decadente estrutura democrática ateniense desmentia a igualdade propugnada pelo sistema, acentuando o quadro de diferenças. Neste sentido, afirma Fustel de Coulanges: "Por isso, os usos econômicos, as disposições morais, os preconceitos, tudo se juntava para impedir o pobre de sair de sua miséria e viver honestamente" (*Op. cit.*, vol. II, livro IV, cap. XII, p. 167).

[37] São palavras de Péricles: "E poiché essa è retta in modo che i diritti civili spettino non a poche persone, ma alla maggioranza, essa è chiamata democrazia: di fronte alle leggi, per quanto riguarda gli interessi privati, a tuttio spetta un piano di parità, mentre per quanto riguarda la considerazione pubblica nell'amministrazione dello stato, ciascuno è preferito a seconda del suo emergere in un determinato campo, non per la provenienza da una classe sociale ma più per quello que vale" (Tucidide, *Op. cit.*, II, XXXVII, 1, p. 325).

diar o cidadão para que participasse das deliberações da Assembléia Popular (*Ekklesía*). De fato, a ausência de cidadãos, absortos em seus interesses particulares, ensejou o aparecimento do *misthós ekklêsiastikós*, recompensa monetária conferida àquele que permanecesse durante uma jornada presente nas atividades assembleares e dedicado ao coletivo. Aquele que havia representado o espaço da persuasão dialética tornou-se refúgio da indigência, confundindo-se o ambiente privado, onde se produz o necessário para a manutenção da vida, com o público, originariamente consagrado à liberdade e ao koino/n.[38] Mesmo o exercício das magistraturas não encontrava respaldo popular, uma vez que poucos eram os que se rejubilavam por poderem exercer cargos de notoriedade.

Demóstenes como orador[39] e Platão como filósofo representaram a esperança para o contorno da situação deplorável na qual viviam os atenienses. Galgar a reabilitação político-moral tornou-se o objetivo maior da educação cultural em suas várias facetas. Enquanto o mestre da Academia empenhava-se na formação de uma classe ideal de filósofos para dirigirem Atenas, Demóstenes empunhava o bastião retórico da palavra dirigido contra o crescente poderio macedônico que assolava as fronteiras gregas. Inúmeros de seus discursos, proferidos em defesa do corpo cívico, incitavam o povo à ação contra o inimigo bárbaro. Destarte, o *lógos*, por excelência o primor enaltecedor e diferen-

[38] Excelente estudo sobre o signficado dos espaços público e privado fez Hannah Arendt, ressaltando em sua obra: "A *pólis* diferenciava-se da família pelo fato de somente conhecer iguais, ao passo que a família era o centro da mais severa desigualdade. Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar. Não significava domínio, como também não significava submissão" (*Op. cit.*, cap. I, 5, p. 41).

[39] O discurso de Demóstenes é impetuosa arma nacionalista que intentava a reorganização dos pulverizados centros de poder das cidades-estado em torno de um único objetivo: impedir o avanço da marcha macedônica contra a cultura helena. As últimas tentativas, apesar de bem direcionadas, não lograram a finalidade precípua do retor; a mais do que da palavra, ao povo grego faltavam condições outras para que se mantivessem íntegros aos ataques macedônicos. De fato: "La lucha de Demóstenes es inmortal, aunque luchara por una nación mortal" (Jaeger, *Demóstenes*, 1994, p. 235).

ciador da cultura grega, era utilizado como técnica para a defesa das fronteiras gregas contra aqueles que eram considerados *aneu logou*, ou seja, seres que não tinham como preocupação social a sustentação de um discurso coerente ou a integração cívica por meio da palavra oralizada: os bárbaros. Tal elemento também servia para a diferenciação e discriminação do escravo por natureza, no dizer de Aristóteles. A simples possibilidade de vitória e dominação por parte dos bárbaros autorizava os espíritos nacionalistas a se engajarem numa luta retórica, empreendida em várias regiões da Grécia, com o intuito de deter o avanço ameaçador das forças estrangeiras. A probabilidade de uma fusão cultural ou mesmo da criação de um aparato estrutural de dominação baseado no imperialismo eram motivos suficientes para que o processo defensivo fosse catalisado e incentivado em todos os sentidos, desde a conclamação discursiva do povo até a formação de um fundo econômico de guerra.

Apesar da unidade cultural entre os helenos, cientes da superioridade de sua cultura e da origem ancestral comum, diferenças intransponíveis distanciavam as cidades-estado, obliterando o desenvolvimento da unidade política. As guerras fratricidas do século IV a.C., que desagregavam o povo heleno em estéreis conflitos oriundos da sede de dominação hegemônica, foram freqüentemente objeto de duras críticas proferidas por retores e filósofos de escol. Toda e qualquer querela existente entre os gregos deveria cessar ante o ameaçador inimigo comum; este foi o conteúdo da discursiva oratória de Demóstenes, que se direcionou impetuosamente contra Filipe II, astuto estadista responsável pelo engrandecimento das potencialidades bélicas da Macedônia, que reinou entre 359 e 336 a.C. Destarte, apesar das disputas regionais e dos problemas ocasionados a partir de um segundo período de hegemonias da história grega, reflexo do ocorrido no século precedente, o sentimento pan-helênico ganhou corpo sustentado pelos intelectuais engajados na luta contra a destruição da organização de vida baseada na *pólis*.

As disputas faccionárias entre macedônicos e anti-macedônicos receberam especial alento da política imperialista filipina. Duas foram as estratégias de atuação sobre a Grécia: insuflar a discórdia interna e impor a hegemonia macedônica. Em meio ao crescimento e fortaleci-

mento do partido que encontrava em Demóstenes a liderança ideológica, Aristóteles viu-se obrigado a se retirar de Atenas, uma vez que os metecos eram alvo de desconfiança por parte dos mais acirrados partidários do nacionalismo extremado.

1.1.3. O período das viagens

Após vinte anos de trabalho intelectual e de fidelidade aos ideais platônicos, Aristóteles pela primeira vez se distanciou da Academia, que ficou sob a orientação de Espeusipo, após a morte de Platão (348/7 a.C.). A escolha do sobrinho de Platão para a direção da principal sede de desenvolvimento da filosofia em Atenas foi necessária medida para a conservação desta, uma vez que só o cidadão podia ser proprietário de bens imóveis.[40] Apesar de apto juridicamente para seu novo posto na Academia, Espeusipo direcionou os estudos para uma interpretação formal da doutrina platônica, reduzindo-lhe o conteúdo à polêmica dos números pitagóricos, que representava pequena parcela dentro do conjunto dos questionamentos de um extenso corpo especulativo. Destarte, motivos políticos e ideológicos teriam incentivado o desligamento de Aristóteles de Atenas e da Academia, no que parecem divergir os seus intérpretes e comentadores.

Demonstrando vontade de atuação política, acordando com o princípio platônico de que a filosofia deveria ser o instrumento de edu-

[40] Sobre a transferência da direção da Academia escreve Francisco Samaranch, justificando a impossibilidade de retirada de Aristóteles de Atenas por simples motivos sentimentais: "La Academia platónica suponía tanto la jerarquía en la labor intelectual como la administración de un patrimonio formado por bienes muebles e inmuebles. Ahora bien, según las leyes atenienses, tal patrimonio solamente podía pasar a manos de un pariente cercano varón - o también a un varón advenido a través de una hija eplicera, que no era el caso aquí. Espeusipo era hijo de la hermana de Platón; era el pariente más cercano, ya que Platón no tenía hijos. Aristóteles, sin duda, sabía esto desde hacía mucho de modo que parece absurdo que hubiera podido albergar la menor ilusión de quedarse de escolarca en la Academia al morir Platón" (*Cuatro ensaios sobre Aristóteles*, 1991, I, II, 3, pp. 19 e 20).

cação do homem para o convívio social, o Estagirita dirigiu-se para Assos, acompanhado de Xenócrates, onde foi acolhido pela corte do tirano Hérmias, que havia sustentado durante longo tempo frutuosa amizade com Platão. Neste local, ao lado de Corisco e Erasto, discípulos de Platão que desempenhavam o papel de conselheiros do reinado de Hérmias, pôde Aristóteles ampliar seus estudos e conhecimentos, iniciando-se, desta forma, a fase transitiva de seu pensamento, dando novos passos no caminho do distanciamento com relação ao puro platonismo e na realização de uma obra que primou pela originalidade.

Sua permanência de três anos em Assos lhe permitiu desenvolver estudos empíricos de observação da natureza, o que constitui a marca inconfundível de seu pensamento, além de lhe ampliar suas concepções políticas vividas ao lado do tirano. De fato, a filosofia aristotélica está permeada pela indução (*epagwgé*), corolário da teoria do conhecimento que funda todo o pensar na cognição do singular para que se alcançe a abstração do conceito universal. Mas sua aptidão para o campo das ciências naturais não lhe restringiu a força espiritual unicamente à depuração dos sentidos, necessária para o estudo da Natureza, tendo, também, palmilhado com a mesma perícia as plagas da qeori/a. Como demonstra Ingemar Düring, sua intelectualidade espraiou-se pelas experiências teórica (*theoría*) e prática (*práxis*) com a mesma expressão, tendo primado por conceber o realismo científico.[41] Sua observação era resultado da aguda percepção do investigador, ao mesmo tempo em que sua filosofia era perpassada pela sensível capacidade de abstração. Só a consciente disposição de entender a realidade pode tornar a experiência objeto de definição científica, transformando meros conceitos em explicações solidamente embasadas. Questionando constantemente aquilo que recebia pelos sentidos, pôde o *philosóphos* recolher extenso material para seus estudos posteriores.

Teofrasto, discípulo natural de Ereso, que seria futuramente o continuador dos estudos peripatéticos, engajou-se como discípulo de Aristóteles a esta época, para que juntos partissem para Mitilene em

[41] Ingemar Düring, *Op. cit.*, pp. 805/ 807.

345/4 a.C., uma das importantes cidades da ilha de Lesbos, situada na costa setentrional da Ásia Menor. Uma efêmera estada na região não lhe impediu de continuar seus ensinamentos e de desposar Pítias, sobrinha de Hérmias, de quem teve uma filha que recebeu o mesmo nome da mãe.

Em 343/2 a.C., a pedido de Filipe II, Aristóteles transladou-se para a corte de Pela na condição de preceptor de Alexandre. Desta forma, pretendia o rei da Macedônia amoldar um espírito que demonstrava ter grande amor pela virtude e pela grandeza: seu próprio filho. Através de sua atuação ao lado do futuro herdeiro de um império que já alcançava vastas proporções, Aristóteles manipulava a realidade política e o próprio destino da Hélade. Toda a magnífica conquista cultural grega que havia sido feita até o século IV a.C. poderia ser preservada e legada aos pósteros se sob a orientação de um líder esclarecido estivesse a Grécia. Tal foi a motivação que estimulou Aristóteles à aceitação da tarefa de educar o príncipe, imbuído do mesmo ideal de realização política que havia norteado Platão em sua atuação na Sicília e que fazia Xenócrates divisar em Ciro, descrito na *Ciropédia*, o estadista que se havia formado para o engrandecimento do estado e que possuía a verdadeira areté.

A característica do movimento intelectual do século que representou a derrocada da democracia grega foi o empenho na procura de uma liderança adequada que pudesse oferecer à fértil cultura grega os destinos que merecia. Aristóteles absorveu-se no encargo de talhar no espírito de Alexandre o conteúdo de suas doutrinas política e moral, além de introduzi-lo no conhecimento dos clássicos gregos, até o momento em que este iniciou suas primeiras campanhas militares.

Como sucessor legítimo das conquistas até então empreendidas, após a morte de Filipe II, em 336 a.C., Alexandre assumiu o trono macedônico, ampliando as ambições nacionais e expandindo desenfreadamente as fronteiras do império rumo ao Oriente. Dentro do contexto dos empreendimentos macedônicos, a data de 338 a.C., quando Filipe II impôs a hegemonia por sobre toda a Grécia, com exceção de Esparta, selando a paz na cidade de Queronéia, marcou o fim de um longo período de guerras fratricidas que minavam as cidades-estado nelas envolvidas, além de significar a ruptura da estrutura so-

cial considerada pela filosofia como sendo o núcleo de convívio mais apropriado para o cultivo das potencialidades racionais humanas: a *pólis*.[42] Sem embargo, a independência característica da política grega foi destruída ao agregarem-se as cidades-estados à organização imperial de poder. Da condição de auto-suficientes corpos cívicos, estas foram reduzidas a pólos insignificantes de civilização, integrados em uma colossal burocracia sob a administração de líderes hierarquicamente dependentes do imperador, encarnação do poder central. De qualquer forma, a dominação macedônica não veio destruir uma estrutura política estável, mas pôr fim a um agonizante processo de corrupção interna que minou a Grécia no período de 431 a 338 a.C. De fato, no dizer de Toynbee: "A supressão da soberania da cidade-estado pelos macedônios veio libertar o ser humano de uma cidadania que se havia tornado um fardo" (*Helenismo: história de uma civilização*, 1975, p. 112). Em 335/4 a.C., Aristóteles deixa a Macedônia já estabilizada sob a direção de Alexandre Magno.

1.1.4. O Liceu: Academia aristotélica

De volta a Atenas, o Estagirita fundou seu próprio ginásio (*gymnasion*), que não gozava de absoluta estabilidade, uma vez que ao meteco era proibida a aquisição de terrenos em solo ateniense. No Liceu (*Lykeion*), nome dado à escola devido à proximidade do Templo dedicado a Apolo Lício, Aristóteles dispôs de condições favoráveis para a construção de uma estrutura plenamente aperfeiçoada, resultado de

[42] "Enfin, la communauté formée de plusieurs villages est la cité, au plein sens du mot; elle atteint dès lors, pour ainsi parler, la limite de l'indépendance économique; ainsi, formée au début pour satisfaire les seuls besoins vitaux, elle existe pour permettre de bien vivre" (*Pol.*, I, 2, p. 27).

largos estudos e de experiências múltiplas nos vários campos do saber humano. Considerável número de discípulos passaram a integrar um conjunto de abnegados investigadores que desempenharam papel de extremado valor para o aperfeiçoamento das obras aristotélicas; realizaram, sob a orientação do mestre, inúmeros estudos empíricos que compuseram o conteúdo de algumas obras consagradas de seu sistema filosófico.

Assim como acontecia na Academia, os discípulos do Liceu aprenderam a conviver como *phyloi* e assistiam aos cursos matutinos acromáticos ministrados por Aristóteles, que lecionava passeando sob a acolhedora sombra das avenidas de que dispunha o local (*peripatós*). Aulas de conteúdo retórico e dialético eram objeto de cursos oferecidos ao público no período matutino do dia. As despesas para a conservação da escola advinham das contribuições dos particulares e da corte macedônica, uma vez que dos discípulos nada se cobrava. Neste sentido, muito auxílio trouxeram as contribuições de Alexandre Magno, que, acompanhado por grande número de estudiosos, enviava, como testemunho de afinidade e respeito ao tutor de sua juventude, abundante material das longínquas regiões asiáticas que desbravava em favor da Macedônia. De maneira geral, todo o caráter filosófico de Aristóteles, pensador dotado de todas as características de um verdadeiro *sophós*, é imprimido à organização do Liceu, local em torno do qual gravitavam os maiores ideais intelectuais de Atenas para a nova geração.[43]

[43] Com isto, formou-se uma das primeiras bibliotecas da Antigüidade de que se tem notícia, onde se recolhiam materiais trazidos do Oriente para a dissecação, a observação e o estudo, além, naturalmente, das obras que se escreviam em livros, em rolos de papiro. De fato, a escrita é um fenômeno tardio no contexto da cultura helena, de modo que a prevalência da oralidade sobre a escrita tornou o aparecimento das bibliotecas um fenômeno coincidente com o período de síntese da cultura grega, sobretudo com Aristóteles: "Só muito tardiamente foi fundada, na Grécia, a primeira biblioteca por Pisístrato, nos anos 571-561 a.C. As melhores bibliotecas foram as de Eurípedes, Aristóteles e Teofrasto. Os gregos desprezavam profundamente os bárbaros e todos os seus livros, porque eles, gregos, transmitiam as doutrinas aos discípulos, oralmente. Eles não escreviam, daí a razão de as primeiras bibliotecas só aparecerem, na Grécia, no século VI" (José Barbosa Mello, 1979, p. 208).

Seu empenho durante esta última fase de desenvolvimento foi no sentido de, através do doutrinamento de discípulos, atingir diretamente a sociedade grega por meio da palavra oral. A tratadística, resultado de longo tempo de maturação, representando verdadeira compilação de tudo o que a Hélade havia alcançado em termos culturais, foi o meio encontrado para contribuir mediatamente na conservação deste patrimônio para a posteridade. O despertar da consciência para a responsabilidade cultural no século IV a.C. teve seus reflexos positivos projetados a longa distância: o refletido trabalho intelectual tornou-se sólida aquisição para o pensamento ocidental, uma vez preservado do desaparecimento repentino e da corrupção a que está sujeito.

Alexandre Magno, exaltado em seu ímpeto dominador, apesar de conservar a admiração por seu antigo preceptor, lançou-se à campanha de expansão desmesurada dos domínios imperiais macedônicos, o que contrariava os princípios peripatéticos da superioridade da cultura helena e da incompatibilidade entre a barbárie e a civilização. Sucessivas vitórias conduziram o Aquiles macedônico às longínquas regiões asiáticas, operando-se o indesejado por Aristóteles: a fusão cultural entre bárbaros e helenos. Os contatos com Alexandre cessaram desde 327 a.C., quando este executou Calístenes, sobrinho de Aristóteles incumbido da missão de relator histórico das campanhas bélicas alexandrinas, uma vez que concebia existirem intransponíveis barreiras culturais que impedissem a fusão perpetrada com o avanço do poder do império por sobre os povos bárbaros. Apesar de iniciado no conhecimento das virtudes éticas e dianoéticas da doutrina aristotélica,[44] Alexandre Magno cedeu à sua ambição pela glória temporal, trazendo a decepção ao espírito do Estagirita, uma vez que seus princípios haviam sido negligenciados pelo jovem espírito conquistador em detrimento das esperanças de salvação da Hélade.

[44] Neste sentido é o depoimento de Plutarco que está a indicar os reflexos da *paidéia* aristotélica na formação do jovem general Alexandre Magno: "Il me semble aussi que ce fut Aristote qui lui donna, plus qu'aucun autre de ces maîtres, le goût de la médecine; car ce prince ne se bornait pas seulement à la théorie de cette science: il secourrait ses amis dans leurs maladies et leur prescrivait un régime et des remèdes, comme il paraît par ses lettres" (*Les vies des hommes illustres*, Tome IV, 'Alexandre', IX, p. 307).

Havia sido Antípater, general macedônico responsabilizado pela administração da Grécia por Alexandre Magno, a sustentação de Aristóteles durante seu último período de permanência em Atenas, uma vez que, com a morte do monarca da Macedônia em 323 a.C., o poder do partido demostênico se voltou impetuosamente contra todo suspeito de partilhar dos ideais estrangeiros. O nacionalista Eurimedonte acusou-o de impiedade (*asebéia*) contra os deuses da cidade, baseando-se na errônea, e talvez proposital, interpretação do poema que Aristóteles havia escrito em memória às meritórias qualidades espirituais de Hérmias, morto em 341 a.C. como vítima de torpe golpe perpetrado pelo poderio invasor persa chefiado pelo general Mentor. Vendo-se cercado pela ameaça dos faccionários sentimentos políticos, Aristóteles, em 323 a.C., dirigiu-se para Cálcis, capital da Eubéia, onde se instalou na propriedade que havia pertencido a sua mãe, para fruir de seus últimos momentos, evitando, desta forma, mais um trágico desfecho de vida para a história da filosofia.

1.2. O ARISTÓTELES HISTÓRICO E O ARISTÓTELES AUTÊNTICO

Lançar-se o intérprete na ingente tarefa de cognição do *totum* aristotélico, ou seja, do "Aristóteles-personalidade", do "Aristóteles-obra", do "Aristóteles-história", este último recolhido em um conjunto de escritos, textos, códices, compilações, interpolações, comentários, interpretações, inserções e reinserções filosóficas, é algo que, já de princípio, está a sugestionar o brumoso nevoeiro em que se pretende embrenhar na colheita de conclusões acerca da filosofia que mais de pronto se destacou no lânguido cenário do século que se iniciou com a condenação ao silêncio sepulcral da *vox* e da *sophía* de Sócrates[45].

[45] Aristóteles, na análise endoxológica da teoria das Idéias, faz justiça a Sócrates atribuindo-lhe a paternidade dos raciocínios indutivos e das definições universais (*epaktikoùs lógus kaì tò orízesthai kathólou*), em remissão expressa na *Methaphysica*, 1078 b, 28/29. Outras alusões a Sócrates são recorrentes no *Corpus*, por exemplo, *Eth. Nic.*, 1144 b, 18 e 29.

Reduzir para compreender, sugerir critérios para explicar, favorecer posturas teórico-interpretativas são instrumentos de que se vale o intérprete na qualidade de *philó-sophos*, ou seja, na qualidade de sujeito ativo do processo de desvelamento da semântica filosófica que se extrai das linhas, bem como das entrelinhas, de uma obra. É nesta qualidade, portanto, que o intérprete se socorre de balizas metodológicas com as quais passa a operar, pois, como *phílos* de uma *sophía*, empenha-se por trazer à lume toda a carga significacional que se condensa e se oculta no hermetismo dos textos filosóficos. No entanto, muito menos como apriorismo da realidade textual, e muito mais como a ela instrumental, é que se pode dizer que a categorização e assunção de posturas metodológicas "funcionam", ou seja, que "servem para", que "estão por" de maneira tal que, antes de se converterem em absolutistas do conteúdo buscado, ante este se curvam para cumprir sua exclusiva missão funcional[46].

Daí que Aristóteles só pode ser tomado, *hic et nunc*, ou seja, de acordo com o atual estado em que se encontra a pesquisa científica, como *totum*, incindível e indecomponível, a partir de um exercício de abstração. Esta prática abstracional procura apontar, na pluralidade dos textos, no universo das passagens, no labirinto dos discursos truncados, a existência de uma única linha personalística, a partir da qual se possam construir juízos seguros para que se considerem trechos, ou obras inteiras, partes espúrias ou elementos amorfos e estranhos à estética do *totum*. Não poucos eruditos porfiaram-se por conduzir suas pesquisas neste sentido, detectando um Aristóteles estranho à sua própria obra, de modo que, não raro, toda a obra de Aristóteles era considerada estranha ao próprio Aristóteles. A assunção de uma postura metodológica, o mais das vezes extremada ao ponto de prestar-se ao comprometimento da qualidade dos resultados conclusivos, deve, assim, ser feito com as cautelas e as medidas necessárias para que o

[46] A respeito dos problemas da escrita e da leitura de Aristóteles, *vide* Racionero, *in Introducción à Retórica* de Aristóteles, Gredos, 1994, pp. 7/19, que dimensiona o problema na escala histórica de uma obra aristotélica, inclusive apontando vasta coleção bibliográfica sobre a questão.

critério eleito para a abordagem de uma obra não se transforme, de meio que é, no próprio fim da pesquisa.

A ressalva é cabível para que, ao falar-se de Aristóteles, compreenda-se mais precisamente de que Aristóteles está-se a falar: se de um Aristóteles corporificado em uma vasta obra codificada sob um único título, o *Corpus aristotelicum* – e isto se se desconsiderar o Aristóteles que transborda do *Corpus* e se se adotar o entendimento de que o *Corpus* é ele seguramente obra genuína; se de um Aristóteles transmitido por uma herança histórica não pouco expressiva, daí ter-se o peripatetismo convertido em legenda teórica de não poucas escolas filosóficas ocidentais (escolástica) e orientais (árabes); ou ainda, se de um Aristóteles interativo com o meio intelectual e político de seu período, com as cenas e contra-cenas do mosaico cultural que o acompanhava e que o havia precedido, com a carga das singulares experiências que hauriu, e que acabavam por se mesclar, seja como conhecedor do sigilo iniciático do hipocratismo, seja como frequentador da Academia e discípulo acadêmico de Platão por vinte anos, seja como educador e paideuta do espírito macedônico que haveria de estender as fronteiras culturais da Hélade até o extremo Ocidente.

A eleição de critérios guarda, portanto, esta peculiaridade: ao mesmo tempo que orientativa, é também, e não raras vezes, prejudicial. Mas, ao se procurar fazer do critério um diretivo, está-se a apontar não para a única, porém para uma das formas de se orientar a pesquisa. A partir destas considerações é que se procurará enunciar a faceta discursiva que estará a presidir o presente estudo, que, com vistas ao *totum*, fará de cada parte da obra de Aristóteles, e, conjuntamente, de cada uma das facetas acima apontadas (história-personalidade-obra), um *standard* integrado à dinâmica dos demais que o ladeiam. Discutir-se-á, sobretudo, se se pode considerar como falsa a noção de "sistema" à obra de Aristóteles, além de se indicar como e onde podem ser detectados liames lógicos de um único Aristóteles em meio à densa enciclopédia de saberes que reúne em si o *Corpus aristotelicum* publicado por Andrônico de Rodes.

1.3. OS *ENDOXA*

O pensamento atua como causa eficiente da realidade objetiva que procura cercar, explicando-a, dimensionando-a, atribuindo-lhe significados, interpretando-o em sua mais ampla acepção. Neste processo, em que a *gnósis* recai sobre seu objeto, fazendo deste um "algo" temporalmente apreendido, subjetivamente explicado, parcialmente compreendido, só se pode falar em *philosophía* como busca da verdade na medida em que se pode concebê-la como uma atividade expositiva e explicativa. Não se pode compreendê-la sem o seu discurso. Inseparáveis, a *philosophía* e seu discurso participam dialeticamente da construção da verdade, o que não se alcança sem o concurso da noção de tempo e, por conseqüência, não sem a história daqueles que esboçaram premissas, silogismos, *logismoi*, e *dóxai* para a explicação da mesma *quaestio*. O problema histórico parece, neste sentido, alinhar-se paralelamente ao problema do conhecimento, sobretudo, e especificamente, daquele filosófico[47].

Tanto mais uma verdade axiomática torna-se inatingível quanto maior a presença de concorrentes opiniões e sentenças discordantes acerca da mesma. Daí que, em um ambiente em que inúmeras escolas filosóficas ladeavam-se no desvelar de questões secularmente apontadas pelo homem como ser cognoscente, mais necessária ainda parecia ser a dedicação filosófica à construção de um sistema orgânico e autônomo de premissas, o qual, ao mesmo tempo que abarcasse os argumentos e propostas das demais doutrinas, contemporâneas e antecessoras, se impusesse por sua maior proximidade da própria verdade[48]. Após a ampla construção filosófica levada a cabo na larga distância

---

[47] Recomenda-se a obra de Harold Cherniss, *Aristotle's criticism of presocratic philosophy*, New York, 1983, que, na parte final de seu trabalho, acrescenta um *index* contendo todas as passagens e referências textuais feitas em todas as obras do *Corpus*, por Aristóteles, às teorias pré-socráticas (pp. 405 a 414).

[48] "Que l'histoire effective ne coincide pas toujours avec le progrès intelligible de la vérité, que'il y ait des retombées et des reculs, c'est ce qu'Aristote reconnaît à plusieurs reprises. Mais, plutôt que de les expliquer, il préfère les nier, ou plutôt n'en tenir aucun compte: ce qui importe, ce n'est pas la succession de fait des doctrines, mais leur ordre ou regard de la vérité" (Aubenque, 1962, p. 81).

dos séculos de pujança da cultura helênica – e aqui se está a mencionar a hegemonia cultural e não aquela política surgida no século V a.C. –, desde a escola jônica até a sofística, avultou-se o problema da pluralidade de opiniões ao lado da própria expressividade que havia ganho o saber retórico e seus congêneres, desde a oratória até a dialética, do domínio das palavras ao domínio dos argumentos de autoridade. Nada disto deixou de ser objeto de apurada atenção dos círculos intelectuais mais expressivos de Atenas. O *koinobious*, aliás, ainda mais favorecia uma *paidéia* fundada na presença da palavra oral e no debate filosófico. O domínio da doutrina dos predecessores incorporou-se ao rito de aprendizado das escolas filosóficas; tudo convergia, neste sentido, para a maior depuração não de uma ciência histórica, mas de uma forma de *gnósis* que tivesse como pressuposto o maior conhecimento do pensamento dos demais filósofos acerca deste ou daquele problema[49].

A problemática da divergência de opiniões já aparece nos diálogos platônicos; no entanto, a preocupação eclode e vem à tona com a textualidade aristotélica, onde marcante é a presença do argumento endoxológico (*Top.*, 100 a-b). Os *endoxa*[50], amplamente cultivados por Aristóteles[51], são a prova mais inequívoca da formação acadêmica do *philósophos*, que, como *akademikós*, destacou-se a ponto de ser qualifi-

[49] Moraux, *Le dialogue sur la Justice*, 1957, p. 19: "Il arrive assez souvant qu'en abordant un sujet Aristote par l'étidier dialectiquement. Sans pénétrer dans le même du problème il accumule comme à plaisir les difficultés, les antinomies, les contradictions qui semblent opposer entre elles les différents solutions proposées avant lui a celles qu'on pouvait imaginer. Après cet examen préliminaire, il pousse en profondeur, entre dans le vif du sujet et cherche à déterminer ce qu'il croit être la vérité".

[50] A respeito do significado de *endoxon* na terminologia filosófica grega e do uso da opinião dos predecessores por Aristóteles, *vide* Peters, *Termos filosóficos gregos*, 1983, pp. 69/73.

[51] *Vide*, por exemplo, as seguintes passagens:
De caelo, 285 a, 10;
Eth. Nic., I, 1096 a, 15;
De sensu et sensato, 437 b, 10/15;
De divinat. per somnum, 464 a, 464 a/25;
Physica, I, 184 b, 15/25;
De anima, I, 403 b, 20/405 b, 30.

cado como *anagnostés*[52]. Através deste método de experimentação de busca de um saber filosófico propriamente dito, o passado faz-se presente quando as idéias são trazidas à lume como se de vida fossem dotadas; e não há de se estranhar que muitas delas ainda se sustentassem nas comunidades de pensadores da época. O laço que se estabelece entre o que foi dito e o que se diz acerca de uma questão testemunha a favor da perenidade das idéias; estas, independentemente de serem escritas ou não, o que procurou Sócrates comprovar, estão guardadas no eterno processo de desvelamento da *veritas*[53].

A história do pensamento helênico, por conseqüência da adoção do método *dialektikós* de raciocínio, avoluma-se nos textos de Aristóteles[54]; sua obra, mais do que suma de seu próprio pensamento, passa a representar a compilação[55] do pensamento helênico[56]. O raciocínio

[52] Nos *Topica* se recolhe afirmação de Aristóteles dizendo da necessidade de se extrair premissas, para argumentar, dos livros (*eklégein dè chrè kaì ek twn gegramménwn lógwn*; 105 b, 12/13) o que confirma seu caráter de ledor.

[53] "Assim começa a história da filosofia, moldada não como uma disciplina histórica independente, mas sim como uma parte do método da própria filosofia, a premissa maior, ou seja, um silogismo dialéctico. Nas considerações de Aristóteles as opiniões de seus predecessores filosóficos foram sempre integradas nas suas próprias investigações" (Peters, 1983, p. 70).

[54] *Vide* amplo exemplo de doxologia sobre Empédocles, Anaxágoras, Platão, Licipo, Demócrito, Parmênides, Hesíodo, Heráclito em *De caelo*, 298 a, 25/307 b, 20.

[55] "Aristóteles fué el primer pensador que se forjó al mismo tiempo que su filosofía un concepto de su propia posición en la historia; con ello fué el creador de un nuevo género de conciencia filosófica, más responsable e íntimamente complejo. Fué el inventor de la ideia de desarrollo intelectual en el tiempo, y vió incluso en su propria obra el resultado de una evolución exclusivamente dependiente de su propia ley. En el curso de su exposición presenta dondequiera sus proprias ideas como la conscecuencia directa de la crítica que hace de sus predecesores, especialmente de Platón y su escuela. Era, por conseguiente, filosófico y aristotélico a la vez seguirle en esto, y tratar de enterderle por media de los supuestos partiendo de los cuales construído sus próprias teorías" (Jaeger, *Aristóteles*, 1992, p. 11).

[56] A ressalva recai, no entanto, no fato de que Aristóteles, como fonte histórica, entendido o termo história como a busca de objetividade narrativa num relato acerca do passado, não é digno de grande fé, e esta é a posição do historiador sobre os testemunhos textuais que passa sobre seus antecessores; em busca da verdade, o *philósophos* torna-se parcial e deixa de retratar fidedignamente ou descompromissadamente a *opinio* de seus predecessores. A respeito, *vide* Magalhães-Vilhena, *O problema de Sócrates: o Sócrates histórico e o Sócrates de Platão*, 1987, p. 281.

dialético parte de coisas plausíveis para a sua construção. E, assim, "(...) são coisas plausíveis as que parecem aceitas por todos, ou à maioria, ou aos mais conhecidos e reputados" (*Top.*, 100 b, 20/25). Da passagem em revista da opinião de seus predecessores ao estabelecimento de suas próprias conclusões, dos fluxos e refluxos de opinião do comum dos homens ao *lógos* dos mais renomados *sóphoi*, parece o argumento endoxológico participar da própria essência do saber filosófico em Aristóteles.

Partindo da exposição das doutrinas antagônicas[57] para a rejeição do *paralogismós* que encerram, em meio a uma retórica filosófica, Aristóteles desconstrói o que foi dito[58], utilizando-se, portanto, da própria falácia que envolve o pensamento predecessor, para o desenvolvimento da *veritas*[59]; a lógica aqui tem um primordial papel instrumental (*órganon*) do pensamento. Com isto, pode-se dizer que o argumento endoxológico participa do próprio pensamento aristotélico na medida em que se vale destes para reafirmar a própria validade de suas premissas[60].

Mais propriamente além do debate único e exclusivo acerca da valoração do testemunho histórico-endoxológico[61-A] trazido pelos textos de Aristóteles, debate que apenas margeia uma questão interna e meto-

[57] A respeito dos *Prooemia* na obra dialógica de Aristóteles, *vide* Ruch, *Le préambule dans les oeuvres philosophiques de Cicéron*, 1958, pp. 39/43.

[58] Em Aristóteles, são freqüentes as passagens que encerram um argumento de certa forma irônico ao ilogicismo e à inconseqüência de alguns filósofos, de maneira que passa a tomar o irracional e o insustentável como sinônimos de loucura (325 a, 22/23).

[59] "For him – as for every philosopher – the doctrines of his predecessors here materials to be remoulded for his own purpose; in their new form they can be of use to the historian of philosophy only if Aristotle's process of interpretation can be reserved so as to regenerate them in the form they had before Aristotle employed them as his material" (Cherniss, 1964, p. 347).

[60] "O método de Aristóteles pode não ser a melhor maneira de formar uma compreensão histórica genuína das filosofias anteriores, mas, as mesmo tempo, parece ter sido a primeira tentativa consistente de avaliar a marcha da filosofia como a busca contínua da verdade durante longo período histórico, e dependemos inevitavelmente dela no que respeita a grande parte de nosso conhecimento do anterior período "pré-socrático". Nesse particular, a formulação aristotélica, como em tantos outros campos do conhecimento, resume e de certa forma completa o espírito inspirador da tradição grega passada" (Morrall, *Aristóteles*, 1985, p. 22).

[61-A] "Este procedimento de coletar informações (*tà éndoxa*) tem a peculiaridade de não apresentar as opiniões dos filósofos numa seqüência cronológica, mas numa seqüência de aporias, onde cada filósofo responde a outro, de sorte que mostra a filosofia como diálogo filosófico". (Chauí, *Introdução histórica à filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, 1994, p. 233).

dológica, sem, no entanto, alvejá-la direta e causalmente em todas as suas dimensões e conseqüências lógicas, deve-se assumir atitude crítica a partir do aristotelismo, e não em direção ao aristotelismo, numa postura externa tal qual a que tradicionalmente tem motivado o pensamento daqueles que se debruçam sobre tal ponto da construção aristotélica.

Partir do aristotelismo para a análise de um ponto que parece de crucial importância para a exposição da *alétheia*, ou ao menos que se apresenta como uma constante nos textos do *Corpus* (*Metaphysica, Physica, De Caelo, De Anima, Parva Naturalia, Historia Animalium...*), é buscar em Aristóteles a explicação para a assunção de tal ou qual medida teórico-textual. E é assim que, nos *Topica*, 105 b, 15/19 se encontram referências ao problema da endoxologia que podem auxiliar na compreensão do ponto *sub judice*. O tratamento da opinião dos predecessores aqui figura como sendo algo de importância estrutural para a descoberta da verdade. A endoxologia, no texto dos *Topica*, é situada em meio às noções de predicáveis, gênero, espécie, identidade, homonímia, semelhança, etc., de modo que dela se faz um instrumento da dialética. Se é como *techné* que Aristóteles interpreta a metodologia tópica, nesta medida é que se enceta a temática endoxológica, tudo em função do alcance da verdade, segundo a verdade e de acordo com a verdade, proceder filosófico que se contrapõe ao proceder fundado meramente na *dóxa* (*Topica*, 105 b, 30/33).

Não se poderia argumentar, no entanto, que Aristóteles faz dos *éndoxa*[61-B] a *auctoritas* para o embasamento de suas conclusões, tão-só e exclusivamente. É dialeticamente que o pensamento se constrói do menos plausível ao mais plausível, garimpando-se os extratos e as hipóteses mais facilmente refutáveis até que se afirme algo que, solidamente composto e estruturalmente armado, possa ser dito verdadeiro. A *opinio* aqui, desta forma interpretada, não é uma mera parcela

[61-B] Para o sentido de *éndoxa* em Aristóteles, como opinião dotada de reputação, leia-se: "No adjetivo *éndoxos* certamente está presente uma referência a *dóxa* (*éndoxos*, de fato, é o que é "em *dóxa*"), mas não entendida no sentido de uma opinião qualquer, contraposta à verdade, mas no sentido da "fama", da "reputação", da "glória", como se prova pelo fato de que, na mesma passagem em que Aristóteles usa esse adjetivo para caracterizar os sábios mais notáveis e "eminentes".

"Os *éndoxa* são, portanto, premissas ou, caso se queira, também opiniões, mas autorizadas, importantes, às quais se deve, em todo caso, dar crédito, e das quais não se pode afastar" (Berti, *As razões de Aristóteles*, 1998, p. 25). Os *éndoxa* são parte do método aristotélico na medida em que, em cada estudo, respeita a autoridade da opinião alheia sobre o assunto, partindo para sua aceitação ou contestação.

do autoritarismo intelectual do filósofo, mas parte mesmo da própria construção do raciocínio. O exercício dialético incorporado aos textos de Aristóteles dotou-os desta peculiar virtude, qual seja, fazer da tradição filosófica helênica um assunto recorrente para a construção de todo e qualquer raciocínio. Na maturação de um problema, e *a priori*, portanto, a *dóxa* alheia permite a localização do falso/verdadeiro, do semelhante/dissemelhante, do sustentável/insustentável que cada viés hipotético pode oferecer para a solução de um problema que se antepõe ao espírito. Na exposição de um problema, e *a posteriori*, portanto, a comparação do concluído no *cursus* teórico percorrido por Aristóteles com o que foi dito pelos predecessores tem, o argumento endoxológico, a função de demonstrar, *ictu oculi*, a maior ou menor verossimilhança do afirmado[62]. De uma ou de outra forma, fica patente a intenção do filósofo de fazer-se em constante diálogo com a opinião alheia, ora apoiando-a, ora rejeitando-a e refutando-a, de maneira que, viva a tradição, ainda que textualmente incorporada e já interpretada, vivo se manteve o aspecto mais singular da cultura grega, a racionalidade.

O método aporético, que tem por base da investigação o levantamento e a resolução de *aporías*, vem a corroborar a importância dos *endoxa*. O estudo da opinião de muitos ou dos mais sábios é capaz de esclarecer quais os principais problemas acerca de uma certa temática; eleito o objeto de estudo, busca-se a convergência ou a divergência entre as opiniões, e a expressão dos que pensavam a mesma temática acerca de quais sejam os pontos mais dificultosos da investigação. Fixada uma *aporía*[63], um problema ou uma questão, a solução natural extrai-se a partir da procura de diversos caminhos (*diaporíai*), até que se encontre uma solução própria para a *quaestio* (*euporía*)[64].

Radicada está, na base do aristotelismo, esta forma de se fazer filosofia. Assumida como *méthodos*, abre os caminhos do filósofo para o

---

[62] "Se se estuda o testemunho aristotélico sobre os pensadores pré-socráticos e a visão sumária que ele nos dá do desenvolvimento das relações entre as diversas doutrinas, vemo-nos obrigados a reconhecer antes de mais que as digressões históricas de Aristóteles não são puramente históricas e desinteressadas: têm uma intenção doutrinal manifesta (...) quer utilizar as opiniões que tinham aparecido até aí na Grécia para confirmar as suas próprias conclusões teóricas" (Magalhães-Vilhena, *O problema de Sócrates*, 1984, pp. 263/264).

[63] A respeito do conceito de *aporía* e das nuances correlatas na filosofia aristotélica, *vide* Peters, *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*, 1983, 2ª ed., pp. 35/36.

[64] *Metaphys.*, *B*, 995 a, 25/995 b.

confronto de opiniões falsas e verdadeiras, para a meia-verdade e para o puro exercício sofístico. É certo que nenhuma teoria filosófica pode se afirmar como tal sem que interaja com o meio em que foi projetada e sem que seja colocada à prova por aquelas que a analisam *ab externo*. Desde dentro, a *theoría* é auto-consistente e subsiste como *thésis*. É do confronto desta *thésis* com outras vigentes à sua época, ou anteriormente lançadas na busca da solução correta para o problema suscitado, que surge uma certa convergência de premissas, de conclusões, verdadeiramente, uma participação na verdade. Aristóteles, por ter convivido no seio da *Akademía* e em meio às buliçosas controvérsias filosóficas do início do séc. IV a.C., e por ser bom conhecedor de pontos-de-vista contraditórios, aderiu ao seu próprio fazer filosófico o método endoxológico. O que fez foi não ficar à espera de que seus argumentos se tornassem controvertidos em praça pública; adiantou-se a todo e qualquer tipo de *refutatio* ou *disputatio* e batizou suas próprias palavras como *synthesis* de opiniões divergentes. Em primeiro lugar, expõe o problema a ser margeado (P), inventaria as opiniões formadas a seu respeito (tese A, tese B, tese C, tese D...), para, em seguida, desconstruir os argumentos contrários e discordantes (anti-tese D...), expondo, ao final, sua própria doutrina. Disto resulta maior certeza na tese afirmada, pois é omnisciente dos problemas que o circundam, e uma prevenção contra os possíveis ataques desmedidos à assunção das premissas que lastreiam a tese sustentada. Não se há notícia de outro filósofo que tenha tido maior consciência disto do que Aristóteles.

Esta incorporação das opiniões alheias a respeito das inúmeras aporias que procura enfrentar, na Ética, na Política, na Biologia, na Retórica, na Poética, na Física, na Metafísica, etc..., deu origem a uma imensurável contribuição histórico-filosófica que vem estampada na textualidade do *Corpus* em sua totalidade. É tamanhamente relevante o estudo deste aspecto do *méthodos aristotelicus* de construir o saber científico, que se auto-justifica, que argumenta, se previne, e se faz *auctoritas* com relação ao que há em torno de si, que não se pode apartar o estudo das questões por ele tratadas como objeto de estudo das controvérsias em torno das mesmas formadas. Freqüentemente, as definições aristotélicas são explícita negação do que se afirmou em contrário. Daí que os *endoxa* são parte do raciocínio (*logismós*) em Aris-

tóteles. Sua presença em seus textos é o que ratifica esta preocupação na base da formação das idéias. É neste sentido que, para que se mensure a participação das opiniões na formação do pensamento aristotélico, se transcrevem as citações, extraídas de variados textos do *Corpus*, de nomes consagrados na filosofia, na literatura e no saber de época. Um inventário endoxológico, neste ponto, surge como comprovação do acima afirmado. Então:

Na *Physica*: Anaxágoras (187 a, 22; 187 a, 26;189 a, 17; 203 a, 20; 205 b, 1/24; 213 a, 24; 250 b, 24; 256 b, 24; 265 b, 22); Anaximandro (187 a, 21; 203 b, 14); Demócrito (184 a, 22; 188 a, 22; 194 a, 20; 203 a, 21; 203 a, 33; 213 a, 34; 251 b, 16; 252 a, 34); Empédocles (187 a, 22; 188 a, 17; 189 a, 15; 194 a, 20; 196 a, 20; 196 a, 22; 198 b, 32; 199 b, 9; 250 b, 16; 250 b, 30; 252 a, 20); Heráclito (185 b, 20; 205 a, 3); Hesíodo (208 b, 29); Parmênides (184 b, 16; 185 b, 18; 186 a, 7; 186 a, 22/187 a, 11; 188 a, 20; 192 a, 1; 207 a, 15); Pitágoras (203 a, 4; 204 a, 33; 213 b, 23; 222 b, 18); Platão (187 a, 17; 203 a, 15; 209 b, 22; 251 b, 17);

Na *Metaphysica*: Alcmeon (986 b, 27); Anaxágoras (984 a, 11/16; 984 b, 18; 985 a, 18/21; 988 a, 17; 988 a, 28; 989 a, 30/989 b, 21; 991 a, 16; 1009 a, 27; 1012 a, 26; 1063 b, 25/30; 1069 b, 21/32; 1072 a, 5; 1075 b, 8; 1079 b, 20; 1091 b, 11; 1009 b, 25/28; 1056 b, 28); Anaximandro (1069 b, 22); Anaxímenes (984 a, 5); Antístenes (1024 b, 32); Calipo (1073 b, 32); Corisco (1015 b, 17/32; 1026 b, 18; 1037 a, 7); Crátilo (987 a, 32; 1010 a, 12); Demócrito (985 b, 4/20; 1009 a, 27; 1009 b, 11; 1009 b, 15; 1039 a, 9; 1042 b, 11'1069 b, 22; 1078 b, 20); Empédocles (984 a, 8; 985 a, 2/10; 985 a, 21/985 b, 4; 988 a, 16; 988 a, 27; 989 a, 20/30; 993 a, 17; 996 a, 8; 998 a, 30; 1000 a, 25/1000 b, 20; 1001 a, 12; 1069 b, 22; 1072 a, 6; 1073 b, 2; 1091 b, 11; 1009 b, 18; 1015 a, 1); Espeusipo (1028 b, 21; 1072 b, 31); Eudoxo (991 a, 17; 1073 b, 17; 1079 b, 21); Heráclito 984 a, 7; 1005 b, 25; 1010 a, 13; 1012 a, 24; 1012 a, 34; 1062 a, 32; 1063 b, 24); Hesíodo (984 b, 23; 989 a, 10; 1000 a, 9); Homero (1009 b, 28); Xenófanes (986 b, 21; 1010 a, 6); Parmêdines (984 b, 3; 986 b, 18/987 a, 2; 1009 a, 32; 1009 b, 21; 1089 a, 3); Pitágoras (986 a, 30); Platão (988 a, 26; 990 a, 30; 996 a, 6; 1001 a, 9; 1010 b, 12; 1019 a, 4; 1026 b, 14; 1028 b, 19; 1053 b, 13; 1064 b, 29; 1071 b, 32/1072 a, 3; 1083 a, 32); Protágoras (998 a, 3; 1007 b, 22; 1047 a, 6; 1053 a, 35); Sócrates (987 b, 1;

987 b, 2; 1078 b, 17; 1078 b, 28; 1078 b, 30; 1086 b, 3); Tales (983 b, 20; 984 a, 2);

Na *Rhetorica*: Alcebíades (90 b, 29); Alcidamante (73 b, 18; 98 b, 18; 06 a, 18; 06 b, 11); Anaxágoras (98 b, 16); Aristófanes (05 b, 30); Aristofonte (98 a, 5); Arquelao (98 a, 24); Arquíloco (98 b, 12; 18 b, 27); Arquitos (12 a, 12); Crátilo (17 b, 1); Crítias (75 b, 31); Demóstenes (97 b, 7; 01 b, 33; 07 a, 5); Empédocles (73 b, 14); Espeusipo (11 a, 21); Eurípedes (84 b, 16; 00 b, 22; 04 b, 25; 05 a, 28; 15 a, 20; 16 a, 29); Górgias (04 a, 26; 05 b, 37; 06 b, 9; 06 b, 15; 08 b, 20; 14 b, 31; 16 a, 31; 18 a, 35); Heródoto (09 a, 28; 17 a, 7); Hesíodo (81 b, 17; 88 a, 17); Homero (63 a, 19; 70 b, 11; 75 b, 30; 98 b, 13; 11 b, 32 ss; 14 a, 2; 17 b, 4); Isócrates (68 a, 20; 92 b, 11; 99 a, 2; 99 a, 4; 99 b, 10; 08 b, 15; 11 a, 30; 12 b, 6; 14 b, 33; 18 a, 31; 18 a, 34; 18 b, 26); Píndaro (01 a, 16); Pitágoras (98 b, 16); Platão (98 b, 30; 06 b, 32); Simónides (63 a, 15; 67 b, 19; 91 a, 8; 05 b, 23); Sócrates (67 b, 8; 90 b, 31; 98 b, 32; 15 b, 31; 19 a, 8); Sófocles (73 b, 9; 74 b, 36; 75 a, 33); 00 b, 17; 09 b, 9; 15 a, 21; 17 a, 29; 17 b, 20; 18 b, 32; 19 a, 26); Temístocles (76 a, 1); Teodamante (06 b, 30);

No *De Reprodutione Animalium*: Alcmeon de Crotona (752 b, 25); Anaxágoras (723 a, 7; 723 a, 10; 756 b, 16; 763 b, 31); Corisco (767 b, 25; 767 b, 26; 767 b, 31; 768 a, 2; 768 a, 6); Demócrito (740 a, 13; 740 a, 36; 742 b, 20; 747 a, 26; 747 a, 27; 747 a, 29; 764 a, 6; 764 a, 21; 764 b, 14; 765 a, 6; 769 a, 18; 769 b, 30; 788 b, 10; 788 b, 25; 789 b, 2); Empédocles (722 b, 8; 722 b, 15; 722 b, 19; 723 a, 24; 731 a, 4; 747 a, 26; 747 a, 34; 764 a, 2; 764 a, 12; 764 a, 36; 764 b, 13; 764 b, 17; 765 a, 6; 765 a, 9; 769 a, 17; 777 a, 8; 779 b, 16); Heródoto (736 a, 10; 756 b, 6); Homero (785 a, 15); Sócrates (767 b, 25; 768 a, 2; 768 a, 6; 768 a, 24; 768 a, 29; 768 a, 32; 768 b, 14);

Na *Ethica Nicomachea* e na *Ethica Eudemia*: Agamenón (161 a, 15); Agatón (139 b, 9; 30 a, 1; 32 b, 8); Alcmeon (110 a, 27; Anacarsis (176 b, 34); Anaxágoras (141 b, 4; 179 a, 3); Anaxandrides (152 a, 24); Antifonte (32 b, 7; 39 a, 38); Corisco (20 a, 19; 40 b, 25); Demórdoro (151 a, 8); Diomedes (116 a, 22; 136 b, 10); Dioscuros (45 b, 33); Empédocles (147 b, 12; 155 b, 7); Epicarmo (167 b, 24); Ésquilo (11 a, 10); Eudoxo (101 b, 27; 172 b, 9); Eurípedes (110 a, 27; 136 a, 11; 142 a, 2; 155 b, 2); Euristeno (45 b, 31); Fídeas (141 a, 9); Filoctetes

(146 a, 19; 150 b, 8; 151 b, 18); Filolao (25 a, 33); Filóxeno (31 a, 17); Glauco (136 b, 10); Héctor (116 a, 22; 145 a, 20); Helena (109 b, 10); Herocles (45 a, 30; 45 b, 30); Heráclito (105 a, 9; 146 b, 30; 155 b, 5; 176 a, 7); Hermes (116 b, 18); Heródico (43 b, 23); Heródoto (36 b, 9); Hesíodo (95 b, 9; 35 a, 18; 42 b, 34); Hipócrates (47 a, 17); Homero (113 a, 7; 116 a, 21; 118 b, 11; 136 a, 9; 141 a, 13; 145 a, 20); 149 b, 16; 160 b, 26; 30 a, 18; 34 a, 2); Péricles (140 b, 8); Pítoco (167 a, 32); Piton (43 b, 20); Platão (95 a, 33; 140 b, 13; 172 b, 29; 29 a, 15); Policleto (141 a, 10; 30 a, 20); Polidamante (16 a, 23); Príamo (101 a, 8; 145 a, 21); Protágoras (164 a, 23); Radamantis (132 b, 25); Sátiro (148 a, 34); Simónides (121 a, 7); Sócrates (116 b, 4; 127 b, 26; 144 b, 18; 145 b, 24; 147 b, 14; 16 b, 2; 29 a, 15; 30 a, 7; 37 a, 37; 46 b, 34; 47 b, 15); Sófocles (146 a, 19; 151 b, 18); Sólon (100 a, 11; 100 a, 15; 179 a, 10); Tales (141 b, 4); Temístocles (33 b, 11); Teognis (170 a, 12; 179 b, 6; 30 a, 12; 37 b, 14; 43 a, 17).

No *De Anima*: Alcmeon (405 a, 29); Anaxágoras (404 a, 25; 404 b, 1; 405 a, 13; 405 b, 20; 429 a, 19; 429 b, 24); Crítias (405 b, 6); Demócrito (403 b, 32; 404 a, 27; 405 a, 8; 406 b, 17; 406 b, 20; 409 a, 12; 409 b, 1; 409 b, 8; 419 a, 15); Diógenes (405 a, 21); Empédocles (404 b, 11; 408 a, 19; 410 a, 3; 410 a, 28; 410 b, 5; 41 5 b, 28; 418 b, 20; 427 a, 22; 430 a, 28); Filipo (406 b, 17); Hector (404 c, 30); Heráclito (405 a, 25); Hipon (405 b, 2); Homero (404 a, 29; 427 a, 26); Leucipo (404 a, 5); Pitagóricos (los) (404 a, 17); Platão (404 b, 16); Tales (405 a, 19; 411 a, 8);

No *Historia Animalium*: Alcibíades (578 b, 28); Alcmeon de Crotona (492 a, 14; 581 a, 16); Brison (563 a, 7; 615 a, 10); Demócrito (623 a, 32); Diógenes de Apolônia (511 b, 30; 512 b, 12); Heracles (585 a, 14); Herodoxo (563 a, 5; 615 a, 9); Homero (513 b, 27; 519 a, 18; 574 b, 34; 575 b, 5; 578 b, 1; 606 a, 20; 615 b, 9; 618 b, 25; 629 b, 22); Posidon (543 a, 11; 570 b, 1); Príamo (618 b, 26); Temístocles (569 b, 12);

Na *Politica*: Adamante (1311 b, 18); Agamenon (1285 a, 4; 1287 b, 10); Antístenes (1284 a, 14); Apolodoro (1259 a, 7); Aristófanes (1262 b, 6); Eurípedes (1277 a, 8; 1310 a, 15); Filolao (1274 a, 8; 1274 a, 9; 1274 b, 10); Górgias (1260 a, 10; 1275 b, 2); Heráclito (1315 a, 31); Hesíodo (1252 b, 5; 1312 b, 30); Hipócrates (1326 a, 5); Homero (1252 b, 7; 1253 a, 9; 1259 b, 3; 1278 a, 9; 1285 a, 4; 1292 a, 27; 1338 a, 24); Péricles (1274 a, 4); Pisístrato (1305 a, 9; 1310 b, 6;

1315 b, 2; 1315 b, 5); Platão (1260 b, 1; 1261 a, 3; 1261 a, 1; 1264 b, 1; 1266 b, 4; 1271 b, 34; 1274 b, 12; 1293 b, 1; 1315 b, 1); Sócrates (1260 a, 9; 1261 a, 3; 1261 a, 1; 1261 a, 2; 1261 b, 1; 1261 b, 2; 1262 b, 5; 1262 b, 6; 1262 b, 13; 1264 a, 21; 1264 b, 25; 1264 b, 28; 1264 b, 1; 1264 b, 3; 1265 a, 6; 1291 a, 12; 1316 a, 7; 1316 b, 18; 1342 a, 32; 1342 b, 24); Tales 1259 a, 8; 1259 a, 10; 1259 a, 12; 1274 a, 7);

Nas *Categoriae*, nos *Topica* e no *Refutatione Sophisticae*: Cálias (176 a, 1; 179 a, 5); Corisco (166 b, 32; 173 b, 31; 175 b, 19; 175 b, 20; 175 b, 21; 175 b, 22; 175 b, 25; 176 a, 7; 178 b, 39; 179 a, 1; 179 b, 2; 179 b, 3; 179 b, 9; 179 b, 28; 179 b, 32; 181 a, 10; 182 a, 20; 182 a, 21); Empédocles (105 b, 16/17; 127 a, 18); Górgias (173 a, 8; 183 b, 37); Heráclito (104 b, 22; 159 b, 31; 159 b, 33); Hipócrates (171 b, 15); Homero (157 a, 15; 157 a, 16; 166 b, 3; 171 a, 10); Xenócrates (112 a, 37; 141 a, 6; 141 a, 7; 152 a, 7; 152 a, 27); Parmênides (182 b, 26); Platão (122 b, 26; 140 a, 3; 140 b, 4; 148 a, 15); Protágoras (173 b, 19); Sócrates (13 b, 14/15; 13 b, 17; 13 b, 18; 13 b, 19; 13 b, 22; 13 b, 26; 13 b, 29/30; 14 a, 10; 14 a, 11; 14 a, 14; 103 a, 30/31; 160 b, 27; 106 b, 28; 166 b, 33/34); Zenão (160 b, 8; 172 a, 9; 179 b, 20; 182 b, 26);

No *De Interpretatione*, nos *Analytica Priora* e nos *Analytica Posteriora*: Alcibíades (97 b, 18); Cálias (17 b, 1; 23 a, 31; 43 a, 27; 77 a, 17; 83 b, 4; 100 b, 1); Corisco (85 a, 24); Homero (21 a, 25; 21 a, 27); Sócrates (17 b, 28, 18 a, 2; 20 a, 25; 21 a, 2); Zenão (65 b, 18);

No *De Generatione et Corruptione:* Anaxágoras (314 a, 12; 314 a, 13; 314 a, 17; 314 a, 25); Demócrito (314 a, 18; 314 a, 21; 315 a, 35; 315 b, 6; 316 a, 1; 316 a, 13; 323 b, 10; 325 a, 1; 326 a, 9; 327 a, 19); Empédocles (314 a, 11; 314 a, 16; 314 a, 25; 314 b, 7; 314 b, 20; 315 a, 3; 324 b, 33; 325 b, 1; 325 b, 5; 325 b, 16; 325 b, 19; 329 a, 3; 329 b, 1; 330 b, 20; 333 a, 18; 333 a, 35; 334 a, 27); Parmênides (318 b, 6; 330 b, 14); Platão (315 a, 29; 325 b, 25; 325 b, 32); 330 b, 16; 332 b, 29); Sócrates (335 b, 10);

Na *Athenaion Politeía*: Heródoto (14, 4); Hipócrates (22, 5); Xantipo (22, 6; 28, 2); Iságoras (20, 1; 20, 2; 20, 3; 21, 1; 28, 2); Tucídedes (28, 2; 28, 5).

2

ARISTÓTELES HISTÓRICO E ARISTÓTELES TEXTUAL

2.1. OBRA E CONTEXTO: A IMPORTÂNCIA DA COMPREENSÃO HISTÓRICA

Freqüentemente Aristóteles é objeto de percuciente análise por parte dos cientistas contemporâneos, e não são raras as vezes em que as análises de suas hipóteses, teorias e/ou afirmações se reduzem a um juízo de certo/errado, válido/inválido. E isto sempre com olhos na modernidade e nas conquistas posteriores alcançadas pelas pesquisas técnicas. Por exemplo, critica-se a cosmologia aristotélica, tendo-se em vista critérios comparativos que ladeiam o filósofo a Copérnico ou a Kepler! Estes são-lhe aproximadamente dezenove séculos posteriores. Deve-se sim analisar a conquista aristotélica engajada em seu tempo e em seu meio. O que se deixa de lado é o quanto se deve ao mestre do Liceu por ter desmitifica-

do inúmeros postulados do saber! Deve-se comparar Aristóteles aos seus contemporâneos e/ou predecessores, jamais com a posteridade, salvo a título elucidativo. Se parece insustentável que não o Sol, mas a Terra ocupe o centro do universo, o que dizer então dos demais sábios que afirmavam (físicos de Mileto) possuir o Sol vida luminosa em função do fato de aspirar a umidade exalada da Terra? (*Meterologica*, 355 a, 10/15). O mesmo com relação à classificação dos animais, pois, desordenada ou assistemática, ou não, o que há é que, com Aristóteles, pela primeira vez ocorre uma pesquisa empírica vultosa que procura inventariar, senão todas, ao menos a maior parte das espécies sangüíneas e não sangüíneas.

Mais que isto, Aristóteles mesmo possui um desenvolvimento histórico (fatos biográficos mais relevantes), que influencia inclusive a própria concepção e interpretação de sua obra (como o aporte evolucionista jaegeriano), uma situação na história das civilizações e suas instituições (Grécia do séc. IV, e mais precisamente Atenas à beira da eclosão imperial macedônica), uma postura interpretativa dos fatos e circunstâncias sócio-históricas (como resume e vivencia a história de seu tempo), um papel bem definido nesta conjuntura (acadêmico, filósofo, preceptor de Alexandre, e, finalmente, fundador do Liceu), de modo a que negligenciar o fator "história" na visualização de sua obra significa abrir portas para a facilitação de uma abordagem míope do Aristóteles que se procura na atualidade. É certo que fatos se perdem, fatos se corrompem e se distorcem. Mas o que dizer de manuscritos que em seu bojo trouxeram a arquissecular doutrina aristotélica aos olhos e ouvidos contemporâneos? Não, não são os perigos do historicismo que farão com que conscientemente se percam valorosos incrementos para a compreensão de Aristóteles. Por isso é que o estudo da própria obra é ladeado pelo da época e contexto.

Não só o dizer biográfico é aqui levado em conta. Quer-se relevar sobretudo o fato de que a própria obra aristotélica assume uma postura frente à história, dá-lhe uma conotação, reflete-lhe os percalços, retrata ideologias; no mais, muito de seu colorido de época se apagou com o próprio desabrochar das idéias e dos projetos que culminaram com a edição e publicação de suas notas teóricas. A consciência aristotélica das noções de tempo, história, sucessão e progresso são um pri-

meiro passo para a afirmação de que se sustenta um sistema nas vigas de seus pressupostos, que obviamente estão prenhes de elementos culturais e sociológicos de época. Desvestido destes, o sistema funciona eficazmente, no entanto agora com uma nova conotação, aquele que nele faz predominar o intérprete.

A obra destacada de seu autor é uma produção sem alma, destacada de sua textualidade, uma formação amorfa, distanciada de seu contexto, uma dicção que perde seus rumos teóricos.

É certo que um texto qual o da *Metaphysica* possui um vigor e uma autonomia histórica que desborda a qualquer hipótese teórica; no entanto, quando se está no terreno da política e das coleções empíricas (*Atenaion Politeía*), aquelas qualidades perdem grande peso, cedendo espaço ao predomínio dos motivos históricos. Estes podem: 1) direcionar a obra; 2) motivar ou não a sua criação; 3) desviar a sua orientação; 4) produzir o desdobramento de suas conseqüências práticas; 5) influenciar seu tom ideológico; 6) ditar a sua teleologia; etc... O grau de imbricação entre um e outro é, portanto, sempre muito grande; fato e teoria são cúmplices de um mesmo e único processo de vivência da realidade. Esta interdependência acaba por ocupar, então, diversas posturas no correr da obra aristotélica: ora é expressa e assumida, ora implícita, recôndita e tímida. Deve-se respeitar este fluxo, e, de quando em quando: permitir que o que é aristotélico se avulte e se sobressaia como aristotélico; faculta-se que o pré-aristotélico sobrevenha à tona, anotando-se o quanto de histórico e literário se incorporou ao ser aristotélico; identificar-se o pós-aristotélico – e essa é a dificuldade básica da exegese moderna dos textos sobrevindos da Antigüidade –, expurgando-lhe os efeitos que por vezes parece causar por sobre as demais normas doutrinais do *philósophos*.

Ao ter em vista, portanto, este grande construto, que é a malha dos textos aristotélicos, não pode o intérprete vacilar diante de seu intrínseco comprometimento histórico, pois onde há homens, há história[65].

[65] A respeito da inserção da história na obra de Aristóteles e sua visão da história, *vide* R. Weil, *Philosophie et histoire: la vision de l'histoire chez Aristote, in La politique d'Aristote*, Hardt, Entretiens XI, 1964, 31 out, pp. 160-197.

2.2. A CRÍTICA DOS ESCRITOS E SUA CLASSIFICAÇÃO

O *Corpus aristotelicum*, em sua integral apresentação, compreende escritos incontestavelmente aristotélicos ladeados por escritos de autoria incerta, os quais têm, de maneira geral, sido excluídos da apreciação da exegética[66-7]. Os escritos que têm recebido maior atenção dos intérpretes e comentadores atualmente encontram grandes referências bibliográficas e preciosos esclarecimentos filológico-textuais. o que já não acontece com aqueles textos de autoria duvidosa, que ainda têm sofrido maiores resistências na sua aceitação, quanto mais ainda em sua interpretação. Uma edição conjunta, recolhimento de 106 rolos de papiro (*bíblion*) em conjunto, poderia muito bem não ter sido rigorosa, uma vez que foi feita *a posteriori*, em torno de 40-60 d.C., a ponto de discernir aquilo que seria derivado do próprio punho de Aristóteles do que derivaria da escola peripatética e de seus discípulos.

O problema da crítica dos escritos de Aristóteles deve ser conduzido com muita cautela pelo intérprete moderno[68]. Isto porque entre o período de sua composição e o de sua compilação medeiam alguns séculos, e, ainda mais, porque entre o período de sua produção e o de sua interpretação moderna medeiam aproximadamente vinte e três séculos de história literária em que o percurso dos manuscritos, de suas cópias e reproduções, não foi dos menos acidentados. O criterioso exame filológico, com a eleição de tópicas de pesquisa – quais as de conteúdo, ordem, estado, destinação e origem (método adotado por Paul Moraux em seu *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, 1951) –, é o que deve estar a orientar a operação de prospecção do autêntico e do inautêntico em meio às inumeráveis listas de escritos atribuídos a

[66-7] Este é o caso, entre outros de I. Düring, 1990, p. 65.

[68] Para a completa dimensionalização da *quaestio*, basta que se rememore que entre o período de vivência e produção de Aristóteles (384-322 a.C.) e a atualidade medeiam não somente quase vinte e cinco séculos de história, mas sobretudo vinte e cinco séculos de tradição manuscrita das obras do *Corpus aristotelicum*.

Aristóteles. Os pontos referenciais de que se serve o exegeta são, sobretudo, além das auto-referências de Aristóteles em seus próprios textos e a de outros filósofos, contemporâneos ou não, aos seus textos, as compilações, como a de Diogenes Laertius. Ademais, contrapontos de suma importância para a reconstrução orgânica da destinação destes escritos após a morte de Aristóteles (322 a.C.) são os textos de Plutarco (Vita Syllae, 26) e de Estrabão (XIII, 608-609).

Ross também reporta-se ao texto de *Diogenes Laertius* como sendo a lista das obras de Aristóteles que pode servir de referência para a crítica dos textos aristotélicos que nos foram legados. Transcrevem-se, pois, as suas considerações:

> "The oldest lists of Aristotle's works that have come down to us from antiquity are those written by Diogenes Laertius, in the third century O. D. and by Hesychius, probably in the fifth. A strong case has been mode out by E. Howald for the view that both lists rest on the good authority of Hermippus (about 200 B.C.). Diogenes' list begins as follows = *On Justice*, 4 books; *On Poets*, 3 books; *On Philosophy*, 3 books; *Politicus*, 2 books; *On rhetoric or gryllus*, I book; *Nerinthus*, I book; *Sophistes*, I book; *Menexenus*, I book; *Eroticus*, I book; *Symposium*, I book; *On Wealth*, I book; *Protrepticus*, I book; *On soul*; I book; *On prayer*, I book, *On good birth*, I book; *On pleasure*, I book; *Alexander*, or *On Colonists*, I book; *On Kingship*, I book; *On Education*, I book. The list goes on to: *On the good*, 3 books; *From Plato's laws*, 3 books; *From the Republic*, 2 books; *On Economy*, I book; *On Friendship*, I book; and so on" (Ross, *Select fragments*, *in* The Works of Aristotle, v. XII, 1952, introduction).

Dentre os escritos abarcados pelo *Corpus*, alguns tiveram receptividade pública, porém nem todos. Aliás, existem aquelas obras que sequer tinham este caráter, uma vez que destinada não ao conhecimento geral, mas ao conhecimento do pequeno grupo de discípulos do *Lykeion*[69]. Desde muito cedo alguns textos circulavam sob a rubrica e a

[69] Uma das demonstrações de amizade em Aristóteles reside no compartilhar intimamente das atividades do outro e com o outro. Desta maneira é que, entre outras, a filosofia em comum (*symphilosophoûsin*) parece ser uma forma de convivência amigável e prazerosa (*Eth. Nic*, IX, 12, 1172 a, 5).

autorizada autoridade de Aristóteles, enquanto outros em momento algum chegaram a ser de conhecimento ou do comum dos homens ou dos eruditos contemporâneos ou posteriores. A densidade do problema em torno dos escritos de Aristóteles é tamanha que se deve ter em conta não só possíveis interpolações intratextuais operadas pelos discípulos, como também possíveis inserções de textos não escritos por Aristóteles em uma edição que os atribuísse todos a ele, sendo que corporificaria também textos de seus discípulos, como os de Teofrasto, por exemplo. Somente coligindo-se dados de época, com referências textuais de filósofos, historiadores e bibliófilos do período helenístico, ou da era romana, pode-se tomar com maior certeza aquilo que é original com exclusão do que não o é. As autocitações feitas por Aristóteles também são muito importantes neste trabalho, sem exclusão do critério lastreado na linguagem e na lógica[70] como diferenciais do texto, a partir do que dizem os filólogos de sua obra.

É fato que não nos encontramos no mesmo passo do historiador que se defronta com a figura de um Sócrates[71], dispondo exclusivamente de testemunhos a seu respeito. O problema da autenticidade[72] de diversos textos aristotélicos, juntamente com as demais dúvidas que pululam em torno do sistema peripatético, não são suficientes para que se aquilate da mesma forma a *quaestio* aristotélica com relação

[70] "In several of the passages I have cited we cannot be sure which version goes back to Aristote himself, though we might full a preference for one another. But there are several in which the logic of the panager, or grammar, or Aristotelia idiom, makes it clear which is the there reading" (Ross, introduction of *Aristotle: De Anima*, 1961, p. 03).

[71] A respeito da questão socrática, *vide* Magalhães-Vilhena, *O problema de Sócrates: O Sócrates histórico e o Sócrates de Platão*, 1987, pp. 127-128.

[72] "... les ouvrages modernes posent des problèmes d'authenticité; ensuite et surtout ils sont datés: Même quand un ouvrage a connu des éditions différentes (pensons à la *Critique de la raison pure*), nous savons, exactement ce qui revient à chacune d'elles. Il en va tout autrement pour un auteur comme Aristote" (Dumoulin, *Recherches sur le premier Aristote: Eudème, De la Philosophie, Proteptique*, 1981, p. 7).

à *quaestio* socrática; esta oferece muito maiores dificuldades pela ausência de textos do que aquela pela presença de textos duvidosos.

Referências pontuais a outros textos se espalham por toda a obra de Aristóteles e também se multiplicam em escritores posteriores[73]. Este é o caso das seguintes passagens: 404 b, 20 refere-se ao *Perì Philosophías*; 416 b, 30 refere-se a um *Tratado sobre a alimentação*; 417 a refere-se a um *Tratado sobre o fazer e o padecer*; 456 b, 5 refere-se a um *Tratado sobre o alimento*; 464 b, 30 refere-se a um *Tratado acerca da vida e da morte*.

Textos perdidos, dos quais ainda nos sobram alguns excertos, são[74]: diálogo *Eudemo*[75] [76]; *Protrepticus*[77]; *De Philosophia*[78]; *De Bono*; *De*

[73] De cronologia discutida entre os exegetas, porém de autoria incontestável, o escrito *Perì Philosophías* é um diálogo estruturado em 03 partes, tendo por conteúdo a filosofia de um modo geral, encetada neste uma crítica à teoria das idéias de Platão. Acatamos a opinião mais consentânea com o espírito do diálogo de que participa da primeira fase de Aristóteles, ainda em vida de Platão, no seio da Academia. Não só a temática, como também a forma dialógica de apresentação da mesma estão a indicar o momento e o contexto de produção da obra. A respeito, *vide*: os comentários de Guthrie, *Introducción a Aristóteles*, 1993, pp. 95/101; a postura evolutiva de Jaeger, *Aristóteles*; a interpretação e valoração dada por Düring, *Aristóteles*, 1990.

[74] "Outros diálogos, dos quais pouco mais é conhecido do que os nomes, são o *Da justiça, Dos poetas, Da saúde, Da oração, Do bom nascimento, Da educação, Do prazer, O Nerinto e O Erótico*" (Ross, *Aristóteles*, 1990, p. 20).

[75] *Vide* Dumoulin *Recherches sur le premier Aristote* (Eudème, De la philosophie, Proeptique), 1981.

[76] O Eudemo é um diálogo, datado de 354 a.C., do qual nos restam apenas fragmentos, que têm por objeto a análise de alguns postulados nitidamente platônicos acerca da *psyché* humana, de sua essência e destinação. Em forma de *consolatio mortis*, é dedicado a Eudemo de Chipre, havendo notícias a respeito da obra em Proclo e Elias. Para maiores reflexões acerca da psicologia aristotélica no Eudemo, *vide* Guthrie, *Introducción a Aristóteles*, 1993, pp. 80/86.

[77] A respeito da estrutura e das principais características do texto do *Protrepticus* apresenta Guthrie (*Introducción a Aristóteles*, 1993, pp. 86/95) uma excelente síntese. *Vide*, ainda, Düring, *Aristóteles*, 1990, p. 619/670.

[78] Veja-se a seguinte passagem: "*ic torei dè kaì Aristotéles en tois tierì tès pythagorikés philosophías...*" (Giamblico, VI, 31).

Ideis; diálogo *Perì Dikaiosynes*; *Banquete*; *Político*; *Sofista*; *Menexeno*[79]; *Grilo*[80].

A crítica de Ross a respeito da autenticidade de alguns textos atribuídos a Aristóteles ainda recai sobre obras como: *De lineis insecabilibus* e *ventorum situs*[81]; *De Coloribus*, *De Audibilibus*, *Physiognomica* e *De Plantis*[82]; *Problemata*[83]; *Oeconomica*[84]; *De Spiritu*[85].

---

[79] "... paseemos una información sobre un *Banquete Político*, aristotélicos. (...) Serían más bien explicaciones o expansiones de las obras platónicas, que pretendíen ponerlas de acuerdo con el pensamiento más recente" (Guthrie, *Introducción a Aristóteles*, 1993, p. 69).

[80] Escritos perdidos de retórica: "El Diálogo *Grilo* (Rose, fr. 68-69, la *Theodecteia* (fr 125-135) y la colección de material (fr. 136-141)" (Düring, *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, 1990, p. 205).

[81] "O *De lineis insecabilibus* é dirigido, antes de mais, contra Xenócrates e, presumivelmente, a sua data não é muito posterior à de Teofrasto, a quem Simplício a atribui. Também foi sugerido ser Estratão o seu autor. O *Ventorum situs* é um excerto do tratado *De signis*, usualmente atribuído a Teofrasto, e data, mais ou menos, do seu tempo. O *De xenophane, Zenone, Gorgia* (mais propriamente *De melisso, Xenophane, Gorgia*) é provavelmente baseada em tratados autênticos de Aristóteles; mas, de facto, é um trabalho dum eclético do século I" (Ross, *Aristóteles*, 1990, p. 24).

[82] "Os trabalhos sobre biologia são seguidos por um certo número de tratados apócrifos. O *De coloribus* foi atribuído a Teofrasto e a Estratão, e o *De audibilibus*, com maior probabilidade, a Estratão. Os *Physiognomica* (III século a.C.?) são uma combinação de dois tratados, talvez ambos peripatéticos. O *De plantis* é, de todas as obras do *Corpus* aquela que possui uma história mais peculiar. (...) Os *Mechanica* parecem pertencer à primeira escola peripatética - talvez a Estrabão ou a um de seus discípulos" (Ross, *Aristóteles*, 1990, p. 23).

[83] "Os *Problemas*, apesar de repousarem, na sua grande maioria, sobre premissas aristotélicas, incluem numerosos traços dum materialismo característico da última escola peripatética. A obra parece ter sido reunida talvez não antes do séc. V ou VI, a partir da compilação duma série de problemas – matemáticos, ópticos, musicais, fisiológicos e médicos – extraídos, na sua maior parte, do *Corpus* de Teofrasto, mas também, e em larga medida, dos escritos da escola hipocrática e, em poucos casos, dos trabalhos existentes de Aristóteles" (Ross, *Aristóteles*, 1990, p. 24).

[84] "Dos *Oeconomica*, o primeiro livro é um tratado baseado no primeiro livro da *Política* e no *Oeconomicus* de Xenofonte, e foi provavelmente escrito por Teofrasto ou por qualquer outro peripatético de primeira ou segunda geração. O segundo livro, uma colectânea de incidentes históricos ilustrando diversos estratagemas financeiros, é datado, provavelmente, do ano 300 a.C. O terceiro, que existe apenas numa tradução latina, deve ser igual às *Leis do Marido e da Mulher* mencionado no catálogo de Hesíquio, mas não é de Aristóteles. Considera-se ser, em parte, um trabalho dum peripatético que viveu entre 250 e 300 a.C e, em parte, dum estóico que viveu entre 100 e 400 d.C." (Ross, *Aristóteles*, 1990, p. 26).

[85] "O tratado *De spiritu*, o qual fecha esta série de trabalhos psicológicos, não é de Aristóteles, pois que aí encontramos a distinção entre veias e artérias, a qual lhe era desconhecida. Parece reflectir os ensinamentos do célebre médico Erasístrato, e deve ser, talvez, datado por volta do ano 250 a.C." (Ross, *Aristóteles*, 1990, p. 23).

Outras obras polêmicas são também objeto de investigações, como o *Perì Enantíwn* e o *Perì Tagathoû* (*Sobre os opostos* e *sobre o bem*)[86].

Dentre os textos mais polêmicos da árvore de escritos do filósofo se encontram os diálogos, que podem ser reconhecidos por características comuns entre si, verdadeiros traços do aristotelismo. Os diversos diálogos atribuídos a Aristóteles guardam grandes diferenças entre si, porém, características há que podem ser identificadas como peculiares do gênio aristotélico, quais sejam: a) a utilização de *prooemia* como introdução do diálogo; b) a presença do autor da discussão como protagonista; c) a estrutura tendente a uma conclusão, em oposição à inconclusividade do método socrático; d) a dedicação aos temas primários da filosofia, da retórica e da sofística (Cfr. Ruch, *Le préambule dans les oeuvres philosophiques de Cicéron*, 1958, pp. 40/41).

A dialógica aristotélica não é nada mais do que a primeira fase[87] de um pensador ainda muito proximamente influenciado pelas premissas e pela forma do pensamento platônico[88]; o diálogo, como aperfeiçoa-

[86] A respeito, *vide* Düring, *Aristóteles*, 1990, pp. 291 a 294.

[87] Por exemplo: "El diálogo Eudemo, ya citado, se atenía aún firmemente a la preexistencia del alma y contenía la célebre revelación de Sileno, según la cual lo mejor es no haber nacido. Y en el *Protreptico* aristotélico, citado por Cicerón en su *Hortensio*, y crey a influencia ha sido transmitida por el escritor romano hasta San Augustín, se exponía la doctrina del cuerpo como cadena y cárcel del alma de un modo aún más radical que en el *Fedón* platónico. El posterior *Del alma* encontramos a Aristóteles liberado de Platón. Se abandona explícitamente como mito la doctrina de la metempsícosis, según la cual un alma cualquiera puede habitar cualquier cuerpo. El alma es por el contrario la *entelequia* del cuerpo, del organismo físico, tan inseparable de este como la vista lo és del ojo. Todas las funciones anímicas, incluso los afectos, dependen del cuerpo; el cuerpo y el alma están inseparablemente intrincados la una en el otro" (Nestle, *Historia del espíritu Griego*, 1987, p. 201).

[88] Para uma relação entre a dialógica aristotélica e a árvore conceptual platônica, pode-se acompanhar Voegelin: "The *Eudemus* or *On the soul* corresponds to the platonic *Phedo, the Gryllus* or *On Rethoric* to the *Gorgias*, the *On justice* to the *Republic*, and the *Sophist, Statesman, Symposion*, and *Menexenus* to the platonic dialogues of the some title"(Voegelin, *Plato and Aristotle, in Order and History*, v. III, 1957, p. 272).

mento da maiêutica socrática, é erigido à condição de estrutura da demonstração da verdade por meio de negativas e afirmativas dialéticas. Lógica e ciência estão intrinsecamente ligadas à idéia de diálogo.

Andrônico de Rodes foi não só quem publicou, mas também quem recolheu os escritos aristotélicos[89], os distribuiu em livros (*pragmateiai*), e, inclusive, intitulou-os, como ocorre com a *Metaphysica*[90]. Este agrupamento dotou a obra de Aristóteles de uma peculiar conformação monolítica que anteriormente não possuía, pois seu esquema discursivo baseava-se na informalidade dos cursos, aulas, discussões, apontamentos e escritos esparsos, todos estes construídos no curso de 410 anos de dialética entre vida e obra do autor. Porém, não houve com isto a sistematização do pensamento aristotélico; o pensamento aristotélico é sistêmico na medida em que os problemas por ele tratados o são de maneira tal que se pode atribuir-lhe uma lógica com relativa uniformidade[91]. Há sistema onde há coerência na relação entre as partes deste, seu grupo de objetos, na base de uma lógica. Daí que seus escritos guardam uma organicidade de idéias, não sendo a sua distribuição formal em livros (*pragmateiai*) comprometedora da sistematicidade eidética que comporta. Em suma, a sistematização formal (externa) empreendida por Andrônico não compromete a sistematização material (interna) que comporta a obra de Aristóteles, pois esta existiria mesmo sem aquela.

Ao serem constatadas incongruências nas obras de Aristóteles, incongruências entre partes de uma mesma obra ou entre duas obras do *Corpus*, muitos teóricos procuraram assinalar a inexistência de um

---

[89] "Eudème était le plus fidèle disciple d'Aristote, celui qui reproduisit toujours le plus exactement ses doctrines. Il était naturel que ce fût à lui qu'Aristote confiat la révision de son ouvrage, comme il lui confia probablement la rédaction ou la révision de l'une de ses Morales, qui porte encore le nom d'Eudème" (Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, 1963, p. 36).

[90] Cfr. Düring, 1990, pp. 78/79. Grife-se, no entanto, que o entendimento não é pacífico, e que também no que tange ao título da *Metafísica* alguns o atribuem a Teofrasto.

[91] I. Düring refere-se a uma lógica de problemas em Aristóteles: "Es cierto que tenía un poderoso impulso sistemático, pero, a lo que tendía, era a una sistemática de problemas" (1990, pp. 78/79).

pensamento integrado e coeso capaz de compor o sistema aristotélico. Porém, a precipitação a que se lançaram não deve ser motivo para que hoje se admitam inconclusivamente e de forma pueril as teses ceticistas e, por vezes, pouco elaboradas acerca da questão da existência/inexistência de uma relação concreta – aferível materialmente nos próprios textos do *Corpus* – entre as obras aristotélicas. Não só a publicação das obras de Aristóteles não se perfeccionou pelas mãos e durante a vida do pensador, como também aqui, como ali, pontilham interferências escolásticas em meio aos manuscritos herdados durante os séculos por diversas gerações de copistas, comentadores, filósofos e mercenários. Se a hipótese – pois nada mais do que hipótese exegética – da assistematicidade pôde ser sustentada por certa corrente de comentadores, atualmente pode ser creditada como relevante contribuição crítica à filologia da textualidade aristotélica e interpretada à conta de esforço doutrinário. Nada há que a abone, mesmo porque falsas premissas podem conduzir facilmente a falsas conclusões (A incongruência é sinônimo de assistematicidade / A obra aristotélica é prenhe de incongruências / Então, a obra aristotélica é assistemática), encontrando-se em flagrante contraposição com a tese mais moderna, que acena para a idéia de um sistema aristotélico em evolução. Sistema é, de certa forma, ordem, porém não é clausurado, não é estático ou estanque a ponto de não se fazer permeável a modificações de acordo com o próprio evolver do pensador e de suas idéias no tempo. O filósofo age e produz obras, porém não deixa por isto de *inter-agir*, o que o torna sempre solícito às novas experiências.

Se se considera a hipótese de que muitas das obras aristotélicas sejam fruto de anotações de aula tomadas de seus discípulos ou recompilações de material estruturados por escolarcas, é claro que, em grande parte, nos escritos estariam refletidos o estilo oral do mestre Aristóteles, o que justificaria, de uma certa forma, a secura e a objetividade dos textos. Anotações – ainda que revisadas e colocadas sob a coordenação de Aristóteles – não são genuínas dissertações em estilo exotérico; são obras lacunares em seu fraseamento, muito mais próprias para a consulta interna dos estudiosos do que para a leitura do público leigo. Onde a filologia via graves falhas de construção frástica podem residir problemas de outra ordem, como o do estilo ou o da transcrição.

A sistematização dos textos aristotélicos não faz desaparecer, mesmo aos olhos do exegeta moderno, o caráter fragmentário da obra de Aristóteles. Não só inúmeros são os textos como também inúmeras são as classes de escritos atribuídos ao filósofo peripatético. Todas as classes de escritos, sejam a dos "sintagmáticos" e "publicados" e "não-publicados", sejam a dos "exotéricos" e "esotéricos", sejam a dos "dialógicos" e "acroamáticos", comportam extremas dificuldades exegéticas e definicionais. Um exame crítico dos escritos e de suas classificações foi amplamente empreendido por O. Hamelin[92], e estes têm sido objeto de eruditos trabalhos filológicos pelos especialistas, sobretudo por aqueles intérpretes dos textos pós-aristotélicos onde se inserem abundantes referências a inúmeras espécies de escritos advindos do *Perípatos*, escritos autênticos e não-autênticos.

De qualquer forma, não obstante as dúvidas e as inconclusivas querelas a que se tem procedido no terreno da interpretação destas classificações, parece oportuna a análise de alguns pontos relativos à este questionamento, sobretudo aqueles que tocam mais de perto a diferença entre os escritos dos tipos *tà exótérika* e *tà akromatiká*. A divisão parece remontar a uma referência de Aulo Gélio e está a indicar que na primeira forma de ensino se empregava a dialética e a retórica, bem como um método próprio à persuasão e não à demonstração (*dià pithanón eixótós*)[93], enquanto na segunda forma de ensino empreendido pelo filósofo se empregavam a demonstração e um método menos persuasivo e mais voltado aos leitores aptos à filosofia[94]. Referências aos *exoterikoì lógoi* aparecem em diversas passagens dos textos aristotélicos, entre os quais, *Metaphysika*. M, 1, 1076 a, 28 e *De Caelo*, 279 a, 30[95]. Os textos *esoterikoi* destinavam-se não ao mesmo público dos *exo-*

[92] *Le système d'Aristote*, 1985, pp. 45/73.

[93] Moraux, 1957, p. 21.

[94] Hamelin, 1985, pp. 50/51.

[95] Referência aos *exoterikoi lógoi* também aparece em *Ethica Eudemia*, 1218 b, 30/35, onde se remete o leitor a estudos anteriores sobre a distinção entre as diversas categorias de bens da alma, uns interiores, outros exteriores a esta.

terikoi; aqueles visavam aos *etairoi*, ao grupo dos iniciados, e estes ao público em geral, *oi polloí*. Aí reside a diferença entre *ekdosis*, publicação para o contato com o maior número de pessoas, e *akróasis*, aula ministrada oralmente[96] lançada e dirigida para os discípulos[97]. A diferença é relevante, pois nem tudo era escrito, bem como nem tudo era publicado e nem tudo era divulgado a todos. Um texto como aquele que recolhe um número de 158 constituições de cidades-estado diferentes não pode ser categorizado nem como um texto destinado ao ensino oral nem destinado ao interesse geral; este é um típico trabalho de recolhimento de materiais empreendido pelo mestre do Liceu e por seus discípulos para o desenvolvimento da pesquisa interna da escola. É uma espécie *diagraphé*.

Deve-se recordar que o *Lykeion* comportava duas espécies de atividades, a saber: aquelas destinadas exclusivamente aos *etairoi* e outras destinadas ao público em geral (*oi polloí*). Parece claro não poderem ambos os tipos de lições comportar o mesmo estilo expositivo ou o mesmo conteúdo, pelo que a partir daí se podem detectar duas linhas de trabalho diversos: uma esotérica, com matéria específica e especulativa, geralmente de conteúdo não-prático (*physiké akróasis*); outra exotérica, de interesse geral pelo conteúdo, como ocorre com as ciências *praktiké*, ou de maior conteúdo ético, político ou retórico. A própria exegese dos textos exige do intérprete uma presença de espírito que o reenvie ao momento de produção do texto para compreender-lhe as dificuldades e as lacunas[98]. De qualquer forma, parece in-

[96] Esta é a opinião de Bodéüs: "C'est pourquoi, très préoccupé de son "auditeur", *d'*Aristote de *l'en* se montre en général aussi. Très *aflenti* à la nature de son discours en tant que discours" (Bodéüs, 1982, p. 181).

[97] A prática parece remontar a Pitágoras, como se vê: "(...) dopo il quinquenio di silenzio diventavano per sempre "esoterici" (*esoterikoi*) e avevano la facoltà di ascolare Pitagora all'interno della tenda" (Giamblico, XVII, 72, p. 205).

[98] Richard Bodéüs, *Le philosophe et la cité: recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris, 1982, p. 158: "... l'interprète, pour sa part, se trouve renvoyé d'emblée à la situation historique concrète d'où sont issus les textes d'Aristote: celle d'un enseignant oral, dont specificité, à coup sûr, ne doit pas être négligé".

contestável que a forma expositiva oral[99] fazia parte da *paidéia* grega, isto já desde a época homérica, o que não deixaria de ser regra nem na *Akademeia*, nem no *Lykeion*.

O sentido da expressão *exoterikoì lógoi* já por si tem gerado ampla discussão, visto ora ser entendido de uma ou de outra forma[100]. Podem-se, no mínimo, enumerar quatro visões diversas, segundo as quais *exoterikoì logoì* diferem-se pelo público-alvo do discurso (1), pela remissão dos argumentos e doutrinas alheias ou exteriores ao Liceu (2), pela oralidade da exposição (3), pela forma dialógica tomada pelo escrito (4)[101].

Acerca do entendimento do significado da expressão *exóterikoì lógoi* manifesta-se I. Düring (1990, p. 861) no seguinte sentido:

> "Aristóteles dividió sus escritos y las de sus contemporáneos en dos grupos. El principal pasaje de comprobación es EE I 8, 1217 b, 22. Aquí distingue los *Lógoi Exóterikoì* y los *Lógoi katà philosophían*. Este preciso término permite, a mi parecer, sólo una interpretación, a saber, que los unos son 'no-científicos' y los otros 'estrictamente científicos'. De exó se desprende que remite a escritos o argumentos que se hallan fuera del ejucio escolar propriamente dicho y fuera de la "*philosophía*"; es decir, de la ciencia. Más lejos no llegamos nosotros; en ocasioes se refeere probablemente a sus propríos escritos populares oa los Diálogos de Plató y en ocasiones a puntos de vista generalmente conocidos, es decui, a la discusión contemporánea en la Academia o fuera de ella. Una caso segura es que *exóterikoì lógoi* no significa simplesmente "*mis Diálogos*"".

[99] "L'emploi des schémas et des tableaux explicatifs à une époque où l'imprimé et la reproduction courante des illustration n'existaient pas, sont preuves suffisantes du cours oral" (Vrin, *Aristote naturaliste*, 1932, p. 15).

[100] Pode-se citar como bibliografia referencial sobre os *exòterikoì lógoi*:

– J. G. *Buhle, De distributione librorum Aristotelis in exotericos et acroamaticos, Göttingen*, 1786;

– A. *Stahr, Aristotelia*, II, Hale, 1832;

– H. *Diels, Über die exoterischen reden des Ari*, S. B. Berliner Akad., 1883;

– O. *Hamelin, Le système d'Aristote*, Paris, 1920.

[101] *Vide* Moraux, 1957, pp. 17/18.

Não poderia, no entanto, toda a obra de Aristóteles destacar-se exclusivamente ao ensinamento de escolarcas e não-escolarcas, concentrando-se no curto período de 13 anos de sua maturidade em Atenas, época em que, tendo fundado o Liceu, proferia suas explanações acroamáticas e exotéricas. Adotar tal opinião, não obstante a autoridade daqueles que a sustentam[102], seria fazer *tabula rasa* de todo o evolver filosófico-histórico da obra de Aristóteles; seu espírito buscava a verdade e não a compilação. Se ensinou no Liceu, foi porque, como mestre, solidificou-se sobre um saber adquirido, escrito e amadurecido na constância de toda uma vida de dedicação e amor ao saber (*philon-sóphos*). Aqui nos sustentamos na visão diacrônica da obra de Aristóteles fornecida por Jaeger[103].

2.3. O *TOTIUS ARISTOTELICUS*

A ordem do *totius aristotelicus* comporta também não poucas controvérsias, de modo que inúmeras posições de críticos e editores se formaram desde a depuração dos estudos filológicos e sematológicos em torno da obra aristotélica. Assim, posturas as mais variegadas também são encontráveis, de modo que há críticos que de suas edições expurgam este ou aquele livro, este ou aquele Tratado, este ou aquele excerto da obra, retalhando-a mais ou menos ao saber da evolução das pesquisas e opiniões de especialistas.

A *traditional order* que se erige à conta de referência primordial para este texto é a da edição berlinense de Immanuelis Bekkeri, da Academia Regia Borussica, não se seguindo o seu *index operum aristotelicus alphabeticus*, mas sim a ordem linear da publicação, linha a linha, coluna a coluna, que se tornou a célebre marcação do *textus aristotelicus*. Quer-se ver, portanto, a marcação e o evolver do presente escrito obedecer à mesma esquemática que movimentou a ordenação da *Aristotelis opera* bekkeriana, que tem sido seguida pela maioria das edições es-

[102] Entre muitos, Edward Zeller.
[103] *Vide* Jaeger, 1992, pp. 372/373.

pecializadas (*Aristotle*, Harvard University Press, 1989; *Aristote*, Les Belles Lettres, 1982).

Com esta postura, não insuscetível de críticas, mas ao menos não por si acrítica, quer-se seguir o desenrolar da obra aristotélica conservada e autêntica, enxertando-a com os comentários e tratamentos pontuais necessários, dotando-a de um colorido moderno lingüístico e reflexivo, ao mesmo tempo em que se faz a preservação das facilidades corrosivas da inconseqüência acadêmica. Outras posturas são possíveis, como a postura cronológica, ao estilo jaegeriano – em que a obra é comentada na medida de sua gênese no correr dos anos da vida do filósofo –, ou a postura tópica, ao estilo de Düring – que reúne comentários a partir da divisão da obra aristotélica em grandes gêneros científicos (Física, Biologia, Ética...). No entanto, quer-se ver aqui obedecido o critério do editor (Immanuelis Bekkeri) que, ao publicar sua produção, esteve a se lastrear em toda a carga de manuscritos remanescentes para a seleção e categorização orgânica dos textos. Mais ou menos científica, esta postura, no entanto, recebe acolhida por seu caráter didascálico e pragmático; fornece ao leitor uma obra devotada ao *totius aristotelicus*, podendo-se acompanhar a ordem da edição com os comentários que ora se colocam a público. A linearidade do texto está a facilitar a curiosidade por Aristóteles e sua obra; do hermetismo dos séculos deve sair sua obra, para que de seu caleidoscópio de conhecimentos possam usufruir o versado como o inexperiente.

Neste rigor, somente se estará a excluir do comentário textual aquilo que assumidamente se estiver a deslocar para a crítica da inautenticidade. No mais, linearmente a obra se distribuiu, de seu princípio ao fim, da seguinte forma: o *Órganon* (*Categoriae* (1-15); *De interpretatione* (16-24); *Analytica priora* (24-70); *Analytica posteriora* (71-100); *Topica* (100-164); *De ref. soph.* (164-184); *Physica* (184-267); *De caelo* (268-313); *De generatione et corruptione* (314-338); *Meteorologica* (338-390); *De mundo* (391-401; *sine comentus*); *De anima* (402-435); *Parva naturalia; De sensu et sensato* (436-449); *De memoria et reminiscentia* (449-453); *De somno et vigilia* (433-458); *De insomniis* (458-462); *De divinatione per somnum* (462-464); *De longevitate et brevitate vitae* (464-467); *De iuventute et senectute, De vita et morte, De respiratione* (467-486)]; *Historia animalium* (486-633); *De partibus animalium* (639-697); *De motu anima-*

lium (698-704); *De incessu animalium* (704-714); *De generatione animalium* (715-789); os escritos menores (*sine comentus*) [*De coloribus* (791-799); *De audibilibus* (800-804); *Physiognomica* (805-814); *De plantis* (814-830); *Mirabilium auscultationes* (830-847); *Mechanica* (847-858); *De lineis insecabilibus* (968-972); *De ventorum situ et nominibus* (973); *De melisso, Xenophane, Gorgia* (974-980)]; *Problemata* (859-967) (*sine comentus*); *Metaphysica* (980-1093); *Ethica nicomachea* (1094-1181); *Magna moralia* (1181-1353); *Ethica eudemia* (1214-1249); *De virtudibus et vitiis* (1249-1251) (*sine comentus*); *Politica* (1252-1342); *Oeconomica* (1343-1353) (*sine comentus*); *De arte rhetorica ou rhetorica* (1354-1420); *Rethorica ad alexandrum* (1420-1447) (*sine comentus*); *Poetica ou De arte poetica* (1447-1462). A pequena inversão que se opera na leitura *pari passu* da textualidade aristotélica ocorre: com os *Problemata* (859-967), para excluí-los da tópicas "escritos menores"; com a trilogia ética, para considerá-las uma doutrina homogênea: a *Ethica nicomachea* (1094-1181) vem comentada com adendos, considerações e remissões em rodapé das demais éticas (*Ethica eudemia* e *Magna moralia*), levando-se em conta uma unidade de comentário e introdução crítica; com os *Parva naturalia*, que encontram um único tratamento, com a nota de ser seqüencial e respeitar a ordem editorial; com o *Órganon*, considerado uma totalidade textual, com introdução crítica comum.

Deste plano também se exclui rigorosamente a *Athenaion politeía*, e isto por ter sido seu texto somente descoberto em meados do século passado, estando, portanto, fora da posição bekkeriana. No entanto, de autoria aristotélica, o texto encontra guarida no seio do *Corpus*, a ele se integrando harmonicamente, merecendo, portanto, comentário específico logo após a *Ethica*, pelas importantes notas historiográficas que reporta em seu seio.

Referência a um tratado sobre *Dissecações* aparece em 719 a, 10/11 do *De reprodutione animalium* o que textualmente atesta não só a preocupação empírica do filósofo como também seu sabor pelo ensino prático da biologia científica; a mesma referência reaparece em 740 a, 23/24, em alusão conjunta do tratado *Historia animalium*[104]. A questão a este respeito não se encontra ainda fechada.

[104] Também no texto da *Hist. animalium* encontra-se referência a este texto em 509 b, 22/23.

Problemas maiores, n o entanto, estão a oferecer os escritos fragmentários que não possuem identificação exata, ordenação, cronologia ou demais elementos textuais, e se encontram fora deste *Corpus*. A respeito de muitos fragmentos atribuídos a Aristóteles não há senão parcas referências entre filósofos e escritores antigos. Isto é o que pode chamar de obra esparsa de Aristóteles. Então, reconhecida a autenticidade deste ou daquele excerto de texto, o que há é uma grande perda a se lamentar; no mais, para os textos dos quais não se reúnem senão referências *in abstracto* do texto, o que há é uma impossibilidade de análise da procedência, das qualidades e da procedência, das qualidades e da doutrina do texto. De qualquer forma, com estes ou outros desvios, tem-se uma história plena de distorções e retorções acerca da palavra escrita de Aristóteles. Se o *Corpus* em si já possui uma insofismável dimensão científica, então o que não seria dito se da obra aristotélica se possuíssem ainda aqueles escritos referidos nas listas dos antigos. Aliás, são três as grandes listas que nos fornecem ricas referências sobre o número, os títulos e as classes de escritos aristotélicos[105].

[105] "Trois catalogues de l'oeuvre d'Aristote sont parvenus jusqu'à nous. L'un se trouve chez Diogène Laèrce (milieu du III es. apr. J.-C.) dans le chapitre sur Aristote qui ouvre le livre V de ses *Vies des philosophes* (§21-27); il compte cent quarant-cinq n°s, les prétendues lettres d'Aristote étant toutes groupées sous un titre unique. Un outre, qu'on appelait autrefois "l'anonyne de Ménage" est aujourd'hui généralement attribué à un erudit du VI siècle, Hésychios de Miles; peut-être provient-il de la même source que celui de Diogène, mais il compte un plus grand nombre d'articles, cent quatre-vingt-douze, grâce à deux appendices, le dernier contenant des apocryphes explicitement désignés comme tels, l'autre complétant ou rectifiant le précédant catalogue, duquel sont absents trente environ des quarant-sept ouvrages qui composent notre *Corpus aristotelicus*; ni dans l'un, ni dans l'autre les divisions de livres des divers traités ne correspondent parfaitement à celles qui nous ont été transmises par nos manuscrits médiévaux, et parfois un même traité y figure sous des titres distincts. C'est le troisième de nos catalogues qui est le moins incomplet: on y trouve presque tous les titres de notre collection; il provient vraisemblablement des "tables" de Rhodes, et est attribué par les écrivains à un certain péripatéticien du nom de Ptolomée, dont on ne sait s'il a vécu au Ier siècle ou an IIIe après J.-C." (Robin, *Aristote*, 1944, p. 10).

Valentinus Rose (*Aristotelis: qui ferebantur librorum fragmenta*, 1886), com copioso labor, agrupou os *testimonia* mais relevantes a respeito da tradição livresca ocidental, legando importante notação fragmentária de diversos escritos, que segue a seguinte ordem: *Dialogi* (1-111); *Logica* (112-124); *Rhetorica et poetica* (125-179); *Ethica* (180-184); *Philosophica* (185-208); *Physica* (209-278); *Zoica* (279-380); *Historica* (381-644); *Orationes et epistolae* (645-670); *Carmina* (671-67). Neste compêndio acumulam-se preciosas referências a respeito dos textos perdidos e dos escritos possivelmente desencaminhados na circulação natural dos manuscritos da Antigüidade para os nossos dias.

A tradição livresca aristotélica, que foi legada à posteridade, tendo sofrido inúmeros percalços até a sua recepção hodierna, é muito mais ampla que a própria obra de Aristóteles. O número de textos inscritos sob a rubrica de Aristóteles é imenso, e incomensuráveis são os problemas hermenêuticos que apresentam, o que conduz à necessidade de criterioso dimensionamento crítico de sua obra em uma *tabula* expositiva que detecte o falso texto aristotélico, distinguindo-o do originário, bem como sinalizando para divergências e oferecendo ponderáveis informações acerca da textualidade aristotélica.

A par o tratamento genérico que se dá, nesta parte da obra, aos diálogos, aos textos perdidos e à maioria dos escritos que são catalogados *a posteriori sub auctoritatem aristotelis*, tem-se, como plano organizativo, a crítica e a exegese dos problemas da autenticidade/inautenticidade, cronologia relativa e posição no *Corpus* dos demais textos no início de cada capítulo que se abre com a intenção de avaliar e analisar o conteúdo de cada texto. Mas o critério aqui adotado se põe às claras: as obras consideradas inautênticas, com ou sem o lastro da doutrina majoritária, são descritas e comentadas nesta parte; as obras consideradas autênticas, com sua ordem de capítulo e estrutura problemática, encontram assunto na segunda parte do escrito, sempre precedidas de um preâmbulo crítico da autenticidade e localização do escrito. É certo que a tradição pseudo-aristotélica merece ainda ampla atenção por parte dos especialistas, pois as fontes de estudos parecem inesgotáveis, bem como os aspectos das obras e as abordagens possíveis; no entanto, entendeu-se que numa obra direcionada à melhor

compreensão da *summa* do pensamento aristotélico não haveria espaço para a inserção de visíveis elementos de autoria espúria.

Deste modo, procede-se à enumeração dos títulos envolvidos com a tradição aristotélica e à descrição de sua elementaridade, conforme segue:

a) o *De mundo*:

Sob o título de *Perì kosmou* (*De mundo*) consta, sob a autoridade de Aristóteles, um estudo que perpassa questões heterogêneas, ou seja, questões das mais diversificadas naturezas, com a proposta de investigar o éter, o cósmos, a geografia oceânica, os ventos, a variação e a inconstância do perecível, e Deus, à semelhança do Primeiro Motor incausado da teoria aristotélica do movimento. Este texto (391 a, 1/401 b, 30), porém, não encontra par na listagem de Diogenes Laertius[106]. Trata-se, muito provavelmente, de uma obra datada entre 50 a.C. e 100 d.C.[107], com claros traços da linguagem teórica de Posidônio, de caráter unanimemente, ou ao menos majoritariamente, inautêntico na crítica[108].

Sua peculiaridade é a de que o escrito, um verdadeiro Tratado, se encontra endereçado na forma de carta (ao estilo do *Protrepticus*), a Alexandre, que se quer ver como sendo Alexandre Magno. Se assim é, então a obra é contemporânea a Aristóteles e, no mínimo, foi redi-

---

[106] Não aparece qualquer referência ao *Perì kosmou* na listagem de Diogenes Laertius, o que por si só pode representar uma evidência de sua inautenticidade, fato este que não é categórico.

[107] Para Ross, o estado da questão é claro. Em suas palavras: "O tratado seguinte no *Corpus*, o *De mundo*, não apresenta absolutamente nada que autorize a considerá-lo como sendo verdadeiramente de Aristóteles. É um trabalho de filosofia popular, que combina o muito do que é genuinamente aristotélico com o que possui uma origem estóica e, em particular, deve muito a Posidónio. A sua data pode ser, provavelmente, fixada entre 50 a.C. e 100 d.C." (Ross, *Aristóteles*, 1987, p. 22)

[108] "Les écrivains de l'Antiquité n'ont pas mis en doute l'authenticité de ce petit écrit. Si Ammonius et Simplicius ne le citent jamais (et leur silence est significatif), Stobée, Apulée, qui l'a traduit en latin, Justin Martyr l'attribuent expressément à Aristote. Le Moyen Âge a suivi leur opinion. Les hésitations ont commencé à la Renaissance" (J. Tricot, *in* Introduction, *Traité du ciel*, suivi du *Traité* pseudo-aristotélicien *Du Monde*, Paris, 1990, p. VIII).

gida por seus discípulos? Se assim é, então a obra é endereçada a um outro Alexandre que não O Príncipe? As dúvidas neste peculiar detalhe remanescem, mas parece ter razão D. J. Furley (*On the cosmos*, Aristotle, III, Harvard. Univ. Press, 1992, p. 339), quando se refere à usurpação do nome de Aristóteles e à manipulação da referência a Alexandre para a concretização daquele intento. O escrito, sob o nome do filósofo macedônio, ganha foros de autoridade incontestável no plano da verdade. Como um elogio à *philosophía*, o texto apresenta características aristotélicas, e no entanto seu estilo assintônico parece contrastar com os demais escritos de Aristóteles. Estes e outros são os motivos pelos quais o panteísmo do Tratado é assemelhado a uma construção destoante do contexto em que foi inserida. Também Düring parece corroborar tal entendimento.

b) os escritos menores do *Corpus*:

b1) A respeito do *Perì krwmátwn* (*De coloribus*), a crítica não parece ter-se dedicado assiduamente no sentido de se extraírem argumentos contundentes sobre conteúdo e forma da obra. O texto, em sua versão atual (791 a, 1/799 b, 21), é dedicado ao tratamento de um problema físico presente em todas as coisas da natureza: o das cores. Com método experimental destacam-se questões sobre a cor das plantas, dos animais, a respeito da variação de cor das plumagens, pêlos e cabelos, tomando-se como premissa básica o fato de que nunca se observa na natureza uma cor em sua integral pureza. Como já se disse, sem maiores comentários o texto é atribuído a Teofrasto[109], não encontrando maiores ecos e/ou considerações paralelas entre a crítica especializada, como é incomum com as obras em geral de Aristóteles;

b2) O *De audibilibus* não encontra sustentação senão para ser categorizada como obra peripatética. Distendendo-se de 800 a, 1 *usque* 804 b, 40, o escrito reproduz lições sobre a voz, a variação de tonalidades da voz, a articulação da voz, a propagação do som e outras

[109] Com simplicidade estonteante, diz Ross: "O *De coloribus* foi atribuído a Teofrasto e a Estratão (...)" (*Aristóteles*, 1987, p. 23).

questões afins. É atribuído, por Ross[110], a Estratão, e considerado, por Zeller, como inautêntico;

b3) A respeito dos *Physiognwmonika* (*Physiognomonica*), de que se há notícia pela lista de Diogenes Laertius (D.L. 109), em um único livro A', deve-se discorrer. Ocupando de 805 a, 1 até 814 b, 10, a obra pode ser dividida em duas partes, uma primeira teórico-expositiva (805 a, 1/810 a, 13), que se alonga em seis curtos capítulos que traçam a tese esposada, e uma segunda, puramente empírico-demonstrativa (810 a, 14/814 b, 10), como ampla gama de exemplos que testificam o que se quer teorizar na primeira parte (ex: aqueles animais que possuem a característica X apresentam o Y sintoma exterior). Talvez fundados nesta diversidade metodológica entre as duas partes do texto[111], alguns autores afirmam ter o escrito origem na junção de dois outros escritos[112]. A proposta, no entanto, é clara: como é evidente com o que ocorre com o amor, pois sua presença ou ausência causa efeitos corporais, o que há na mente influencia o corpo e vice-versa (*kaì tounantíon dè toîs tês phsychês pathémasi tò swma sympáschon phaneròn gínetai tai perì te toùs érwtas*)[113]. Quer-se demonstrar esta relação entre as *pathémata* espirituais e as derivações e as reflexões físico-fisiológicas; ao movimento mental corresponde um outro corporal. Como se interligam e como funcionam é o que se quer determinar. O método utilizado é aquele que se vale dos signos (*ósa mèn oûn twn semeíwn mónimá esti, mónimon án ti kà semaínoi*)[114];

b4) Na erudita crítica de Düring, encontra-se referência ao *Perì phyton* como um escrito perdido, como de fato o é. No entanto, o mes-

[110] *Aristóteles*, 1987, p. 23.

[111] "Os *Physiognomonica* (III século a.C. ?) são uma combinação de dois tratados, talvez ambos peripatéticos" (Ross, *Aristóteles*, 1987, p. 23).

[112] "À propos du *physiognwmonikòn* A' (D.L. 109), rappelons que le traité de physiognomonie que nous possédons n'est pas authentique. (...) les deux parties de l'ouvrage actuel ont été réunies avant Polémon le Physiognomoniste e Suétone, sans doute à l'époque d'Hadrien"(Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, 1951, pp. 109/100).

[113] 805 a, 6/8.

[114] 806 a, 7/8.

mo autor, ao lastrear-se em Teofrasto e Ateneo, e nas próprias citações textuais de Aristóteles[115], afirma que o Filósofo teria escrito um texto desta forma intitulado que se perdeu[116].

A cópia atual que resta é tradução para o grego extraída de uma versão latina do árabe (*"The present Greek text is a somewhat poor translation of the medieval Latin copy, which was itself an inferior translation of the Arabic"*)[117], constante da edição de Bekker (815 a, 10/830 b). Seus dois livros remanescentes parecem oferecer tentadoras oportunidades críticas aos comentadores, pela sua peculiar história e pela fantasia misteriosa que em torno de si existe[118]. O texto da edição de Bekker (814/830), com todas as suas dificuldades filológicas, é um texto de autoria altamente controvertida[119]. A desarmonia que causa nos autores que procuraram demonstrar sua autenticidade/inautenticidade é mostra dos problemas que está a oferecer.

Seria então pelo conteúdo que se o poderia distinguir como aristotélico ou peripatético? A dúvida persiste[120];

b5) Um dos títulos constantes do *Corpus* que parece suscitar unanimidade de opinião entre os especialistas é o *De mirabilibus auscutatio-*

[115] Referências ao *De plantis*, como tratado apartado, aparecem em 716 a, 1 e 731 a, 29 do *De generatione animalium*.

[116] *Aristóteles*, 1990, pp. 796/797.

[117] Edição de W. S. Hett, *Aristotle: minor works*, Cambridge, 1993, p. 141.

[118] Em Ross (*Aristóteles*, 1987, p.23) encontra-se a seguinte menção ao estado da crítica acerca do texto: "O *De plantis* é, de todas as obras do *Corpus*, aquela que possui uma história mais peculiar. Segundo as suas próprias referências, Aristóteles parece ter escrito uma obra sobre as plantas, a qual tinha desaparecido no tempo de Alexandre de Afrodísia. A obra que nos chegou às mãos foi traduzida de uma tradução latina, a qual, por sua vez, segue a tradução árabe dum trabalho cujo autor provável foi Nicolau de Damasco, um peripatético do tempo de Augusto";

[119] O *Perì phyton* da edição de Bekker, 814/830, é da autoria de Nicolás de Damas, que viveu no período do Imperador Augusto.

[120] O *Perì phytwn* B' consta do catálogo ptolomaico, ao lado de outros importantes textos ali referidos, encontrando símile na lista de *Diogenes Laertius* (D.L 108), como *Perì phytwn* A' B'. A respeito, *vide* Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, 1951, pp. 25 e 297. Na lista de *Hesychius*, o tratado vem reportado como existente, coincidindo com o ptolomaico como *Perì phytwn* B'(Hes. 96). A respeito *vide* Rose, *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, 1886, pp. 9-18.

nibus (*Perì thamasíwn akousmátwn*)[121]. Na edição de Bekker estende-se de 830 a, 5 até 847 a, 10, e sua distribuição não é na forma integral de um texto discursivo, mas na de pequenos apontamentos, ou seja, de um catálogo de curiosidades, alistáveis em 178 parágrafos de referências heterogêneas. O escrito adota a forma simplista de um apanhado de fatos, notícias, curiosidades e maravilhas que se avolumam para formar uma obra incategorizável; sem qualquer pretensão de se fazer um escrito biológico, físico, metafísico, meteorológico, ético, mineralógico ou algo do tipo, condensa em seu bojo materiais díspares a ponto de só se encontrarem sob um único título como uma compilação. Sua discursividade assume em grande parte o esquema de alusões ("diz-se", "conta-se", "fala-se", ...), sem maiores comprometimentos científicos. Aparece referido na primeira parte do apêndice do Catálogo Anônimo, estando, portanto, desde este período encampado sob a autoridade de Aristóteles. Pode-se, de seu conteúdo, inferir uma divisão em duas grandes partes (até o § 30 e após o § 33), onde pontilham alusões a países vizinhos e remotos, a maravilhas animais e vegetais, a metais e ao sol dentre outras. Típica reunião de fragmentos, a obra acolhe escritos do próprio Aristóteles, de Teofrasto e outros peripatéticos[122]. Pouco se pode dizer sobre sua autenticidade, portanto;

b6) Os *Mechanica* (*Mechanika*), que vêm transcritos no trecho 847 b, 10/858 b, 32, dissecando problematicamente demonstrações mecâ-

[121] "L'ouvrage est indubitablement apocryphe; il a pris place dans le corpus aristotélicien parce que le début en est emprunté à *l'Histoire des Animaux*; les sources principales de cette amusante compilation ont été indentifiées depuis long temps: si l'on excepte un appendice (§ 152-178) composé entre le 3 et le 5 siècle après J.C. le *Corpus* de l'ouvrage est tout entier fait de morceaux empruntés à des auteurs anciens" (Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, 1951, p. 260).

[122] Ross inclui o texto entre aqueles apócrifos que seguem os escritos de biologia do *Corpus*. Produção mista, é assim colocada *sub examinem*: "O trabalho divertido conhecido sob a designação de *De mirabilibus auscultationibus* é constituído: (I) de excertos de obras sobre biologia de Teofrasto e de outros autores; (II) de excertos históricos extraídos, na sua maior parte, a Timere de Tauromenium (por volta de 350-260 a.C.) e transmitidos por Posidónio. Estas duas partes não foram, provavelmente, reunidas antes do tempo de Adriano; (III) dum apêndice (por volta de 152-78) que pode não ser do século VI" (Ross, *Aristóteles*, 1987, p. 23).

nico-físicas e matemáticas, não obstante a similitude, não correspondem ao título constante da lista de obras aristotélicas legada por Diogenes Laertius (D. L. 123). Mas isto como obra aristotélica autêntica. Em *Mechanikòn A'* (ou *Mechanikwn A'*) quer-se ver *Mechaniká*, no entanto não como obra autêntica, mas fruto da escola peripatética[123]. Assiste razão a esta postura da crítica, pois, não obstante aqueles tipos de problemas não serem estranhos aos contemporâneos de Aristóteles – e bem se sabe que a técnica e os cálculos geométricos e físicos eram não só muito estudados como também muito cultivados pelos técnicos, arquitetos, urbanistas e criadores, mesmo porque não negligenciados pelos círculos filosóficos –, a obra faz citação de Antífon (o poeta), porém não remete a obra nenhuma do *Corpus* e muito menos é remetida por outro escrito. A obra possui o tom do teste experimental do discipulado, o que ainda conduziu alguns a afirmarem a autoria aristotélica em seu primeiro movimento filosófico, ainda atrelado à Academia (Tovar). Isto não recoloca a obra em seu devido lugar, mesmo porque seu conteúdo se afiniza muito mais com período helenístico pós-aristotélico[124];

b7) Tendo como razão de ser a desestabilização da teoria que afirmava que toda linha é composta por uma linha invisível e como razão de fundo uma refutação a Xenócrates[125], o *De lineis insecabilibus* (*Perì atomwn grammwn*) não consta da lista de Diogenes Laertius e tem encontrado forte oposição da crítica especializada para sua aceitação como

[123] "Le recueil consacré à la mécanique – *Mechanikón A'* (D.L. 123) - n'est probablement pas différent des *mechaniká* qui figurent dans notre *Corpus*. Cet ouvrage, dont la forme est "problématique", traite du levier, de la poulie et de la balance; il a probablement pour auteur Straton ou l'un de ses disciples et s'est glissé très tôt parmi les recueils de problèmes aristotéliciens. C'est sans doute à ce livre que pensent les biographes qui parlent des *Mechanikà problémata* d'Aristote" (Mouraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, 1951, p. 120).

[124] "Os *Mechanica* parecem pertencer à primeira escola peripatética - talvez a Estratão ou a um dos seus discípulos. Esta obra discute temas referentes à alavanca, à roldana e à balança, e expõe, com um sucesso considerável, alguns dos princípios fundamentais da estática - a lei das velocidades virtuais, o paralelograma das forças e a lei da inércia" (Ross, *Aristóteles*, 1987, p. 23).

[125] A respeito de Xenócrates como autor de tendência pitagórica, *vide* Kirk, Raven e Schofield, *Los filósofos presocráticos*, 1994, pp. 568/569.

obra genuína do *Corpus*[126]. Sua aparição no seio do *Corpus* (968 a, 1/972 b, 35) é contestada, não obstante o testemunho do catálogo ptolomaico[127]. O texto explora argumentos contrários à assunção da tese da linha invisível, explorando algumas categorias e noções fundamentais, tais como pequeno/grande, espaço, plano, infinito, divisível/indivisível, repassando, inclusive, a Teoria das Idéias (*éti ei éstin idéa grammês*)[128].

Parece referir-se aos *Elementa* de Euclides, porém citam-se Zenão e Empédocles. Desmitificando-se aquela idéia inicial, qualifica de absurdas as posições contrárias (*wste geloîon tò kaì tàs ekeínwn dóxas*)[129], convergindo para a dicção de que o ponto é o fim, um limite e não uma mera divisão (*éti d'ouk éstin he stigmè árthron adiaíreton*)[130]. Sua inaceitabilidade em meio às obras do *Corpus* parece de rigor[131];

b8) O exíguo texto *Ventorum situs* et *cognomina*, que se guarda com a referência da edição alemã 973 a, 1/973 b, 25, nada possui de um escrito científico aristotélico. É-lhe atribuída autoria pós-aristotélica[132]

[126] "O *De lineis insecabilibus* é dirigido antes de mais, contra Xenócrates e, presumivelmente, a sua data não é muito superior ao seu tempo. A sua doutrina assemelha-se à de Teofrasto, a quem Simplício a atribui. Também foi sugerido ter sido Estratão o seu autor" (Ross, *Aristóteles*, 1987, p. 24).

[127] O catálogo ptolomaico, diferentemente dos demais, conserva o título da obra como originariamente aristotélica (*Perì twn atómwn grammwn G'*). Deve-se anotar: "Nous possédons encore ce bref traité dirigé contre Xénocrate. Certains commentateurs signalent qu'il fut attribué à Théofraste; cette hypothèse ne présente rien d'impossible, car l'ouvrage semble bien avoir été ecrit dans la génération qui suivit Aristote, et sa doctrine ressemble à celle de Théophraste. Le nombre de livres qui lui est attribué ici résulte évidemment d'une erreur de chiffres" (Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, 1951, p. 294).

[128] 968 a, 10.

[129] 969 b, 13.

[130] 972 b, 25.

[131] Düring quer ver uma forte relação entre o texto da *Metaphysica* (992 a, 10-24) e a idéia das magnitudes matemáticas estampadas no texto do *De lineis insecabilibus*.

[132] Um argumento a mais a desfavor da autenticidade deste escrito estaria no fato de que, em existindo um outro tratado amplamente dedicado à causa dos ventos, sua direção, sua formação e seu movimento, com replicância das teorias dos predecessores (*Meteorologica*, 361 a, 21/363 a, 20), por que dedicaria Aristóteles um escrito em apartado para disciplinar a questão dos ventos, sobretudo em sendo tão diminuto?

(Teofrasto, provavelmente), correspondendo a parte de uma obra intitulada *De signis*, de acordo com o que vem atestado no próprio frontispício do texto (*ex twn Aristotelis Perì Semeiwn*), e com isso concorda Ross[133]. Debruça-se, neste escrito, por sobre a nomenclatura e a situação/localização dos ventos. É curiosa sua estrutura, voltada inteiramente para a realização de um verdadeiro inventário de referências a respeito dos ventos. Boras (*Borrâs*) possui as seguintes nomenclaturas, conforme varie de lugar para lugar: Pagreus (Maelus), Meses (Caunus), Rhodes (Caunias), Idyreus (Olbia), Thebanas (Lesbos), Potameus (Tripolis), Syiandro (Golfo de Issicus), Marseus (Golfo de Tripolis), Hellespontias (Teos, Creta, Eubéia, Cirene). Geralmente, conforme se detecta do texto, os nomes são associados à direção, à proveniência ou ao destino regional e/ou geográfico do vento. O mesmo com Eurus (*Eûros*), que é Scopelus na Séria e Carbas em Cirene. Também o mesmo com Orthonotus (*Orthónotos*), muito conhecido como *Argéstes*, ou Olympias em Cirene e Lesbos;

b9) Em D.L. (95) encontra-se referência a *Pròs tà melíssou* A', *De Nelisso* (974 a, 1/977 a, 14), em D.L. 99, a *Pròs tà Xenophános* A', *Xenophane* (977 a, 15/979 a, 11), em D.L. 100, a *Pròs tà zénwnos* A', Gorgia (979 a, 12/980 b, 22). São pequenos escritos que encontram em Ross[134], Moraux[135] e Diels forte repulsa para serem considerados escritos originais. Se a matéria de fundo parece ser próxima às questões aristotélicas, então há que resolver sua autoria por uma opção escolarca, interna ao *Perípatos*;

c) os *Problemata*:

Como um grande inventário de perguntas, conjugadas com respostas apropriadas, em sua grande maioria versando sobre história na-

[133] *Aristóteles*, 1987, p. 24.

[134] "O *De xenophane, Zenone, Gorgia* (mais propriamente, *De melisso, Xenophane, Gorgia*) é provavelmente baseado em tratados autênticos de Aristóteles; mas, de facto, é um trabalho dum eclético do século I" (Ross, *Aristóteles*, 1987, p. 24).

[135] "Mais comme le *Corpus aristotelicum* contient trois petites études, sûrement inauthentiques, sur Mélissus, Xénophane et Gorgias, il se peut aussi que ces titres désignent des productions de l'ancien perípatos (...)" (Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, 1951, p. 106).

tural, os *Problemata* são um escrito que foi transmitido pelos séculos sob o nome de Aristóteles, e que possui, em verdade, autoria espúria (Estratão de Lampsaco)[136]. De tonalidade forte e de volumosa grandiosidade, os *Problemata* são referidos e constam de grande parte dos testemunhos filosóficos da Antigüidade. Assim, encontra-se nas listas de Diógenes (D.L. 120) e no Anônimo (101). Aristóteles mesmo, em outros escritos, remete-se em citações aos *Problemata*, como no *De partibus animalium* (676 a, 18)[137], nos *Meteorologica* (363 a, 24/25)[138]. Também há sinais de uma consciência a respeito deste escrito em Cícero e Sêneca. Não obstante, muitas citações remetem a questões inexistentes no escrito atual, tal qual nos foi legado; muito provavelmente sua composição fosse ainda maior, mesmo porque tem-se notícia de outros problemas inseridos na obra, os chamados *problemata inedita* (*problemata anekdota*) (*in Aristotelis Opera Omnia Graece et Latine*, IV, parisiis, editoribus Firmin-Didot et Sociis, que ocupam as pgs. 291 a 334). Mesmo na atual estrutura, os *Problemata* ocupam largo espaço (859/967) e se distendem em vários livros com assuntos diversificados, como: por que ao se fazer sexo se levantam os olhos e ao se dormir se os baixam? (livro IV); sobre o uso do vinho (III); sobre questões médicas (I); sobre ciência natural (X); sobre os estados de dormir e do dormente (VI); sobre a gestualidade e comunicação dos sentimentos (VII); sobre o frio e seus efeitos por sobre o corpo humano (VIII); etc..., até a questão de número XXXVIII, a respeito da coloração da pele. A maioria dos problemas

[136] "Como estabelece H. Flashar, está fuera de toda duda que Aristóteles mismo es autor de *Problemata*. Pero es igualmente seguro que los *Problemata* a que se refiere Aristóteles no son idénticos a la colección posteofrástica que tenemos ante nosotros. Flashar ha examinado con circunspección y a fondo el problema acerca de la relación entre los auténticos *Problemata* de Aristóteles perdidos y la colección conservada" (Düring, *Aristóteles*, 1990, p. 464).

[137] Em 772 b, 12/13, do *Generatione animalium*, aparece uma remissão aos *problemata*, conectando a questão ali estudada com alguma parte das perguntas lançadas no bojo dos *Problemas*. Porém, não há par na supracitada referência, o que conduz à idéia de que tanto a citação quanto o texto dos *Problemas* sejam espúrios. O mesmo tipo de referência sem par nos *Problemata* aparece em 775 b 37/38.

[138] Referências aos *Problemas*, não com a mesma titulação das listas, se encontram em *Meteorologica*, 363 a, 24/25 (*en toîs problémasin eirêsthai toîs katà méros*).

se inicia com a fórmula *diàtí*. No entanto, parece grande o número daqueles que se posicionam pela inautenticidade, cada qual com pressupostos e concepções diversas (Flashar, Forster, Bonitz, Moraux)[139]. Não parece evidente que uma resposta final se afirme de maneira definitiva neste terreno, pois muitos assinalam no sentido que o faz Guthrie[140], mas parece útil que se veja na coleção uma recolha de assuntos diversificados que se avizinham de um método iniciado por Aristóteles, sistematizado e aumentado pela tradição peripatética;

d) o *De virtudibus et vitiis*:

Sem maior respaldo crítico, o *De virtibus et vitiis* há de ser tido por espúrio, não encarnado em sua textualidade o *élan* propriamente aristotélico. Tendo curto caráter heterogêneo e hermético, com proposta conciliatória[141], não encontra suficiente respaldo para galgar a categoria dos textos reconhecidamente autênticos. Pouco possuindo da *summa* da trilogia ética, sua origem é certamente pós-aristotélica;

e) sobre os *Oeconomica*:

A obra intitulada *Oeconomica* (*Oikonomikwn*), que trata da arte de administrar a casa, possui três livros, o primeiro dividido em seis capítulos,

[139] "Os *Problemas*, apesar de repousarem, na sua grande maioria, sobre premissas aristotélicas, incluem numerosos traços dum materialismo característico da última escola peripatética. A obra parece ter sido reunida talvez não antes do séc. V ou VI, a partir da compilação de uma série de problemas – matemáticos, ópticos, musicais, fisiológicos e médicos – extraídos, na sua maior parte, do *Corpus* de Teofrasto, mas também, e em larga medida, dos escritos da escolahipocrática e, em poucos casos, dos trabalhos existentes de Aristóteles. O interesse desta obra reside no pôr em evidência a variedade dos estudos para os quais Aristóteles orientava os seus discípulos" (Ross, *Aristóteles*, 1987, p. 24).

[140] A respeito dos *Problemata* manifesta-se Guthrie: "Aunque la colección existente es postaristotélica, se sabe que Aristóteles en persona reunió series semejantes de cuestiones bajo el mismo título de *Problemata*, y que lo que poseemos es una obra peripatética que sigue su práctica e incorpora sin duda algo de su material" (Guthrie, *Historia de la filosofía Griega*, VI, *Introducción a Aristóteles*, 1993, pp. 65/66).

[141] "O *De virtudibus et vitiis* é uma tentativa de reconciliar a ética peripatética com a platônica, e data, muito provavelmente, do primeiro século antes ou do primeiro século depois de Cristo" (Ross, *Aristóteles*, 1987, p. 26).

o segundo, em dois, o terceiro, em quatro. O tratado se inicia com a intenção de distinguir a administração da casa daquela voltada para as coisas da *pólis* (*he oikonomikè kaì politikè diaphérei ou mónon tosoûton óson oikía kaì pólis*)[142], e se alonga no tratamento de questões atinentes à família, à sua condução, à distribuição das tarefas, à relação entre homem, mulher, filhos e escravos, à quadripartição das formas de administração (*basiliké, satrapiké, politiké, idiotiké*), e a demais questões atinentes ao lar.

A obra deve ser tida por espúria, não em sua totalidade, mas em sua concepção, estruturação e escrita, isto porque se percebe de sua leitura um conteúdo principiológico e um conjunto de premissas tipicamente aristotélicos agrupados e alinhados, juntamente com outros postulados filosóficos, por mãos que não as do mestre do *Perípatos*. Os textos que nos são legados, os dos livros I e II, que ocupam um espaço de reduzidas proporções na edição de Bekker (1343 a, 1/1353 b, 27), advêm de originais gregos, mas o livro III é obra perdida, dela tendo restado apenas as versões latinas conservadas, a *translatio Durandi* de Guilherme de Durand, de 1295 (*Parisinus latinus*, 16.089) e a *translatio vetus* (*Parisinus Bibliothèque de l'Arsenal*, 699 A), o que corresponde ao fr. 184 elencado por Rose (*Aristotelian fragments*, pp. 140/147)[143]. Obra de Teofrasto ou de um outro peripatético, o texto tem sido rejeitado como aristotélico pela maioria dos críticos, apesar de algumas posições se alinharem em prol unicamente da autenticidade do livro I, lastreando-se em argumentos filológicos[144]. Aqui quer-se corroborar a postura da crítica tradicional, considerando-a obra pós-aristotélica, inequivocamente peripatética, porém não autêntica[145].

[142] 1343 a, 1/2.

[143] A respeito dos *Oeconomicae* formou-se uma tradição que se inscreveu em alguns *auctoritae* medievais, que seguem transcritos por Hamesse, em *Les Auctoritates Aristotelis*, 1974, pp. 250 a 252.

[144] Na numeração de Rose, conservada por Moraux, pode-se localizar a obra intitulada *Oikonomikòs* A' (D.L. 23), em um único livro (Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, 1951, p. 23).

[145] "Dos *Oeconomica*, o primeiro livro é um tratado baseado no primeiro livro da *Política* e no *Oeconomicus* de Xenofonte, e foi provavelmente escrito por Teofrasto ou por qualquer outro peripatético da primeira ou segunda geração. O segundo livro, uma colectânea de incidentes históricos ilustrando diversos estratagemas fi-

f) sobre a *Rhetorica ad alexandrum*:

O texto da *Rhetorica ad alexandrum* (*Retórike pròs alexandrom*)[146] não tem merecido da crítica a atenção que lhe deveria ser dedicada como um tratado prático e aplicativo sobre a retórica. Sua inautenticidade tem sido firmada com maior freqüência que sua autenticidade, porém são também grandes as evidências de que, ao menos em parte, ter-se-ia uma obra aristotélica destinada a Alexandre, quando em campanha no Oriente. É certo que o discípulo buscava com freqüência o mestre, que atendia aos reclamos; a longa carta que antecede o *textus* da obra retrata uma realidade relacional que em tudo poderia transparecer aquela vivida entre Aristóteles e seu pupilo. No entanto, remanescem nas fontes argumentos de estilo e conteúdo que prostram o intérprete, fazendo-se situar a data textual em época posterior àquela vivida pelo mestre do Liceu[147].

De autoria incerta, tem sido identificada como um estudo de Quintiliano ou como obra inspirada na retórica de Isócrates. O texto parte da análise do discurso, dividido que é em três gêneros (*tría géne twn politikwn eisì lógwn, tò mèn demogorikón, tò d'epideiktikón, tò dè dikanikón*)[148], guardando certo paralelismo com o que vem dito na *Rhetorica*. Segue o estudo das seis espécies que participam do discurso (*eíde dè toútwn eptá, protreptikón, apotreptikón, egkwmiastikón, psektikón, kategori-*

nanceiros, é datado, provavelmente, do ano 300 a.C. O terceiro, que existe apenas numa tradução latina, deve ser idêntico às *Leis do Marido e da Mulher* mencionado no catálogo de Hesíquio, mas não é de Aristóteles. Considera-se ser, em parte, um trabalho dum peripatético que viveu entre 250 e 300 a.C. e, em parte, dum estóico que viveu entre 100 e 400 d.C." (Ross, *Aristóteles*, 1987, p. 26).

[146] Há, na tradição dos *auctoritates*, referências ao texto da *Rhetorica ad Alexandrum* (*Sequuntur auctoritates epistulae de bene vivere sive agere Alexandro regi missae*), ocupando as págs. 270/271 de Hamesse (*Les auctoritates Aristotelis*, 1974), e nos apontamentos de Bossuet, comentários ao texto (Bossuet, *Platon et Aristote: notes de lecture transcrites et publiées par* T. Goyet, 1964, pp. 189/192).

[147] "A *Rhetorica ad Alexandrum* foi atribuída por alguns estudiosos ao contemporâneo de Aristóteles, Anaxímenes de Lâmpsaco. Contudo, contém elementos da doutrina aristotélica e data, provavelmente, do início do séc. III a.C." (Ross, *Aristóteles*, 1987, p. 26).

[148] 1421 b, 7/8.

kón, apologetikón kaì exetastikón)[149]. Ocupa, ainda, na edição da Academia Borussica, o extenso espaço até 1447 b, 8.

A dialogia aristotélica, por sua vez, é tratada com interesse por Jaeger que, antes de tomá-la por inautêntica (Rose)[150], ou de fetichizá-la (Bernays)[151], faz dos escritos que a compõem parte de um processo de maturação da própria obra do filósofo. Os diálogos do mestre do *Perípatos* cumprem uma função, na opinião jaegeriana, muito distinta daquela que encontrava em Platão. Cumpre mesmo afirmar que os diálogos aristotélicos formam, em sua homogeneidade, uma nova forma de literatura, a do diálogo científico[152]. Esta posição evolucionista, do aristotelismo puro, comporta, sem dúvida, ressalvas que têm sido interpostas pela crítica contemporânea; no entanto, a par o brilhantismo dos estudos de Jaeger, devem ser guardadas a cientificidade e a precisão de sua contribuição, que, em grande parte, preserva sua utilidade e sua veracidade. Os diálogos e seus excertos têm constituído, como se vê, fonte de intermináveis questionamentos entre aristotélicos, oferecendo problemas que variam da pura categorização deste ou daquele texto até o comprometimento do sistema aristotélico, depositando-se nos diálogos importância maior que aquela devida aos Tratados. De qualquer forma, há que se referendar o estudo dos diálogos como parte importante do estudo das obras de Aristóteles. Autênticos ou não, eles contribuíram para oferecer uma nova coloração às temáticas – como ocorreu com a influenciação de Cícero, entre outros

[149] 1421 b, 9/11.

[150] *Aristoteles Pseudepigraphus*, Leipzig, 1863.

[151] *Die Dialoge des Aristoteles in ihren Verhältnis zu seinen übrigen Werken*, Berlim, 1863.

[152] "Los fragmentos conservados de sus diálogos, juntamente con las noticias procedentes de la Antigüidad y las imitaciones de escritores posteriores (Aristóteles ejerció una influencia especialmente poderosa sobre Cicerón), nos permiten inferir que Aristóteles inventó un nuevo género de diálogo literario, a saber, el diálogo de discusión científica. Aristóteles vió que habia que abandonar las preguntas e respuestas "obstréticas", que ya no llevabon más que una vida de sombras, desde que habían dejado de ejercer su verdadera función, por haberse tornado una simple máscara para "discursos largos"" (Jaeger, *Aristóteles*, 1992, pp. 39/40).

– e merecem uma investigação que lhes possa desvelar a verdadeira, ainda que relativa, participação na estrutura do *Corpus*.

A obra científica é hoje a quase totalidade dos escritos remanescentes do *Corpus*, e isto, pois, além deste espectro, os escritos aristotélicos se aglomeram numa infinidade de opúsculos, cartas (*orationes et epistolae*) e diálogos. Estes últimos de estilo literário lapidar, discutindo questões pontuais aos moldes platônicos, se afinizam muito mais a um período de maior identificação com o clima e os valores sustentados na Academia[153]. De fato, com Düring (Aristóteles, 1990, pp. 90/94), podem-se situar senão todos, ao menos a maciça maioria deles, no período primeiro de sua carreira filosófica (367 a.C. *usque* 347 a.C.)[154]. Não no período das viagens por Assos, Mitilene... é que se situariam as preocupações que estariam estampadas como conteúdo dos diálogos e na forma de diálogos; muito menos no período áureo do Liceu poder-se-iam conceber obras deste jaez sendo produzidas como parte do *script* do método da Nova Escola científica ateniense. O eixo das atenções de Aristóteles se deslocou, e com isto foi junto um método próprio de alcance da verdade, o científico – aquele que recebe o tratamento endoxológico e dissertativo, com amplo questionamento, abordagem semântico-lingüística, respostas e definições objetivas e concludentes –, que tem muito pouco do caráter dos diálogos. Estes são verdadeira ascese maiêutica em busca de um conceito, com acentuado hermetismo e prenhes de ambigüidades. Forma e conteúdo estão, pois, lado a lado. E é isto que se constata, pois, de fato, Aris-

[153] "É natural supor que o uso desta forma de composição pertence à sua juventude, quando era ainda um membro da escola de Platão; e isto é confirmado pelos títulos platônicos de alguns dos diálogos – *Político, Sofista, Menexeno, Simpósio* –, assim como pelo carácter geralmente platônico dos seus conteúdos" (Ross, *Aristóteles*, 1987, p. 19).

[154] Constatando traços de orfismo, platonismo, animismo, misticismo, inequivocamente acadêmicos, em percuciente análise detalha Dumoulin indícios de um primeiro Aristóteles em seu *À la recherche de l'Aristote perdu*.

tóteles partiu de uma doutrina reflexa da de Platão, alcançando aquela que lhe seria própria, e que o distinguiria para a posteridade[155-6].

Da maioria dos diálogos não sobraram senão poucas referências marginais em textos antigos de filósofos e comentadores, ou mesmo nos três catálogos das obras de Aristóteles ainda remanescentes. Assim, para a sua reconstrução ou comentário, não restam senão apontamentos lacunares e indiretos a respeito de um material que não se possui. Conta, então, a crítica, com a opção de atestar apenas a possibilidade de que sejam ou não sejam aristotélicos, e isto com base em textos outros, e não a partir da fisiologia literária do escrito.

Qual seria a razão de terem sido perdidas as obras dialógicas e conservadas aquelas outras científicas? Por que daquela parte não restam senão testemunhos ou ecos vazios da existência de escritos intitulados e assumidos como aristotélicos? Uma possível explicação seria aquela que assinalaria na constituição da obra a sua própria destinação. A diferença entre as obras exotéricas e as obras esotéricas parece ser fundamentado ponto de partida para a explicação do problema.

A lista mais antiga legada da Antigüidade, a de Diogenes Laertius (Heitz, *Aristotelis, Opera Omnia*, v. IV, 1886, pp. 1/4; Rose, *Aristotelis, quiferebantur librorum fragmenta*, 1886, pp. 01/09; Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, 1951, pp. 21/27), a respeito das obras de Aristóteles, parece assumir com todas as letras a diferença das obras dialógicas com relação às demais obras ali inventariadas e arroladas. O elenco de Diogenes se abre com a enunciação de dezenove diálogos, que serão a seguir enunciados, todos sistematicamente dispostos de maneira a se distribuírem como categoria distinta das demais constantes do *totius aristotelicus* (*dialogi, de philosophorum doctrina, scripta logica, scripta rhetorica et poetica, scripta ethica, scripta physica, problemata, scripta historica orationes et epistolae, carmina fragmenta incerte sedis, fragmenta dubia*). Não se duvida da existência dos diálogos, ou mesmo da autenticidade dos mesmos – o número de testemunhos é grande e as listas, explícitas –, como não se duvida de sua categorização como tal no seio da doutrina aristotélica, apenas lamenta-se a sua perda.

[155-6] A respeito dos diálogos, *vide* Robin, *Aristote*, 1944, pp. 14/15.

Os dezenove primeiros títulos apresentados na lista de Diogenes Laertius correspondem a obras de conformação dialógica (D.L. 1 a D.L. 19), o que por si só pode ser um grande e forte argumento em favor da tese que procura ver na filosofia de Aristóteles três etapas diferenciadas de desenvolvimento evolutivo. É bastante a relação de títulos para que se perceba a influenciação direta sofrida por Aristóteles de Platão; pode-se até indicar obras harmônicas ou integralmente dedicadas à discussão de temas sugeridos pelos diálogos platônicos propriamente ditos, como ocorre com Politicus (D.L. 4), *perì dikaiosynes* (D.L. 1) e outros.

Se a lista é, de princípio, um amparo para a afirmação de sua existência, é também, e mais ainda, fonte impugnável para a divisão da obra em dialógica e não-dialógica. Mas a questão não se encerra aí. Os diálogos poderiam ter sido perdidos em função de serem obras exotéricas, e não esotéricas, ou seja, obras voltadas para o público, e não para os iniciados, o que teria dotado esta parte da obra de maior expansão popular (daí o número elevado de testemunhos), e de maior circulação, o que teria facilitado o seu desaparecimento. Então, estar-se-ia identificando «diálogo» com «obra exotérica», o que de forma alguma pode ser afirmado de maneira pacífica. Acompanhando a análise de Moraux sobre esta parte da lista de Diogenes (*Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, 1951, pp. 167/172), pode-se perceber que existem aqueles para os quais, desde a Antigüidade, é possível a identificação de *dialogiká* com *exwteriká*, e de *autopróswpa* com *akroamatiká* (Ammonius, Olimpiodorus, Elias), e aqueles para os quais a correspondência não é feita (Simplicius). De toda forma, Cícero também reconhece a distinção, referindo-se, de um lado, aos exotéricos, e de outro, aos tratados: Cíc., *Fin.*, 5.5.12.: "Since there are two kinds of books, one written in popular style, and called by them esoteric, and another more precise kind which they left in the form of treatises, Aristotle and Theophrastus seem not to be always consistent with themselves on the subject of the supreme good" (Ross, *The works of Aristotle, Select fragments*, vol. XII, 1952, p. 02).

Superada esta questão do perdimento das obras dialógicas, a respeito das quais os *testimonia* são os mais diversos (Arist., *Ph.*, 194 a, 35/36; Arist., *De An.*, 404 b, 18/21; Arist. *Poet.*, 1454 b, 15/18; Cic.,

Inv., 2.2.6; Cic., *De Or.*, I.II.49; 3.21.80; Cic., *Brut.*, 31.120-I; Cic., *Top.*, I.3.; Cic., *Fin.*, 5.5.12; Cic., *Lucullus*, 38.119; Cic., *Fam.*, I.9.23; Cic., *Att.*, 4.16.2.; 13.19.3/4; Cic., *Q. Fr.*, 3.5.I.; Quint., 10/I.83; Dio Chr., *Or.*, 53.I.; Plu., *Mor.*, 447f-448ª; 1115 b/c; Diog., Oen., fr. 4, col. I.7-col.2.8.; Eus., *P.E.*, 14.6.9/10; Them., *Or.*, 319 c; Basil, *Ep.*, 135; Amm., *in Cat.*, 6.25/27.4; *Simp.*, *in Cat.*, 4.14; *Simp.*, *in De Caelo*, 288.31-289.2; Elias, *in Cat.*, 114.15; 124.3/6)[157], deve-se procurar detectar quais obras podem ser elencadas como parte dos escritos aristotélicos.

Os diálogos conservados em sua inteireza e que permitam um aperfeiçoamento do sistema aristotélico com notas de conteúdo e acenos de um vigor intelectual de primeira época, platonizada por evidente, são muito poucos. Aqueles que mais se destacam nesta esquemática são o *Protrepticus*, o *Perì dikaiosynes* e o *De philosophia*. No mais, a reconstituição a partir de testemunhos é por demais abstrata; não se pode dedilhar um texto em sua inteireza e materialidade pelos ecos que produziu. Se se tomar um diálogo como o *Gryllus* ou *Sobre a retórica*, deste não se terá senão algumas pequenas indicações de sua existência, como aquelas de Diogenes Laertius (R257, R368) e de Quintilianus (R258, R369, R2133, R3139)[158].

Na situação atual da pesquisa pode-se elencar o quadrante dialógico aristotélico como composto pelas seguintes obras:

De iustitia (D.L. 1), em quatro livros (Heitz, pp. 19/23)[159];

---

[157] Cfr. Ross, *Fragmenta Selecta*, 1952, pp. 01/06.

[158] Ross, *The works of Aristotle, Select Fragments*, v. XII, 1952, p. 07.

[159] A respeito do *Perì dikaiosynes*, diálogo em três livros: "... le plus long des dialogues d'Aristote, il ne nous reste que de maigres fragments. L'ouvrage traitait de la justice éthique et de la justice politique; il puit être mis en parallèle avec la République de Platon: c'est dire combien la perte en est fâcheuse. Chrysippe semble l 'avoir cité ou combattre à divers reprises" (Mouraux, *Les listes anciennes des ouvrages d"Aristote*, 1951, p.28). Os testemunhos críticos e considerações que fazem referência à existência do diálogo são em número de seis na lista elaborada por Ross; correspondem a R271, R382, R273, R384, R274, R385, R275, R388, R276, R387, R388 da lista de Rose (Ross, *Select fragments, in the works of Aristotle XII*, 1952, pp. 100-102).

De poetis (D.L. 2), em três livros (Heitz, pp. 23/30)[160];
De philosophia (D.L. 3)[161], em três livros (Heitz, p. 30/41)[162];

[160] O diálogo *De poetis* (D.L. 2) aparece no catálogo das obras aristotélicas como obra que retoma o sentido da relação entre poesia e educação, e conteria referências a idéias mais amplamente utilizadas no texto da poética (Cfr. Moraux, *Les listes ancienes des ouvrages d'Aristote*, 1951, p. 29). Os *testimonia* acerca da existência e conformação do diálogo são numerosos (em torno de 08) e são reportados com as referências R259, R370, R260, R371, R261, R372, R262, R373, R263, R381, R264, R374, R265, R375, R266, R376 da lista de Rose (Ross, *Select fragments, in The works of Aristotle XII*, 1952, pp. 72/77).

[161] O terceiro diálogo apontado como aristotélico na lista de Diógenes Laércio (D.L. 3) é o *De philosophia* em três livros. Esta obra assume um caráter nitidamente platônico, não só pela forma dialógica ou pela época da composição, mas sobretudo pelo conteúdo do debate envolvido. A lista de Rose apresenta inumeráveis testemunhas e citações antigas do diálogo (vinte e oito referências), e Ross ainda se refere a outros quatro, quais sejam, Philod Piet. 7b4-8, Prisc. Lydus 41. 16-42.3, Simp., *in De caelo* 288.31-289.2, Ascl., *in Metaph.*, 112.16-19 (Ross, *Select fragments, in The works of Aristotle*, 1952, pp. 78/99).

[162] A relação entre o *De philosophia* e o pensamento órfico é a seguir transportada:

"Aristote parlait de l'orphisme dans le *De philosofia*; il niait qu'Orphée fût réellement l'auteur des poèmes qui circulaient sous son nom. Cette réserve vis-à-vis de l'origine des écrits orphiques n'était pas nouvelle. L'important pour notre propos est de savoir si la négation de l'existence d'Orphée – ou tout au moins de son activité comme auteur des poèmes – tendait à discréditer l'orphiques, ou au contraire à exalter la valeur de certaines traditions orphiques. Or nous avons cru pouvoir affirmer l'inspiration orphique de l'Eudème; nous avons vu que le *De philosophia* gardait l'anthropologie de l'Eudème et que la cosmologie se laissait résumer comme «un animisme lesté de régularité astrale» (J. Moreau). Particulièrement significatif nous est apparu dans cette perspective *De anima* I.5.410 b 28-30: «... la doctrine exprimée dans les vers attribués à Orphée: d'après elle, l'âme provient du Tout et pénetrè dans le êtres vivants par la respiration, les vents lui servant de vénicule». D'après le contexte de Philopon (fr. 7), il est pausible que «les vers» dont parlait le De philosophia fussent ceux-lá mêmes que cite le De Anima... Ces vers orphiques expriment en tout cas une représentation qui a servi de point de départ à une formulation astropsychologie comme celle d'Alcméon.

Le dualisme orphique de l'âme et du corps se traduisait facilement en un certain dualisme entre le monde astral et le monde terrestre" (Dumoulin, *Recherches sur le premier Aristote*, 1981, p. 101).

Politici (D.L. 4), em dois livros[163] (Heitz, p. 41)[164];
De rhetorica sive gryllus (D.L. 5), em um livro[165] (Heitz, pp. 41/42);
Nerinthus (D.L. 6), em um livro[166] (Heitz, p. 42);
Sophista (D.L. 7), em um livro[167] (Heitz, pp. 42/43);
Menexenus (D.L. 8), em um livro[168];
Amatorius (D.L. 9), em um livro[169] (Heitz, pp. 43/44);

---

[163] O diálogo em dois livros, intitulado *Politici* (D.L. 4), atribuído a Aristóteles, é homônimo àquele platônico, guardando com este grandes relações de conteúdo. Oratória, política, ciência e filosofia se imbricavam como conteúdo deste texto. Esta é mais uma demonstração de que as matérias ética, paidêutica e política se imiscuíam umas nas outras e se condicionavam reciprocamente na filosofia aristotélica; ainda mais, é prova de que o pensamento político de Aristóteles caminhava lentamente com a própria ascensão de seu pensamento integral. A respeito *vide* Mouraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, 1951, p.31.

[164] "Del diálogo politikós tenemos sólo un fragmento; éste muestra que Aristóteles se distanció de la teoría de la justa medida expuesta en el Diálogo del mismo nombre de Platón: 'El Bien es la medida de todas las cosas'" (Düring, *Aristóteles*, 1990, p. 740). *Vide* Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, 1951, p.31.

[165] Uma outra referência retórica no sistema de obras aristotélicas encontra-se sob o título de *De rhetorica sive gryllus* em um único livro na lista de Diógenes Laércio (D.L. 5), de que dá testemunho uma tradição de apenas três referências em Diog. Laert. 2.6.55, em Quint. Inst. 2.17.1 e 3.1.13 (Ross, *Select fragments, in The works of Aristotle XII*, 1952, p. 07).

[166] Nerintus, obra dialógica de um único livro, é exemplo de um texto de escassas referências na tradição inventarial da Antigüidade. Aparece em Diógenes Laércio como sexto título da lista de obras aristotélicas. Alguns intérpretes querem ver uma identificação do nerintus de D. L. 6 com outros textos. A respeito do problema, *vide* Ross, *Select fragments, in The works of Aristotle*, 1952, p. 24, e Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, 1951, p. 32.

[167] Os testemunhos a respeito do diálogo *Sophista* (D.L. 7) são dados exclusivamente por Diogenes Laertius, onde se verifica que Aristóteles atribuía a Empédocles a descoberta da retórica e a Zenão o da dialética. Tais são as referências também oferecidas por Rose (R254, R365, R255, R366, R256, R367). A respeito, *vide* Ross, *Select fragments, in The works of Aristotle XII*, 1952, p. 15.

[168] Do diálogo *Menexenus* (D.L. 8) nada se pode reportar senão a própria titulação de existência dada pela lista de Diogenes Laertius (Cfr. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, 1951, p. 32).

[169] A respeito do *Eroticus* (D.L. 9) pode-se grafar este pequeno excerto, reproduzido por Ross, onde diz Aristóteles: "Love is an impulse which is generated in the heart; when it is once generated, it moves and grows; afterwards it becomes mature. When it has become mature it is joined by affections of appetite

Convivium (D.L. 10), em um livro (Heitz, pp. 44/45)[170];
De divitiis (D.L. 11), em um livro (Heitz, pp. 45/46);
Cohortatorius ou *Protrepticus*[171] (D.L. 12)[172], em um livro[173] (Heitz, pp. 46/47)[174];

---

whenever the lover in the depth oh his heart increases in his concentrations, and his wishes. And that brings him to cupidity and urges him to demands, until it brings him to disquieting grief, continuous sleeplessness, and hopeless passion and sadness and destruction of mind", em Al-Dailami, cod. Tübingen weisweiler 81 (Ross, *Select fragments, in The works of Aristotle XII*, 1952, p. 26).

[170] Obra análoga ao banquete de Platão é o *Convivium* (D.L. 10), diálogo com grande reconhecimento na literatura biográfica e filosófica da Antigüidade, de acordo com as abundantes referências de Rose (R2175, R3100, R2108, R3101, R298, R3102, R299, R#103, R2100, R3104, R2218, R3105, R2101, R3106, R2102, R3107, R2103, R3108, R2104, R3109, R2105-6, R3110-11) e outras dadas por Ross (Ross, *Select fragments, in The works of Aristotle XII*, 1952, pp. 8/14).

[171] O Protrepticus foi sem dúvida alguma o diálogo de maior reflexo sobre o pensamento antigo produzido por Aristóteles. É prova disto a gama de títulos que se referem ao diálogo, ocupando, na obra de Ross (*Select fragments, in The works of Aristotle XII*, 1952), aproximadamente trinta páginas. Seu conteúdo, ainda conservado, é o seguinte: "L'activité la meilleure, y était-il dit, découle de l'element le plus élevé de notre nature, c'est-à-dire, de notre intelligence; par elle, nous ressemblons à Dieu; par elle, nous goûtons le seul vrai plaisir qui soit, l'???, la cèdent en dignité à la sagesse spéculative: aux êles des Bienheureux disparaissent la prudence et la justice, la force et la tempérance; seules subsistent les douceurs de la contemplation" (Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, 1952, p. 34).

[172] "Il est certain que le *Protreptique* date du séjour à l'Academie, et très probable qu'il n'est postérieur à l'Eudème. En exhortant à la vie contemplative le prince auquel il s'adresse, le Stagirite se montre encore plein d'ardeur et d'enthousiasme pour l'idéal platonicien et s'il lui arrive, comme on peut l'attendre d'un homme qui frise la trentaine, d'affirmer ses idées personnelles, il se garde d'insiter sur les points de détail à propors desquels il ne partage plus tout à fait les vues de son maître" (Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, 1951, p. 325).

[173] "The *Protrepticus* does not pretend to be a systematic treatise. It was intended for the general public, and it was written in a language suitable for that purpose, avoiding hiatus. It gives us a general idea of Aristotle's philosophy as it presented itself in the last third of the 350's. The philosophy of protrepticus is generally held to be Platonic, not merely in language, but also in content" (Düring, *Aristotle in the Protrepticus*, pp. 81-97, *in Autour d'Aristote: recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale*, 1955).

[174] A respeito do papel da filosofia no *Protrepticus, vide* o estudo de Dumoulin, *Recherches sur le premier Aristote*, 1981, pp. 117/120.

Eudemus ou *De anima* (D.L. 13), em um livro[175] (Heitz, pp. 47/55);
De precatione (D.L. 14), em um livro[176] (Heitz, p.55);
De nobilitate (D.L. 15), em um livro (Heitz, pp. 55/58);
De voluptate (D.L. 16), em um livro (Heitz, pp. 58/59);
Alexander sive colonis (D.L. 17), em um livro (Heitz, p. 61)[177];
De regno (D.L. 18), em um livro (Heitz, p. 59/60)[178];
De institutione (D.L. 19), em um livro (Heitz, p. 61/62)[179];
De ebrietate (*Perì Methès*), referido por Heitz, pp. 64/66;
Magicus (*Magikos*), referido por Heitz, pp. 66/68.

[175] O tema anímico é também objeto do diálogo *De anima* (D.L. 13), onde a imortalidade da alma concentra o debate. Este diálogo recebe também o nome de *Eudemus*, guardada grande analogia com o Fédon de Platão (Cfr. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, 1952, p. 35). Referências nas listas antigas e nos textos filosóficos são apontadas desde Cícero até a tradição árabe de Al-Kandi, cod. Aya Sofia 4832, fol. 34 por Ross (*Select fragments, in The works of Aristotle*, 1952, pp. 16/23).

[176] Pode-se colacionar um único testemunho acerca do texto *De precatione* da lista de Diógenes Laércio (D.L. 14), qual seja, o constante de Simp., *in* De caelo, 485.19-22, correspondente a R246, R349, WI da lista de Rose (Ross, *Select fragments, in The works of Aristotle XII*, 1952, p.58).

[177] Uma pretensa repreensão aristotélica à política alexandrina no Oriente constaria do diálogo *Alexander sive colonis* (D.L. 17). A questão é controvertida na crítica exegética (Cfr. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, 1951, p.37).

[178] Há uma obra escrita em forma de diálogo (D.L. 18) que dá notícia do início do governo de Alexandre, filho de Filipe da Macedônia: "Le *De regno* (D.L. 18) fut sans doute composé au moment où le fils de Philippe s'apprêtait à prendre possession de sa haute charge; il refernait les derniers conseils qu'Aristote voulait donner à son disciple avant que prêt fin le préceptorat. (...) De l'ouvrage authentique d'Aristote, il ne reste prèsque rien; mais au Moyen Âge, les ardes lisaient déjà les prétendues traductions du *De regno*" (Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, 1951, p. 38).

[179] O último dos diálogos da lista de Diogenes Laertius (D.L. 19) é o *De institutione*, dedicado ao problema da educação, tema recorrente entre ética, política e legislação. Os testemunhos de sua existência na Antigüidade são Plu. Mor. 734 d (R251, R362) e Diog. Laert. 9.8.53(4) (R252, R363) transcritos por Ross (*Select fragments, in The works of Aristote*, 1952, p.64).

2.4. A CRONOLOGIA RELATIVA DOS ESCRITOS: UMA CRONOLOGIA EVOLUTIVA

Diante das considerações historiográficas já enunciadas, sobretudo frente ao desmantelamento da hegemonia cultural grega, plasmar o mais nobre do espírito grego em termos científicos, filosóficos e culturais em um corpo doutrinário tornou-se o meio mais apropriado para que se resguardasse o largo percurso e as conquistas de uma civilização inteira da poeira dos séculos.[180] O terreno político, enquanto insólito para a sustentação de qualquer sonho de realização espiritual, mostrou-se mais uma vez dependente da arbitrariedade caprichosa humana, fato que reforçou a superioridade das conquistas culturais realizadas por um povo que impregnou o conjunto das experiências terrenas de traços indeléveis e que enriqueceu a história da humanidade através de suas figuras literárias e filosóficas. Neste sentido, o que se quer demonstrar é que a própria obra de Aristóteles não escapa, em sua estruturação a um engajamento cultural; é, em verdade, fruto de uma época, e como tal se anuncia como a *synthesis* do pensamento helênico.

Extensa obra foi realizada pelo Estagirita no contexto de seu próprio desenvolvimento intelectual. Seus escritos demonstram um natural e gradativo amadurecimento que parte das reflexões platônicas numa caminhada incessante e ininterrupta rumo à maturidade dos tratados científicos.[181] Na verdade, entendendo-se o pensador como ser dinamicamente engajado na realidade, pode-se verificar a existên-

---

[180] "La misión de Aristóteles fué la de recoger, aclarar y desarrolar, incluso puede decirse que llevar al más alto grado de perfección entonces concebible, todos los ensaios científicos y filosóficos de sus predecessores" (Roland-Gosselin, *Aristóteles*, 1943, p. 21).

[181] A tese da evolução filosófica aristotélica desde o platonismo até as obras de maturidade remonta a W. Jaeger. Porém, atualmente continua a ser corroborada pela maioria dos intérpretes como premissa válida para a compreensão de um Aristóteles em evolução. Moraux afirma: "(...) le jeune Aristote a commencé par être un platonicien convaincu. (...) Puis, peu à peu, il a conçu des doutes sur la valeur de l'idéalisme réaliste (...)" (Moraux, *L'evolution d'Aristote, in* Aristote et Saint Thomas d'Aquin: journées d'études internationales, 1957, p. 16).

cia de distintas fases de desenvolvimento do pensamento aristotélico. Grupos de escritos, que correspondem aos diversos períodos de vida do próprio autor, ressaltam-se como conseqüência da interação entre este e suas experiências, apresentando-se com características genéricas comuns, a saber: obras que gravitam em torno da lógica e dos problemas platônicos mais essenciais, como a teoria das *eidé*, discutidos entre os *akademikoi*, na fase da *Akademeia*, onde Aristóteles permaneceu na condição de discípulo de 367 a 347 a.C.; obras e estudos principalmente voltados para o mundo das pesquisas empíricas e das ciências naturais, correspondentes ao período de viagens (347 a 334 a.C.); obras caracterizadas pelo aprofundamento da análise psicológica, maturidade intelectual, pensamento crítico com relação aos seus predecessores e contemporâneos, originalidade e contribuições científicas decisivas,[182] são todas características do período da última estada em Atenas, época dos ensinamentos no Liceu, até sua morte em Cálcis (334 a 322 a.C.).[183]

Antes que se problematize o conteúdo da obra aristotélica, a sua própria cronologia por si só constitui já um grande problema para o intérprete de seus textos. Ao problema da cronologia se sucede o problema da autenticidade. De todo o material que nos foi legado sob o título de *Corpus Aristotelicum* – e, advirta-se, os textos contidos no *Corpus* não correspondem ao total dos escritos de Aristóteles, visto não se comprenderem entre eles os escritos exotéricos, hoje perdidos –, ainda restam textos de autoria duvidosa. Toda a sua textualidade tem provocado discussões entre os filósofos, exegetas e filólogos, que apresentam, não raras vezes, discordâncias concernentes às temáticas da autenticidade e da cronologia, na busca de um entendimento comum e acabado a respeito da produção intelectual de Aristóteles. As dificul-

[182]A respeito do período da maturidade: "(...) après l'élaboration de cette philosophie proprement aristotélicienne, le Stagirite s'est consacré toujours davantage à l'observation scientifique du réel; au lieu de s'adonner à la spéculation philosophique, il a réuni avec ses collaborateurs des grandes collections documentaires" (*Id., ibid.*, pp. 16/ 17).

[183]Ingemar Düring, *Op. cit.*, pp. 88 a 94.

dades são ainda maiores na atualidade, visto estarem entre os escritos atribuídos a Aristóteles aqueles produzidos por seus discípulos, os peripatéticos. À dúvida em torno da própria autoria de muitas obras se segue a constatação de inúmeros trechos prenhes de interpolações e enxertos realizados ou por discípulos ou por copistas dos textos. Dificuldades, inclusive, encontra o exegeta dos textos de Aristóteles no sentido da cognição de seu próprio pensamento que figura exposto de maneira concisa nas obras da tratadística elaboradas como resumo para os alunos dos cursos acroamáticos do Liceu. Neste sentido, como referência necessária para a moderna exegese de seus textos, devem-se ter presentes as obras de crítica de Werner Jaeger (*Aristóteles*, 1992), Léon Robin (*Le problême de l'être chez Aristote*) e S. David Ross (*Aristóteles*, 1987). No presente trabalho adota-se, como referencial, o estudo de Ingemar Düring (*Aristóteles*, 1990), que apresenta uma solução metodologicamente embasada na lógica e letra dos textos aristotélicos, resultando numa análise coerente a respeito da atual situação das obras do Estagirita.

Coube a Andrônico de Rodes, décimo primeiro dos sucessores de Aristóteles após a sua morte, a organização e publicação de todo o vasto acervo das obras que passaram a integrar o *Corpus Aristotelicum*.[184] Na Antigüidade, algumas notícias das obras de Aristóteles são fornecidas por estudiosos e filósofos que elencam, muitas vezes, uma série vasta de contribuições científicas que figuram sob a autoria do mestre do Liceu. Diógenes Laércio,[185] por exemplo, apresenta uma lista de incontáveis obras das quais nem todas são conhecidas na atualidade. Com base na publicação de Immanuelis Bekkeri (*Aristotelis opera*, Academia Regia Borussica, MCMLX), pode-se listar uma cadeia de textos atribuídos a Aristóteles, nem todos aceitos pela crítica, nem todos de autoria certificada e muitos de indubitável caráter pseudo-aristotélico. São eles os seguintes: *Analytica Posteriora, Analytica Priora, Categoriae, De anima*,

[184]Neste sentido, *vide* Hamelin, *Le système d'Aristote*, 1920, p. 62.

[185]O texto de Diógenes Laércio (*Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, 1947) é uma das poucas referências à coleção de época das obras de Aristóteles, e, como tal, é ponto de referência necessário sobre o qual se tem debruçado a exegética moderna.

De caelo, De Divinatione, De incensu animalium, De insominiis, De interpretatione, De juventute et senectute, De longevitate et brevitate vitae, De memoria, De somno, De respiratione, De sensu et sensato, De vita, De generatione animalium, Historia animalium, De partibus animalium, Physica, Sophistici elenchi, Topica, De bono, De ideis, Meteorologica, De philosophias, Protrepticus, De Coloribus, De audibilibus, Physiognomica, De Plantis, Mirabilium auscultationes, Mechanica, Problemata, De lineis insecabilibus, De ventorum situ et nominibus, De Melisso Xenophane Gorgia, Metaphysica, Ethica Nicomachea, Magna Moralia, Ethica Eudemia, De virtutibus et vitiis, Politica, Oeconomica, De arte rhetorica, Rethorica ad Alexandrum, De arte poetica.

De acordo com a cronologia relativa dos escritos de Aristóteles apresentada por Ingemar Düring, alistam-se as obras peripatéticas em três grandes grupos, para efeitos de exegese destes textos, a saber:

(I). Entre as obras desta fase estão aquelas mais próximas ao platonismo, porém esboça-se já uma doutrina independente dos princípios e do movimento natural (período 367-347), apresentando-se as seguintes:

Categoriae, De interpretatione, Topica, livros II-VII, VII, I, IX, *Analytica posteriora, Analytica priora,* diálogo *Sobre a filosofia,* escrito Lambda da *Metaphysica, Poetica, Rhetorica, Magna Moralia.*

Physica, livros I e II, VII, II-VI, *De caelo, Meteorologica* (livro IV), *De generatione et corruptione, Rhetorica* (livros I e II), *Metaphysica* (libro beta), *Ethica Eudemia,* diálogo *Eudemo, Protrepticus,* diálogo *Sobre a justiça.*

(II). No período das viagens, que representou a ampliação e o aprofundamento do conhecimento das ciências naturais, produziram-se:

Parva Naturalia, De incessu animalium, De partibus animalium II-IV, *Historia animalium* I-VI, VIII, *De Anima, Meteorologica* (livros I-III), *De incensu animalium,* os capítulos I e VII-VIII da *Política, Parva Naturalia,* em seus primeiros esboços, além das coleções perdidas *Zoika* e *Anatomai* e outras coletâneas do tipo das 158 constituições.

(III). Em sua maturidade como pensador, pôde Aristóteles lançar as bases daquela que constituiria a contribuição mais original de seu pensamento através das seguintes obras (perídodo 334-322 a. C.):

Ethica Nicomachea com a utilização dos anteriormente concebidos livros V, VI e VII da *Ethica Eudemia*, *Politica* (livros II, V-VI, III-IV), *Rhetorica* em sua forma definitiva, as demais partes da *Metaphysica* (G, Z, E, H, Q), *De generatione et corruptione*, os *Parva naturalia*, *De anima*, *De partibus animalium* (livro I), *De motu animalium*, *De generatione animalium*, além de poemas dedicados a Platão e a Hérmias, sendo que este último poema, politicamente lhe custou muito caro em seu último período em Atenas.

A polivalência intelectual do filósofo facultou-lhe a produção de obras destinadas a um grupo seleto de discípulos iniciados nos estudos mais densos, que faziam parte do curso esotérico, bem como a produção de obras destinadas a leigos que freqüentavam as aulas de retórica e dialética, pertencentes ao curso exotérico (*exotherikoi lógoi*).[186] As referências a estes textos destinados ao público estão em diversos setores do saber aristotélico, como na *Physica*, na *Politica* e na *Ethica*.[187] A existência de obras destinadas ao público em contraposição àquelas destinadas aos escolarcas atesta-se pelas próprias palavras de Aristóteles dirigidas a Alexandre, em resposta à carta que este lhe havia enviado, na referência que a elas faz Plutarco:

"Aristote au roi Alexandre, salut. Vous m'avez écrit au sujet de mes livres sur les sciences acroamatiques, pour me dire que j'aurais dû les lais-

[186]A referência às obras exotéricas encontra-se em *Eth. Nic.*, 1140 a, 2/3, onde aparece a seguinte enunciação. A referência às publicadas encontra-se em *Poetica*, 1454 b, 17/ 18.

[187]Os diversos diálogos atribuídos a Aristóteles guardam grandes diferenças entre si, porém, características há que podem ser identificadas como peculiares do gênio aristotélico, quais sejam, a) a utilização de *prooemia* como recurso de iniciação do diálogo, b) a presença do autor como tal e desmascarado, como coadjuvante ou protagonista da discussão, c) a estrutura evolutiva do debate que tende a uma conclusão, em oposição à inconclusividade do método socrático adotado por Platão em seus diálogos, d) a dedicação aos temas primários da filosofia, da retórica, e da sofística (Cfr. Ruch, *Le préambule dans les oeuvres philosophiques de Cicéron*, 1958, pp. 40/ 41). Para um estudo mais pormenorizado do problema, *vide* Moraux, *À la recherche de l'Aristote perdu: le dialogue 'Sur la Justice'*, 1957, pp. 13/ 63.

ser parmi les choses secrètes. Sachez donc qu'ils sont publiés e t qu'ils ne le sont pas, car ils ne peuvent être compris que par ceux qui m'ont entendu en discourir. Adieu" (Plutarque, *Les vies des hommes illustres*, IX, Tome IV, Paris, Garnier, p. 307).

De todo este extenso trabalho doutrinário, apenas os tratados científicos resistiram até a atualidade como obras integralmente conservadas e de autoria insofismavelmente consagradas; os diálogos, diferentemente, tiveram sorte adversa, ao contrário do que ocorre com a obra de Platão, da qual se conservam apenas os diálogos. Destes diálogos restam-nos apenas fragmentos.[188] Caracterizam-se por um estilo lingüístico lapidar e conciso, obedecendo as suas idéias a uma forma lógica de encadeamento que tornam os ensinamentos expostos verdadeiros princípios doutrinários irrefutáveis, dada a capacidade persuasiva da linguagem aristotélica escrita.[189] Transparecem a "eloqüência da razão", como afirma Marie Dominique Roland-Gosselin.[190] Tal expressão endossa a ampla repercussão das contribuições aristotélicas no trabalho de enriquecimento histórico, científico, lingüístico e cultural gregos.[191] Além de criar regras para a correta utilização e expressão do

[188]Sobre a situação cronológica dos textos *Sobre as idéias, Grilo, Sobre o bem, Sobre os poetas, Sobre a filosofia, vide* Düring, 1990, p.87/ 88.

[189]É de se notar, no entanto, que muito da metodologia aristotélica se deve ao fato de que muitos de seus textos foram escritos a partir de apontamentos de lições orais; assim o caráter lacunar de determinadas passagens, como atestam inúmeros comentadores. A respeito, por exemplo, da localização de um problema antes de seu tratamento meticuloso por Aristóteles, deve-se reter que: "Car il paraît porter le témoignage d'une précaution qu'aurait prise Aristote au moment de communiquer oralement, devant un auditoire précis, ses refléxions sur les questions intéressant le devenir humain qui doit diriger la politique" (Bodéüs, 1982, p. 178).

[190]Cfr. Roland-Gosselin, *Op. cit.*

[191]O estilo e a metodologia de Aristóteles são freqüentemente objeto de amplas críticas pelos leitores mais acostumados na doçura e na fluidez sonora dos textos platônicos. Não se pode, no entanto, descurar do fato de que sua obra é eminentemente caracterizada pelo emprego de uma metodologia científica, sendo seu rigorismo um reflexo de sua *intentio* de não favorecer a criação de imagens, alegorias, expressões dúbias ou símbolos de ampla interpretação; não obstante não deixa de se valer amplamente da metáfora como recurso textual. Neste

pensamento com as conquistas no campo da Lógica, incorporou, por meio de sua extensa obra especulativa, novos termos à língua grega, ordenando o presente, compendiando o passado e fecundando obscuros ramos da ciência, a partir de um método singular[192-A], o que levou a história a lhe reconhecer posição preeminente entre as maiores personalidades da Antigüidade.

2.5. A RECEPÇÃO DO PERIPATETISMO PELA HISTÓRIA

Organizar o caleidoscópio de significações e figurações que se formaram em torno de Aristóteles no curso dos séculos que sucederam o século de sua vida e morte, o século IV a.C., é fazer de Aristóteles um problema histórico. Entre a faticidade objetiva e a aproximação subjetiva, que envolve toda questão que recai no domínio histórico, parecem residir as dificuldades maiores da temática.[192-B] Se assumida a textura da questão em todo o seu grau de complexidade, poder-se-á verificar não ser possível distinguir a história de Aristóteles da história das interpretações de Aristóteles.

Também, outra questão se avulta ao se tentar realizar o levantamento equilibrado da presente perspectiva, qual seja, o da receptividade, da incorporação, da transmissão, da interpolação e da recompilação de sua obra no curso sucessivo das escolas filosóficas que travaram contato com os textos do *Corpus*, seja no período da Baixa Antigüidade, seja nos períodos da Alta e Baixa Idade Média, até os posteriores estudos empreendidos no contexto da modernidade e na contemporaneidade.

---

sentido: "El carácter peculiar de los neologismos aristotélicos presta a su lenguaje una viveza y frescura que no logran agostar los descuidos estilísticos, ni la sequedad aparente de muchas de su expresiones" (Emilio Lledó Íñigo, *Ética Nicomáquea y Ética Eudemia, Introducción*,Gredos, 1993, p. 10).

[192-A] A respeito do tema da metodologia aristotélica, consulte-se obra específica: Dumond, Introduction à la méthode d'Aristote, J. Vrin, 1992.

[192-B] Os mesmos problemas, *mutatis mutandis*, que se apresentam em torno da figura histórica de Sócrates, apontados por Magalhães-Vilhena, podem ser aqui aplicados à controvertida figura intelectual que foi Aristóteles (*O Problema de Sócrates*, 1984).

Entre obra e autor, entre textos e personalidade filosófica, vagueiam os estudos ora empreendidos. Isto porque a problemática que se impõe a toda intenção de pesquisa nesta perspectiva conduz o investigador à persecução dos escritos de Aristóteles e de sua sorte após a dissolução do *Perípatos*. As referências a este respeito se colhem nas listas mais antigas dos livros atribuídos a Aristóteles, muitos dos quais de autoria hoje duvidosa ou que sequer chegaram a ser conhecidos na Antigüidade, e nos demais autores que, tendo tomado contato direto ou indireto com seus textos, mencionam-nos, favorecendo a reconstrução do caminho histórico percorrido pelos mesmos.

É curioso notar que não só a aventura intelectual empreendida por Aristóteles favoreceu a maior difusão de sua obra pelo mundo helênico, mas também, e sobretudo, a formação de um discipulado incumbido de transcrever, interpretar e conduzir adiante a produção aristotélica. Desde o período em que Aristóteles se encontrava na Academia, sob a tutela do mestre Platão, passando pela época das viagens a Mitilene, Lesbos, Assos, Macedônia..., até o período de maturidade no Liceu, mediaram longos anos de reflexão, de colheita de materiais, de experiência, de observação da realidade e de dissecação da *empirie*. Nestes anos de intensa produção intelectual, entre o que se observava e o que se textualizava, Aristóteles pôde travar contato com inúmeros pensadores e influentes políticos da época, o que consentiu-lhe, *prima facie*, uma colocação de relevo na literatura filosófica helênica. Dentre os contatos que desde logo podem-se destacar releva-se o empreendido com a Corte macedônica (343/2 - 335/4)[193]. Isto porque, ao instalar-se o helenismo por todo o mundo conhecido da época, ele foi acompanhado pelo aristotelismo e pelo vigor de toda a sua pujança

[193] Plutarco traz a notícia da existência de uma carta de Filipe a Aristóteles, na qual se inscreve a imprecação daquele a este para que da educação do neonato pudesse cuidar, com vistas à formação da personalidade de um futuro rei. *Ipsis litteris*: *"Philippe à Aristote, salut. Je vous apprends qu'il m'est né un fils; et je remercie les dieux, moins de ce qu'ils me l'ont donné, que de ce qu'ils l'on fait naître de votre vivant. J'espère qu'élevé et instruit par vous, il sera digne de moi et de l'empire que lui est destiné"* (Plutarque, *Les vies des hommes illustres*, Vol. IV, Alexandre, IX, p. 306).

pangnoseológica[194]. Alexandre Magno converteu-se em um grande colaborador do laboratório aristotélico, fazendo suas incursões no mundo oriental até mesmo acompanhado diretamente por um dos discípulos de Aristóteles. Somente a prepotência do Alexandre guerreiro deu causa à ruptura dos contatos da escola peripatética com o mundo que se desbravava sob a impetuosa lança conquistadora macedônica. Desde aí o peripatetismo já é uma filosofia de cunho universalizante. Sua propagação posterior ficou na dependência dos herdeiros do *Perípatos*, que, além de conservarem o *Liceu* com toda a gama produtiva legada por Aristóteles, deram à sua obra uma nova conotação.

Na construção de sua crítica às listas antigas dos escritos aristotélicos, P. Moraux empreende algumas considerações históricas que parecem pertinentes para o curso das idéias aqui lançadas:

> *"Près de trois siècles s'écoulèrent entre le moment où furent écrits les ouvrages scolaires d'Aristote et celui où l'activité des commentateurs en assura la diffusion dans le monde philosophique. Durant cette longue période, l'histoire des traités d'Aristote reste fort obscure. Strabon rapporte, à ce propos, une singulière histoire. La bibliothèque de Téophraste, qui contenait celle d'Aristote, fut transmise à Helée par voie Skepsis en Troade. Ses successeurs, des gens ignorants, l'enfuirent dans une cave pour la dissimuler à l'ardeur bibliophile des Attoles. Longtemps après (au commencement du 1-er siècle avant J.C.), les livres furent achetés par Apellicon; celui-ci les publia faits par les vers et par l'humidité. La bibliothèque fut ensuite transporté par Syllo d'Athènes à Rome. Là, elle passa par les mains du grammairien Tyrannion, qui goûtait beaucoup Aristote. Les libraires se servirent souvent collationnaient pas, ce qui arrive encore tous les jours, dit Strabon, aussi bien à Rome qu'à Alexandrie. Dans la Vie de Sylla, Plutarque racconte la même histoire; il ajoute cependant qu'Andronicus de Rhodes acquit de Tyrannion des copies qu'il publia et qu'il écrivit les tables qui circulaient encore à l'époque de Plutarque. Les deux auteurs signalent que les anciens Péripatéticiens, sucesseurs de*

[194] Com a ascensão de Alexandre ao trono: "Aristóteles perdia um discípulo, mas ganhava um propagandista original. Na rota do exército, seguirão os homens de ciência e de arte que levarão até a Índia a nova cultura helena" (Nery, *Evolução do Pensamento Antigo*, 1936, p.108).

Théophraste, n'avaient point les livres d'Aristote, si ce n'est en très petit nombre, et que, par conséquent, ils ne pouvaient pas philosopher sérieusement" (Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, 1951, p. 01).

Antes de alcançar a Biblioteca de Alexandria, portanto, sabe-se que Aristóteles legou sua coleção a Teofrasto, que, como tutor do *Perípatos*, incumbiu-se de conservá-los. Após a sua morte[195], seus escritos, ao lado daqueles que havia recolhido de Aristóteles, por testamento, passam para Neleus, filho de Corisco, desaguando um pouco mais tarde em meio aos papiros da coleção de Alexandria[196].

As atividades de Teofrasto como mestre peripatético e tutor do Liceu[197] alongaram-se por um período de trinta e cinco anos[198], desde a

[195] "Les anciens péripatéticiens ont été certainement des hommes éclairés et érudits, mais ils semblent n'avoir étudié qu'une petite quantité et assez mal les oeuvres d'Aristote et de Théophraste, parce que l'héritage de Nelée de Scepsis, à qui Théophaste avait légué les livres, était tombé aux mains des gens sans goût et inhabiles dans les lettres" (Plutarque, Les vies des hommes illustres, Sylle, XXVI)

[196] *Vide* a este respeito: *Hamelin, Le système d'Aristote*, 1985, pp. 65/66; Düring, Aristóteles, 1990, pp. 70/71.

[197] Sobre Teofrasto: "Sa contribution à la logique n'est pas négligeable, et, par son étude des propositions et syllogismes disjonctifs et hypothétiques, par le développement qu'il a donné à la logique de la modalité, par l'orientation formaliste qu'il a imprimeé à l'ensemble de cette science, il a préparé les vois à la logique des Stoïciens et à la logistique des modernes" (Chevalier, *Histoire de la pensée*, 1995, p. 409).

[198] "Les oeuvres de Théophraste semblent avoir partagé, pendant près de trois siècles, le sort des traités scolaires d'Aristote. La narration de leurs communes aventures par Strabon et Plutarque appelle peut-être quelques réserves: il demeure acquis à l'histoire que ce vaste ensemble d'écrits, jusqu'alors mal connu du public cultivé, a été ordonné et publié par Andronicies de Thides vers le milieu du premier siècle avant Jésus-Christ. (...) D'après le catalogue de l'Érésien présenté par Diogène Laèrce, la psychologie ne semble pas avoir tenue très grande place dans les préoccupations scientifiques de l'auteur: les travaux de l'école s'orientent dehors, et de plus en plus, vers les sciences positives. Outre une étude intitulée *Des odeurs* (par. 45), dont une partie notable a été conservée, Diogène mentionne plusieurs traités perdus: *Des passions, Du sommeil et des rêves* (par. 45); une thesè *Sur l'âme, Du jugement* (par. 46), *De l'intelligence et des moeurs des animaux* (par.49). *Le fragment des sensations* (par. 42) est un écrit doxographigue (...) Théophastre avait composé aussi une Physique en huit livres (...) La présence des traités de psychologie dans un ouvrage sur la Physique montre l'Érésien fidèle aux conceptions d'Aristote, pour qui l'étude de lâme, en tant que forme du corps, relève du physicien" (Barbotin, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, 1954, pp. 51/52).

morte de Aristóteles à sua própria, em 287 a.C., quando lhe sucede Estratão de Lampsaco[199]. Seguem-se Licon, Aristão de Quéos e Critolaos[200]. Com Estratão de Lampsaco, o peripatetismo converteu-se em um indiscriminado materialismo; o rigor científico, a metodologia, a endoxologia e o naturalismo aristotélicos convertem-se em um dogmatismo extremado, em uma lógica erudita e em um positivismo recalcitrante, o que em muito contribui para o desfalque e para o descrédito do pensamento pós-aristotélico.

Passando ainda por Tyrannion, os escritos aristotélicos são recebidos por Andronicos de Rodes[201], décimo primeiro sucessor de Aristóteles, por quem são publicados juntamente com os escritos de Teofrasto[202]. A publicação das obras aristotélicas sob um único título teve, no mínimo, três efeitos, quais sejam, um recompilatório, por fazer-se um *Corpus* único de uma gama de textos dispersos, um ordinatório, por dotar os textos de uma sistematização, outro publicitário, o que significou a chave do aristotelismo para a posteridade.

Uma obra assim vasta, e da mesma maneira complexa por seu conteúdo, apesar de toda a sua obscuridade, não deixou de ser constantemente objeto de indagação para os círculos intelectuais do Ocidente. Seja em Roma, seja na Grécia, seja em Alexandria, em todas as partes continuava a ecoar a palavra aristotélica. De fato, verdadeira tradição de leitura se instaurou em torno dos textos do *Corpus*, o que

[199] "Ptolomée Philadelphe racheta sur sa demande aux héritiers de Théophraste la bibliothéque d'Aristote" (Bonnard, *Civilisation grecque*, 1959, p. 211).

[200] Cfr. Chevalier, *Histoire de la pensée*, 1955, pp. 408/409.

[201] "Porté d'Éphèse avec tous ses vaisseaux, il jette l'ancre, ou bout de trois jours, dans le Pirée, et, sur des renseignements qu'on lui donne, il fait enlever pour lui la bibliotèque d'Apellicon de Téos, où se trouvaient la plupart des livres d'Aristote et de Théophraste, qu'on ne connaissait alors que très imparfaitement. On dit que cette bibliothèque ayant été transportée à Rome, le grammairien Tyrannion mit en ordre prèsque tous ces livres, et en fit prendre des copies à Andronic de Rhodes, qui les mit en circulation les tables parvenus jusqu'à nous" (Plutarque, *Les vies des hommes illustres*, Sylle, XXVI).

[202] Andrônico de Rodes, além de responsável pela publicação das obras de Aristóteles, o é também das obras de Teofrasto; uma vez que estas se encontravam unidas às do *Corpus* na biblioteca legada a Neleus, discípulo de Teofrasto, encontraram, pois, o mesmo destino dos manuscritos aristotélicos.

levou Wartelle, ao elaborar o seu inventário dos comentadores gregos antigos de Aristóteles, a colacionar as seguintes palavras:

> *"... mais l'une des premières constations, et des plus intéressantes, que permet cet inventaire, est que jamais pour ainsi dire Aristote n'a cessé d'être lu, étudié, copié et expliqué en Grèce par des Grecs. Ainsi à coté des commentateurs les plus vénérables par leur antiquité, tels qu'Aspasius, Alexandre d'Aphrodise et Porphyre, Dexippe, Thémistius et Simplicius, il a été difficile d'omethre les oeuvres des commentateurs les plus récents, de Nicéphore Blemmyde à Nicolas Cursulas, et d'Alexandre Mourocordato à Théophile Corydallée"* (Wartelle, *Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote et de ses commentateurs: contribution à l'histoire du texte d'Aristote*, 1963, XI / XII).

A recuperação, até pelo pensamento neoplatônico, no curso dos séculos III e IV d.C., da obra de Aristóteles se fez sobretudo na escola de Jâmblico, filósofo que encadeou a lógica aristotélica, sobretudo das *Categoriae* e dos *Analytica Priora* aos demais textos e diálogos de Platão de estudo obrigatório para o desenvolvimento da filosofia e do pensamento da época[203]. A tradição lógico-aristotélica tornar-se-á efetivamente a leitura de primeira-mão do Ocidente com as posteriores traduções latinas de Boécio[204].

A partir do século XIII[205] é que o aristotelismo encontra sua verdadeira via de expansão, porém não sem resistências. A expansão mais generalizada do pensamento, a fundação das Universidades, a

---

[203] Neste sentido, *vide* Giamblico, *La vita pitagorica*, Milano, 1991, p. 16, 27 e 29.

[204] " Ni dans cette école (York), ni dans aucune école d'Occident, on ne possédait au IX-ème siècle un texte complet d'Aristote, soit grec, soit latin. Voici même sur ce point notre déclaration très-ferme et très-précise: de tous les écrits justements attribués à cet illustre maître, les régents de nos premières écoles, au IX-éme siècle, n'ont connu qu'une partie: cette partie de l'*Organon*, traduite par Boèce, qui a pour titre De l'interpretation" (Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, p. 94).

[205] Em pleno século XIII Aristóteles era parte obrigatória do *curriculum* da principal das Faculdades e instituições de ensino européias - - a Faculdade de Paris - -, fazendo-se, em grande parte, do estudo da filosofia o estudo das obras do *Corpus*. A respeito, *vide* o *curriculum* constante do Codex Ripoll 109 de Barcelona, transcrito por Isaac em sua monografia *Le Perì Hermeneias en Occident: de Boèce à Saint Thomas*, 1953, pp. 71/72.

divulgação de manuscritos relativos a textos latinos e gregos da Antigüidade[206], a tradução das obras mestras da época literária e filosófica a partir do grego e do árabe[207], a dinamização da vida urbana, o incremento dos cursos acadêmicos e a divulgação das lições aos alunos, discípulos e estudiosos concorreram em conjunto para a criação de uma nova mentalidade filosófica, desta feita menos platonizada e menos calcada no raciocínio puramente cristão.

Tais fatores não impediram, no entanto, que a reação se produzisse, isto porque o assentamento de um novo pensamento far-se-ia somente de maneira gradativa, eclodindo nos expurgos de 1210 e 1215, quando condenados e proscritos foram os cursos e os textos em circulação relativos ao aristotelismo. A Universidade de Paris, na Paris do século XIII (*omnium studiorum nobilissima civitas*), retoma e reassume o *curriculum* aristotélico como parte integrante da formação da juventude acadêmica, desde quando as afadigadas correntes oposicionistas à aceitação da filosofia peripatética tornam-se tutoras de um movimento intempestivo e desordenado; a aceitação da *doctrina* aristotélica era já capítulo encerrado de um episódio da história medieval, isto porque os textos principais do Estagirita converteram-se em leitura obrigatória para os novos escolares, passando, desde então, a participar ainda mais intensa e penetrantemente do *trivium* e do *quadrivium*. A escolástica fundamentar-se-á basicamente na autoridade dos textos aristotélicos, até que o advento do Renascimento e da Idade das Luzes

[206] Anteriormente ao renascimento intelectual do final da Idade Média o destino dos textos gregos platônicos parece ser análogo ao dos aristotélicos: "Ils n'ignoraient pas sans doute que Platon avait laissé d'autres écrits non moins fameux que le Timée, non moins dignes de son divin géni: Cicéron, Macrobe, Apulée, Saint Augustin, leur en indeguaient plusieurs; mais ces écrits n'avaient pas été traduits en latin, grec dans les bibliothèques de l'Occident. Durant toute la première période de l'enseinement scolastique, Platon fut représenté par ume unique ouvrage, le TIMÉE, traité de physique spéculative, plein d'attrayantes chimères, d'une lecture très-dangeruse pour des ignorants" (HAURÉAU, Histoire de la philoshie scolastique, 1872, pp.92/93).

[207] A tradução do árabe da obra aristotélica é feita por Herman, o Alemão (1245-1247). A respeito, *vide* A.Thiry, *Saint Thomas et la morale d'Aristote, in Aristote et Saint Thomas D'Aquin: journées d'études internationales*, 1957, pp. 229/258.

traga novos formatos à pesquisa das mais diversas temáticas anteriormente exploradas pelos pensadores antigos.[208-A]

Agora não se trata sobretudo de uma leitura episódica e subliminar das obras aristotélicas; convertidos em instrumento da *sapientia*, ainda que manipulada como *auctoritas* do conhecimento intelectual, os dizeres aristotélicos assumem a forma de dogmas do pensamento. Da pesquisa enclausurada e da consulta às ocultas – isto porque a maior parte das obras de Aristóteles jamais foi suprimida ou desencaminhada, mas sim conservada *avec soin* pelo preciosismo dos trabalhos desenvolvidos no interior do monastério, que reúnem, anteriormente e ainda a esta época, desde a atividade dos tradutores até a dos iluministas e copistas (e neste sentido a sorte dos escritos peripatéticos não foi muito diferente da das demais obras antigas) – à fé explícita na *ratio* aristotélica, um longo percurso de tortuosas indicações e de escarpadas destinações foi trilhado. O que se tem é que a primeira leitura ocidental latina de Aristóteles deu-se no século VI da Era Cristã, sob o clima tenso das primeiras meditações neo-platônicas, na transição filosófica da Antigüidade Tardia ao Medievo; são as traduções feitas por Boécio dos Tratados do *Organon*, quais sejam, as *Categoriae* e o *De Interpretatione*, que, uma vez introduzidas, passaram a representar o *totius aristotelicus*. O conhecimento ostensivo e reconhecido da obra aristotélica sistematicamente concebida dá-se somente séculos depois, já com a concorrência dos estudos de Averróis e Avicena, Alexandre Magno e Siger de Brabante, São Boaventura, Jean Beckham, Duns Scotus[208-B] e, enfim, com os estudos de São Tomás de Aquino[209]. É mesmo com a

[208-A] "Dante llamó a Aristoteles "el maestro de cuantos saben": esa fué la consideración que mereció a los hombres doctos desde la época de Tomás de Aquino hasta la de Galileo. Todo aquél que quisiera saber debia comenzar leyendo atentamente los textos de Aristóteles, estudiando luego los comentarios acerca de éstos a fin de comprender sus pasajes más difíciles y sólo entonces proceder a examinar las cuestiones suscitadas por sus obras y que aún eran objeto de discusión. Desde sus comienzos en el siglo XIII la educación universitaria había venido modelándose según estos padrones" (Drake, Galileo, 1986, p. 23).

[208-B] Recente tradução para o inglês permite acesso ao B. Ioannis Duns Scoti: *Quaestiones super libras Metaphysicorum Aristotelis*, Libri I-IX, para eventual estudo específico (*Questions on the metaphysics of Aristotle* by John Duns Scotus, Franciscan Institute Publications, 1997).

[209] "Dès les premiers contacts, Saint Thomas fut conquis par Aristote. Il reconnut en lui un respect congénère et minse, on l'a dit justement, congénial. Il est même impossible de faire l'histoire de cette influence" (Thiry, "Saint Thomas et la morale d'Aristote", *in Aristote et Saint Thomas d'Aquin: journées d'études internationales*, 1957, p. 231).

compilação tomística e com a consagração da união entre *fides* e *ratio* que se tem o aristotelismo por incorporado às tradições laica e eclesiástica do pensamento ocidental.[210]

Porém, esta história não se encerra aqui. Textos como o *Perì Poietikés* só serão realmente traduzidos aos olhos dos filósofos na aurora do próprio Renascimento Cultural da Europa. Os fluxos e os refluxos ideológicos, políticos, econômicos, culturais e sociais foram a causa determinante da entrada ou saída, absorção, *re-absorção*, expurgo, comentário, interpretação, rejeição ou aceitação de tal ou qual texto de Aristóteles. É certo, pois, que até a Idade Moderna Aristóteles não foi conhecido em sua totalidade em momento algum, faltando aos medievais a noção verdadeira do *totius aristotelicus*[211].

A recepção do pensamento aristotélico pela tradição católica ocidental, por meio do tomismo, gerou muito mais que efeitos imediatos de aceitação das lições pagãs em sede metafísica ou extra-metafísica. A partir da vitória sobre as resistências iniciais operou-se, concomitantemente: a) a superação da canônica tradição neo-platônica, decorrência dos reflexos da patrística agostiniana; b) a revisão das bases filosóficas sobre as quais se assentavam os dogmas principais do pensamento medieval; c) a definitiva inscrição do *Corpus Aristotelicum* como leitura básica (para o espectro universitário) e como fonte necessária de conhecimento e sabedoria (para o espectro filosófico); d) o início de inúmeras interpretações, por vezes convergentes e complexas, por vezes divergentes e auto-excludentes, redundando em extremismos e leituras equivocadas de uma mesma fonte de referência textual; e) a multiplicação dos textos já conhecidos do *Corpus*, a prospecção dos desconhecidos, o levantamento, a sistematização, os co-

[210] *Vide*, a respeito do percurso e do destino das obras de Aristóteles durante a Idade Média, a excelente monografia de J. Hamesse, *Les auctoritates aristotelis*, 1974, pp. 7/15. A mesma obra é recomendada como referência para um *index* dos manuscritos medievais aristotélicos.

[211] Para uma análise do confronto entre o aristotelismo medieval e a nova ciência da Modernidade, *vide* o trabalho de S. Drake, *Galileo*, Oxford University Press, 1980.

mentários e listagens, a reprodução e o copismo das obras de Aristóteles. De todo o importe, percebe-se que a ascensão do tomismo representou a prosperidade para a doutrina aristotélica; o destino daquela haveria de ser condicionante do destino desta[212].

O empreendimento tomasiano, no entanto, teve, para integralizar-se como projeto aristotélico, de sobreviver e resistir às dificuldades de época não só opostas à recepção de Aristóteles pela Igreja, mas também ao extremismo sectário dos intérpretes mais radicais do movimento aristotélico, quais os averroístas, avicenianos e demais *lógikoi* que faziam de sua obra mecanismo de contestação da dogmática religiosa predominante. Mesmo assim, a implantação da doutrina tomasiana dependeu, em grande parte, do fenômeno geral de repúdio dos expurgos textuais e de afirmação do poder de auto-sutentação da Universidade[213].

---

[212]A entrada definitiva da obra aristotélica nos meios cristãos não se deu de maneira uniforme e não-gradativa; em se tratando de um verdadeiro processo de absorção, passou-se da *ignorantia* ao conhecimento da seguinte forma: "Depuis longtemps Aristote vivait en Chrétieneté; mais il y avait une figure déterminée, celle du logicien par excellence, et l'esttime générale qu'on lui accordait ici au titre technique n'allait pas sans la méfiance qu'éprouvent invinciblement les spirituels pour qui emploie son esprit à disputer des mots et des concepts. Tant qu'on en était resté aux *Catégories* et au *Periermeneias*, lus d'ailleurs un peu activement à partir seulement du XI siècle et avec l'appui de Boèce, l'appréciation chrétienne du <<manducator verborum>> demeura discrète; mais la luciditè intempérante d'Abélard avait corsé les suspicions; la résistance des théologiens nous fait mieux sentir alors en même temps que l'emprise étroite de la dialectique, la qualité et l'équilibre des maitres qui, comme Jean de Salisbury, saluent dans la découvert des analytiques et des *Topiques* l'invention d'un admirable art de penser. Aristote commence à être appelé le philosophe par excellence. C'est que déjà le naturaliste, le philosophe de la nature apparait. Par la Sicile, par Tolède surtout, le monde gréco-oriental se révèle à l'Occident et dans l'intense curiosité que manifestent et suscitent les nombreuses traductions d'oeuvres antiques, tant philosophiques l'emportent, grossies d'ailleurs de l'appoint arabe, à ce même moment où les chevaliers de la Reconquista apportent aux troubadours le échos de la poésie de l'Islam. Plus que la raison, ce fut donc d'abord, semble-t-il, la nature qu'Aristote découvrit aux esprits" (Chenu, Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin, 1974, pp. 28/29.

[213] A obra de Tomás é, de fato, fruto de uma dialética com o espírito universitário do século XII: "L'oeuvre de Saint Thomas n'est concevable que dans cet universalisme; elle y prend tout son relief après y avoir rencontré sa matière" (Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquino*, 1974, p. 18).

O problema no século XII se converteu em verdadeira *quaerela*[214] e só foi solucionado com a plena integração do *Corpus* à *anima catholica*, o que se operou por meio dos instrumentos de que se valeu Tomás de Aquino para a alimentação do dito aristotélico (razão) com o dito revelado (fé); bem entendido, aquele passa a ser condição para a conquista de uma fé esclarecida e sustentada pelos pilares da *scientia*.

Não se pode olvidar, muito menos, a contribuição que a expansão do aristotelismo trouxe para o pensamento oriental, sobretudo o islâmico. A repercussão dos escritos de Aristóteles fez-se sentir desde os tempos mais remotos no universo da livre pesquisa[215] que vigia como princípio religioso do povo islâmico. Por esta via é que textos de suma importância do *Corpus* foram conservados, recopiados, traduzidos, comentados e anotados pela tradição filosófica oriental.

Não só. A maior parte dos contributos teóricos dos expoentes descende diretamente da raiz aristotélica. Também, a filosofia aquiniana só se tornou possível na medida em que dos textos árabes conservados de Aristóteles se extraíram as traduções latinas que haveriam de cair em mãos do filósofo dominicano.

[214] O processo não foi caracterizado pela pacificidade, mas pela rebelião da fé e da revelação em face da razão auto-suficiente: "La science joue contre la sagesse chrétienne. Devant cette suffisance rationnelle, l'âme chrétienne éprouva un immédiat saisissement, comme devant la concupiscence de l'esprit où se consomme le péché originel. Cette résistance, saint Bonaventure l'exprimera bientôt scientifiquement et infrangiblement contre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin; mais c'est elle qui, dès le début, en 1210, puis successivement, sous diverses formes, du haut en bas de la hiérarchie de l'Église, en 1215, 1225, 1231, 1245 et jusqu'en 1263, au moment où à la cour romaine, sous les yeux très sympathiques d'Urbain IV, Guillaume de Moerbeke et saint Thomas poursuivent de concert l'un une traduction, l'autre un commentaire a Aristote, manifeste la difficulté de constituer dans un univers chrétien un ordre autonome de nature" (Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomás d'Aquin*, 1974, p.31).

[215] O Aristóteles medieval, uma vez recepcionado, de fato, era um Aristóteles já lido, interpretado e feito obra comentada, e isto desde a Antigüidade Tardia: "Aristote en effet n'arrivait pas seul, ni pur de tout mélange; et le problème en devient plus complexe. Déjà dans l'Antiquité, et plus encore dans la littérature syriaque et arabe, le syncrétisme philosophique avait fait pénétrer dans le Corpus aristotélicien des éléments hétérogènes qui donnaient satisfaction, jusque dans les textes, aux nouvelles orientations philosophiques et religieuses" (Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, 1974, p. 32).

Cabe, pois, por fim, demonstrar-se a repercussão da obra aristotélica no Islão mencionando-se a pluralidade de textos conservados e compilados a seu respeito. Dentre as obras comentadas, pode-se indicar as seguintes: *Categoriae* (tradução de Muhammad Ibn Abd Allãh Ibn al-Mugaffa); *De Interpretatione* (tradução de Ishâq Ibn Honain); *Analytica Posteriora* (tradução de Abt Bishr Mattã Ibn Yunis); *Topica* (tradução de Abu 'Uthmãn al-Dimashqe e Ibrãhim ibn 'Abd Allãh al-Kãtib); *Rhetorica* (tradução da escola de Hunain Ibn Ishãq); *Poetica* (tradução de Abu Bisa Mattâ Ibn Yumis); *Physica* (tradução de Ishãq ibn Hunain); *De caelo* (tradução de Yahya Ibn al-Bitrêq); *Generatione et corruptione* (tradução de Ishãq Ibn Hunain / ibn Bakkus); *Anima* (tradução de Ishãq Ibn Hunain); *Metaphysica* (tradução de Averroes, em seu tafsir); *Ethica Nicomachea* (tradução de Ishãq Ibn Hunain). Ainda, formou-se também um grande tradição em torno de textos apócrifos do filósofo peripatético, quais: *Oikonomica* (tradução de Abu 'Ali 'Isa Ibn Zur'Ah); *De Plantis* (tradução de Ishâq Ibn Hunain); *Secretum Secretorum* (tradução de Yuhannã Ibn Al-Bitrîq); *Perì Dikaiosynes* (mencionado por al-Qifti e por Hâje e por Khalifah), entre outros, como *O Livro do Espelho, O Livro das Pedras, O Bem Puro, As Questões, Das Causas da Propriedade dos Elementos, As Virtudes e os Vícios*, etc...[216]

[216] Cfr. Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, 1987, pp. 89/108.

3

A PHILOSOPHÍA COMO PANGNOSEOLOGIA DO REAL

3.1. A OBRA: ENTRE PHILOSOPHÍA E EPISTÉMÉ

Ao se discutir ciência (*epistéme*) e filosofia (*philosophía*) em Aristóteles está-se não só a discutir qual a abrangência conceitual que cada qual destes termos ganha no contexto do saber aristotélico[217], mas também, e sobretudo, a discutir qual o espaço que cada qual destas formas de pensar a realidade efetivamente têm na própria dinâmica evolutiva das obras do

[217] "Cuando se llama a Aristóteles, como se hace en ocasiones, el fundador del método científico, se da a la palabra "ciencia" un significado más amplio de lo que hoy es usual. (...) Hasta la época de Aristóteles no había habido separación alguma entre filosofía y ciencia, o entre uma ciencia y otra, en gran parte porque la ciencia apenas existía" (Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, IV, *Introducción a Aristóteles*, 1993, p. 143).

Corpus. Se a primeira ocuparia metade dos escritos existentes[218], isto já é bastante para que se perceba uma mentalidade cognoscitiva atenta para a complexidade do "real" – como algo complexo, polissêmico e necessariamente poligonal em sua estrutura –, mentalidade que setorializa para compreender[219], mas que não deixa de perceber a dinâmica do existente na pluralidade dos perceptíveis. Toda a construção epistêmica de Aristóteles, tomada como conjunto, apesar de não constituir o fruto de um único lampejo intelectual do Filósofo, pode ser tida como o fruto de uma única intenção que perpassa todas as diversas incursões setoriais de seu pensamento: explicar o elemento *bíos*, núcleo das preocupações e atenções peripatéticas. Isto porque, seja privilegiando-se a análise do homem em seu interior – e aqui procura-se situar o cientista como psicólogo, como agente ético, como fisiologista, como lógico –, seja privilegiando-se a análise do homem em seu exterior – as atribuições agora envolvem a dimensão política, moral, retórica, poética das relações humanas, como também a dimensão física do movimento dos corpos, celestes ou não, a anatômica, a estética, entre outras –, está-se sempre a vasculhar a imensidão na qual se dispersa o "existente"; o "real", nesta perspectiva, é sempre fonte de incontáveis perplexidades, multifacetando a própria pesquisa que sobre ele se procura empreender, sendo estas perplexidades, (*thaumátzein*), o móvel de toda construção filosófica. Neste sentido se erigiu um pensar que, antes de simplesmente caminhar à sombra do "existente", tornou-o problema, e, como tal, fez-se dele, em sua integralidade, uma *quaestio philosophica* por excelência.

Daí que o termo *philosophía* no sistema aristotélico, bem como o emprego do termo *philósophos* nos textos do Estagirita, está a induzir não a uma doutrina que opera em cortes sobre o "real", mas que o disseca em toda a sua pandimensionalidade. O "real", não obstante

[218] Cfr. Louis Millet, 1990, p.15.

[219] "Él es sin duda el fundador de las ciencias biológicas: zoología, anatomía comparada, psicología, botánica. Pero hasta donde sabemos, nadie antes de él había habajado sistemáticamente estos dominios de saber y con base en un enorme material de hechos" (Düring, 1990, p. 797).

"unitário" e "homogêneo", faz-se "objeto complexo" à medida em que sobre este recaem as investigações do pensador[220]. Não podendo abraçar a todas as perspectivas destacáveis da "unidade complexa", expressão com a qual se procura nomear e descrever o "real", os critérios método e objeto epistêmico passam a constituir o parâmetro necessário para a multicompreensão do real. Daí a necessidade das ciência, daí a diferenciação desta com relação à *philosophía* propriamente dita. Observa-se no *Corpus* aristotélico a existência de multíplices textos, com investigações criteriosa e rigorosamente distintas, dedicadas a conglomerados de saberes científicos particularizados; visualiza-se a busca metodológica peripatética ao lado da atenção pangnoseológica do *philosóphos* sobre o real. A *epistéme*, assim, constitui-se em necessário instrumental, no sistema aristotélico, para a realização do ideal pagnoseológico de desvelamento do "real" em toda a sua multifacetada manifestação objetiva; à *epistéme*, ou melhor, às *epistémai*, é dada a tarefa de facultar o conhecimento setorial do "real" para o alcance da verdade filosófica, ou seja, de uma verdade que cumpre o seu papel na medida em que integraliza as setoriais explicações epistêmicas para recompor racionalmente a estrutura intrínseca do "real" *in totum*[221]. Se o "real" é unidade[222], e a sua apreensão racional só é possível pelo

[220] "Le Stagirite ne distingue pas, comme on le fait actuellement, la philosophie de la science. Il se propose dans l'étude qu'il entreprend du monde matériel d'en chercher les principes ultimes, en sorte que sa physique est une philosophie de la nature" (Mansion, 1946, p. 59).

[221] Em Aristóteles esta investigação se expressa pela necessidade de disseção do real tal qual é, do ser enquanto ser (*tò òn, hê ón*).

[222] Neste mesmo espectro de idéias se insere Rey, quem sustenta que: "L'évolution de la pensée scientifique que nous devons à Aristote, celle qui va couvrir deux millénaires, et par là on voit son importance historique, doit être cherchée dans sa physique au sens grec du mot, c'est-à-dire dans sa science de la nature, lato sensu, dans sa science de l'univers envisagé comme un tout sans fenêtres ni fissures. Mais cette science physique est subordonnée elle-même à une méthodologie. C'est elle qui commande, en même temps qu'elle s'y ajoute, à cette conception totalitaire. En réalité les deux ne font qu'un. La méthode est celle que permet la conception de la nature et la conception de la nature est la seule qui puisse se prêter à cette méthode." (Rey, *La maturité de la pensée cientifique en Grèce*, 1939, p. 461).

seu esfacelamento – setorializa-se para compreender, assim como para explicar e para descrever –, a operação filosófica corresponde à reintegração do "real" à sua integralidade por meio da assunção de sua complexidade e da recomposição de sua complexidade e da recomposição de sua estrutura por meio de um saber explicativo que não se cinge a este ou aquele de seus elementos, mas à sua inteira dimensão de "ser". Compreender o "ser" é a tarefa maior da *philosophía* aristotélica, o que, no entanto, não se faz – e daí o filósofo se distender em análises científicas –, sem a criteriosa minudenciação das perspectivas possíveis descoladas do "real".

A existência de variegadas formas do "ser", pois o "ser" se diz de muitas formas e sobre muitas coisas[223], o que justifica até a polissemia do termo, está a exigir que o processo epistêmico de interferência sobre o "real" se faça *per genus et differentiam*[224], o que resulta em uma impossibilidade de se admitir uma *epistéme* única de todo o "real". Veja-se que:

> "A doutrina aristotélica dos gêneros e dos princípios (...), mostrou-se a impossibilidade de uma ciência única de todas as coisas, desvendando-nos o quadro de um saber necessariamente diversificado, que se multiplica segundo as regiões e os gêneros em que o mesmo gênero se divide. Se nossas primeiras considerações sobre a noção de ciência já nos tinham revelado, nesse *estado* privilegiado da alma, um caráter eminentemente relativo, por não se poder dissociar da ciência a referência a seu mesmo objeto, porque ela se define, o estudo dos gêneros de demonstração veio retratar-nos, com mais precisão, essa relatividade e necessária dependência, ao mostrar-nos a unidade de cada ciência determinada pela unidade de seu gênero-sujeito, ao mesmo tempo em que se nos manifestava não

[223] Acerca da ambigüidade do termo "ser", *vide Eth. Eud.* 1217 b, 26/40. Ora visto como substância, qualidade, quantidade, tempo, ora como outras coisas, é tão ambíguo quanto o conceito de "bem", motivo pelo qual não há uma única ciência do "ser", nem do "bem" (1217 b, 35/36).

[224] "On observera donc que la rigueur de cette science apparaît comme associée aux déficit ontologique des êtres dont elle traite" (Granger, 1976, p. 313).

ser a diversidade das ciências mais que o reflexo especular das diferenças genéricas inscritas na natureza das próprias coisas (...)".

(Silva, *A noção aristotélica de ciência*, 1967, pp. 186-187)

Por isto, procura-se argumentar no sentido da precisação dos saberes filosófico e científico na universalidade da proposta aristotélica. A *philosophía*, em Aristóteles, é possuidora de uma semântica própria, semântica que não se afasta da concepção original com a qual se procurou designar esta atividade racional humana, que denota um estado de não-*sophía*, ao mesmo tempo em que denota uma proximidade, uma afinidade, uma busca e uma sintonia com o que se pode chamar de posse do estado de sabedoria[225]. Na mesma orientação da tradição dos pensadores gregos pré-socráticos, e até mesmo com a tradição propriamente socrático-platônica, guarda, o conceito aristotélico de *philosophía*, os contornos de uma significação que pode ser descrita a partir de alguns traços essenciais: a) vigília do *philósophos* em face do "real", que, movido por um impulso inicial de espanto (*thaumátzein*), coloca-se na posição de espectador, na percepção de suas manifestações sensíveis, e de *re-construtor*, na compreensão racional, na sintetização lógica e na exposição predicativo-explicativa das diversas dimensões do "real"; b) pagnoseologismo do estudo do "real" que em primeiro lugar é dissecado para, em segundo lugar, ser novamente reintegrado à sua inteireza, o que corresponde à própria dialética entre as ciências (*epistémai*) e a filosofia (*philosophía*); c) universalização

[225] A aparição do termo com Pitágoras vem narrada por Jâmblico: "Si racconta che Pitagora sia stato il prima a obra a se stesso il nome di "filosofo". Ma non soltanto adottó un nuovo nome; in piu formè preventivamente utili spiegazioni cerca il contenuto della nozione, che era a lui peculiare. A suo due dire uomini arrivano alla vita allo stesso modo in cui la folla va alle solenni riunioni festive. Infatti li si recano persone di ogni genere, agnugna con un diverso scopo: una per vendere la propria merce e guadagnar denaro, un altro a far mostra del suo vigore fisico, in cerca di gloria; c'è poi un terzo genere di persone, che è il più nobile di tutti, che si raduna in quelle occasioni per vederi: luoghi, le belle opere, i detti e gli atti eccellenti che nelle riunioni festive è consuetudine vengano mostrati" (Giamblico, *Vita Pitagorica*, XII, 58).

dos objetos de conhecimento, pois se não há ciência do indivíduo, também não há filosofia que compreenda o "ser" em sua marginal aparição corruptível. O sistema aristotélico, a partir destes apontamentos, inadmitiria uma ruptura entre os conceitos de *philosophía* e *epistéme*; entre um e outro parece subsistir uma integração tal que, da mescla de ambos, resulta o alcance da verdade (*eleutherías*), fim tanto de uma como de outra das investigações[226]. A desnudação do "real" parece ser o ponto arquimediano de apoio para a argumentação em torno da existência de uma dialética relacional entre ciência e filosofia em Aristóteles. Ainda mais. Sendo a *philosophía* a atividade própria do *philosóphos*, o ideal filosófico de vida[227] e a assunção de uma postura pangnoseológica parecem caminhar conjuntamente na tradição do pensamento helênico. É a esta pesquisa que se passa a empreender, após ter-se detido a análise na compreensão dos importantes conceitos de *epistéme* e de *philosophía*[228], que, pelas peculiaridades de que se revestem, estão a indicar, ainda com maior furor, a singularidade de que se reveste o sistema aristotélico frente aos demais sistemas filosóficos da Hélade.

[226] Retenha-se que: "(...) a ciência que o tratado descreve e caracteriza é um saber construído *more geometrico* com o rigor, a exatidão e a necessidade que o filósofo reconhece nas ciências matemáticas" (Silva, *A noção aristotélica de ciência*, 1967: 22).

[227] Em Platão, a *philosophía* como exercício intelectual e espiritual ganha especial atenção, representando mesmo forma de liberação da alma do cárcere da inconstância e fluência da matéria, como se pode depreender do excerto a seguir colacionado: "La mechanceté, c'est l'ignorance (82 e), et l'ignorance, c'est l'immersion dans le sensible (82 b). L'authentique vertu morale est donc inspirée par la philosophie; c'est la philosophie qui vient purifier les âmes (67 a) en les libérant de la clôture du corps: "elle entreprend de les délier" en les arrachant aux illusions des sens; elle les aide à "se ramasser sur elles-mêmes" (82 e, 83 a). (Remarquer la fréquence du vocabulaire ??? dans ce passage, et jusqu'en 84 b).

Au prix d'un certain effort d'attention on peut distinguer la teneur primitive de l'"antique tradition" et la transposition qu'en fait Platon en l'infléchissant vers la philosophie. Ce qui est objet de science, ce qui est invisible et immuable, c'est ce vers quoi nous tourne la philosophie" (Dumoulin, *Recherches sur le premier Aristote*, 1981, p. 18).

[228] Textualmente: "L'influence qu'il a exercée sur les mots de la famille de philosophia n'en est pas moins réelle, Son oeuvre sert à amplifier certains thèmes développés avant lui par Platon et étroitement associés dans les mots *philo-*

A mesma convergência de idéias e de conclusões a respeito do conceito de *philosophía* se obtém se se tomar o texto da *Metaphysica* onde se inscrevem algumas alusões à noção conceptual deste saber; é ele ciência da verdade (*orthws d'échei kaì tò kaleîsthai tèn philosophían epistémen tês aletheías*, 933 b, 19) ou mesmo investigação da própria verdade, algo que está à sua procura (*he perì tês aletheías thewría*, 993 a, 30). É claro que a verdade assim estudada não possui fronteiras, e o estudo que se dedica a ela da mesma forma não os possuirá.

O excelente trabalho de acompanhamento do movimento dos termos *sophía* e *philosophía*, bem como de *epistéme* e *scientia*, desde os pré-socráticos até o séc. IV d.C., permitiu a Anne-Marie Malingrey (*Philosophia*, 1961) observar as modificações porque passaram no curso histórico-filosófico ocidental. No que concerne à teoria aristotélica em seu conjunto (pp. 56/62), observa com muita precisão que o termo *philosophía*: a) seguiu o mesmo sentido dado pelo platonismo em direção à verdade (*alétheia*), mas dele se afastou por não se conceber nos píncaros excelsos das Idéias, mas se conceber em meio à materialidade da própria essência humana; b) representa uma atitude de conhecimento específica do homem, que se debruça ante o mundo para conhecê-lo; c) coloca-se a serviço de Deus, para espelhar a perfeição e

sophia, philosophos, philosophein: le réflexion philosophique est privilège de l'homme, quête de la vérité, recherche de la science. Mais son action ne se borne pas là. Elle reflète ses attraits personnels et la forme même de son esprit. La notion de désir toujours tendu vers un terme que l'homme voit reculer à mesure qu'il en comprend la transcendance s'efface, du moi philosophique pour laisser place à une confiance paisible dans les démarches de la raison qui doivent aboutir à la sophia, si elles sont menées conformément à la logique. La *philosophia* devient ainsi une méthode scientifique plus qu'une aspiration vers les réalités supérieures. D'autre part, en désignant l'ensemble des sciences et, en outre, la plus élevée parmi les sciences théorétiques, le mot philosophia acquiert une sorte de polyvalence et s'aligne à côté d'autres expressions qui le doublent ou le remplacent. Entraînés dans le mouvement d'une pensée encyclopédique, les mots de la famille de *philosophia* se trouvent appelés à des usages de plus en plus nombreux et, malgré le goût qu'apporte généralement Aristote à définir les termes dont il se sert, il perdent en précision ce qu'il gagnent en extension" (Malingrey, *Philosophia*, 1961, p. 62).

a ordem cosmológica por ele imprimida às coisas; d) tornou-se método de conhecimento da realidade; e) alcançou grande ampliação a verdade conceptual, pois onde se encontra a verdade aí se encontra a filosofia e o pensamento à sua procura; f) as ciências teóricas, práticas e produtivas são distinções de grau, mas toda forma de conhecimento é forma de exercício da razão, de modo que de certa forma todo saber é prática filosófica.

3.2. *THEORÍA*, *SOPHÍA* E *PHILOSOPHÍA* EM ARISTÓTELES

A legendária tradição que se formou em torno do ideal filosófico de vida, que, inclusive, atravessou a história ocidental interpretada com variantes e peculiaridades inerentes a cada período, mas que, em sua essencialidade, permaneceu intocada, prevalece como o paradigma (*parádeigma*) que parece remontar aos primórdios da civilização grega em momento em que fermentavam os elementos que dariam lugar ao advento da filosofia como manifestação humana de caráter cultural e racional. Enquanto o início da filosofia coincide com o surgimento das primeiras inquietações a respeito da *physis* e do *kosmos*[229], o ideal contemplativo-teorético de vida parece assentar-se em origens insólitas, encontrando manifestações mais explícitas e sistemáticas apenas no século IV a.C., com a escola platônica.

Se foi com os astrólogos caldeus, segundo notícias dos antigos, ou se foi com os sacerdotes egípcios[230] que se iniciou a aventura da busca especulativa humana, não se pode precisar em que termos se teria fixado o ideal de distanciamento das atividades ligadas à *práxis* com relação àquelas dedicadas ao núcleo de todo saber acerca da verdade.

[229] "Foi, com efeito, pela admiração que os homens, assim hoje como no começo, foram levados a filosofar (...)" (Aristóteles, *Met.* I, II, 8).

[230] "É assim que, em várias partes do Egito, se originaram pela primeira vez as artes matemáticas, porque aí se consentiu que a casta sacerdotal vivesse no ócio. (*Id.*, *ibid.*, I, I, 11).

Neste sentido, de pronto ressaltou-se a estranheza[231-A] como elemento caracterizador do filósofo frente aos outros membros da sociedade, uma vez que o apartar-se do fluxo quotidiano da mecânica vivencial para descobrir o próprio cerne de seu funcionamento reflete uma conduta isolacionista e hermética, voltada para os campos da consciência, âmbito, por excelência, interior ao homem. Todavia, se ao senso comum se opôs o conhecimento epistemológico, ou ainda, se aquele se opôs a este, não se pode negar que a ciência seja um aperfeiçoamento do raciocínio vulgar e que realmente parta das evidências da experiência mnemônica para que construa as estruturas de um conhecimento dotado de universalidade conceptual, o que demonstra a equivocidade da dicotomização unilateral que opõe o ser pensante ao ser vivente. Um e outro se resumem num só, em função do que o pensar consente o aperfeiçoamento do viver.

O deslocamento do pensador dos hábitos de convivência social e das preocupações pragmáticas engendrou o dualismo tão presente entre os gregos que opõe ao dever cívico, expressão do patriotismo e da cultura política grega, o ócio da investigação, apanágio de um *status* intelectual de despreocupação e de exclusividade como condições de procura ontológica.

A este tempo, o problema cosmogônico se apresentou como princípio nuclear dos estudos pré-socráticos, e é isto que permite sejam os pensadores deste período tratados homogeneamente. Os objetivos de desvelamento das estruturas do *kósmos* passaram a absorver o homem na contemplação daquilo que, diante de si, se apresentava como objeto de estudo. A partir de então, a razão iniciou o processo cognoscitivo de desnudamento das causas intrínsecas do ser, apreendendo a realidade não meramente como construção demiúrgica, cosmovisão esta imperante no período em que as manifestações mitológicas e as interpelações religiosas impregnavam o pensamento e a ideologia helênica mas como complexo emaranhado de relações a serem tateadas pelas vias da razão objetiva e desmitificada.

[231-A] "Le *bíos theoretikós* s'éloignait trop de la vie ordinaire, du *bíos praktikós* (...)" (Festugière, 1950, p. 37).

Foi neste contexto, em torno do século VI a.C., que se destacou a figura de Tales, de acordo com toda a tradição que se formou em torno de sua personalidade, alcançando grandes repercussões na posteridade através da anedota da escrava trácia, metáfora esta que aparece consignada no *Teeteto* de Platão. Nesta passagem da obra do filósofo da Academia, sublinha-se que as preocupações filosóficas afastavam o pensador da realidade, dicotomizando sua personalidade humana à sua personalidade astronômico-científica. A importância da verdade e a prevalência da última personalidade sobre a primeira atestam o valor atribuído à especulação, coincidente com o início da reflexão humana pelas causas e princípios do universo, e aos iniciadores da atividade especulativa, quando se firmaram as bases do paradigma teorético com a Academia de Platão.[231-B]

O *modus vivendi* de Demócrito, o esoterismo das doutrinas e das descobertas dos pensadores das escolas jônica, eleática e pitagórica, além de confirmarem o distanciamento do pensador com relação à *práxis* nos primórdios da filosofia helênica, contribuíram para a criação de uma aura mística em torno das figuras históricas de tais personalidades filosóficas. São palavras atribuídas a Anaxágoras por Diógenes Laércio como resposta à questão do porquê viver: "Para contemplar e estudar o sol, a lua e o céu". Aristóteles também coloca na boca de Pitágoras resposta semelhante que se enuncia nos seguintes termos: "Para contemplar o céu" (*Protréptico*, B 18, I. Düring, p. 635).

Para Pitágoras, a percepção do todo não é dada àquele que atua, que age, que pratica, ou que exerce, antes é inerente àquele que contempla e que, à distância, vislumbra o descortinar-se da realidade (e esta realidade é apenas virtual no espaço da arte teatral ou representativa) em todas as peculiaridades de cada cena do espetáculo vivo que constitui o convívio humano. Por isso, fixou-se tradição no sentido dos valores espirituais como superiores aos valores puramente materiais, o que não deriva exclusivamente do lado místico-órfico da filosofia pitagórica, mas, também, da importância atribuída, à época, ao cultivo dos atributos intelectuais e intuitivos.

[231-B] Blumemberg, *Il riso della donna di Tracia*, 1988, pp. 09/15.

Etimologicamente, atribui-se a Pitágoras (séc. V a.C.) o papel de haver cunhado a expressão que coloca o filósofo como o cultivador de uma *philía* pela sophía (filo-sofia)[232]. A fecundidade de seu pensamento não só o levou à construção de uma teoria dos números, tendo, também, se evidenciado na exploração alegórica da acepção especulativa do vocábulo *theorêin*, que posteriormente se expandiu pelos círculos intelectuais helênicos, trazendo seus reflexos para a tradição que se firmou nos valores do meta-empírico. Portanto, numa perspectiva histórica, a reflexão pitagórica apresentou as primeiras premissas no sentido da justificativa discursiva da *vita contemplativa*; através do simbolismo alegórico, o filósofo e místico de Samos demonstrou a superioridade do homem que participa da vida como espectador dos acontecimentos relativamente àquele que se coloca em posição ativa no desenvolvimento de diversas atividades, assim como fundou a tradição da espectação como *areté* da vivência humana. A própria raiz etimológica do termo *theoría* descende diretamente de *theastai*, o que transmite a idéia da superioridade da observação com relação à participação[233].

O fundamento da dicotomia *theoría-práxis* encontrou acolhida histórica para ultrapassar gerações e se fixar no seio das doutrinas platônica e aristotélica. Em Sócrates a problemática não havia sido suscitada e são dois, entre vários, os motivos que podem ser relevados no sentido de uma justificação de sua postura eminentemente engajada no ideal de conversão da alma cidadã à virtude (*areté*), a saber, a democrática experiência política que havia enriquecido a *pólis* durante grande parte do Século V a.C. e a adoção de uma *paidéia* eminentemente política, dentro da mais ampla acepção que comporta o termo, aristotelicamente concebido, isto é, de uma metodologia de busca da verdade que encontra supedâneo no *lógos*, aquilo que se exercita no núcleo da esfera pública, na *agorá*.

Se a especulação pré-socrática converteu-se em perquirição ética com Sócrates, deixando a filosofia de ser uma busca cosmológica para

[232] (Giamblico, XII, 58): *"Légetai dè Pithagóras prótos philósophon eautòn prosagoreûsai, ou kainoû mónon oivómatos ypárxas (...)"*

[233] Hannah Arendt, *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*, 1993, p. 72.

ser uma busca antropocêntrica, tal transição não se fez sem que a *pólis* se convertesse em espaço de realização político-cultural com os ensinamentos sofisticos e com o governo pericliano, que, inclusive, lançou-se a partir dos moldes clássicos da estrutura democrática das reformas clisteneanas. A necessidade de purificação conceptual dos silogismos retórico-sofisticos havia conduzido Sócrates à eleição da *phrónesis* como virtude de caráter fundamental para o alcance da esfera de imperecibilidade das idéias. Se à multiplicidade de seres percebidos sensivelmente corresponde uma idéia, incorporou-se à tradição do pensamento a maiêutica socrática como o caminho para que se pudesse desvelar tal realidade inteligível e como forma de *paidéia* cidadã.

Diferente foi a situação quando a condenação de Sócrates firmou a hostilidade da cidade, à qual era inerente a politicidade do convívio, com o filósofo, e quando Atenas sofreu o abalo de uma derrota frente a Esparta, que lhe impôs o governo dos Trinta Tiranos no limiar do século IV a.C. Tais acontecimentos alcançaram repercussões no mundo intelectual, que, desde então, opôs-se assincronicamente à politicidade participativa da cidadania do século V a.C., e, no mundo político, em virtude do perecimento do ideal de perfeição democrática pericliana, o gérmen da nova forma de ensino se proliferou desde o primeiro quartel do século IV a.C. com a fundação do núcleo platônico de estudos (389 a.C.): o academicismo.

A conversão da *phrónesis* socrática[234] em *bíos theoréticos* com Platão[235] não se realizou sem que de uma época a outra houvesse uma cisão entre o mundo da *práxis* e o mundo da *theoria*, e sem que se sistematizassem em uma trilogia rígida e estanque os modos de vida em

[234] É da opinião de Magalhães-Vilhena que: "Com um ou dois outros mais, é ele que encarna na vida intelectual da humanidade tudo o que de melhor há no homem e permanece, para além dos séculos, o tipo acabado do gênio filosófico" (Magalhães-Vilhena, *O Problema de Sócrates: o Sócrates histórico e o Sócrates de Platão*, 1984, p. 51).

[235] "Par la genèse de la doctrine, par l'élan intérieur qui meut à vivre cette doctrine, la phrónesis platonicienne dérive donc de Socrate" (Festugière, 1950, p. 64).

bíoi correspondentes às funções tripartites da alma, a saber: a logística, à qual se liga a figura do filósofo; a irascível, caracterizada pela coragem como virtude cavalheiresca; a apetitiva, à qual se ligam os artesãos, comerciantes e o povo. Com Platão não só as primeiras investidas dos filósofos pré-socráticos converteram-se em ideal ostensivo de consagração da *sophía* sobre a *phrónesis* socrática, como também a filosofia ganhou um método próprio de estudo que se baseia na dialética.

Dentro da estrutura da Academia platônica, apartados da problemática que permeia a vida de contingências seculares, os pensadores dispunham-se ao labor dialético, imergindo no mundo dos universais em busca da imperecibilidade e da unicidade das Idéias-forma, que se opõem à multiplicidade da realidade material, sujeita à contingência. A *theoría* justapôs-se, na vivência acadêmica, à realidade, não se apartando desta, antes voltando-se para a consecução do objetivo programático de intercessão na esfera do social. Neste sentido, a decepção política da filosofia conduziu o pensador – e o ceticismo político foi um fator generalizado na sociedade grega do Século IV a.C. – à estruturação da atividade espiritual em favor da *práxis* na cidade-estado. Platão, ao fundar a Academia, e ao sistematizar seu pensamento, era bem consciente do papel do intelectual na vida social; a formação da juventude acadêmica traria novos políticos para o seio das atividades cívicas atenienses, assim como os escritos difundiriam-se espacial e temporalmente, produzindo seus reflexos no universo da intelectualidade e, também, no da sociedade como um todo.

Assim, a explicação do sensível apresentou-se como problema a ser resolvido com a superação do próprio mundo sensível, necessidade de construção de uma visão de conjunto ou mesmo de uma Razão Universal unificadora de toda a ordem fenomênico-material, o que se postulava desde os questionamentos heraclitianos e parmenidianos. A fusão dos postulados metafísicos da filosofia parmenidiana com a problemática das idéias suscitada por Sócrates conduziu Platão à elaboração de uma principiologia própria, o que culminou com a estruturação de um ideal de vida filosófico. Este ideal, em verdade, não se coadunou necessariamente com a idéia de distanciamento da realidade, estando o filósofo voltado para a satisfação das necessidades do convívio teleologicamente dirigido pela noção de Bem Comum.

Dentro de um estatuto ontológico platônico relativo às potências da *psyché* humana, ressalta-se, no sentido da apresentação de motivos psicológicos de justificação de uma ordenação orgânica dos modos de vida, a parte logística da alma como o núcleo daquilo que caracteristicamente diferencia o ser humano de outros seres dentro de uma escala natural, assim como aquilo que constitui a parte imortal do ser. O *logistikón* é hegemônico frente às outras partes da alma humana, exatamente porque não se encontra adstrita aos limites que o homem compartilha, enquanto *soma*, com outros seres que com ele *co-existem* na mundanidade material. A reflexão (*dianóia*), a opinião (*dóxa*), a imaginação (*phantasía*) são seus elementos constitutivos e expressam a própria dinamicidade plural de dotação do ser racional, capaz, através destas potências, de passar de seu universo da experiência sensível ao universal da ciência[236].

Assim, com Platão, não se pode considerar simples o processo abstrativo do espírito humano, uma vez que percorre amplo percurso até que se possam alcançar os universais, através da dialética discursiva, a partir de quando o *lógos* torna-se inerte, mesmo porque ineficaz, frente à contemplação pura da idéia através do *noûs*. Destarte, partindo-se da reflexão interior, do monólogo do pensamento, ergue-se o espírito para o campo da expressão doxológica através da palavras e da comunicação discursiva, o que sustenta a ascensão em direção ao espaço do fantástico, do imagético. São estas, portanto, as três fases logísticas que se utilizam do *lógos* como fio condutor de toda atividade. Esta escala discursiva se intercomunica de modo a estabelecer, para cada ciclo do pensamento, uma dependência intrínseca das contribuições e progressos efetivados nas passagens interiores, do empírico ao universal.

É desta forma que, em gradativo processo cumulativo de complexização, a *psyché* parte da *dóxa* para construir a *epistéme*. No entanto, se, com Platão, o discurso preside toda atividade logística, seja construtiva, seja destrutiva de paradigmas racionais, este deve cessar para que o *noûs* possa acessar diretamente as idéias pela contemplação da

[236] Cfr. Rachel Gazolla de Andrade, 1994, p. 120.

totalidade; não há movimento, não há discurso, não há pensamento: a idéia encontra-se absorvida em sua plenitude de inteligibilidade. Assim, "(...) o *noûs* intui e o logístico pensa e fala sobre o *einai te kai tên ousían* através do *noûs*, assemelhando-se àquilo do que fala e pensa (ser e substância)" (Rachel Gazolla de Andrade, p. 137). Das sombras sensíveis ao imutável do inteligível, todo tipo de recurso simbólico humano é eliminado para que se vislumbre em sua pureza a forma (*morphé*) sem qualquer interferência de elementos da razão mundana.

Assim é que a opinião não é ciência, é algo entre o ser e o não ser (*República*, 478 d), uma vez que não se estabelece, através desta, as bases de um conhecimento sólido e sustentável, permanecendo-se na inconstância da aparência, na fluidez insólita do relativo e particular. Da mesma forma como opinião não é ciência, opõem-se, também, os sujeitos-artífices da *dóxa* e da *epistéme*, ou seja, o *philodoxos* e o *philósophos*, na perspectiva de que o primeiro lançe suas observações com base no conhecimento empiricamente captado, enquanto o segundo constrói o saber sobre a experiência contemplativa, que se baseia no conhecimento daquilo que não é contingente.

Destarte, a sedimentação do paradigma de vida filosófica, ou do paradigma filosófico de vida, operou-se com a fixação da Academia platônica, que enunciou, dentro de uma ordem reflexiva, os princípios que regem a *kátharsis* teorética. Platão difundiu uma ordem dialético-ascensional de busca da Unidade supra-sensível das idéias; partindo-se das percepções mais simples que constituem a doxologia para o hermetismo dos abstrusos conceitos epistemológicos, esboçaram-se as primeiras preocupações metodológicas de perquirição acerca da *kalokagathía*, do verdadeiro Bem e do verdadeiro Belo.

Também, a própria idéia da dificuldade a ser enfrentada pelo filósofo em seu labor catárquico de ascensão à pura idéia do bem aparece expressa na figura alegórica da caverna, no momento em que a luz intensa da idéia (*eidos*) ofusca a visão daquele que se encontra restrito à escuridão do mundo das aparências. Nem todo o contemplado pode ser transposto em conceitos cognoscíveis ou exprimíveis em linguagem humana, donde a dificuldade filosófica de se constituir uma ordem discursiva própria para a correta veiculação das noções apreendidas com o contato contemplativo. O recurso freqüente às metáforas e

às alegorias no sistema filosófico platônico não acusam dificuldades outras senão estas de se transmitir um conhecimento com o fito de se constituir uma *paidéia* sustentável e de tornar tangível a idéia contemplada. A evidência é clara, uma vez que em Platão "(...) la contemplación designa un contacto místico con el Ser en su existencia verdadera. En este caso la contemplación corre parejas con la inefabilidad" (Ferrater Mora, *Diccionario de filosofia*, p. 273).

O advento do *Perípatos* aristotélico, que se ergueu sob o signo da especulação filosófica no mesmo sentido em que era entendida na Academia platônica, não operou ruptura na concepção de vida contemplativa como era entendida pelos círculos intelectuais do século IV a.C., entre os quais, evidentemente, não se encontravam isocráticos, uma vez que voltados para a retórica participativa. Se não se pode falar da existência de um prolongamento das atividades da Academia ou de expansão do modo de vida platônico para o peripatético, ao menos deve-se sublinhar o paralelismo existente entre ambos, donde se ressalta o caráter fecundante do pensamento platônico.

Desta forma, na mesma linha do pensamento acadêmico platônico, com Aristóteles consagrou-se o *bios theoretikós* no contexto das atividades humanas através do *Protréptico*, obra caracteristicamente situada na primeira fase de seu pensamento, de cunho exortativo ao cultivo do pensamento filosófico, e, portanto, muito ligada à principiologia da doutrina platônica. Nesta obra, Aristóteles trabalhou a própria conceituação do termo filosofia dentro das perspectivas do teorético viver acadêmico, enunciando que: "La palabra <filosofar> significa, por una parte, preguntar si se ha de filosofar y, por otra, dedicarse a la filosofia" (B 6, I. Düring, p. 631). Em outros termos, colocou-se historicamente a problemática que envolve a própria noção de filosofia, ou seja, o filósofo, ao se postular da validez de seu pensamento, por esta mesma atividade, constrói a filosofia.

A mesma perplexidade que se encontrava presente nos estudos platônicos acerca da existência da realidade eidética apresentou-se para Aristóteles, pois diz que "La actividad del entendimento es el pensar y éste consiste en la contemplación de los objetos del pensamiento, así como la actividad del órgano de la vista es la visión de lo visible" (B 24, I. Düring, p. 637). Mas, ao contrário de enunciar uma

filosofia idealista, que concede existência independente às formas eidéticas, o pensamento peripatético atendeu aos ditames do realismo, propondo a unidade do ser no sensível.

"Entre los actos del pensar, unos son completamente libres, a saber, aquellos que son realizados por motivo de ellos mismos" (B 25, I. Düring, p. 637). Aqui se presencia, nas palavras do filósofo, uma perscrutação da alma humana em suas funções cognoscentes, destacando-se a liberdade como nota do pensar teorético, o que constitui a própria essência de toda atividade do pensador que trabalha na abstração. Tem-se que o pensar teorético (razão teorética) comunga com a faculdade da razão prática apenas o caráter racional que as interliga, pois diferencia-se desta pelo fato de que não se destina a qualquer produção exterior, como ocorre com o exercício das faculdades da razão prática, tendo sua aplicação sobre si mesmo; o cultivo intelectual, em esfera noética, resume-se ao encadeamento das idéias dentro da ordem inteligível que lhes é peculiar. Sendo assim, "(...) dentro del alma está más alto lo que tiene razón y facultad de pensar" (B 62, I. Düring, p. 650).

A diferença entre aquilo que se faz com vistas a um fim, como o caso das atividades de produção ou do próprio intelecto agente, e aquilo que se faz sem qualquer intenção diversa daquela com que se age, reside no caráter de utilidade que norteia aquelas atividades. Assim: "A quien de todo saber busca un resultado diverso de él y exige que todo saber debe ser útil, le es totalmente desconocido cuán grande es desde su raíz la diferencia entre lo bueno y lo necesario (...) pero lo que queremos por motivo de si mismo, aunque nada más resulte de ahí, a eso lo lhamamos bienes en sentido proprio" (B 42, I. Düring, pp. 642/43); e, também, "(...) el saber, del cual hablamos, es teórico, porque su meta de ningún modo puede ser una producción." (B 69, I. Düring, p. 653).

"<¿Hace la vida intelectual feliz al hombre?>" (B 93, I. Düring, p. 659). Com esta indagação, além de se anunciar um re-pensar da atividade de pensar, instalou-se o questionamento acerca da validade da vida filosófica em termos práticos. A pergunta dirige-se do filósofo para o filósofo; o que constrói filosofia, no sentido de se postular a respeito da melhor e mais consentânea atividade do homem para o al-

cance da *eudaimonía*. Teoria e prática se encontram já em discussão, postulando-se acerca do relacionamento das faculdades prática e teorética da razão.

Assim, argumentos são aduzidos no sentido de se provar que as implicações da filosofia não se restringem ao universo do cultivo da razão teorética, universo hermético do conhecer, expandindo-se para o próprio obrar através da *proaíresis*, o que é reconhecido por Aristóteles ao dizer: "Este saber, pues, es en sí teórico, poro nos brinda la possibilidad de disponer todas nuestras acciones de acuerdo con él" (B 51, I. Düring, p. 647). Neste passo, Aristóteles sublinha que o pensar exercido em sua pureza, e por si próprío, também pode encontrar seus reflexos na vida prática do pensador, pois "(...) la vida perfecta existe para aquellos que poseen conocimiento filosófico, si actúan filosóficamente" B 85, I. Düring, p. 657).

E aqui se percebe que as influências de uma visão platonizante do ser ainda se trazem presentes ao se abordar a questão da bipolaridade da composição humana, pelo que: "Nosotros los hombres constamos de alma e cuerpo; una parte domina, la otra es dominada; una utiliza e la otra existe como instrumento" (B 59, I. Düring, p. 650). Este é mais um argumento que se alinha em favor da tese que consagra a contemplação como atividade de acordo com a natureza humana, e, assim, constata-se que na "(...) alma está, por una parte, la razón, que de acuerdo con su naturaleza domina y decide sobre nosotros (...)" (B 60, I. Düring, p. 650).

Mas, a respeito do *Protréptico*, pensamento aristotélico de primeira fase, retira-se do texto o próprio cerne do modo de vida filosófico, pois toda crença enunciava a filosofia como a conquista do saber em sua integralidade e, mesmo, que "(...) la meta suprema del saber es el conocimento filosófico" (B 66, I. Düring, p. 651). Assim, o cunho exortativo da obra não poderia deixar de lançar um enunciado tecido com cores fortes, algo que conduzisse o homem à prática e à incorporação interior do ideal filosófico de vida, uma vez que esta mesma, se vivida na ignorância, era vista como indigna e, "[Por] tanto, o se debe filosofar o debemos decirle adiós a la vida y marcharmos de aqui; pues todo lo demás no parece ser sino necia murmuración y palabrería vacía" (B 110, I. Düring, p. 664).

Todo o discurso que se alinha em torno da justificação da primazia do intelectual sobre o pragmático sustenta-se no fato de que a tripartição dos modos de vida no contexto da filosofia aristotélica relaciona a vida do filósofo com as outras duas espécies de vida apresentadas pela tradição, a saber, aquela dedicada à política e aquela voltada para a fruição de prazeres. E é neste sentido que, de acordo com premissas racionalistas, a excelência do *bíos theoretikós* coloca o homem em relação intrínseca com aquilo que lhe é peculiar, retomada da própria relação do homem com sua *physis*.

A complexidade do ser demanda a existência de uma multiplicidade de formas operativas da razão, formas que engendram distintas visões do mesmo objeto, no sentido da apreensão de todas as suas características. Em Aristóteles percebe-se a nítida distinção que se faz entre os conceitos de *tekhné*, *phrónesis*, *epistéme*, *sophía* e *noûs*, todos relacionados à faculdade única da razão. Os dois primeiros conceitos relacionam-se à atuação prática da razão (*noûs praktikós*), "(...) pela qual contemplamos as coisas variáveis" (*Eth. Nic.*, 1139 a, 5-9), enquanto os outros se relacionam, em uma escala hierárquico-ascensional que tem seu cume com a atividade do *noûs*, à atuação teórica da razão (*noûs theoretikós*), "(...) pela qual contemplamos as coisas cujas causas determinantes são invariáveis" (*Eth. Nic.*, 1139 a, 5-9).[237] A binariedade das faculdades racionais teórica e prática não importa numa atuação estanque de cada qual, uma vez que a manipulação correta do saber permite o estabelecimento de um intercâmbio entre ambas as faculdades humanas, o que traz suas repercussões para a esfera individual, na conduta moral, assim como para a esfera social, no que tange ao relacionamento social, uma vez que "(...) nadie que no se haya dedicado a la filosofia y no haya conocido la verdad puede lograr esto" (B 48, I. Düring, p. 646). Em resumo, pode-se dizer que este saber "(...) es en sí teórico, pero nos brinda la posibilidadd de disponer todas nuestras acciones de acuerdo con él" (B 51, I. Düring, p. 647).

Assim, pela busca de identificação da *physis* do ser, o conhecimento das causas primeiras se impõe como necessário para a razão espe-

[237] Cfr. Virginia Aspe Armella, 1993, p. 31.

culativa ou teorética. É o homem enquanto ser cognoscente que se dispõe frente à realidade no sentido do exercício da faculdade racional, o que o conduz a determinar as causas primeiras informantes dos elementos intrínsecos constitutivos do ser, objeto principal de toda atividade cognoscitiva. Assim é que, com Aristóteles, se distinguem e se subdividem as ciências em práticas, produtivas e teóricas, tendo estas últimas como característica diferencial o fato de terem o "(...) punto de partida (...) en la cosa" (Virginia Aspe Armella, 1993, p. 56).

Na perspectiva da teoria aristotélico-intelectualista do conhecimento também se demonstra a prevalência da atividade intelectivo-epistêmica com relação a toda e qualquer outra atividade. De fato, a partir do recolhimento de impressões sensíveis pela memória, constrói-se a experiência que, ao alcançar o nível da *techné* pelo conhecimento das causas do contigente, alça-se ao nível da *epistéme* para a explicação das causas material, formal, eficiente e final de todo ser. A *epistéme* é o estatuto do conhecimento genérico de toda realidade, uma vez que opera com a abstração dos conceitos científicos não perecíveis da razão.

No que tange a uma discussão a respeito da *eudaimonía* humana, releva-se, também, o argumento da primazia da faculdade racional da qual se encontra investido o homem, diferentemente do que ocorre com os animais, pois "(...) el entendimiento, por el que nos distinguimos de los demás seres vivos, llega a su plena realidad únicamente en aquella forma de vida, que no admite el casual y sin valor" (*Protréptico*, B 29, I. Düring, p. 638). Assim, é este discurso que enfatiza o papel da atividade contemplativa como a mais excelente entre todas as outras exercidas pelo homem, a saber: "(...) porque, em primeiro lugar, essa atividade é a melhor (...) em segundo lugar, é a mais contínua (...)" (*Eth. Nic.*, 1177 a, 20-30), não se dispensando as notas da autosuficiência e da que tem fim em si mesma, "(...) pois dela nada decorre além da própria contemplação (...)" (*Eth. Nic.*, 1177 b, 1-5). A verdadeira *eudaimonía* é conquista do espírito, o que não se funda em valores diferentes dos da sabedoria e da racionalidade.

Antropologicamente, isso significa dizer que a felicidade "(...) é uma atividade contemplativa (...)" e que tem "(...) as mesmas fronteiras que a contemplação (...)" (*Eth. Nic.*, X-8, 1178 b, 5-10 e 25-30). O

pensar contemplativo-filosófico, neste ponto, erigiu-se como norma de conduta e padrão de alcance da felicidade para a ética helênica. É esta a meta de todo ser humano, e cada qual deve se encaminhar no sentido da realização destes valores racionais. A *philosophía* é erigida como ciência que não se basta no conhecimento do empírico e do específico, volvendo-se para o espaço do imperecível. O pensar é o ofício puro do *sophós*, o que importa num contato com a realidade das idéias, dentro da abstração que lhes é inerente.

Enunciadas algumas tendências do pensamento grego, percebe-se que o desprezo pelo prático-produtivo e por toda atividade relacionada com os elementos que condicionam a vida humana em seus aspectos de *animal laborans* ou de *homo faber* constituíam relevantes justificativas para a exaltação do contemplativo frente ao ativo, do teórico frente ao prático, do especulativo frente ao funcional, o que caracterizou a civilização helênica. A atividade racional sem aplicações tem fim em si mesma e desta forma era praticada como atividade prazerosa e criativa da *psyqué*, essencialmente oposta à tudo o que se relaciona com o *soma* e suas limitações. A circularidade do pensamento que se fecha por si mesmo através de suas conclusões constitui o valor fundante do desprezo do mundo prático. Este foi o motivo pelo qual o progresso das técnicas entre os gregos não encontrou muito avanço, pois aplicar o intelecto para o cumprimento de qualquer função pragmática era considerado indigno do pensador. Entre uma teoria da técnica e uma prática da mesma era grande a distância que as separava, dado que toda *poiesis* importa em um obrar, atividade que absorve o pensamento na produção, deslocando-o de sua esfera teorética para a prática.

A relevância do saber noético, distinto do saber que é voltado para a prática, expressão máxima da racionalidade humana, destaca-se como atividade independente de fins que não só os próprios fins contemplativos, o que lhe confere a característica de ser destituído de toda função pragmática. Em afinidade com o espírito grego, interrelacionaram-se as atividades do pensamento com o *skhole* (*otium*), ausência de preocupações que colocam a razão em conexão com as preocupações do labor, do trabalho ou da ação. Neste sentido, a *vita contemplativa* figurava como o núcleo do pensar filosófico grego, em oposição aos ideais da *vita activa*, sendo esta última relacionada às ati-

vidades da ação prátíco-política, do labor incessante e do trabalho produtivo[238]. No entanto, deve-se ressaltar que o tempo dispendido na atividade contemplativa entre os gregos foi entendido como algo muito menos voltado para a satisfação egoística de uma casta intelectual helênica que para o desvelamento das causas primeiras do ser.

Neste contexto, não se trata, portanto, de se questionar do papel da filosofia em sua função prática de atuação e repercussão na realidade, uma vez que se "(...) não é uma ciência prática, resulta da própria história dos que primeiro filosofaram" (*Met.*, I, II, 7), se desprovido de cunho pragmático, é porque se trata de uma ciência que não se limita ao fenômeno particular e que se afigura paradigmaticamente como a mais alta faculdade do espírito racional humano na Antigüidade.

[238] Cfr. Hannah Arendt, 1989.

4

O SISTEMA ARISTOTÉLICO

4.1. SISTEMA E A DIACRONIA TEÓRICA

O discurso de Aristóteles, como discurso de um filósofo, muito menos em virtude da *paidéia* de sua juventude e muito mais por sua preocupação pangnoseológica, é a *theoría* de um naturalista[239]. Somente uma análise mais apurada, não de parte de sua obra – especialmente aquela volumosa parte que trata dos problemas biológicos –, mas da totalidade de seus

[239] Jaeger, *Demóstenes*, 1994, pp. 40/41: "(...) lo que el griego llama theoría es originalmente algo más profundo y de mayor alcance que lo indicado por nuestro más bien enjeito término teoría. Es una atenta contemplación del mundo en conjunto, en toda su intercoexión, hasta el fundamento último de su existencia. De esta gran conexión emergen gradualmente las ciencias especiales, cada una delas cuales adapta por provincia una sóla subdivisión, como, por exemplo, la meteorología empírica o la geografía".

atuais escritos, permite este juízo. Neste sentido, para que se possa embasar esta afirmação, mister se faz, em primeiro lugar, conduzir a investigação no sentido de se saber se a teoria aristotélica pode ser entendida como um sistema e, em segundo lugar, se realmente está presente neste sistema um conjunto suficiente de indícios que baseie a possibilidade de se vislumbrar um Aristóteles naturalista – e também o conceito de "naturalista" ganhará especial atenção no curso da análise –, espelhando possuir preocupações de um naturalista, em várias partes do *Corpus*.

O conceito de tempo parece fazer parte de nossas preocupações; é certo que tempo e espaço são noções das quais dificilmente se pode apartar qualquer enunciação teórica. Não obstante isto, quer-se incluir aqui a idéia de que o tempo, como transcurso de passado a futuro pelo presente, onde o instante é toda carga de um algo superado e passa a compor, para o homem, uma realidade não-visível, não-palpável, não-presente, mas memorável, vivenciável pela lembrança e pela recomposição racional do que agora compõe mais um elemento de seu repertório existencial. É a esta mescla entre tempo e experiência que se quer referir ao se inserir a *theoría* aristotélica, não como um volumoso número de conceitos formados *ex abrupto*[240], mas como um labor contínuo da *ratio cognoscendi* em interação com a realidade, no mosaico das estruturas fáticas, axiológicas e existenciais da personalidade de Aristóteles.

A *dynamis* com que se desenvolveu seu pensamento, sem dúvida alguma, aponta para uma visão evolucionista de sua *theoría*. A linha temporal está a sugerir monotonia, sucessão, identidade, similaridade e retilinearidade; contrariamente, está a experiência a indicar pro-

[240] A noção monolítica de Aristóteles não se confunde com a defensabilidade de um sistema aristotélico. Neste sentido: "Mais, s'il n'est plus possible aujourd'hui de considérer l'oeuvre du philosophe comme une sorte de monolithe, il faut se demander néanmoins dans quelle mésure, en fait, ce nouvel état de choses peut avoir une incidence sur la présentation qu'on doit faire ici des thèses maitresses de son système" (Mansion, *Positions maitresses d'Aristote, in* "Aristote et Saint Thomas d'Aquin: journées d'études internationales", 1957, p. 49).

gressão, superação e ondulação. No curso do tempo, as experiências estão a demonstrar significativas aquisições, diferentes vivências e bruscas transformações. A isto não escapou o pensamento aristotélico, como se a esta regra pudesse haver exceção, submetendo-se a toda a principiologia que rege as relações entre o passado e o devir existenciais. Daí que esta *theoría* está arraigada aos períodos diversos de uma existência que se desenrolou inteiramente em dedicação ao desvelamento da *physis* das coisas e da estrutura do existente.

Desenrolando-se num tempo existencial, tempo, portanto psicológico, não deixou esta *theoría* de se comunicar com as coisas de sua época. Se a medida do tempo era para Aristóteles a medida de sua dedicação à gnoseologia do real, também é verdade que esta medida não se aplicava à conjuntura de fatos sociais, de transformações políticas, de fenômenos culturais e de mudanças axiológicas que se operavam, tão próxima e paralelamente, no seio da sociedade. A conjuntura que tocava de mais perto a este pensador não era somente aquela ateniense, que passou a fazer parte de sua experiência filosófica desde sua chegada a Atenas e posterior inserção na Academia de Platão (367 a.C.), mas também aquela macedônica. Porém, não só; o pan-helenismo, que parecia aos olhos de Aristóteles ser a possível chave de conexão entre as diversas culturas orientais de época, ligava-se diretamente, em pleno século IV a.C., à política internacional e expansionista da Macedônia de Filipe e de Alexandre. As marchas e contra-marchas desta política, bem como das diversas conseqüências da mesma sobre a Hélade, parecem ter participado mais do que decisivamente para a fermentação de muitas de suas decisões. Ademais, a extraterritorialidade do pensamento aristotélico torna-se inequívoca em diversas passagens do *Corpus*, onde preponderam elementos que estão a indicar o caráter cosmogônico de suas reflexões.

A presença do tempo na filosofia peripatética verifica-se no encontro do intérprete com os textos de Aristóteles. Aflora da terminologia empregada, dos conceitos explorados, do rumo das explicações, dos argumentos utilizados, do conjunto de materiais coligados, da própria eleição desta ou daquela temática filosófica, uma miríade de signos que podem ser ditos característicos deste ou daquele período, desta ou daquela fase, pelos quais passou o pensamento de Aristóteles. A idéia do

evolucionismo não é algo novo, e já Jaeger[241] apontava para a categorização da filosofia de Aristóteles, a partir da filosofia platônica, como uma gradativa emancipação de suas idéias até a construção de uma *theoría* verdadeiramente original. Assim, pode-se falar tanto de um Aristóteles do período da Academia, quanto de um Aristóteles das viagens e, posteriormente, do Liceu, novamente em Atenas. Em cada um destes períodos, textos e livros foram escritos, ora demonstrando acentuada preocupação especulativa (como é o caso do *Protrépticos*), ora demonstrando maior preocupação empírica (vejam-se os *Parva Naturalia*), ora demonstrando a sintetização e a maturidade conceptual de um pensamento autônomo e autosubsistente (veja-se a *Ethica Nicomachea*).

Conceber-se Aristóteles em períodos não significa reduzi-lo a três dimensões temporalmente definidas; trata-se simplesmente de uma concepção que demarca, para explicar, o acentuado número de signos textuais que atestam esta ou aquela preocupação, este ou aquele estado fático de coisas, isto tudo nas entrelinhas da discursividade preservada nas obras trazidas por meio do *Corpus Aristotelicum*. Há que se dizer que o intérprete opera, num trabalho *a posteriori* que faz sobre a textualidade conservada, não com certezas, mas com hipóteses e presunções, estas trazidas à lume por meio dos signos textuais, presentes tanto nas próprias obras peripatéticas quanto nas obras de historiadores e filósofos que ao pensamento aristotélico se reportavam ao longo de suas investigações.

À idéia básica de evolução até agora sustentada não se opõe aquela de preservação. Se o tempo é sucessão, e se nesta sucessão intercalam-se experiências e sensações as mais diversas, é certo também que cada experiência passa a integrar a estrutura da personalidade que as vivencia. Também uma gama de valores adquirida não deixa de ser conservada, sendo mesmo esta gama o fio diretivo da maior parte das preocupações que se alinham ao longo do caminho evolutivo de um pensamento. Não obstante haver progresso, nos limites da superação há sempre um diretivo primordial que remanesce para efetuar a conexão entre o que era daquele pensamento e o que será.

---

[241] Jaeger, *Aristóteles: bases para la historia de su desarrolo intelectual*, 1992.

Aceitar esta *thésis* é admitir também que cada obra aristotélica tenha fortes relações com as demais que a cercam, uma vez fruto de uma mesma potência geratriz e de um mesmo conjunto de premissas primeiras, que funcionam como *arkaí* de toda uma perspectiva teórica, por mais diversificada que seja[242]. Além disto, quer-se dizer que cada obra que se produz pressupõe as suas anteriores, seja superando-as, seja reafirmando-as, de modo que às mais maduras só pode corresponder uma mais volumosa quantidade de pressupostos teóricos implícitos em seus textos[243]. Deste modo, de um extremo ao outro do pensamento em análise podem-se detectar abundantes recursos que afirmam a presença de uma sempre constante *anima* condutora do todo; se múltiplas as formas epistêmicas envolvidas ao longo dos textos, único, no entanto, é o motor de todas as reflexões encetadas.

É neste ponto que, com maior segurança, se recobra a serenidade do discurso para que se possa ter por categórica a afirmativa de que o pensamento de Aristóteles, expresso em sua obra, constitui um sistema[244]. Um repertório de elementos – os objetos que participam de ramos específicos e diferenciados do saber humano – e uma estrutura que os faz comunicantes entre si dão-lhe esta conotação de sistema. Porém, sistema entre sistemas, guarda peculiaridades que o fazem destoar das demais teorias que o circundam, visto basear-se em pres-

[242] A respeito da unidade teórica do aristotelismo como princípio e da aplicação deste para a interpretação da terminologia biológica, *vide* Pellegrin, *La classification des animaux chez Aristote*, 1982, p. 73/75.

[243] A idéia de um sistema aristotélico, que apesar de não estanque é homogêneo, com conceitos prejudiciais para a compreensão de todos os setores de reflexão pelos quais se distende, aparece com todas as letras nos Comentários de Tomás de Aquino ao texto do *De anima*. Abordando o problema do conhecimento na ciência, o Aquinate se alonga na dicção de que o *De anima* (o estudo da alma) é pressuposto da *Metaphysica* (o estudo da substância), bem como é pressuposto da *Ethica* (ou das Éticas) e da própria *Physica* (o estudo do movimento). Com isto, as várias partes do *Corpus* se articulam e se comunicam intrinsecamente, o que possibilita a visualização do sistema teórico em sua movimentação.

[244] Não obstante, retenha-se que: "De hecho que Andrónico quien, con su edición, puso la base para la idea de que Aristóteles aspiraba a un sistema filosófico errado" (Düring, *Aristóteles*, 1990, p. 79).

supostos próprios. É exatamente a presença de pressupostos próprios que faz do sistema aristotélico algo autônomo, o que verdadeiramente só se corporificou em sua inteireza com sua maturidade intelectual, o que não impede que desde sua primeira fase se possa verificar presente a *anima* identificadora de seu sistema.

O discurso de Aristóteles, foi dito, é o discurso de um naturalista, daí que, para que se possam conectar as idéias de sistematicidade e naturalismo, se deva penetrar, agora, nos meandros do conceito de "naturalismo", apontando-se não só sua ambigüidade semântica, mas a posição em que se quer ver usado o termo, como também quais as implicações desta intrínseca relação.

4.2. O SISTEMA NATURALISTA ARISTOTÉLICO

A onisciente filosofia propugnada pelos primeiros filósofos jônicos desencadeou repercussões sensíveis em toda a ordem de valores intelectuais da Grécia antiga, operando, ainda mais do que a quebra da supervalorização da vivência mítica do *kósmos* no centro da *pólis*, a superestimação do conhecimento fundado no estudo da *physis*, nos processos naturais e nas relações de causa e efeito existentes no universo[245]. A filosofia sofreu seus influxos teóricos, mas não só, pois a medicina parece ter sido o receptáculo de um não pequeno número destas reflexões naturais pelos primeiros filósofos encetados[246].

A medicina, assim influenciada, mais do que profissão e exercício médico, ao deixar de representar um conhecimento hermético exclusivo dos círculos de iniciados, fase em que a medicina foi exclusivamente observacional (VII-VI a.C.), e ao converter-se em saber radica-

[245] Cfr. Jaeger, *Paidéia*, 1949, III, 13.

[246] "La ideia fundamental de las indagaciones presocráticas, el concepto de la *physis*, no se aplicó ni se desarrolló tan fecundamente en ningún terreno como en la teoría médica de la naturaleza humana física, que desde entonces havía de trazar el derrotero para todas las proyecciones del concepto sobre la naturaleza espiritual del hombre" (Jaeger, *Paidéia*, 1949, II, 17).

do no seio da *pólis*, fase em que se deslocou para a *agorá* como ensinamento genérico, teórico e discursivo (*lógoi*), passou a simbolizar mais que a ciência da terapia dos corpos, tornando-se instrumento da própria *paidéia* do espírito humano[247]. Desde então, filosofia, arte, retórica, pensamento sofístico e doutrina terapêutica passam a mesclar-se num ensino que, de sua estreiteza científico-utilitária, passou a representar parte não irrelevante do saber doutrinário-teórico e não-aplicativo da educação do jovem do séc. V a.C. Não obstante diminuir-se com esta *didaskalía* a diferença existente entre *idiotés* e *demiourgoi*, aqueles, os não-iniciados, e estes, os iniciados na *tekhné* médica, recaem sobre a expansão discursiva dos ensinamentos médicos em praça pública as mesmas críticas platônicas que pesavam em desfavor da arte sofística; na verdade, está-se a converter a teleologia da ciência médica em algo diverso do que essencialmente seria.

No ínterim desta passagem de uma ciência iniciática a uma *paidéia* social, encontra-se a escola de *Cós*.

Com Hipócrates e com os escritos do *Corpus Hippocraticum* faz-se verdadeiramente da medicina uma ciência; seus conhecimentos se aprofundam, se sistematizam, ganham organicidade e articulação interna, além de conceptualização adequada[248]. Sem dúvida, nem todos os escritos contidos no *Corpus Hippocraticum* são verdadeiramente de autoria de Hipócrates – Jaeger atribui a compilação das obras da escola de Cós a filólogos alexandrinos do III século a.C. –, o que a moderna exegética tem demonstrado francamente; porém, não há que se negar o significado que a obra tem para o seu contexto histórico e, muito menos ainda, o significado que recebe de seus posteriores comentadores, como Galeno, e os reflexos que produziu sobre o pensamento helênico. Ali situam-se textos de pura ciência médica, e esta, como era concebida no século V a.C., pela mais autorizada ordem de devotos do saber empírico.

[247] Jaeger, *Paidéia*, 1949, III, p. 23.

[248] "... podemos afirmar que la escuela de Cos fué en realidad la primera fundación de la medicina como una ciencia especial con existencia propria" (Jaeger, Paidéia, III, p. 29).

Não só a tradição da medicina como *tekhné*, mas também a sua expressão e o novo papel por ela desempenhado a partir do século V a.C. fizeram dela um problema palpitante, oferecendo as mais variadas espécies de estímulos teóricos para os círculos intelectuais helênicos. Ao mesmo tempo em que os escritos hipocráticos ganhavam vulto e passavam de mão em mão entre os *sóphoi*, a retórica misturava-se com a medicina nas praças públicas e nas escolas dos sofistas. Com toda a sua atualidade, o problema não deixou de encontrar eco na Academia (*Akademía*) de Platão, como no Liceu (*Lykeios*) de Aristóteles. O fato de a medicina ter sido erigida *didaskalía* teórica na seio da *pólis* facultou a promoção de contatos não prescindíveis para o aperfeiçoamento do conhecimento desta ciência e de seus meandros. Daí que, como já assinalado, o pensamento médico passa a penetrar não com pouca significância a arquitetura teórica da *philosophía* helênica.

O socratismo, e sobretudo o socratismo espelhado pelo platonismo, guarda inequívocos indícios da presença de vigorosas sementes da *paidéia* médico-naturalista. Já pela assunção de uma postura médica frente à *pólis*, uma vez que Sócrates admitia-se parteiro de almas, já por outros postulados de seu pensamento, pode-se solidamente verificar a presença não inexpressiva de preocupações voltadas para o conhecimento desta técnica asclepíade. O platonismo muito menos se aparta de uma postura teórica nitidamente voltada para a cura do homem. Porém, o que enxerga Platão é uma flagrante analogia entre a atividade médica e a atividade filosófica, ambas radicadas no seio da *pólis*. À primeira está cominada uma função depurativa, profilática, destinada a operar sobre os corpos, eliminando-lhes as toxinas e as patologias e restituindo-lhes a integridade orgânica; trata-se, em um primeiro momento, de uma atividade preventiva, onde a terapia ginástica ocupa não pequeno espaço, e, em um segundo momento, de uma atividade que intervém *a posteriori* da instalação do mal orgânico, operando-se um retorno ao *status quo ante* de integridade física[249]. À

[249] Sobre exercícios ginásticos na teoria aristotélica, próprios a cada corpo, *vide De caelo*, 292 a, 25.

segunda, por sua vez, está cominada função similar, que guarda todas as características de uma medicina social. Ao *philósophos* a tarefa de como ser representativo não das partes apetitiva ou irascível da alma, mas da parte logístico-racional da alma, operar a direção da coisa pública. Assim, o corpo social assemelha-se a um organismo que, como seu par físico, não deixa de sofrer de patologias e de corromper-se por assintonia entre suas partes integrantes. Ao filósofo-governante, de, operando sobre a *res pubblica*, com ela e em favor dela, debelar a patologia que sobre ela se instalou; tanto o *Górgias*, como o *Fédon*, como a *República* estão a corroborar este entendimento de coisas na estrutura do pensamento platônico. Este sistema filosófico correlaciona perfeitamente ambas as atitudes, tanto aquela do médico, como aquela do filósofo, atribuindo-lhes a mais importante das funções imagináveis; a uma, a conservação da vida do indivíduo, a outra, a conservação da vida do corpo social, do todo de indivíduos em sociedade, da *pólis*. Daí parecer que, em Platão, profilaxia corporal e profilaxia político-social estão em estreita sintonia metafórica, estando guardada, na estrutura semântica da figura, toda a carga valorativa das próprias expectativas depositadas por Platão na reforma da cidade-estado pelo pensador[250].

Não obstante a presença destas reflexões ético-políticas na arquitetônica filosófica platônica, parece ser somente com Aristóteles que a *paidéia* médico-naturalista encontra mais profundos grifos metódicos[251], uma vez que participou mais do que de um setor de suas pers-

[250] Cfr. Jaeger, *Paidéia*, 1949, pp. 35, 36, 37 e 38.

[251] Na complexa figura de Aristóteles já se viu puramente um metafísico, ou um lógico, porém aqui se quer sublinhar seu caráter de empirista como indicativo de um biólogo, isto sem se deslocar ou se colocar *à latere* os demais eixos de sua personalidade. Pondere-se a posição de Guthrie: "La mente de Aristóteles era lógica. Pido perdón por usar una palabra ton vaga, que evidentemente debe ser objeto de clarificación inmediata, y dado que yo la menciono bajo el lema de características mentales generales, es obvio que no la estoy usando en un sentido muy preciso o limitado. En resumen, mediante el adjetivo lógico, en este contexto, me refiero a la reflexión consciente sobre el proceso del pensamiento" (*Historia de la filosofia Griega*, VI, *Int. a Aristóteles*, 1993, p. 108).

pectivas reflexivas, deixando rastros em todas as dimensões do saber aristotélico[252].

Fazendo-se agora uma mais detida análise da questão, uma vez já problematizada e devidamente contextualizada, bem como inserida na ordem das reflexões aqui trazidas, deve-se retomar o curso da exposição. Quedaram analisados os aspectos que fazem de um corpo teórico um sistema, bem como a relação existente entre um dado sistema e o fator tempo. Tendo-se propugnado por uma análise do discurso aristotélico como um discurso orgânico e evolutivamente disposto, passar-se-á, então, à localização dos indícios que atestam a presença de um "naturalismo" em seus textos.

O termo "naturalismo" adotado para expressar a idéia que se visa a colocar *sub judice* neste momento está, por uma análise interna do sistema aristotélico, e mesmo por uma análise externa do mesmo – adotando-se uma postura conceitual moderna –, a indicar realidades de sentido diversas. Também, referir-se a um Aristóteles naturalista pode causar estranheza ao leitor, visto que a amplitude da expressão pode guardar uma significação tão intimamente complexa ou extensa que venha a impossibilitar a penetração exegética no conteúdo da mesma. Porém, assim não deve ser. À amplitude conceitual da expressão, bem como à plurivocidade do termo "naturalismo", opor-se-ão um conjunto de termos que são a mostra concreta do sentido a que se visa a explorar. Há, na idéia de naturalismo, a idéia de um fisicismo (*physis* = natureza).

O "naturalismo" seria o núcleo de todo o sistema aristotélico; é regra de fundo e margem de atuação. Como princípio, causa e fim da arquitetônica teorética que recai sob o nome e a autoria de Aristóteles, o naturalismo se faz presente em todos os quadrantes do *Corpus*, independentemente de se tratar de um texto dedicado à biologia, ou à metafísica, à ética, ou à física, à cosmologia, ou à psicologia. Por penetrar todas as dimensões de uma imensamente vasta concepção teórica do existente é que se atribui, ao termo "naturalismo", natural ambi-

[252] Veja-se, por exemplo, a presença do conceito de *krísis* hipocrática em Aristóteles na *Physica*, V, 230 b, 5: "... alguns não se curam das febres nos dias críticos, outros nos dias críticos, e assim uns experimentam uma alteração contra a natureza, outros conforme à natureza".

güidade; vago é o termo na medida em que engloba em seu bojo um universo amplo de perspectivas significativas, correspondendo a todas um único significante. Assim, o "naturalismo" não é uma qualidade do que se encontra sob o título de *biología* ou de *physika*; trata-se de um termo utilizado para demonstrar que, seja em textos em que a *physis*[253] é individualizada como objeto de análise – e aqui se encontram os textos em que a dedicação do pensamento flui para o universo metódico do *physikós* –, ou em que os fenômenos naturais se encontram *sub examinem*, seja em textos dedicados ao desvelamento de outras noções não diretamente correlatas ao problema da *physis*[254], há sempre uma única diretriz a guiar as reflexões e as conclusões do *philosóphos*. A pangnoseologia aristotélica é uma preocupação com todas as dimensões do "real"[255], daí que, em sua complexidade, encontra-se sempre este como fim da pesquisa, seja científica, seja filosófica. Desvelar a estrutura do ser em sua manifestação concreta, com todas as vivas cores de sua intensa presença frente aos sentidos, a partir de métodos diversos, porém com vistas à sua integral dissecação, esta parece a preocupação central do pensamento aristotélico; é o que justifica falar-se de Aristóteles fazendo de seu pensamento um pensamento

[253] A natureza mesma, na boca de Aristóteles, parece possuir uma vontade (personificação), que é constante, regular, tendente para o melhor, necessária e perfeita, dentro dela compreendido o acaso e a irregularidade. Exemplo desta personificação se encontra em *Meteorologica*, 354 b, 32/33 (*kaì toût'aeì boúletai poieîn he physis oútws, kathápper eíretai próteron*).

[254] A natureza é forma, e por isto é princípio do existente (*archè gàr he physis mâllon tês yles*) (*De partibus animalium*, 641 b, 17).

[255] As idéias de uma pangnoseologia do real, de uma radiografia da vida e de um macrossistema voltado para a compreensão da *physis* como uma força penetrante do todo não são fruto de conjecturas. A própria textualidade aristotélica o comprova. É o caso de, em *Generatione Animalium*, IV, 777 b, 17/778 a, 11, se colocarem em plena sintonia os ciclos astrológicos na determinação da vida sublunar. O engendrado e o material encontram seus princípios na perfeição periódica do supralunar, e os elementos, principalmente água e ar, parecem se agitar à causa das mutações solares e lunares. Nesta própria obra o calor é a causa da geração espontânea, calor este que em grande parte se deve aos soltícios lunares e solares.

realista[256]. Neste realismo em que as coisas são como elas são, e em sua presença física se manifestam, parecem, estas noções, remontarem às contribuições as mais diversas que concorreram para a maturidade do pensamento helênico, visto representar Aristóteles não só a derradeira manifestação do pensamento helênico, em pleno declínio político-social do séc. IV a.C., mas também a síntese das preocupações das mais diversas escolas de pensamento.

O sistema aristotélico é o sistema de um naturalista, isto por se movimentarem, em seu interior, as cadeias discursivas, todas as premissas e todos os silogismos, em torno de alguns *principia* constantes em sua *theoría*, bem como por descolarem-se, sobre uma base heuristicamente constituída, toda a argumentação e toda a mensagem conceptual contidas nas obras do *Corpus*. Não obstante detectarem-se termos, expressões, trechos e passagens inteiras em total desconexão com a conjuntura geral de suas manifestações intelectuais, ou mesmo em contradição com as próprias palavras do texto em que se inserem, parece haver uma dimensão pré-textual, ou ainda, sub-liminar, que está a atestar o "naturalismo" aristotélico. Seja pela *intentio auctoris*, seja pela literalidade das expressões, pode-se dessumir uma plataforma de valores básicos sobre a qual se desenvolveram demonstrações de cunho metafísico, físico, ético... que, no entanto, não deixam de guardar, apesar de constituírem ramos autônomos do saber, íntima relação e coerência com as demais perspectivas teóricas exploradas pelo pensamento de Aristóteles.

---

[256] "Con su psicología inserta Aristóteles al hombre en la totalidad de la *naturaleza*. Su actitud respecto de ésta es completamente diversa de Platón. Mientras que Platón no ve en la naturaleza más que el reino del devenir y del perecer, el cual, a diferencia de las ideas eternas y inmutables, no puede ser realmente conocido, sino sólo objeto de ciertas probabilidades, la naturaleza constituye para Aristóteles el campo de investigación más importante. Con su tesis de la inmanencia de la forma (*eidos*) a la materia (*hile*) supera el dualismo platónico y levanta a la naturaleza desde la esfera de una existencia de sombra, que era la que le había atribuido Platón, hasta la plena luz de la completa realidad. Como los viejos filósofos presocráticos, Aristóteles vuelve a unir el pensamiento especulativo y la observación empírica en un tipo de investigación que permite dar a cada factor lo suyo y utilizar lo que hay de aprovechable en la doctrina de las ideas" (Nestle, *Historia del espíritu griego*, 1987, pp. 202/203).

Anteriormente, mencionou-se o pensamento aristotélico como um pensamento não horizontal, mas oscilante temporalmente, o que não se está a desconsiderar aqui. O evolucionismo é parte de seu sistema[257] e razão de ser das diferenças conceituais que figuram em seus textos – de um platonismo extremado a um realismo concreto –, porém, ainda assim, o *télos* de seu sistema parece ser invariável, enquanto variáveis parecem ser suas metódicas concepções do real. Não há incoerência no que foi dito; um sistema é um todo, e o sistema aristotélico o é na medida em que guarda remições diretas e indiretas ao que se pensou e ao que se pensa acerca de um algo, tendo por marca fundamental o "naturalismo", que se procura grifar neste ponto. Se como sistema há de ser concebido seu pensamento, não se pode, no entanto, atribuir-lhe o qualificativo de "sistema hermético", visto nem mesmo Aristóteles tê-lo concebido desta forma[258].

Num sistema em que presentes estão alguns valores fundantes, *arkaí* de todo o argumentar, estes valores hão de ter uma natureza específica, participando do universo das diversas modalidades científicas como invariáveis concepções teleológicas do saber. Estas invariáveis estão a fornecer um *spiritus* naturalista como causa eficiente de toda a sistemática que recai sob o nome do mestre do Liceu. A doutrina peripatética é um sistema naturalista na medida em que sobre valores fun-

[257] "Désireux de ne négligler aucun aspect du réel, il n'a jamais, malgré son goût pour la synthèse et la vigueur de son génie, conçu du systhème rígide et bien arrêté. Chacune des époques de sa carrière se caractérise par la même richesse multiforme de sa pensée" (Moraux, *L'evolution d'Aristote, in* "Aristote et Saint Thomas d'Aquin: journées d'études internationales", 1957, p. 40).

[258] "Esos verdaderos sistemas estoico y epicúreo claramente enseñan, sin embargo, que los "sistemas" de Aristóteles y Platón carecían del principal rasgo del tipo - no ser cerrados. No es un accidente que no les sea familiar el término técnico *systema*, que designa tan adecuadamente el caráter constructivo de los cuadros helenísticos del mundo, autosuficientes, expresamente totalitarios y tan alejados de la investigación viva. El alma del pensamiento de Aristóteles no es juntar *synistónoi*, sino el dividir *diairun*, y esto no como principio de construcción, sino como instrumento de investigación vivo" (Jaeger, *Aristóteles: bases para la história de su desarrollo intelectual*, 1992, p. 426).

dantes de cunho naturalístico está assentada. A doutrina das idéias (*eidé*), a imortalidade da alma, a *anamnésis*, a *gnósis* por meio da *dialéktiké*, a superioridade do saber *philosophikós*, entre outros, parecem ser os valores de base que estão a orientar o sistema platônico[259]; os textos de Platão guardam profunda relação interna entre si uma vez que, não obstante variegadas as matérias por eles tratadas, estão a concorrer para conclusões paralelas e compatíveis com as constantes sistemáticas.

A herança platônica, carregada de uma semântica própria, não deixou de repercutir sobre o pensamento aristotélico. O *koinobious* acadêmico veio a colaborar para a formação de Aristóteles como o *sophós* autônomo, experiência que lhe facultou maturidade suficiente para gerir, administrar e tutelar uma comunidade própria de pensadores. De fato, menciona-se a existência de uma primeira fase do pensamento aristotélico como platônica, além de que, mesmo no período da maturidade, não poucas as idéias do platonismo continuavam a ser estudadas, exegética e criticamente, como verdadeira *philosophia perennis* para o filósofo. Porém, um pensamento que não se desgarra de uma doutrina precedente em verdade não pode ser dito pensamento, pois por si nada constrói.

O que singulariza a aristotelismo não é a parcela de platonismo ou de socratismo que aglutina, mas o "naturalismo" que de si promana. "Naturalismo" está a indicar não só atenção aos fenômenos físico-biológicos, mas está a significar pangnoseologismo, realismo e empirismo, temas que se atrelam à sua significância e se interpenetram conceitual-

---

[259] "La *filosofía de Platón* es un gran intento de enlazar lo racional con lo irracional, lo sensitivo con lo suprasensitivo, lo perecedero con lo imperecedero, lo temporal con lo eterno, lo terreno con lo celeste y lo humano con lo divino. Platón descubre la respuesta a la pregunta definitoria de Sócrates al dar con lo general, con los conceptos, pero los hipostatiza en ideas eternas y da lugar así a un completo desdoblamiento del mundo, un dualismo que, en contraposición con las originarias concepciones griegas, reconoce el ser verdadero sólo en las ideas invisibles, mientras condena el mundo visible a la condición de inconsistente juego de sombras. De aquí su apartamiento de la naturaleza, mundo inconstante de la caducidad, conocer el cual no es posible ni vale la pena; sólo los astros eternos, que en realidad son seres divinos y cuya forma de existencia es aprehensible por el pensamiento matemático, constituyen un objeto digno de la investigación" (Nestle, *Historia del espíritu griego*, 1987, pp. 195/196).

mente de modo a formar um conjunto principiológico *sui generis*. Esta é a nota característica do pensamento peripatético[260]. Este naturalismo, porém, tem raízes, e elas se situam fundamentalmente na medicina helênica, sobretudo aquela hipocrática, e na filosofia naturalista jônica.

Algumas observações, no entanto, devem ser aqui introduzidas para que, em seguida, se possa proceder à mais concreta demonstração deste caráter da filosofia peripatética. A primeira das observações recai sobre a temática da medicina. O contato de Aristóteles com esta foi estreito, e é pelo fato de ser um iniciado na hermética sabedoria das tradições hipocráticas que seu pensamento se desenvolveu em plena sintonia com as aquisições da *techné* médica; somente após ter sido iniciado em uma *paidéia* médica é que, deixando a Macedônia, Aristóteles vem a dedicar-se mais profundamente aos problemas teoréticos ao ser admitido como *akademikós* em Atenas. Não só por uma congênita tendência familiar aos estudos bio-antropológicos conquistou o gosto pelos estudos das coisas naturais o jovem Aristóteles, pois a retoricização da medicina já havia conquistado os círculos intelectuais mais desenvoltos da Hélade, tendo sido, inclusive, objeto da atenção dos *akademikoi*. Neste contexto, a divulgação da literatura médica alcançou dimensões expressivas, fazendo parte da formação filosófica a leitura e a discussão dos principais textos os quais os textos do *Corpus hiprocraticum*, com o qual certamente Aristóteles teve contato[261]. A segunda das observações recai sobre a temática do empirismo

[260] "... la teleología julga en Aristóteles el mismo papel que la teoría de las ideas en Platón; aquélla penetra y domina su filosofia desde el prinsipio hacta el fin. El punto de partida para ser teleología lo constituye uno de los hechos empíricos más sencillos de la vida, a saber, la regularidad e irreversibilidad de los procesos naturales de la generación" (Düring, *Aristóteles*, 1990, p. 800).

[261] "Todos los términos empleados aquí por Aristóteles, el concepto del exceso y del defecto, del punto medio y de la medida justa, el del centrarse y el del tacto seguro (*aisthésis*), la repudiación de una regla absoluta y el postulado de uma norma adecuada a las características del caso concreto, son términos y criterios tomados directamente de la medicina y sirviéndose como modelo, concretamente, de la obra *Sobre la medicina antigua*" (Jaeger, *Paidéia*, 1949, III, p. 39).

em Aristóteles. Deve-se advertir o exegeta do descabimento de uma possível equivalência entre o "empirismo" aristotélico e o "experimentalismo" proposto pela filosofia moderna. Também não há uma oposição em que o "empirismo" aristotélico fique como uma limitação do raciocínio logístico no sistema aristotélico. Por "empirismo" há que se entender um "método indutivo"[262], que é, ao mesmo tempo, uma "filosofia do individual", que não menospreza a importante participação da faceta "experimental" no conhecimento dos individuais[263].

Com ambos os reflexos sobre a filosofia de Aristóteles, tanto da doutrina da *physis*, quanto da *paidéia* médica, o sistema aristotélico lastreia-se no método empírico (*empeiría*)[264], muito mais que no método logístico (*logismós*)[265]. Mas, os termos, como já dito, não devem ser compreendidos como excludentes, uma vez que ao que não se pode aplicar o método empírico se aplica o método logístico. *Logismós* e *empeiría*, antes de se excluírem, se complementam. Essas prevalentes preocupações com as coisas como elas são para os sentidos, com a especificidade do real, com a concretude do individual, com os *phainómena* naturais, com a observação e com a necessidade de uma razão *amitológica* e demonstrativa, denunciam a presença de um "naturalismo" nos textos do *Corpus Aristotelicum*. Este naturalismo observacional, experimental, indutivista e pangnoseológico se compro-

[262] Sobre a diferença entre os métodos indutivo e dedutivo, *vide Ethica Nicomachea*, 1139 b, 30/31.

[263] O empirismo aristotélico não conduz a um sensualismo da teoria do intelecto, como adverte Hamelin: "La théorie aristotélicienne de la conaissance s'éloigne grandement, comme on voit, du sensualisme avec lequel il semble qu'elle débute. Il n'y a rien de moins nominaliste. L'intellect saisit tout autre chose que des impressions individuelles" (*La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, 1953, pp. 10/11).

[264] *Physikós* aparece em oposição a *logikós*, por exemplo, em *De caelo*, 304 a, 24/25.

[265] "Los hipocráticos se abstienen de toda hipótesis metafísica de esta clase, pero admiron la naturaleza que, a pesar de carecer de conciencia, procede de un modo absolutamente teleologico" (Jaeger, *Paidéia*, 1949, III, 44).

va a partir dos seguintes indícios, constantes de seus textos: a) aplicação do conceito de "adequado" (*armótton*)[266] a problemas bio-antropológicos, ou não, como no caso dos problemas estéticos[267]; b) a teleologia[268] natural[269] como uma relação de princípios e fins[270] dirigida pelas categorias de causa e efeito[271]; c) a dissecação dos corpos[272] como mé-

[266] É de Hipócrates o seguinte aforismo: "Nem a saciedade, nem o apetite, nem nada que seja além do natural é bom".

[267] Cfr. Jaeger, *Paidéia*, 1949, III, p. 59.

[268] A respeito da teleologia na *Ethica*: "Sa vision téléologique du monde lui sert naturellement de cadre pour cette investigacion. Pour savoir que l'est le bien de l'homme, il faut découvrir quelle est sa fonction, sa oeuvre propre" (Mansion, *Positions maitresses d'Aristote, in* "Aristote et Saint Thomas d'Aquino: Journée d'études internationales", 1957, p. 84).

[269] "Para comprender a Aristóteles es de gran importancia recordar que su teleología exige la existencia real del *télos* o fin. La gallina es anterior al huevo, tanto ontológicamente como cronológicamente, porque cada huevo ha sido puesto por una gallina preexistente" (Guthrie, *Historia de la filosofia griega IV, introducción a Aristóteles*, 1993, p. 130).

[270] A respeito da Teologia em Sócrates: "Les recherches physiques, comme nous l'avons remarqué, n'entraient pas dans le plan de notre philosophe. Néanmoins la direction de sa pensée l'amena à des vues personnelles sur la nature et ses principes. Un penseur qui appliquait une réflexion si profonde au problème de la vie humaine en l'étudiant sous toutes ses faces, ne pouvait laisser passer inaperçus les nombreux rapports qui unissent l'homme au monde extérieur. Or, comme il estimait ces rapports d'après le critère de leur utilité pour l'homme, qui est en effet son critère suprême, il devait se persuader que la nature entière est organisée en vue du bien du genre humain, qu'elle présente de la finalité et qu'elle est bonne. Mais le bien et l'appropriation à une fin sont nécessairement aux yeux de Socrate s'oeuvre la raison. Car si l'homme ne peut rien faire d'utile sans l'intelligence, il n'est pas moins impossible que l'utilité de la nature est donc essentiellement téléologique. Mais il ne s'agit pas ici de cette téléologie profonde qui découvre les rapports internes des différentes parties de la nature, et la fin, innée en chaque être naturel, de son existence et de sa constitution. Au contraire, il s'agit d'une finalité externe qui rapporte toute chose au bien de l'homme, comme à son but suprême". (Zeller, *La philosophie des grecs*, v. III, 144, 1884, p. 159).

[271] "Or dieu et la nature ne font rien en vain" (*De caelo*, 271 a, 30).

[272] As preocupações biológicas e o método orgânico para a análise das questões políticas levam Aristóteles a, entre muitas passagens, valer-se da analogia entre as partes da cidade e as parte do corpo animal: *wsper oûn ei zwou proeroúmetha labeîn eíde, prwton hàn apodiwrízomen óper anagkaîon pân échein zwon* (*Pol.*, 1290 b, 25/27).

todo de conhecimento orgânico[273]; d) a coleta, a organização, a divisão e a classificação do material biológico[274]; e) o estudo das forças orgânicas, dos humores, dos princípios opostos, quais calor/frio, úmido/seco, como princípios materiais[275]; f) estudo detalhado das partes da alma, seja nutritiva, seja sensitiva, seja intelectual[276], com as correlações entre os seres componentes da *scala naturae*[277] (vegetais/animais/homens)[278]; g) a identificação precisa dos dísticos de cada reino natural, sobretudo na perspectiva da inserção do homem como parte do reino animal (*zóon*); h) a procura da *physis tou anthropou* em conexão com uma procura da *physis tou pantós*[279]; i) o direcionamento das

[273] São palavras de Aristóteles: "El principal motivo por el que no trataron adecuadamente la cuestión es que no tenían un conocimiento práctico de las partes internas y que no comprendían que la naturaleza lo hace todo con un fin" (*De iuv. et senect.*, 471 b, 20/25).

[274] "La *taxis* de la naturaleza es su argumento principal para la teleología (Düring, *Aristóteles*, 1990, 380).

[275] No fragmento 126 de Heráclito vêem-se presentes os princípios opostos como parte da *Philosophia naturalis*: "Le froid devient chaud, la chaud froid, l'umide sec et le sec humide" (Voilquin, *Les penseurs grecs avant Sócrate: de Thalès de Milet a Prodicos*, pp. 55/63). *Vide*, também, *De iuv. et senect.*, 467 b, 10/480 b, 30.

[276] *Vide*, especialmente, *De anima*, II, 412 a/424 b, 15 e *De sensu et sensato*, 436 a, 1/449 b, 3.

[277] "Lorsqu'on parle de la théorie de l'âme, c'est spontanément à l'âme humaine que l'on pense. Aristote fait justement le reproche à ses contemporains d'avoir ainsi restreint la recherche en bornant leurs considérations au principe vital de l'homme, qui n'est peut-être qu'une espèce d'âme parmi d'autres" (Mansion, *Positions maitresses, in* "Aristote et Saint Thomas d'Aquin, journée d'études internales", 1957, p. 67).

[278] No século III a.C. é que floresce verdadeiramente o estudo classificatório em tipos (*eidé*), como ocorreu com o sistema zoológico propugnado por Aristóteles. *Vide* Jaeger, *Paidéia*, 1949, III, p. 55.

[279] "Aristóteles usa *physis* ("naturaleza") con sentidos diferentes en contextos diferentes e ahora es tanbién momento como cualquer otro para recapitularlos:

1. Naturaleza en general, como en "la naturaleza no hace nada sin una finalidad".
2. El origen "génesis" de todo.
3. La cosa concreta (*syntheton*) plenamente desarollada, un compuesto de materia y forma. (2) y (3) aparecen ejemplificados por *Fís.* 193 b, 12-13: "*physis* en sentido de *génesis* es el camino hacia *physis*".

pesquisas para o "individual"[280] (*tò dé ti*)[281] e não para o "universal"[282]; j) a espiritualização conceptual dos sensíveis como *méthodos* cientifico[283], procedendo-se da *aisthésis*[284] às *eidé*, *a contrario sensu* do que se propugnava na Academia como método voltado para o conhecimento da Verdade e da Realidade[285]; l) a argumentação do empírico em contraposição à argumentação do teorético[286] como forma endoxológica

---

4. La forma, como cuando en el mismo pasaje añade: "Si esta es, por consiguiente, la naturaleza, la forma también es la naturaleza. Cf. también la parte última del extracto siguiente.
5. La materia de la que todo está hecho. Así *Fís*. 193 a, 29-31 "En un sentido, por tanto, se usa *physis* con el significado de la materia primera subyacente de las cosas que tienen en sí mismas el principio del movimento y el cambio, pero en otro sentido es la configuración, la forma estabelecida e la definición" (Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, IV, 1993, p. 142).

[280] A respeito do *tóde ti* e do problema da *ousía*, *vide Categoriae*, 3 b, 10/23.

[281] "O terceiro momento do método tem por objetivo a procura da ciência autêntica. Esta não estando definida de uma forma precisa na obra dos seus predecessores, Sócrates, sem ter disso nitidamente consciência, procura defini-la. Não considerará como verdadeiro senão o saber que estriba no conhecimento por conceitos; e o seu mérito científico e o ponto capital da sua doutrina, como reconheceu Aristóteles, consistem na procura do conceito geral e da essência das coisas: do *tí esti*. A indução – os *lógoi epaktikói* – é o essencial do método" (Magalhães-Vilhena, *O problema de Sócrates*, 1984, p. 189).

[282] "Dans l'ordre de l'être, Aristote pense dès l'abord, et très décidément, avec les anciens que l'être c'est l'individu" (Hamelin, *Le système d'Aristote*, 1985, p. 79).

[283] Este parece ser o método hipocrático de intelecção dos fenômenos consagrado no *Sobre as epidemias* do *Corpus hippocraticum*.

[284] "Todo depende, pues, del tacto seguro (*aisthésis*), el único que puede suplir la falta de un criterio racional" (Jaeger, *Paidéia*, 1949, III, p. 30).

[285] A respeito da espiritualização das seqüências de experiências sensoriais: "La redacción por escrito de estos 'puntos de apoyo para la memoria' (*ypogménata*) constituye la mejor ilustración del criterio metodico con el que volvemos a encontrarnos de nuevo en Aristóteles y según el cual el empirismo debe proceder partiendo de las percepciones transmitidas por los sentidos y mediante el recuerdo. Y sobre los datos empíricos o suministrados por la experiencia se construye la *tekhné*, la verdadera teoría" (Jaeger, *Paidéia*, 1948, III, p. 32).

[286] "En agudo contraste con Platón, Aristóteles tenía en su naturaleza una vena fuertemente empírica. Inevitablemente, en el estado en que se encontraba la investigación científica y ante la ausencia de aydas tecnológicas, hay ocasiones en que parece que él se entrega a generalidades carentes de substancia y se extravía en cosas probadas"(Guthrie, *Introducción a Aristóteles*, 1993, pp. 105/106).

de lastreamento racional de premissas científicas[287]; m) compreensão da *physis*[288] como princípio e causa de movimento[289], como ordem[290] e *télos*[291] do existente[292]; n) a profilaxia corporal em sintonia com a profilaxia ética[293], na perspectiva de uma *paidéia* tríplice (bens corporais/bens da alma/bens exteriores)[294]; o) a presença de conceitos médicos[295] em

[287] "El motivo de esta poca capacidad de captar los hechos reconocidos es la falta de experiencia, y por eso quienes poseen uma mayor familiaridad con los hechos naturales resultan más capaces de estabelecer principios tales que permiten relacionar mayor contidad de fenómenos. Otros, en cambio, se entregan a excesivos razonamientos e, ignorante de los hechos existentes, sólo consideran unos pocos y se expresan con ligereza" (*Generet et Corrupt.*, 316 a, 5/10).

[288] Une phrase notamment, sous des formes à peine diverses, revient sans cesse: "*La Nature ne fait rien d'inutile*". C'est là le principe qu'il applique sans cesse pour expliquer la conformation de tel ou tel organe dans chaque espèce. Il est appelé à parler d'une nature "*organisatrice, fabricatrice, ingénieuse*", une Nature qui *veut*, qui "*fixe son regard*" vers le but à atteindre" (Bonnard, *Civilisation grecque*, 1959, p. 151). Que a natureza nada faz em vão já se sabe por outras obras, mas no *De partibus animalium* a frase é recorrente também: *oudèn gàr he physis poieî máten* (658 a, 8/9).

[289] O célebre conceito de que a *physis* é sinônimo de princípio interno e causa de movimento, colacionado na *Physica*, reaparece em *De caelo*, 301 b, 15/20.

[290] Outros exemplos da natureza como ordem e fim se espalham por textos da mais diversa natureza, quais, *De caelo* 290 a, 31, *Politica*, 1253 a, 9, *De partibus animalium*, 641 b, 12. Ainda a respeito do problema, *vide* a excelente síntese de Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, IV, *Introducción a Aristóteles*, 1993, p. 113/147.

[291] A respeito da teleologia aristotélica: "Entre el equipamiento mental aristotélico yo personalmente incluiría su concepción teleológica respecto del mundo. Un teleologista ve toda le naturaleza como si cumpliera una finalidad o finalidades, de uma forma consciente o no. Nuestras proprias acciones normalmente se dirigem a un fin o objectivo proyectado, que las determina y explica" (Guthrie, *Introducción a Aristóteles*, 1993, p. 110).

[292] "La naturaleza - al igual que el intelecto - obra siempre por un fin y este fin constituye su perfección" (*De anima*, 415 b, 15/20).

[293] Assim como o excesso ou a falta de ginástica ou de alimentos e bebidas causam distúrbios à saúde, também o excesso ou a falta em matéria ética conduzem a um extremo, ou seja, a um vício (Cfr. *Eth. Nic.*, 1104 a, 15/20).

[294] *Vide* acerca do problema da *eudaimonía*, *Eth. Nic.*, 1099 b.

[295] A dosificação, a medida e a prudência mensurativa são a razão da associação da medicina ao plano ético, que demanda o exercício constante e vigilante da razão prática na condução dos atos da vida. A este respeito: "En la dosificación de

alguns textos aristotélicos, como o conceito de *krísis*[296]; p) a figura analógica do médico como agente da reparação e restauração da saúde com relação a temáticas geralmente éticas[297]; q) a constante referência a termos do dicionário médico (*armóton, métrion, symmetron*)[298]; r) o movimento (*metabolé*) como estrutura teórica das investigações não só físicas, mas também acerca da alma[299], da realidade cosmológica[300] e da metafísica; s) a adoção de critérios simétricos para a compreensão de virtudes e vícios na esfera ética, a partir da idéia nuclear de justa medida[301] (*mesotés*)[302]; t) o tratamento da velhice e da juventude[303], do nascimento e da morte, do crescimento e da alteração como objetos de um saber autônomo nos *Parva naturalia*[304]; u) a particularização das ciências em teóricas, produtivas e poiéticas, a partir de um critério de especialização do saber, procedimento *per genus et differentiam*; v) a participação de aproximadamente 50% dos textos bioló-

---

lo que cada individuo puede soportar es donde se conoce el verdadero médico. Este es el hombre que sabe aplicar certeramente la medida adecuada en cada caso" (Jaeger, *Paidéia*, III, 1947, p. 30).

[296] A respeito das incisões médicas, *vide Hist. animalium*, 514 b, 2/4.

[297] *Vide Eth. Nic.*, 1102 a, 20.

[298] Cfr. Jaeger, *Paidéia*, 1949, III, 59/60.

[299] *Vide De anima*, 403 b, 20/405 b, 30.

[300] *Vide De caelo*, 271 a/271 a, 30.

[301] É curioso notar os desdobramentos da doutrina do *mesótes* nos diversos setores do palavreado aristotélico. Se as virtudes se estabelecem por um certo critério de medida, também a beleza das partes do corpo assim o são. Também na embriologia sói ocorrer o mesmo. O excesso de calor no esperma produz excessiva grandeza de um órgão ou uma parte, e a carência ou a mutilação. Para todas as partes do corpo deve haver uma medida exata de calor que lhes corresponde no esperma (*De gen. animalium*, 743 a, 30/31). A tese da mediedade também aparece afirmada nesta seguinte passagem: *tèn gàr ousían échei toûto kaì tòn lógon, twn d'ákrwn ekáteron ouk échei chwrís* (*De partibus animalium*, 652 b, 18/19).

[302] Cfr. Jaeger, *Paidéia*, 1949, III, p. 42.

[303] A atenção pela idade nos aforismos hipocráticos é sensível: "Os seres que crescem têm maior calor interno, precisam por isso de mais alimentos, senão o corpo enfraquece; nos velhos o calor é pouco, não há necessidade neles senão de pouco combustível, muito apagá-lo-ia. Por esta razão, as febres são menos agudas nos velhos, porque o corpo é frio".

[304] *Vide*: *De long. et brev.*, 464 b, 19/467 b 9, e *De iuv. et senect.*, 467 b, 10/480 b, 30.

gicos[305] na arquitetura do *Corpus*[306]; x) a quebra da dicotomização do "ser" em *Corpus/Anima* e a conceptualização do existente a partir da noção de *entelékeia*[307]; z) a fundação, no Liceu, do primeiro laboratório de pesquisas e conservação de amostras biológicas de que se tem notícia[308, 309].

---

[305] A partir do *index* elaborado para a edição dos escritos biológicos publicada pela Association Guilhaume Budé (*Marche des animaux, Mouvement des animaux, Index des traités biologiques*, Paris, 1973) é que se pode constatar empiricamente, com a seleção de nomes constante de seu inventário, a importância e a participação do estudo biológico *lato sensu* (vegetal, animal, orgânico) no conjunto da produção aristotélica. Desde a página 83 até a página 154, de peixes a lentilhas, o domínio vocabular da esquemática biológica parece oferecer sérios problemas aos filólogos e críticos da matéria. O que se quer acentuar aqui não é o fato de ser ou não possível uma sistematização destes nomes e personagens da vida biológica na escrita aristotélica, mas o peso de sua massiva presença no seio do *Corpus aristotelicum*, fato que não pode ser negligenciado e/ou colocado *à latere*, com relação à força lógica do *órganon*. Aristóteles é reiteradamente reafirmado como pensador lógico, e a sua figura é associada à de um lógico; porém, seu papel como biologista não parece menos que o de lógico e teórico do discurso.

[306] "Rien d'ailleurs, dans l'oeuvre d'Aristote, ne tient plus à coeur, ne tint plus de place dans vie que l'etude des êtres vivants. L'importance de la biologie dans l'ensemble de son oeuvre se mesure tout d'abord à l'étendue matérielle des traités biologiques: ils constituent environ le tiers du *Corpus* conservé" (Bonnard, *Civilisation grecque*, 1959, p. 138).

[307] *Vide De anima*, 412 a/413 a, 10.

[308] "Aristote rassembla au Lycée, avec l'appui d'Alexandre, d'importantes collections. Une bibliotèque qui fut, après celle d'Euripede, la première bibliotèque qui ait appartenu à un particulier. Des collections botanique et zoologique, ébauches de celles du futur Musée d'Alexandrie" (Bonnard, *Civilisation grecque*, 1959, p. 136).

[309] "Aristote avait proclamé la nécessité de la collaboration des savants à l'édifice de la science. Idée féconde et qui a depuis lors, et surtout dans les temps modernes, permis le développement prodigieux de la science moderne et contemporaine. Les *recherches sur les animaux* n'avait abouti au résultat que l'on sait que grâce à des multiples collaborations. Dans un autre domaine, avant d'écrire sa *Politique*, Aristote avait entrepris une vaste enquête sur les constitutions politiques, enquête qui s'était étendue à cent cinquante-huit cités. Les anciens lisaient encore le plus important, la *Constitution des Athéniens qui*, a été retrouvé à la fin du XIX siécle. Tous n'avaient pas pour seul auteur Aristote en persone. La plupart, étaient l'oeuvre des disciples et d'amis formés par lui. Après Aristote, Théophraste son successeur avait organisé au Lycée un *Mouséion* qui est une ébouche du Musée d'Alexandrie. On y trouvait des salles des cours, des legés pour les professeurs. On y conservait la fameuse bibliothèque constituèe par Aristote" (Bonnard, *Civilisation grecque*, 1959, pp. 208/209).

Estas são as impressões gerais que se destacam da obra de Aristóteles, interpretada na generalidade de suas premissas; como verdadeiros signos de um pensamento, pode-se falar em atitudes mentais aristotélicas[310] ou em traços de uma personalidade sobre o real. Aqui procuram-se identificar os elementos que singularizam o feito intelectual aristotélico, e, desta forma, está-se, ao mesmo tempo a: a) ditar pistas para a exegese, interpretação, crítica e defesa da autenticidade de seus textos; b) particularizar Aristóteles pela sua contribuição filosófica e científica; c) identificar o filósofo do Liceu como fundador de uma ordem de princípios não participantes, no mais das vezes, de outras ordens de pensamento; d) desnudar a estrutura a partir da qual se esboça todo o ramificado edifício construtivo levado a cabo por Aristóteles; e) procurar em Aristóteles a *intentio* e a *logía* que consentem a visualização de seu pensamento como um sistema; f) tomar Aristóteles como autor de suas próprias palavras e expressões, desmitificando-se as interpretações dos comentadores. O que está a motivar a presente análise é não só a proposta de ter-se Aristóteles *in totum* como obra e personalidade, conjugadamente, mas também a vontade de se declinar de seu sistema aquilo que dele efetivamente não participa. A crítica recai sobretudo na postura escolástica a respeito de Aristóteles, uma vez que um alfabeto de razões, como acima elencado, está a demonstrar a incoerência daqueles que procuraram fazer de sua obra um monolito estático.

Além do que já se afirmou, pode-se sublinhar que premissas há que funcionam como constantes em seu pensamento e, como tais, estão a guiar aqui e ali, suas conclusões. São exemplos disto o empirismo observacional[311], a admissão da finitude da matéria[312], a prepon-

[310] A expressão "atitudes mentais" ou "mentalidade" aristotélica é de Guthrie, *Introducción a Aristóteles*, 1993, pp. 102/112.

[311] "Il est vrai qu'il n'a pas disséqué d'êtres humains, à part quelquers embryons, tandis qu'il a disséqué les animaux d'une cinquantaine d'espèces environ" (Bonnard, *Civilisation grecque*, 1959, p. 141).

[312] A finitude da matéria e do universo é tema explorado na *Physica* e também está a guiar o *De anima*.

derância da alma intelectiva sobre as demais formas anímicas[313], a preocupação com a depuração lingüística e com a precisão do vocabulário científico, a diferenciação entre o que é por *physis* e o que é por *techné*[314], a teleologia[315] na razão relacional entre causas e efeitos[316, 317], a existência de métodos próprios para cada forma de conhecimento, a vinculação do processo causal natural a fins imanentes ao ser[318-A], entre outros. Estes são, no mínimo, a cal, a água e a areia do edifício aristotélico; se este se distende, e com não pouca profundidade, por diversos setores do real, somente o faz por perceber este mesmo real a partir de princípios primeiros e por compreendê-lo organicamente.

É singular também a proposta aristotélica de análise da natureza humana, conforme suas inúmeras peculiaridades e diferenças, de modo que em inúmeras passagens de diversos textos se vê afirmar que:

a) a linguagem articulada (capacidade de coordenar os sons com a língua emitindo vogais e consoantes) é própria do homem (*dialékton d'oudèn, all'ídion tout' anthrwpou esín*) (*Hist. An.*, 536 b, 1/2);

[313] A plenitude da alma intelectiva é tema recorrente na obra aristotélica e está presente na *Ethica Nicomachea*, na *Ethica Eudemia*, no *Protrepticus* e no *De anima*, bem como em outros textos.

[314] A respeito da oposição entre *techné* e *physis*, *vide*, por exemplo, ademais do texto da *Poetica*, *De caelo*, 277 b, 30.

[315] "Faut-il rappeler ce qu'Aristote entend par *finalité*? Il pense que chaque être et chaque organe on été crées par la Nature en vue d'une *fin*, d'une destination spéciale: c'est là ce qu'il appelle *finalité*. La Nature, dit-il, a son plan. Découvrir cette destination, redécouvrir à chaque instant la beauté du monde. Voilà ce qui met le comble à la joie d'Aristote" (Bonnard, *Civilisation grecque*, 1959, p. 140).

[316] "(...) *arché*, *ergon*, *telos* son tres conceptos fundamentales en la filosofia aristotélica de la naturaleza" (Düring, *Aristóteles*, 1990: 801).

[317] A doutrina da teleologia se exprime com toda a sua significação com a analogia que relaciona arqueiro e alvo com agente e fim (*Eth. Nic.*, 1094 a, 20/25).

[318-A] A vinculação do processo causal natural se exprime pelas seguintes palavras: "... a natureza não faz nada de irracional e nem em vão..." (*De caelo*, 291 b, 10/15); "Porque a natureza não faz nada aleatoriamente e não negligenciaria, visto que ela estende sua solicitude aos animais, das coisas não indispensáveis" (*De caelo*, 290 a, 30/35).

b) o homem é o único animal que ri. Isto vem afirmado em *De partibus animalium*, 673 a, 7/8, *ipsis litteris: toû dè gargalízesthai mónon ánthrwpon aítion hé te leptótes toû dérmatos kaì tò mónon gelân twn zwwn ánthrwpon*. E mais adiante, também (673 a, 26/27): *éti d'epì twn állwn zwwn dià tin' aitían ou gínetai;*

c) o homem aparece como sendo o único animal a se apresentar com postura ereta, e isto não por acaso, mas porque possui natureza divina (*De partibus animalium*, 686 a, 27/28: *orthòn mèn gár esti mónon twn zwwn dià tò tèn physin autoû kaì tèn ousían eînai theían*) (*ánthrwpos mónon orthòn twn zwwn*) (*De incessu animalium*, 710 a, 9/10);

d) o homem é afirmado como sendo, por natureza, um animal político (*kaì óti ho ánthrwpos physei politikòn zwon*) (*Pol.*, 1253 a, 2/3);

e) na *Politica* (1253 a, 9/10), a natureza política do homem é colocada em par com o fato de que a natureza nada faz em vão (*outhèn gár, ws phamén, máten he physis poieî*);

f) o homem é o único animal ambidestro (*Hist. Anim.*, 497 b, 30/31).

Enfim, Aristóteles espelha, com sua obra, com suas palavras, com sua doutrina filosófica, fidedignamente, a relação dos gregos com o mundo. A preocupação com a circularidade dos fenômenos, com a cíclica dos acontecimentos, com a estrutura ordenada do mundo natural, com a ontologia do ser, com expressão racional do mundo por meio da filosofia, com o retorno de tudo a causas concatenadas e estruturadas do primeiro e mais perfeito ao último e mais imperfeito, com a perfeição e complexidade do existente e do transitório; isto tudo é recorrente em vários capítulos de sua obra. Traços dessas concepções estão por todas as partes e podem ser facilmente pinçados para a explicação de coisas diversas. Tudo no mundo e mesmo no *kósmos* funciona como se ordenado de acordo com o movimento regular, constante e perpétuo de um relógio. Esta ótica, ainda que acentuadamente aristotélica, é fundamentalmente algo que se percebe desenro-

lar no curso da literatura e da filosofia helênicas. Compreender isto é a chave para a hermenêutica de Aristóteles, em seu lugar na história e na cultura gregas.

4.3. A *EPISTÉMÉ* ARISTOTÉLICA: REALISMO, EMPIRISMO E ESSÊNCIA.

A reflexão acerca do saber científico (*epistéme*) encontra afinidade com outras temáticas aqui já esboçadas. O que se pode perquirir neste momento é qual a exata dimensão do problema no sistema aristotélico, ou, ainda melhor, qual a exata relação que o saber científico guarda com as demais premissas do sistema aristotélico[318-B]. Isto é relevante na medida em que Aristóteles, ao esculpir o conhecimento científico de não poucas disciplinas, o fez compreendendo a *epistéme* não da mesma forma e não com o mesmo método utilizado pelos filósofos, pensadores e intelectuais que o precederam.

Já se disse que o sistema filosófico aristotélico, enquanto saber circular dentro de suas próprias premissas e conclusões, é o sistema de um naturalista. Esta afirmação acaba por conduzir toda a corrente de proposições sobre o sistema aristotélico para o campo do método diferencial que o distingue, por exemplo, de Platão, e que o aproxima, por exemplo, dos *physikói*. E é precisamente sobre a questão do saber científico que esta afirmação deposita maiores conseqüências. Parece, pois, relevante que a análise se detenha, ainda que de maneira fugaz, no estudo do saber científico da maneira em que o concebeu Aristóteles.

Desde Platão a preocupação com o conhecimento não-doxológico e verdadeiro tornou-se de primacial importância para a *philosophía*. Se há conhecimento e se este conhecimento é possível, há que se distinguir o que é conhecimento do que não o é. Ademais, a transeunte realidade das coisas tais quais aparecem e se mostram aos sentidos está a induzir ao mais desavisado que nada há de constante, e que o existente não guarda qualquer possibilidade de ser conhecido, pois conhecimento só o há de coisas constantes e universais. Não há, por-

[318-B] Estudo aprofundado deste tema encontra-se na obra de Oswaldo Porchat Pereira, *Ciência e dialética em Aristóteles*, São Paulo, UNESP, 2001.

tanto, nesta perspectiva, possibilidade de uma essência individual e concreta, pois a perecibilidade do individual está a afirmar a existência de uma realidade fluida, em oposição com uma realidade constante, aquela dos universais. Assim, se não há conhecimento do individual, os sentidos e o conhecimento fundado nos sentidos nada podem fornecer para a construção de um conhecimento que se pretenda puramente eidético. Somente a ascese e a *katársis* ascensional fornecem o instrumento necessário ao espírito para que contacte a realidade dos universais, ou das Idéias, e, por conseqüência, a própria essência das coisas tais quais são. *Epistéme*, portanto, já com Platão, não se confunde nem com conhecimento sensitivo, nem com a chamada *dóxa*. Seus conceitos não se confundem[319-A].

O problema em Aristóteles encontra outra solução, não, no entanto, de maneira a negar o que o mestre da *Akademía* já havia estabelecido sobre o saber científico, e não sem fazer das premissas platônicas um ponto de partida (*tópos*) para a crítica do insustentável deste sistema. Assim é que parece haver uma síntese em Aristóteles do conceptualismo socrático com as contribuições dos mais antigos filósofos jônios[319-B]. Universal e indivíduo não se excluem dicotomicamente como o queria Platão, mas se conjugam[320]; é a partir desta compatibilização entre o real-individual e o universal que o conceito aristotélico de *epistémé* se singulariza com relação à tradição, fundando-se, com o peripatetismo, o realismo do conhecimento.

O conceito aristotélico de *epistémé* engloba quatro elementos essenciais, quais sejam, a "universalidade", a "necessidade", a "essencialidade" e a "causalidade[321]. O problema maior surge ao se procurar compatibilizar a idéia de um sistema empírico, observacional, que se baseia em premissas sensoriais e que valoriza o indivíduo, com a necessidade do universal científico. Os quatro elementos supra reúnem uma aparente antinomia, pois se, *prima facie*, escondem uma repulsão lógica recíproca, em verdade são conciliáveis e, sobretudo, não auto-

[319-A] Cfr. Mansion, 1946, 7/11.

[319-B] *Vide* a opinião dos exegetas neste ponto em Mansion, 1946, pp. 19/20.

[320] "Aristote croit que le réel c'est l'individu et que le monde d'ici-bas est l'objet du savoir. Il fait une part considerable à l'expérience dans l'élaboration de la science" (Mansion, 1946, p. 19).

[321] Cfr. Mansion, 1946, p. 17.

excludentes. Isto Aristóteles demonstra ao propor a possibilidade de uma *gnósis* fundada no individual, o realismo.

Para tanto, Aristóteles reafirma a distinção entre saber empírico, opinião e saber científico, delineada por Platão. Mas sua nota característica recai na importância que atribui ao primeiro; seu naturalismo se deve, em parte, ao *méthodos* que abraça para a fundamentação do saber científico. Atingir a "essência" das coisas é o papel primordial do conhecimento científico[322], pois, esta alcançada, resta a demonstração do processo causal que interliga a substância ao predicado. Não propriamente a predicação ou a constatação das causas, isoladamente, mas estas aliadas à explicação discursiva da sustentabilidade de um "algo" a outro "algo" pode receber a designação de conhecimento científico. Mas, o que é a "essência" e como se pode proceder para alcançá-la são questões ainda obscuras até este ponto. Tome-se, portanto, estes pontos como inconclusos e em torno do conceito de "essência" detenha-se a investigação.

A palavra é ambígua, seus usos, variados, e sua história, não menos ampla. A significação de *ousía*[323] não raras vezes vem dada pelo termo *physis*, o que representa já que a compreensão do problema recai sobre a natureza da coisa, ou sobre sua qüididade. Ainda mais. Os textos de Aristóteles (*Met.*, *Top.*, *Anal. Post.*) compreendem para o conceito de "essência", não só a *ousía*, como também o *tí en enai* e o *tí estin*. De qualquer forma, com usos variados, estas expressões estão a guardar a noção genérica fundante que é aquela que estabelece como sendo a "essência" das coisas a parte inteligível das mesmas, ou seja, aquela que as faz serem elas mesmas e por elas mesmas, diferentemente de quaisquer outras. A definição, neste sentido, deve apontar para o que "é", ou seja, para o que individualiza o definido como ser entre seres[324]. Se a "essência" é a parte inteligível do ser, a "universali-

[322] Cfr. Mansion, 1946, p. 42/61.

[323] "... dans les *topiques*, *ousía* désigne toujours un *kathólou* et jamais un individu concret comme Socrate ou Bucéphale" (*Dumoulin, Sur l'authenticité des Catégories d'Aristote, in* "Concepts et Catégories dans la pensée antique", 1980, p. 27).

[324] Cfr. Mansion, 1946, p. 44 e 45.

dade" parece ser-lhe um atributo necessário. O conteúdo de inteligibilidade está a indicar a necessidade de que se desvele o *subjectum* (*hypokeimenon*), aquilo que está sob e que é fundante; trata-se do próprio esqueleto do ser. A inteligibilidade universal do ente conhecido opera-se por abstração, mas abstração a partir do conhecimento empírico das coisas. Aqui reside a relação entre o individual e o universal. Parte-se do individual para que se abstraia o *conceptus*; perecendo o individual, remanesce o universal.

O *Corpus*, que se desdobra em múltiplas orientações de investigação, procura, no fundo, desvelar o *totum* em que se fundem todas as coisas. A idéia de *kósmos* aqui é preponderante, pois a ordem tudo perpassa, e o estudo do todo unitário da realidade é a tarefa do pensador. A *physis* em tudo se manifesta e de várias maneiras o faz, o que motiva a necessidade de a investigação se debruçar, para desvelar, todas estas múltiplas e variegadas manifestações. seja a natureza humana, seja a natureza animal, seja a vegetal, seja a ontologia das coisas, seja a dos corpos, seja a do campo social, seja a do discurso, seja a do movimento das coisas sublimares, etc..., tudo é um só, e o um só é a *physis* do que é. Enfim, o ser e o existir são colocados na esteira das elucubrações da *philosophía*, do saber da universalidade. A parte fora do todo é menos que parte, é fragmento. Então, o movimento filosófico aristotélico se coloca na integralidade da ocorrência dos fenômenos e lhes dita uma localização própria no universo do existente.

A indução, no contexto da filosofia aristotélica, representa muito mais que um método de conhecimento; é, sim, a rejeição absoluta da tese do inatismo do conhecimento e demonstração inequívoca do processo sensitivo e animal sobre o qual se baseia toda ciência, toda arte e todo conhecimento de universais. Esta é a exposição especial em *Analytica Posteriora*, 99 b, 15/100 b, 16. A assunção por Aristóteles de uma postura tendente à consagração do aspecto "sensível", em contraposição ao aspecto "ideal" das coisas, faz derivar toda espécie de conhecimento da dimensão do empírico. Não de outra forma é que existe uma correlação direta entre a sensação, e o sensível, com a memória, e as imagens mentais, com o universal, e as idéias, enfim, entre o empírico e o ideal. Esta correlação pode ser compreendida se analisado o processo de apreensão dos princípios.

É a partir do contato reiterado com os individuais em espécie que se distingue este indivíduo "A" daquele indivíduo "B". Entre "A" e "B" diferenças há que não podem ser desprezadas, mas, como princípio, de "A" e de "B" se retém exclusivamente (*ousía*) esta *substantia*, este ser essencial não-individual, pois a *substantia* só se concebe como universal, deve a sua existência a uma experiência empírica ou concreta de sensação do individual, do qual se destacam os traços necessários para a composição do universal. Assim é que o gênero só se conhece a partir da espécie; a idéia deve sua existência ao ato cognitivo de experimentação da realidade. Da sensação à memória, da memória à experiência, desta à imaginação (sobre o futuro) e à ciência (sobre o ser)[325-A]. É à indução que se deve voltar o teórico que busca os princípios do saber, em direção à verdade. É assim que se pode dizer: "Ciência é disposição ou estado por que a alma humana possui a verdade, sob forma demonstrativa"[325-B].

O conhecimento empírico é a primeira relação do sujeito cognoscente com a realidade que o circunda[326]. A *empeiría* deste contato consente a formação de *phantásmata* das coisas, o que se opera já na dimensão da alma noética, intelectiva. As afecções da alma interrelacionam-se logicamente, e desta reconstrução espiritual do mundo resulta um saber. Não necessariamente um saber científico, trata-se de um saber não-necessário. Isto porque saber não é sinônimo de saber científico, daí que a *dóxa* é um saber fluido e contigente. A *epistéme* é a culminância do conhecimento, consistindo num saber universal, distinto, portanto dos individuais quais parte[327], saber que desvela a essência do necessário e isto

[325-A] *Analytica Posteriora*, 100 a, 5/10.

[325-B] Pereira, Oswaldo Porchat, *Ciência e dialética em Aristóteles*, 2001, p. 89.

[326] "On comprend dès lors le rôle important qu'Aristote attribue à la sensation et à l'expérience. C'est par la sensation et l'expérience que nous entrons en contact avec la réalité qui nous entoure. C'est donc par leur intermédiaire que les notions universelles naissent en nous. De la connaissance des individus et des faits particuliers l'esprit s'élève jusqu'à leur essence et à leurs causes" (Mansion, 1946, pp. 13/14).

[327] Chaignet, 1966, p. 165.

por um processo de interligação que faz o pensamento remontar das causas próximas às mais remotas dos fenômenos[328]. O saber científico, recaindo muitas vezes sobre objetos materiais diversos faz-se diverso em sua metodologia; a lógica não é estudada da mesma forma que a biologia. Assim é que se dividem os saberes em teóricos (*epistémé theoretiké*), práticos (*epistémé praktiké*) e produtivos (*epistémé poiétiké*). Basta, pois, no que concerne ao problema da ciência, a investigação ora procedida, visto ter-se procurado demonstrar que, em Aristóteles, as noções de individual e universal não são auto-excludentes, mas, pelo contrário, articuladas numa noção maior que está a permear o seu sistema natural.

[328] "Causalidade e necessidade, eis aí, por conseguinte, os dois traços fundamentais que caracterizam a ciência, tal como os *Segundos Analíticos* a concebem" (Silva, *A noção Aristotélica de ciência*, 1987, p. 01.

5

O SISTEMA ARISTOTÉLICO E SUA EXPRESSÃO TEXTUAL

5.1. O ESTILO, O MÉTODO, A LINGUAGEM E O VERBO ARISTOTÉLICOS

O desenvolvimento necessário da semântica dos termos gregos se impõe à análise que perpasse a filosofia e a terminologia helênica[329-A]. Isto se dá em virtude de que a cada termo grego corresponde um espectro semântico de grande complexidade e, muitas vezes, de ampla ambigüidade. A complexidade decorre da carga semântico-filosófica contida em cada um, na expressão exata da concretude significacional contida na grade de suas cinco ou seis, ou menos, ou mais, sílabas[329-B].

[329-A] Como suporte para esta necessidade textual, consulte-se: Murachco, *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*, Petrópolis, Vozes, 2001.

[329-B] "Translada r su lenguaje a l nuestro es una tarea que presenta n o pocas dificuldades, porque a la concisión característica de la lengua Griega se añade aquí esa braquiología tipicamente aristotélica que hace que su modo de expresarse sia en ocasiones oscuro y se preste a más de una interpretación" (Echandía, Guilhermo R. de, *in* Aristóteles, *Física*, introducción, Gredos, 1995, p. 66).

Desvelar o pensamento helênico é, nesta perspectiva, afrontar também a linguagem helênica. A ambigüidade decorre dos vários usos e empregos dados ao termo, tanto dentro do pensamento de um autor, quanto no contexto histórico-evolutivo da filosofia grega. Comportando um aspecto dinâmico, o estudo da semântica deve apontar para a radicação espaço-temporal, ideológico-social, do termo em estudo.

Daí acentuar-se a investigação terminológica, aí calcular-se o alcance filosófico também a partir dos termos sobre os quais cada filosofia se assenta e com os quais se expressa.

Assim, o estudo da linguagem em Aristóteles, bem como o estudo da linguagem de Aristóteles, é fundamental para o alcance do conteúdo, da extensão e do sentido de todo o horizonte filosófico do *Corpus Aristotelicum*[330]. *In substantiam*, não só por ser criador de categorias inexistentes para a filosofia antecedente, bem como de termos, designativos, classificações, conceitos e significantes *sui generis* dentro da reflexão filosófica, mas também por conduzir, o mais das vezes, sua linguagem sobre os trilhos de técnica, da estreiteza conceitual[331], do rigor epistêmico e da significância concreta[332] dos vocábulos[333], Aristóteles não pode ser compreendido – ou pode apenas ser compreendido parcialmente, e não em sua integralidade – sem uma ampla cognição do verdadeiro alcance de suas bases expressivas.

[330] "C'est avec Aristote que la philosophie, par la première fois se séparant de la vie, se fait une langue spéciale. Sa terminologie est devenue le fondement de la terminologie scolastique, resté en grande partie, il est bon de les retremper à leur source, de les replacer dans le milieu où ils sont nés". (Chaignet, 1966, p. 156).

[331] Como exemplo, a passagem do *De anima*: "Así pues, puesto que la palabra "sentir" sabemos utilizarla con das aceptiones (...)" (417 a, 10).

[332] Um exemplo do vocabulário concreto de que se utiliza a filosofia de Aristóteles se encontra ao se analisar o termo *proaíresis*, como o faz P. Aubenque: "Ce retour, complaisamment souligné, au sens étymologique et populaire du mot et sa promotion de concept technique de la philosophie est un procédé cher à Aristote, dont nous avons vu un exemple à propos du concept même de *phronésis*" (*La prudence chez Aristote*, 1963, pp. 126/127).

[333] "Ahora bien, puesto que no hay palabras distintas para expresar esta diferencia entre ambos tipos de potencia y ya está suficientemente aclarado que son distinta y cómo lo son, no queda más remedio que servirse de las expresiones "padecer" y "ser alterado" como términos más precisos" (*De anima*, 417 b, 30/418 a).

A preocupação com as palavras é uma constante na história da retórica, da filosofia e da literatura[334]. Em Aristóteles é acentuada a preocupação com a plurivocidade, com a ambigüidade, com a homonímia, com a sinonímia[335] e com o uso dos termos; desta preocupação derivam diferenças semânticas entre o uso epistêmico e o uso geral de determinados termos, de modo que com o pensamento aristotélico tornou-se inequívoca a necessidade de esterilização da linguagem natural na sua passagem para o espectro da *epistéme*. É com Aristóteles que se introduz uma sistemática atenção com a significação das palavras, o que se depreende da análise dos textos do *Corpus*, onde em um sem número de passagens figura a expressão *pollachôs légesthai* como indicativa das diferenças semânticas que comporta o termo. Ademais da constante inserção do problema terminológico-semântico nos diversos capítulos dos textos filosóficos e científicos, a problemática conduziu à necessidade de tecitura de textos especialmente dedicados à análise das diversas categorias de questões ligadas à dimensão da linguagem (analogia, argumentação, predicação, homonímia...), como é o caso de *Categoriae, Topica, Poetica, Sophistici Elenchi, Rhetorica*[336].

Por vezes explorando a mais concreta e vulgar das linguagens, como o é a linguagem popular grega de seu tempo, por vezes valendo-se de terminologias e *logismói* filosóficos que se reportam endoxologicamente a seus antecessores, ou ainda, fazendo eco das lições tomadas na Academia, Aristóteles não parece ter, em momento algum, negligenciado o elemento linguagem, visto ocupar esta quase sempre um

---

[334] "Il est un point, en tout cas, où il se montre résolument fidèle aux leçons de son maitre, c'est dans le choix de son vocabulaire. Il ne fait plus de doute en effet pour personne que le vocabulaire technique de Platon n'est pas une création à partir de rien, mais qu'il est emprunté pour une très grande part à la langue scientifique du temps. Il en est de même chez Aristote. Avec cette particularité, bien entendu, que les termes techniques sont incomparablement plus nombreux chez Aristote que chez Platon" (Pierre Louis, *Observations sur le vocabulaire, in* Mélanges de philosophie Grecque, 1956, pp. 143/144).

[335] A respeito, *vide Cat.*, I, 1a/1b.

[336] Para uma investigação acerca do problema da homonímia e da sinonímia nos textos de Aristóteles, *vide* Augusto Soares da Silva, *De Aristóteles a Bréal: da homonímia à polissemia, in* Rev. Portuguesa de Filosofia, 52(1996), pp. 797-812.

posto nuclear na textura de suas reflexões[337]. Aristóteles não se dissocia de sua linguagem; sua filosofia se compromete com o estudo do fenômeno da linguagem a ponto de se poder dizer que a boa compreensão deste é condição para a compreensão daquela, sobretudo quando se atenta para o fato de que o peripatetismo trouxe consigo não só um conjunto de propostas filosóficas para a compreensão e explicação da realidade, mas também um conjunto de proposições filosóficas, revestimento e expressão do próprio pensamento em toda a sua singular semântica sistêmica. Pode-se mesmo dizer que o "ser" de seu pensamento, seu conteúdo, enovela-se ao sepulcro significacional dos signos lingüísticos com que se expressa. Desvelá-lo é a tarefa do exegeta dos textos aristotélicos, tendo-se em vista a estrutura lógica de seu pensamento além de toda a axiologia histórico-cultural que o enrodilha e o faz atrelado a um momento preciso da saga intelectual helênica.

Isto não impede, portanto, o estabelecimento de um paralelo lingüístico entre o uso aristotélico da linguagem grega e o uso popular da mesma, guardadas as devidas cautelas, de acordo com as quais não há identidade absoluta entre um uso técnico e um uso comum de um termo, de uma expressão ou de um vocábulo[338]. Peculiar é que seu vocabulário é o mais distendido dentre os vocabulários filosóficos de seus conterrâneos. E isto por dois fatores: um primeiro, de ordem criacional; um segundo, de ordem endoxológica ou histórica. A linguagem de Aristóteles, ao mesmo tempo que se reveste de uma originalidade sem par em qualquer outra filosofia – e esta é a faceta criacional do *philósophos* –, não deixou de incorporar em seu seio, de maneira a tornar-se indissociável da compreensão de sua filosofia e de suas conclusões, as perspectivas encetadas pelos antecedentes e con-

[337] *Vide* referência à homonímia e à plurivocidade em *Generat. et corrupt.*, 322 b, 30/323 a.

[338] "Nous avons d'abord à définir ce que nous entendons par *inengendré* et *engendré*, *corruptible* et *incorruptible*. Comme il y a plusieurs sens, et en admettant même que cela n'ait aucune importance pour notre argumentation, il est inévitable que l'esprit reste dans la confusion quand on emploie sans faire de distinction un terme qui présente une pluralité de significations distinctes. On est dans l'incertitude, en effet, sur la nature à lui attribuer" (*De caelo*, I, 11, 280 b/5).

temporâneos do pensamento helênico. Para esta faceta endoxológica, compreenda-se, concorreram uma larga experiência dialética cultivada nos vinte anos de Academia e uma personalidade "papiresca", elementos determinantes para a formação de um dicionário que, além de em conteúdo representar a *synthesis* do pensamento helênico, também como repertório de significantes filosóficos operou o esperado resgate cultural do século IV a.C[339].

Não se pode omitir que esta preocupação precoce com o problema terminológico e com a equivocidade dos vocábulos, em seu mais eclético uso filosófico, custou a Aristóteles o cognome de *anagnóstes* (o leitor)[340].

Assim, linguagem e pensamento não se dissociam, e aqui está a chave para a compreensão do pensamento aristotélico como pensamento formal e naturalmente helênico. Aristóteles de Estagira, descontextualizado, não pode ser compreendido convenientemente, daí o sociologismo de sua sabedoria, ou ao menos daquela parte de sua sabedoria que nos foi legada, representar instrumento não pouco importante para a penetração filológica e significacional em sua obra.

Pensamento e linguagem não só não se dissociam, mas, são, sobretudo, e simultaneamente, os pólos ou os extremos da lógica e da retórica. A par de sua função expressiva, a linguagem possui uma outra virtude funcional, qual seja, aquela de poder operar sobre os espíritos os efeitos da persuasão (*pístis*). Entre a preocupação com a produção de sentido, com a apresentação de respostas a questionamentos e problemas reflexivos, e a preocupação com a expressão dos conceitos que os

---

[339] "La crítica al lenguaje, iniciada ya por los sofistas, adquiere em Aristóteles una nueva fuerza, no sustentada unicamente en la revisión de conceptos que, en el "espacio de la intersubjetividad", habían encontrado una cierta forma de "eternidade"" (Iñigo, Emilio Lledó, *in Introduccion a las Éticas de Aristóteles*, Gredos, 1993, p. 53).

[340] Ademais: "su filosofia no se puede entender si no se tiene en cuenta que proviene de la Academía, y que no sólo su lenguaje fue y siguió siendo basicamente platónico, sino que también lo fue la manera de plantear y analizar los problemas (...)". (Echandía, Guilhermo R. de, *in* Aristóteles, *Física*, introducción, Gredos, 1995, p. 32).

agrupam, resta, e também este ponto não passou desapercebido por Aristóteles, a preocupação com a sedução retórica. Para compreensão dos meandros do raciocínio (*logismós*), da argumentação dialética (*lógos apophantikós*), da construção e da estruturação das *pathémata* do pensamento e dos *symbola* que o compõem, bem como para a investigação do discurso científico, do discurso forense e das demais redes de problemas engendradas pela variegada gama de argumentos sofísticos manipulados pelo *rhétor* em seu papel persuasivo sobre seu auditório, Aristóteles dedicou não pequena parte de sua *opera*. É nesta perspectiva e nesta orientação que se alinham os textos do *Órganon* [*Cat.*, *De Interp.*, *Anal. Pr.*, *Anal. Post.*, *Top.*, *De Ref. Soph.*], da *Rethorica* e da *Poetica*[341]. O discurso e suas variáveis são, em todas as obras indicadas, o complexo de considerações e análise centrais de toda a discussão.

Seja por meio de textos dedicados à compreensão do problema discursivo, seja por meio de abundantes passagens em todas as partes do *Corpus*, o conjunto de indícios apontados está a demonstrar a importância de o exegeta sobre os textos aristotélicos se debruçar com todos os instrumentos possíveis e válidos para a captação do papel que o *lógos* desempenha em toda a reflexão peripatética.

Desde os confrontos mais cruentos da filosofia com a sofística, que se fizeram mais duramente presentes e marcantes para os pensamentos socrático e platônico, desde quando uma passou a representar noção contrária e, mais ainda, antagônica da outra, passou-se a discutir a própria funcionalidade, bem como a essência do *lógos*, na sua dimensão *inter homines*. Constituído em entidade dotada de fim próprio e autônomo com a sofística, o *lógos* recobrou sua função expositiva com Aristóteles. Aqui o discurso é alguma coisa existencial; é sim uma realidade em si e autônoma com relação ao pensamento, porém não-imanentista. É uma realidade que remete a outra e, por isso, pode ser chamada, de acordo com a moderna terminologia semiológica, "signo". O discurso não se basta por si, como ocorria com o discurso sofístico; o *lógos* aristotélico basta-me por sua função expressiva. Daí que o

[341] A respeito da estratificação dos signos em Aristóteles, *vide* Granger, 1976, pp. 33/34/35.

"ser" do discurso aristotélico está por detrás de seu caráter representativo; é "signo" pois está para algo, e este algo é a própria dimensão do conteúdo filosófico que expressa. O *lógos* aristotélico recebe o *status* de *órganon* do pensamento, sendo sua função, portanto, instrumental para o alcance da verdade[342].

O problema do *lógos* em Aristóteles é, portanto, ser tratado preambularmente, como parte de uma *quaestio prejudicialis*, a toda a discursividade científica por ele elaborada. É certo que a vastidão da *opera aristotelica* é já um indício da consciência do filósofo de que o *lógos* contém em si um papel primordial dentro do mecanismo maior da *paidéia*. Este só indício não é material bastante para uma reflexão; pode ser-lhe o *start*, porém jamais a discussão toda em sua complexidade.

Aristóteles apresenta este diferencial com relação a muitos dos outros pensadores que se dedicaram a um ou a vários dos ramos de estudos aos quais ele mesmo se dedicou: todas as suas notas de aula, seus apontamentos, reflexões e concepções foram reduzidas a escrito. Então, não se está falando de um *lógos* oralizado, de palavras que se perdem no instante em que foram proferidas (*verba volant*), mas de um *lógos* codificado em uma textualidade escrita e ordenada que fosse bastante para que outras gerações de estudiosos dela pudesse se apoderar (*scripta manent*). Mais ainda, a esta peculiaridade se soma o fato de que o estilo denota a *intentio* do autor. A *summa aristotelica* não está contida nos diálogos, nem em discursos de praça pública, assembleares ou judiciários; o extrato principal do poder construtivo do espírito aristotélico se destaca de seus tratados e escritos científicos. É certo, e este fator deve ser levado em consideração, que a codificação dos escritos em um *Corpus* não é concepção aristotélica, mas pós-aristotélica (*Andronicus de Rhodes*). Mesmo assim, o *totius* que se analisa, compila-

[342] "En ce sens, tout langage, non en tant que tel, mais dans la mesure où il est compris par l'outre, est déjà une ontologie: non pas un discours immédiat sur l'être, commu le voulait Antisthène, encore moins un être lui-même, comme le croyait Gorgias, mais un discours qui ne peut être compris que si l'être est supposé comme le fondement même de sa compréhension. De ce point de vue, l'être n'est outre que l'unité de ces intentions humaines qui se répondent dans le dialogue (...)" (Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, 1991, pp. 131, 132).

do *a posteriori*, em parte redigido e apontado por discípulos, recuperado e organizado em uma estrutura racional, didascálico-científica, possui desde o princípio o gérmen inspirativo de um *méthodos* inovador e sistematizador, como o foi o de Aristóteles.

O medo da pura oralidade e a preocupação com a criação de uma série de estudos dedicados a *problemata* e a *aporíai* não são propriamente propostas originais. Os diálogos de Platão possuem estes mesmos elementos, com a peculiaridade de que foram em parte devotados à busca da *alethéia*, em parte inscritos para o encorajamento da dialética dialógica no discipulado e em parte um tributo *in memoriam* de Sócrates, de sua missão, de sua peregrinação, de seus ensinos e de sua maiêutica. Se Sócrates nada escreveu, Platão o fez por si e por seu mestre. Este dever da escrita, então, como projeto de um legado à posteridade, também aparece em Aristóteles, agora com uma intenção ainda mais megalomânica: inscrever, ao menos em grande parte, o que havia sido ditado literária e filosoficamente nos séculos anteriores pela cultura helênica, com o toque sintético e endoxológico de alguém que olha para o passado com vistas ao futuro, que o julga na perspectiva das novas conquistas e sobretudo sob o crivo da verdade suprema do método científico. Aristóteles é o fundador de muitas ciências, é o primeiro tratadista em várias matérias e o primeiro escritor que conscientemente assume a ambigüidade como um problema que participa do próprio objeto da descoberta científica. Se serve da palavra como um instrumento de veiculação da verdade e a disseca como se dela se pudessem extrair órgãos para uma análise biológica de sua composição. A palavra é veículo (*instrumentum*), mas também é objeto (*objectum*) analisável, decomponível. É assim que dela faz uso reiterado Aristóteles, sobretudo na *Metaphysica* como em outros textos.

Se dizer a verdade é dizer que o que é é, e que o que não é não é, então, no fundo, todo o intento aristotélico se reduz a este difícil empreendimento. Seja definindo o que seja a *apódeixis*, seja classificando e inventariando as espécies animais, seja diferenciando a *vox* do *lógos*, seja explicando qual seja o movimento cosmológico das esferas concêntricas do universo, seja descrevendo os atributos do Primeiro Motor, seja debruçando-se por sobre as vísceras e os órgãos sexuais de um não-sangüíneo, seja detendo-se na comparação dos quatro ele-

mentos com a quint'essência (*aithér*), Aristóteles tem em vista sempre desnudar a *physis* das coisas (1), tarefa tipicamente ontológica, e colocá-la aos olhos do leitor-auditório com o instrumento da palavra (2). Inclusive as mais modernas convergências epistemológicas parecem estar assentes com o fato de que o principal problema da *scientia* se resume à adequada colocação das coisas (*res*) em palavras (*discursus*).

Neste sentido, Aristóteles, com uma proposta de pôr às claras o sentido oculto das coisas e o movimento subreptício da *physis* e do *kósmos*, parece se afastar da tradição hermética, amplamente consagrada na Antigüidade. Sem qualquer cunho iniciático ou ocultista, sua obra é pedagógica. Explora menos a magia e a sedução da linguagem, e mais a certeza e a precisão dos termos. Com um certo acento lógico, sua tratadística é sobremaneira espinhosa, e isto em função de sua destinação não como obra de divulgação, mas como obra esotérica. Com linguagem detalhista, que, em grande parte, guarda homogeneidade em vários textos do *Corpus*, específica, rigorosa e de emprego preciso, procura eliminar a ambigüidade de certos termos e expressões, indistintamente utilizados na linguagem popular (*oi pólloi*), ou massivamente vistos e *re-vistos* pela tradição literário-filosófica. Seu tempo e seu espaço demandavam este tipo de atitude; o que se quer grifar é que, além dos influxos semânticos se adensarem e complexizarem desde Homero até Platão, Aristóteles deve ser compreendido como um escritor (e ledor) do século IV a.C. (derrocada cultural) e pós-sofístico. Se a palavra foi um dia uma flor poética nos lábios dos jovens e dos infantes – que faziam dos versos homéricos uma tradição viva –, em outra oportunidade tornou-se invólucro da indisciplina sofisticada e do relativismo de alguns oradores[343], e, na mão de *logógraphoi*, instrumento de defesa e persuasão de juízes e conselheiros polí-

[343] A respeito da maleabilidade popular face ao *verbum* retórico dos sofistas, aqui personificados na consciência do Górgias orador, é esclarecedor o seguinte trecho: "Cette conception du *logos* entraîne des conséquences politiques. La cité devant laquelle parle l'orateur est la cité démocratique: mais son visage a changé. Elle n'est plus cet ensemble de citoyens formés par une loi commune, mais une foule malléable, toujours prête à être persuadée et séduite. Certes, le peuple (*dêmos*) athénien est un peuple libre: il ne cède pas à la force brutale d'un despote, il cède à la persuasion. Cela ne signifie pas qu'il échappe à l'asservissement" (Vergnières, *Éthique et politique chez Aristote*, 1995, p. 25).

ticos. Sem exageros, toda a consciência dos problemas internos e externos da Grécia aparecem, de um modo ou de outro, às claras ou não, nos textos aristotélicos.

Aristóteles é consciente, então, de que: *helenikói* e *barbarói* possuem culturas distintas, e que os primeiros vivem da persuasão e do exercício do *lógos*, enquanto os segundos, em seu primitivismo, se aproximam mais da *a-logía*[344]; a palavra é a forma mais concreta de reificação das conquistas de uma cultura e de construção da própria *epistéme*; o abuso da linguagem e do retoricismo conduzem ao desvalor do próprio pensamento; o *lógos* e o *noûs* são atributos da alma racional[345], que é o distintivo das almas vegetativa e sensitiva[346]; o discurso é capacidade de persuasão, que pode se exercer para a deliberação, para o elogio ou para a defesa/acusação judiciária; a articulação, a entonação e a musicalidade das palavras pode provocar a suscetibilidade das paixões; a *kátharsis* teatral se faz em parte pela encenação, em parte pela *mousiké*, em parte pela *logía* do que é encenado; a *paidéia* social pode ser arquitetada pelo legislador, no direcionamento da vida pública, por meio de leis escritas e de leis não escritas (*agraphói*); a persuasão e a participação com o *lógos* na *agorá* são decisivos ingredientes da arquitetônica política mais inspirada na gestão pública virtuosa de todos os interesses cívicos.

Conforme a finalidade, também parece se distender o discurso em diversas perspectivas, e este entendimento a respeito da doutrina aristotélica tem ganho dia a dia maior respeitabilidade: se persuasivo, é dito retórico, se apelativo, é dito poético, se metódico, é dito lógico e

---

[344] No texto da *Rhetorica* (1362 b, 25/28), possuir ou não possuir palavra parece contribuir diretamente não exclusivamente na produção da civilização, mas na realização e alcance da felicidade. A habilidade para falar e para agir é este atributo especial: *dynamis toû légein, toû práttein; poietikà gàr pánta tá toiaûta agathron. Eti enphyía, mnéme, eymatheia, agchínoia, pánta tà toiaûta.*

[345] É a seguinte a passagem explícita a respeito: *Lógon dè mónon ánthrwpos échei twn zwwn* (*Política*, 1253 a, 10/11).

[346] Também em *Gen. Animalium* (786 b, 19/22) vê-se que a palavra é faculdade de que é dotado exclusivamente o homem, e esta mesma tem por matéria a voz.

também dialético. A percepção deste esquema, que parece pré-ordenado na *intentio* peripatética, é de suma importância para a formação de um quadro geral do problema do discurso em Aristóteles[347].

A dinâmica do verbo aristotélico se espraia por um universo variegado de domínios científicos e de ramos paralelos de estudo. Aqui como ali atua percucientemente no sentido de reduzir a ambigüidade terminológica e exterminar dos meandros doutrinais as incertezas importadas da realidade das opiniões alheias, de versados ou não versados. O verbo, em Aristóteles, no entanto, não é puramente intelectual; a *opinio* e a classificação acerca dos animais é sobretudo recolhida a partir de conceitos e referências populares, de pescadores, de agricultores, de pastores, etc.

O governo da razão é o epicentro do comando da alma, mas não o despotismo sem rumo do extremismo. A palavra, neste sentido, tem seu *locus* determinado, mas não se congestiona ou se intoxica com os desvairios logorréicos. A medida (*mesotés*) é também aqui o ponto de equilíbrio para o criterioso sopesamento das diferenças entre o vício e a virtude.

5.2. A LINGUAGEM E AS CIÊNCIAS EM ARISTÓTELES.

A linguagem filosófica aristotélica, em toda a dimensão em que se espraia, seja por seus significantes, seja por seus significados, envolve tanto o aspecto "linguagem vulgar", quanto o aspecto "linguagem erudita", esta extraída das tradições literária, filosófica e científica helênica. Neste sentido, há que se proceder a uma análise da presença da linguagem como "problema" nos diversos textos aristotélicos, apontando-se, sobretudo, os pontos de identidade e de diferença que

[347] Em *Generatione et corruptione*, 315 b, 14/15, com a dicção de que "com as mesmas letras se compõem uma tragédia e uma comédia", percebe-se que o discurso encontra múltiplos fins e utilidades, podendo ser usado por sujeitos que falam (como na distinção de Saussure entre *parole* e *langue*) como moldes vazios de escolha do referente lingüístico.

cada qual destes apresenta como textos científicos com objetos próprios e inconfundíveis[348].

A linguagem como "problema preambular"[349] de toda e qualquer investigação aristotélica parece ser uma constante no sistema do *Corpus*. Toda questão que demanda um tratamento epistêmico singular reveste-se de uma terminologia também peculiar, pelo que, pelo princípio da especialização da linguagem[350], aquilo que se diz e a forma como se expressa o que é dito em um tratado de biologia não pode ser coincidente com aquilo que se diz e com a forma com que se expressa em um tratado ético[351]. Por serem ciências diferentes, método e linguagem aí não coincidem. No entanto, isto não impede que algumas constantes estejam presentes tanto em uma quanto em outra das tratadísticas[352].

A localização de uma temática geralmente obedece à seguinte estrutura: a) apresentação do "problema" filosófico como objeto de investigação; b) enunciação dos principais questionamentos em torno do "problema"; c) investigação da terminologia comum com que se expressa o "problema" e os usos da tradição vocabular helênica; d) discussão das idéias apresentadas pelas principais escolas filosóficas acerca

[348] Ademais, "... el orden y el lenguaje de la ciencia y el orden y el lenguaje del arte son distintos para el filósofo" (Armella, 1993, p. 33).

[349] A origem da especulação é socrática, nos seguintes termos: "A verdadeira ciência só pode ser atingida pelos conceitos; o verdadeiro ser das coisas só pode residir naquilo que, conhecido pelo conceito, está na essência das coisas tal como ela se apresenta ao pensamento. Só o saber que visa à definição dos termos gerais, o saber conceptual (*begriffliches Wissen*), é o verdadeiro saber" (Magalhães-Vilhena, *O problema de Sócrates*, 1984, p. 188).

[350] O problema semântico quase sempre aparece com a referência de que o termo se diz de muitas maneiras, como aparece em GC, 330 a, 10/20, a respeito dos termos "seco" e "úmido", que ora se opõem, e ora se confundem com "molhado", "empapado" e "sólido".

[351] "La science, connaissance *prédicative*, s'exprime nécessairement dans le langage" (Granger, 1976, p. 32).

[352] Exemplo disto é que: "Se o discurso científico assume, então, a forma da demonstração silogística, é natural que encontremos a terminologia silogística permanentemente presente na doutrina dos *Analíticos* sobre a ciência (...)" (Silva, *A noção aristotélica de ciência*, 1967, pp. 32/33).

do "problema"; e) refutação dos argumentos apresentados pela tradição filosófica; f) proposta de uma conjuntura de premissas explicativas autônomas; g) conclusões e fechamento do "problema" com o fechamento do tratado. Esta estrutura é obedecida, em seus principais traços, tanto na *Physica*, no *De generatione et corruptione*, no *De anima*, como na *Ethica Eudemia*, só para citar alguns tratados. Este modo expositivo que peculiariza a filosofia aristotélica obedece quase sempre à uma exortação prévia ou preambular que inaugura o tratado, como na *Ethica Nicomachea*, V, 1129 a (*Perì dè dikaiosynes kaì adikías spektéon...*), ou como na *Poetica*, I, 47 a (*Perì poiétikes autés te kaì ton eidon autés* [...]). De qualquer forma, o problema da ambigüidade[353], assim como o problema da plurovicidade[354] estão sempre presentes no intróito das questões que ocupam espaço central na tratadística aristotélica.

Aristóteles não introduz os usos terminológicos da opinião comum ou dos eruditos em seus textos senão como forma de abertura de seu discurso, tendente a indicar o desacordo entre as *dóxai* sobre o assunto e a postular a precisão vocabular científica que se faz necessária em qualquer investigação epistêmica a que se pretenda proceder[355]. Afastadas as incorreções vocabulares, resta solidificar o espectro conceitual ocupado por este ou aquele termo no espírito do investigador[356]. Daí que, a endoxologia terminológica é instrumento também para o alcance da verdade filosófica[357] e do rigor científico.

---

[353] "¿O es que esta es verdadero en un sentido y en otro no?" (*De long. et brev.*, 456 b, 10).

[354] "Nuestra argumentación muestra que el género no es una unidad sin deferencias, aunque en ocasiones muchas no se adviertan. Así, en los casos de equivocidad, hay términos cuyos significados son muy distantes, otros que tienen cierta semejanza entre sí, y otros cuyos significados son tan próximos por género o por analogía que no parecen ser equívocos, aunque lo sean en realidad" (*Phys.*, VII, 249 a, 20/25).

[355] "En otras ocasiones, el análisis del lenguaje es el instrumento para rebatir las tesis opuestas" (Echandía, Guilhermo R. de., *in* Aristóteles, *Física*, introducción, Gredos, 1995, p. 47).

[356] Veja-se, por exemplo: *De anima* (405 b, 25/30) "De ahí que busquen apoyo en los nombres: los que afirman que el alma es lo caliente pretendem que *zên* (vivir) deriva de *zeîn* (hervir); los que afirman que el alma es lo frío pretenden que *psyché* (alma) deriva su denominación de *psychrón frío* en razón del enfriamento (*katápsykis*) resultante de la respiración".

[357] A respeito do problema endoxológico, menciona Aristóteles que quando as teorias são contrárias, as provas de uma constituem problemas para a outra. *Vide De caelo*, 279 b, 5.

Este proceder, do recolhimento dos usos lingüísticos à síntese vocabular, não deixou de ser alvo de críticas estilísticas por parte dos modernos exegetas, o que motivou a seguinte consideração por parte de Ingemar Düring (Aristóteles, 1990, pp. 45 e 46): "La tan parafraseada aridez fue querida así de modo consciente; Aristóteles era de opinión que en lengaje florida no vive bien la argumentación científica; al investigador que busca la verdad le és más apropriada la fría objetividad. Por ello evita palavras inusitadas y poéticas, y toma su terminología, en la mayor parte, del lenguaje cotidiano".

Não obstante, como se disse anteriormente, a cada espécie de demonstração, se de ciência natural, se de ciência política, corresponde uma terminologia e um estilo próprios. Assim, como de hábito costuma-se contrapor ao rigorismo técnico e científico no uso da linguagem por Aristóteles o uso que dela faz Platão, há que se apresentar não só distinções de estilo, como de método, como de formação[358], como de princípios[359]. À dialogia, ao figurado, à poética da dialética platônica não se pode opor o cientifismo, a precisão e o historicismo aris-

[358] "La diferencia, una vez más, está en que Platón, a más de ser filósofo, es poeta. A los ombres de esta condición, por lo visto, la poesía les parece ser el lenguaje más apropriado para hacer presente al corazón, y no solo al intelecto, aquello que, por ele lo que es, reclama de nuestra parte amor y no sólo conocimento" (Robledo, *Platón: Los seis grandes temas de su filosofía*, 1993, p. 257).

[359] O simbolismo lingüístico platônico e a metaforização de sua dialogia parecem radicar-se nos princípios iniciáticos pitagóricos, de acordo com os quais: "in obbedienza alla regola di Pitagora circa il riserbo sui misteri divini, adottavano modi di esprimersi il cui sensi per non iniziati era insondabile e occultavano i loro discorsi e i loro scritti sotto il velo dei simboli" (Giamblico, *Vita Pitagorica*, XII, 104). O método platônico aparenta-se ao método simbólico pitagórico: "Quadora invece quelle parole vengano svelate in conformità con lo stile di questi simboli, e rese limpide chiare alla gente, allora esse risulteranno analoghe a quelle di certe profezie e di cleti responsi di Apollo Pizio, rivelando una sterpefacente profondità di pensiero, e procurerano una divina ispirazione agli studiosi che vi albiano dedicato la loro riflessione" (XXIII, 105).

totélico[360], sob pena de se arriscarem ao comprometimento as diferenças logísticas que guardam entre si ambos os métodos expositivos filosóficos[361]. Assim mesmo, pode-se apontar como errôneos o juízo e a crítica lançados à linguagem aristotélica por sua aridez, uma vez que a comparação, a analogia e a comparação são recursos que se distribuem em vários pontos da obra de Aristóteles, como consciente instrumentalização das figuras de linguagem e como forma de demonstração da hermética semântica filosófica trazida em seus textos[362].

5.3. A LINGUAGEM, A VERDADE E A CIÊNCIA EM ARISTÓTELES.

O tema das ciências em Aristóteles é um dos mais recorrentes na doutrina especializada e tem gerado, com constantes renovações, trabalhos de grande peso para o conjunto de especulações acerca do aristotelismo. O conjunto enciclopédico de saberes que se desloca do aristotelismo, tanto por seu universalismo como por seu hermetismo conceptual, é digno de estudos de escol e de reflexões gradativamente mais significativas para a exegese textual do Aristóteles tal qual conservado até nós.

O *kósmos* da *epistéme*, não obstante sua vastidão, é um espaço bem definido em Aristóteles. Sabe-se que o conhecimento científico origina-

[360] "La lecture des ouvrages biologiques d'Aristote n'enchante pas à la façon dont enchantait Platon. Aristote n'est pas un magicien du verbe, il n'est pas un poète, au sens élargi où l'était son maître. Il est vrai que nous n'avons de lui que les notes préparées par lui pour ses cours ésotériques, réservés aux disciples les plus avancés, ou peut-être de notes prises par ces élèves à ces cours et rédigées par eux. Il n'en resta pas moins que son style et son mystère: son grand mérite est d'être sans emphase, d'être sobre et de coller aux choses qu'il décrit" (Bonnard, *Civilisation grecque*, 1959, pp. 155/156).

[361] Hermetismo religioso e método simbólico eram as bases do sistema pitagórico: "Nella sua scuola era imprescindibile il metodo di insegnamento basato sui detti simbolici (*symbola*)" (Giamblico, *Vita Pitagorica*, XXIII, 103).

[362] A respeito da comparação e da metáfora como recursos estilísticos no *De anima*, *vide* Martino, *Aristóteles: el alma y la comparación*, 1975.

se, no homem, único ser não-deídico capaz de realizá-lo, por natureza e por necessidade[363-A]. Por natureza, pois a teleologia do existir humano só pode ser entendida como aquela que se plenifica com a consumação da *sophía* magna a respeito de todas as coisas. Não de outra forma é que o intelectualismo aristotélico deposita no conhecimento, sobretudo naquele dito especulativo, ou seja, naquele exercido sem um fim externo a si, a própria categoria ética da felicidade (*eudaimonía*); as virtudes dianoéticas, como expressões mais independentes e supremas da alma, autônomas e desejáveis por si mesmas, exercício humano daquilo que parece haver de mais divino, são, pois, a passarela para a auto-realização do ser que é *sôma* e *psyché*. Por necessidade, pois, todo homem tende naturalmente ao conhecimento; deseja-o, como por uma propulsão instintiva, de um instinto puramente humano. O problema é metafísico e psicológico, e encontra amplas repercussões em diversos setores do pensamento do Estagirita. Como qualquer animal[363-B], a base sensorial é o princípio do contato do homem com a realidade a ele circundante[364]. Assim sendo, os sentidos imprimem na alma percepções provenientes do exterior e que, por um processo de registro mnemônico (*mnemosyne*) e universalização dos individuais, torna o conjunto das sensações espar-

[363-A] "Por outro lado, uma vez que chamamos de virtudes aqueles estados ou hábitos (*éxeis*) que permitem aos seres o perfeito cumprimento de sua tarefa ou função (*érgon*) própria, havemos de chamar virtude, no homem, o estado ou 'hábito' segundo o qual ele realiza aquele ato da alma conforme a razão, em que consiste a função que lhe é absolutamente própria" (Pereira, *Ciência e dialética em Aristóteles*, 2001, p. 88).

[363-B] A diferença entre possuir *phoné* e possui *dialektos* é o que faz do homem um ser falante e do animal um ser capaz de emitir sons (*Hist. An.*, 448 a, 33/488 b; 535 a, 27; *Poet.*, 1456 b, 23). Ademais, o homem é o único ser capaz não só de enunciação, mas também de reflexão (*Hist. An.*, 488 b, 24/25). Mais ainda, voz e ruído e linguagem são três coisas distintas no sistema aristotélico (*phwnè kaì psóphos éterón esi, kaì tríton toútwn diáléktos*) (*Historia animalium*, 535 a, 27/28)

[364] Sobre a oposição metodológica entre Platão e Aristóteles, leia-se: "Plato had built up a doctrine of *physis* which did not emphasize the relations between this concept and the Forms." (...) This Aristotle's doctrine of movement and nature, and in particular of nature as principle of movement, starts with a great initial advantage. The Forms need neither to be eliminated nor to be naturalized; they simply do not figure in the legacy, as long, as least, as it is ignored that the realm of movement was not meant to be the only realm but one of two. What Aristotle does eliminate this time is the Platonic soul concept, and this departure has implications and consequences no less important than those entailed by the abandonment of the Platonic Forms in the context of *genesis*" (Solmsen, *Aristotle's system of the physical world*, 1960, pp. 92/93).

sas e setoriais uma realidade única: a (*aísthesis*) experiência[365]. A experiência é por si a base para a criação e para a operosidade humanas; origem da técnica aplicada e da ciência, desempenha papel crucial no ciclo do conhecimento humano[366]. É assim que, sinteticamente, o que é sentido e percebido converte-se em *pathémata* da esfera noética, ao que ontologicamente está disposto o homem por ser portador da especial faculdade da *ratio*[367].

A *epistéme*, como conhecimento que é, não se confunde com a realidade do conhecimento técnico (*techné*). As *téchnai* aproximam-se mais da experiência, pois, pela sua aplicabilidade, não se voltam para o conhecimento em si, preterindo a explicação na reprodução de instâncias do conhecimento prático capaz de ser auferido a partir da experiência comum. As *epistémai*, por sua vez, são circunscrições precisas de fatias de uma realidade objetiva, a qual procuram cercar para explicar. Isto significa conhecer as causas para melhor compreender. Nesta medida, voltam-se para as causas em si, mas como conhecimento do universal, e não do particular. Elas são ou práticas (*praktiké*) ou produtivas (*poietiké*) ou teóricas (*theoretiké*), conforme se destinem à ação, à produção ou à especulação.

A setorialização do real é a missão do conhecimento epistêmico, que se vale de uma linguagem própria, operando distinções, estabelecendo correlações ou criando instâncias lógico-explicativas. Esta atividade que explica e que busca as causas, no entanto, não é comum a todos; operar distinções não é próprio da massa dos homens (*tò diorízein gàr ouk ésti twn pollwn*)[368]. Porém, cada ciência opera de maneira distinta sobre a realidade a qual procura envolver para conhecer. A

---

[365] O realismo aristotélico encontra na *Metaphysica* clara explicação: *ou gàr dè hé g'aísthesis autè eaut-es estín, all'ésti ti kaì éteron parà tèn aísthein, hò anágke próteron einai tes aísthesews* (*Met.*, 1010 b, 35/37)

[366] A respeito da teoria do conhecimento em oposição ao inatismo platônico, consulte-se *Analytica posteriora*, 99 b, 15/100 b, 17.

[367] Em *Physica*, 247 b, 15, vê-se Aristóteles dizer que somente após a inquietude operosa da alma, característica que lhe é natural, se pode chegar a saber e a conhecer; a atividade do pensamento não se aparta de uma atividade de procura e perseguição.

[368] *Eth. Nic.*, 1112 b, 3.

questão do *méthodos* é aqui incidente, e silogismo e indução parecem ser os meios conducentes à realização do *télos* epistêmico (*eisìn ára archaì ex wn o syllogismós, wn ouk ésti syllogismós; epagwgè ára*)[369].

A lógica é, neste contexto, o instrumental de que se deve servir o homem para o conhecimento da verdade. Sem fim próprio em si, a lógica coloca-se a serviço do saber. Assim é que a argumentação e a estrutura do pensamento devem conduzir à verdade. Dentre as argumentações, a melhor é aquela baseada na verdade, útil para o conhecimento e para a vida, visto tratar-se da argumentação que está de acordo com os fatos[370]. Nesta perspectiva é que Aristóteles ainda adverte que não basta seja somente a verdade exposta, uma vez que, a causa do falso também o sendo, (*tò aítiow, tou pseúdous*), resultará uma maior convicção sobre as bases do verdadeiro[371]. Reitera-se a verdade e nega-se a falsidade; prescreve-se o verdadeiro e proscreve-se o falso. A *pístis* que daí surge é muito mais sólida que qualquer outra, isto porque expostas estão as causas tanto de um como do outro, do falso e do verdadeiro.

Da parte final dos *Analytica Posteriora* (100 b, 1/17) também se pode perceber a importância da linguagem para a teoria aristotélica. Deste trecho se extrai que não há ciência sem linguagem, de modo que o discurso participa da formação e da explicitação do saber científico. A obra aristotélica mesma está inteiramente voltada para a melhor compreensão de um infindável número de conceitos abordados tradicionalmente pelas teorias filosóficas precedentes, ou mesmo extraídos da opinião geral. Esta preocupação com os conceitos não se aparta muito de uma preocupação com a própria linguagem que os exprime[372].

A *epistéme*, a verdade e a sua linguagem anelam-se num único objetivo de expressar o que é bom e o que é o belo, entendidos de ma-

---

[369] *Eth. Nic.*, 1139 b, 30/31.

[370] *Eth. Nic.*, 1172 b, 4/5.

[371] *Eth. Nic.*, 1154 a, 22/23.

[372] Mas, advirta-se que a verdade não reside nas palavras, pois: "Com as mesmas letras, com efeito, se compõem uma tragédia e uma comédia" (*Gener. et Corrup.*, 315 b, 14/15).

neira absoluta. A utilidade da pesquisa científica se converte em respaldo para a ação, em diretivo existencial para o homem. De fato, "os verdadeiros argumentos parecem ser de grande utilidade não somente para o conhecimento, mas também para a vida, porque, estando em harmonia com os fatos, são convincentes, e assim exortam aos homens inteligentes a viverem de acordo com eles" (*Eth. Nic.*, 1172 b, 3/7). Não à retórica propriamente de produzir a convicção, mas à própria base de verdade e de conexão com os fatos de fazer do discurso uma entidade capaz de gerar *pístis*[373]. Verdade, aqui, parece opor-se à idéia que esteve a direcionar toda a atividade sofística; Aristóteles norteia sua doutrina em sentido oposto àquele indicado pelos estudos sofísticos, de acordo com os quais a retórica e a lógica encontram um fim em si mesmas[374]. A anedota aristotélica a este respeito não é outra senão: "Talvez os sofistas sejam obrigados a fazer isto pelo fato de que ninguém lhes daria dinheiro por aquilo que verdadeiramente sabem" (*Eth. Nic.*, 1164 a, 30/32). A crítica ácida está a comprovar a explícita adoção de uma postura filosófica contraposta àquela utilitarista propugnada pelos mesmos.

Com o que se disse a respeito da linguagem e da ciência, assim como a respeito da participação daquela para a formação desta[375], não se está a exigir que o universo científico se submeta inteiramente e por completo ao rigor e à estreiteza do método matemático. Com relação a este problema, Aristóteles é expresso (*Metaphys.*, A, 995 a, 15), uma vez que aduz que o êxito de toda lição ou ensinamento se encontra na dependência direta dos hábitos de um auditório.

Para que haja cognoscibilidade da mensagem de um orador qualquer, é necessário que este se coloque em relação lingüística tal com o auditório que este seja capaz de participar de suas construções intelec-

[373] Acerca do argumento de autoridade em Aristóteles, *vide* a passagem 105 b, 17/18 dos *Topica* (*Theíe gàr án tis tò ypó tinos eireménon endóxou*).

[374] A divisão dialética/opinião, filosofia/verdade vem claramente dada em *Topica*, 105 b, 30/31 (*pròs mèn oûn philosophían kat'alétheian perì autwn pragmateutéon, dialektikws dè pròs dóxan*).

[375] Sobre como a ciência (*epistéme*) não se dá sem discurso (*metà lógou*), consulte-se *Analytica Posteriora*, 100 b, 10.

tuais. Isto porque o que é habitual para um auditório, ou melhor, o que é exposto da maneira como se encontra habituado um auditório, é mais facilmente cognoscível; menos cognoscível seria toda e qualquer forma de expressão à qual não esteja habituado o auditório[376]. Assim é de maneira tal que para uns o rigor lingüístico e a precisão científica são necessários, o que para outros não se afigura como critério imprescindível de qualquer exposição; para uns a linguagem matemática é por demais abstrata, e obriga-se o orador a falar por meio de exemplos ou a partir do testemunho dos poetas. Para cada tipo de demonstração, cabe, pois, o exercício de um discurso próprio, envolvido numa teia de argumentos que – e é isto que Aristóteles procura acentuar no texto da *Metaphysica* –, aos olhos do auditório, apareça como parte de seus hábitos metodológicos e lingüísticos.

[376] *Metaphys.*, A, 995 a, 1/5.

6

ORDEM, DISPOSIÇÃO E INTERPRETAÇÃO DO PENSAMENTO ARISTOTÉLICO

6.1. O COMPROMETIMENTO DA EXPOSIÇÃO

Qualquer exposição que se pretenda fazer de certo amplexo filosófico parte, como trabalho de prospecção preliminar, dos próprios textos do autor e/ou dos textos existentes e referências acerca deste autor. Neste processo de reconhecimento e identificação do substrato filosófico atribuído a um determinado autor, toda e qualquer análise que se pretenda, ainda que seja declarada isenta e seja erigida à qualidade de imparcial, compromete-se com a dimensão subjetiva que o intérprete da obra necessariamente imprima em sua produção. Assim, nem a leitura das fontes filosóficas é inocente a ponto de não comportar a idéia de se tratar de uma das possíveis leituras a respeito da obra, nem a exposição é suficientemente pacífica a ponto de não comportar questionamentos, reações ou crítica por parte dos especialistas.

A partir das fontes – e este é o *start* da interpretação – retira-se o material de que necessita o intérprete para a sua cons-

trução, que não é completamente livre, pois aferra-se ao princípio da lealdade interpretativa, procurando-se preservar o que o *textus philosophicus* transmite de si e por si, mas que também não é completamente estreita, pois tem em si refletida a idéia da criatividade interpretativa, o que é a base para o desenvolvimento da visão que se tem de um sistema filosófico. Não só as fontes sujeitam-se a estas características, pois também a escolha de quaisquer outras opções críticas acerca de um texto já comporta em si uma opção. Nesta perspectiva é que, sem que se pretenda fazer do sistema filosófico de Aristóteles um *circulus inextricabilis*, do qual não se conhece jamais o fim, quer-se antes de tudo precaver o leitor dos perigos que se encontram insertos em toda e qualquer obra, que nada mais é que a manifestação do pensamento e da personalidade de um autor acerca de algo. É *ad cautelam* que é colocado de sobreaviso. Ademais, o trabalho empreendido é uma obra que extrai Aristóteles das entranhas de seu próprio texto, tal como preservado e transmitido até nós. Com reservas é que se adotam tais e quais notas bibliográficas e se assumem tais e quais posições entre os exegetas. Entende-se que uma obra em que se procure Aristóteles fora de seu texto, e sobretudo fora da literalidade e da semântica de sua escritura, só pode estar fadada ao descaminho. Daí fazer-se da língua grega e da exegese literal princípios caros da estrutura criativa que ora se abre aos olhos do leitor.

O que se pretende no acompanhamento dos textos aristotélicos não é propriamente uma caminhada extenuante em torno das infatigáveis querelas filosóficas da Antigüidade, ou, muito menos ainda, uma descrição da lógica sistemática, argumentativa ou refutativa, com todas as sutilezas que comporta, do pensamento aristotélico. Mais do que nada, quer-se fornecer ao leitor um *cursus* instrumental de acesso ao *textus aristotelicus*; abandona-se a esquemática problematizante, comum entre os críticos e monografistas mais profícuos, para anelar-se às intenções gerais do texto, ora colocado em auto-análise, aquela primordial de se facultar ao leitor um manancial simples, porém não acrítico, prenhe de uma *summa* principiológica dos dados, reflexões, conceitos e idéias do pensador de Estagira.

Este tipo de obra compacta não se constrói, no entanto, sem que esteja a incorrer em alguns riscos, os quais saem desde já declarados e

colocados às claras. A assunção destes riscos, inerentes à complexidade do desafio, é muito menos ação de justificação de perspectivas intelectuais e muito mais tradução explícita das dificuldades que emergem da pesquisa enquanto empreendimento humano. Neste sentido, vagueiam no projeto e no contexto da obra atividades diversas que concorreram para o seu perfeccionamento. Não só a pura perífrase do *textus aristotelicus* encontrar-se-á nesta produção; nem só puro comentário inocente e sem qualquer tomada de posição se verificará de sua leitura. Uma trama tão bem lançada de textos, livros, lições, conceitos, trabalhos empíricos, pesquisas e coletâneas, não pode ser desembaraçada sem que para tanto concorram criteriosos elementos metodológicos que salvaguardem os resultados úteis da operação. Entre interpretação e narração, entre tradução e descrição, entre exposição e crítica, entre organização e problematização, entre sistematização e analítica, é que se encontra o presente trabalho. Isto porque não se descurou da apresentação do texto ao leitor mais leigo, como não se deixou de questionar os limites das idéias aristotélicas, bem ao gosto dos mais preparados e versados no aristotelismo. Com um intento didascálico é que foi concebido, idealizado e conduzido, porém sem que com isto se estivesse a abandonar os rigorosos ditames da pesquisa.

Daí que o concurso da crítica moderna e dos comentadores tenha sido uma preocupação corrente durante toda a análise da *opera omnia* aristotélica. A preocupante, porém não extenuante, apresentação de algumas falas (*dóxa*) a respeito desta ou daquela questão textual ou metatextual está também a introduzir o leitor no emaranhado das principais e não exaustivas contribuições à compreensão e exegese da obra peripatética. Por isso, a ponderação das opiniões às vezes contrárias, às vezes opostas, às vezes contraditórias, ou às vezes convergentes, foi necessária, tendo-se tornado mister, desta ou daquela feita, a assunção de juízos de valor acerca ou da obra ou das críticas dirigidas à obra. Com as regras de sua construção e com o conteúdo que contém expostos, não se quer nada mais senão oferecer mais um viés interpretativo da textualidade que nos é legada pelo *Perípatos*, protagonizada e patrocinada por Aristóteles, editada, organizada e publicada por Andrônico de Rodes, ao lado dos textos de Teofrasto.

A fidedignidade que se buscou na construção desta obra se exprime por sua forma explicitamente expositiva. O caráter expositivo da obra anela-se com uma intenção fundante de tornar rediviva a memória textual do Aristóteles escrito. Esta assunção de posição metodológica procura acentuar uma das possíveis formas de se visualizar a obra aristotélica, apesar de não excluir a interpretação de seu bojo. Esta está presente nesta exposição, e procura-se acentuar a participação da axiologia tanto na construção do saber filosófico como na de sua reconstrução hermenêutica, como sempre o estará em toda e qualquer obra que procure analisar realidades ou sistemas de interpretação da realidade. Assim, ter-se-á aquilo que se pode chamar de interpretação da interpretação, risco a que se submete toda obra do gênero.

Não de outra forma é que se elegeu o critério que, mais do que atribuir sentido ao discurso de Aristóteles, busca o seu sentido a partir da interioridade e da vivência do discurso aristotélico tal qual se nos apresenta. Por vezes confundindo-se o que é a interpretação do discurso aristotélico e o que é o discurso aristotélico, por vezes fazendo-se do aristotelismo um sistema histórico e contextualizado, procurou-se adotar uma ótica tal que parte de Aristóteles para compreender Aristóteles. Entendendo-se o aristotelismo em sua coerência interna, a interpretação aristotélica parte *ab origine* de Aristóteles para que se possa falar de Aristóteles. É certo que de lacunas estão repletos os textos aristotélicos, mesmo porque também o estão de ilogicismos, contradições e partes espúrias, o que não se pode considerar como falhas do sistema, desde que visualizado em sua evolução eidética, em sua absorção histórica, em sua interpolação e em sua inconstância textual reiteradamente colocada *sub foco* pela crítica exegética.

Com estes pressupostos é que se propõe ao público a presente obra com toda a sua lógica interna como exegética aristotélica, sujeita, como qualquer postura doxológica ou epistemológica, ao primado do princípio do falibilismo.

6.2. A SISTEMÁTICA EXPOSITIVA

A exposição sistematizada que se procura dar à obra, uma vez que a sua pretensão é interpretativa e expositiva, obedece a um critério, eleito dentre outros possíveis e em detrimento de outros possíveis. A exposição segue a ordem dada aos escritos de Aristóteles, contidos no *Corpus Aristotelicum*, por Immanuelis Bekkeri[377], obedecendo-se inclusive a numeração e a disposição dos livros em sua edição, que, sem dúvida alguma, tem sido o ponto de partida para a moderna exegese dos textos aristotélicos. A presente obra obedece a esta sistematização, que parte do *Órganon* e termina com o *De generatione animalium*. Adota-se esta disposição, em detrimento de qualquer outra, porém, não imotivadamente, pois obedece-se a uma escolha racional e que, portanto, é suscetível de justificação.

Uma justificação completa, neste sentido, deve recair não só sobre a escolha do critério, mas também sobre a rejeição dos demais possíveis critérios que se poderiam ter erigidos como critérios para esta obra. Assim, passíveis de adoção seriam: a) um primeiro critério cronológico, segundo o qual a interpretação procuraria vislumbrar a *opera* aristotélica na própria dialética de seu surgimento e de sua evolução, partindo-se da mais primitiva à mais madura das obras de Aristóteles (postura tipicamente jaegeriana); b) um segundo critério tópico, de acordo com o qual elegem-se alguns *tópoi*, algumas temáticas, e, a partir destas, agrupam-se e condensam-se as reflexões pertinentes, fazendo-se, portanto, do *tópos* um núcleo para a condensação das idéias de Aristóteles, sobre a mesma tópica, dispersas em várias de suas obras. Refuta-se o critério cronológico, pois, não havendo uniformidade no entendimento do problema cronológico da obra de Aristóteles, estar-se-ia a comprometer a própria estrutura do presente trabalho encerrando-o nos lindes de uma *quaestio* que parece estar sempre em aberto. Refuta-se também o critério topológico uma vez que a eleição desta ou daquela problemática corre o risco de circuns-

[377] *Aristotelis Opera*, edidit Academia Regia Borussica. Berlim: Berolini apud W. de Gruyter et socios, 1940.

crever por demais a abrangente concepção aristotélica do "real", além de conduzir a uma possível subjetivização dos problemas contidos nos textos de Aristóteles. Com isto, afastadas tais dimensões, procura-se a retomada de um Aristóteles contido nos textos do *Corpus Aristotelicum*, da forma como os apresenta Bekker, tudo obedecendo a linearidade expositiva de Aristóteles, a linguagem de seus textos, a ordem da co*locação dos problemas* e *a dimensão em* que *são propostos.*

Daí que o leitor encontrará maior facilidade no acompanhamento da presente exposição com a concomitante consulta direta dos textos peripatéticos. Não se descurando de alguns apontamentos acerca das obras não contidas no *Corpus* e também acerca das obras desaparecidas, de autoria incerta ou espúria, pretende-se um lanço crítico sobre cada qual dos textos, o que se faz, a par da visão geral diacrônica de sua obra, individualizadamente, como preliminar para a análise do conteúdo que comporta. Isto porque, de acordo com o entendimento que se adota da mensagem aristotélica, não só o contexto do autor, mas também o momento particular e os motivos de produção de uma obra parecem determinar a melhor cognição de seu conteúdo.

A obra compreende, pois, exposição, comentário e crítica dos textos fundamentais de Aristóteles[378]. Se, em contraposição ao critério adotado, quiser-se argüir como contrastantes a interpretação que se pretende com o formalismo estrutural com que se apresentam os textos, deve-se advertir de que as obras não são estudadas, na seqüência em que se dispõem, acriticamente. Assim, para cada qual dedicam-se algumas páginas, levantando-se os principais questionamentos trazidos pelas escolas exegéticas no afã de dilucidar os, por vezes, obscuros e nebulosos quadrantes da teoria aristotélica. O *elencus* aristotélico, uma vez universalizante, encontra-se aqui disposto da seguinte maneira: 1) *Organon* (*Categoriae* / *De interpretatione* / *Analytica priora* / *Analytica posteriora* / *Topica* / *De sophisticis elenchis*); 2) *Physica*; 3) *De cae-*

[378] As críticas particulares vão lançadas no próprio texto, valorando-se o texto em sua fluidez. A opinião dos comentadores é, por sua vez, geralmente, quando não determinante da essência da discussão, situada com os demais reparos textuais de rodapé.

lo; 4) *De generatione et corruptione*; 5) *Meteorologica*; 6) *De mundo ad alexandrum*; 7) *De anima*; 8) *Parva naturalia* (*De sensus et sensibilibus* / *De memoria et reminiscentia* / *De somno et vigilia* / *De insomniis* / *De divinatione per somnum* / *De longitudine et brevitate vitae* / *De iuventute et senectute* / *De vita et morte* / *De respiratione*); 9) *De spiritu*; 10) *Historia animalium*; 11) *De partibus animalium*; 12) *De motu animalium*; 13) *De animalium incenssu*; 14) *De generatione animalium*; 15) *Metaphysica*; 16) *Ethica nicomachea*; 17) *Respublica atheniensum*; 18) *Politica*; 19) *Rhetorica*; 20) *Poetica*. Esta primeira parte, portanto, encerra-se aqui para dar espaço, frente à inumerável dimensão da arquitetônica filosófico-epistemológica de Aristóteles, àquilo que se erige como sendo o *spiritus* de sua obra, ou seja, a lógica de seu sistema.

II

SEGUNDA PARS

AS OBRAS: COMENTÁRIOS AOS TEXTOS DO *CORPUS ARISTOTELICUM*

§ 1

ÓRGANON

1

O *ÓRGANON* COMO ESTRUTURA E COMO EDIÇÃO

Os textos do *Órganon* (*Categoriae, De Interpretatione,*[1] *Analytica Priora, Analytica Posteriora, Topica, Sophistici Elenchi*)[2],

[1] É da opinião de que o *Perì Hermeneas* segue-se às *Categoriae* o erudito Isaac, que, em sua obra, destaca tal postura (*Le Perì Hermeneias en Occident de Boèce à Saint Thomas: histoire litéraire d'un traité d'Aristote*, 1953, pp. 06 e 11).

[2] "Conçu en partie pour son auteur pour redresser et perfectionner le système de raisonnement platonicien fondé sur une "didactiqué" plus subtile à remarquable *outil* de la renaissance philosophique, forgée avec la plus stricte rigueur, l'*Organon* ou l'instrument par excellence de toute *logique* est bien l'oeuvre , ou plutôt l'ensemble d'oeuvres qui, de toutes celles d'Aristote, et compte tenue du nombre de pages qu'il représente, a été le plus copié, expliqué, enseigné, enrichi de notes, d'interprétations, de scholies, de commentaires et même de commentaires de second degré, c'est - à - dire d'explications des commentaires précédents. Il est facile de constater que plus de soixante manuscrits ont conservé l'ensemble de l'*Organon*, à savoir le traité des *Categories*, celui de *l'Interprétation*, les *Analytiques Premiers*, les *Seconds Analytiques*, le *traité des Topiques* et la *Réfutation des Sophistes*, soit au total les cent quatre-vingt quatre premièrs pages de l'édition de Bekker sur l'ensemble de plus de quinze cent quatre-vingt pages que représente l'édition complète du *Corpus Aristotelicum*" (Wartelle, *Inventaire des Manuscrits Grecs d'Aristote et de ses Commentateurs: Contribution à l'historie du texte d'Aristote*, 163, XIV).

dentre os demais restantes textos que compõem o *Corpus Aristotelicum*[3], são objeto de especial atenção da exegese moderna[4], e assim realmente deve ser por uma tríplice carreira de argumentos[5]. Primeiramente, pois, a história destes textos é nitidamente discrepante da história dos demais textos aristotélicos.

Desde muito cedo estudados como base para a formação do pensamento, da argumentação e do discurso no mundo ocidental, passaram a compor uma tradição que dificilmente se pode dissociar da própria cadeia evolutiva das idéias que sobejaram durante os séculos que se seguiram à extinção do *Perípatos*. É testemunho desta indelével presença de um Aristóteles lógico[6] em meio à grandiosa variedade de filósofos ocidentais, e mesmo orientais, a existência de dissertações, comentários e estudos de diversas épocas sobre os textos do *Órganon*. É assim que se contam dentre estes as obras de Porfírio, Boécio, Alexandre de Afrodísia, Filópono, Temistio, Simplício, Averróes, Santo Tomás de Aquino, Pacio, Zabarella, Silvestre Mauro, Fonseca e ou-

[3] O catálogo alexandrino se refere a onze escritos lógicos, e Simplício menciona a existência de um outro texto (*Perì Enantíwn*), possivelmente incorporado aos textos atualmente existentes no *Corpus*.

[4] Importantes estudos que se podem indicar como referência para o estudo mais aprofundado da temática lógica: A. Becker, *Die Aristotelische Theorie der Möglichkeitsschlüsse*, Darmstadt, 1968; H. Bomtz, *Über die Kategorien des Aristoteles*, Darmstadt, 1967; A. Scütze, *Die Kategorien Des Aristoteles and Der Logos, Stuttgart, 1972;* A. Mansion, *Le Jugement d'existence chez Aristote*, Paris, 1946; F. Solmsen, *Die Entwicklung der Aristotelischen Logik und Rhetorik*, Berlim, 1929; W. Jaeger, *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlim, 1923.

[5] "Sobre la cronologia relativa de los escritos conservados en el *Organon* se ha escrito muchísimo después de Brandis. El resultado es escaso. Con seguridad sólo podemos decir que todos los escritos fueron redactados después del *Sofista* de Platón; que pertenecen a uno y el mismo periodo de la vida de Aristóteles, y que se los tiene que fechar lo más temprano posible. Yo soy de opinión que Aristóteles concluyó los escritos conservados en el *Organon* en la primera mitad de los años cincuenta y empezó con los de filosofia natural" (Düring, *Aristóteles*, 1990, p.105)

[6] "O nome *lógica* é desconhecido de Aristóteles, e não lhe podem ser encontrados traços antes da época de Cícero. Mesmo aí, *lógica* quer menos dizer lógica do que dialética. Alexandre é o primeiro escritor a usar *logiqué* no sentido de (lógica). O próprio termo de Aristóteles para este ramo do conhecimento, ou pelo menos para o estudo do raciocínio, é (analítica)" (Ross, *Aristóteles*, 1987, pp. 31/32).

tros[7]. Ao contrário das demais obras aristotélicas, os textos do *Órganon* tornaram-se fonte de embevecimento intelectual[8] em plena aurora do medievo cristão[9], de modo que os estudos analíticos, categóricos e argumentativos ensejaram a inteira estruturação de uma escola de pensamento, a Escolástica.

Ainda com relação à importância destes escritos, em segundo lugar, há que se acentuar o fato de que a *logiká*, tal qual aristotelicamente concebida, não havia sido anteriormente objeto de investigação, sendo pois, em seu contexto, estudo de avançada concepção e de pioneira estruturação. A *synthesis* operada por Aristóteles haveria de prever um estudo minucioso dos principais meandros da linguagem e do pensamento, porém não sem motivos contextuais para isto. Sem a sofística, sem o problema socrático, sem o *méthodos* dialético platônico não seria possível conceber a lógica aristotélica; é ela, aliás, tentativa lúcida de recompilar os problemas propostos pelos antecessores, ao mesmo tempo em que proposta concreta de solução das principais questões atinentes à formação, ao encadeamento, à apresentação e à valoração do pensamento. Dos próprios textos se extraem amplas passagens em que, seja por referência direta, seja por referência indireta, a remissão à tradição filosófica se faz por meio do estudo endoxológico.

---

[7] Os comentários gregos e latinos à lógica aristotélica de maior destaque são: S. Thomae Aquinatis (*In Aristotelis Librum Perì Hermeneias seu de Interpretatione Commentaria*, I, *in* Opera Omnia, Fretté, t.22, Paris, 1875); Pacius J. (*In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Organum Commentarius Analyticus*, Aureliae Allobrogum, 1605); S. Albertus Magnus (*Logica, Liber de Praedicabilibus, Libri de Praedicamentis, Liber Peri Ermeneias, in Opera Omnia*, Paris, 1890; Boethius (*Commentaria in Librum Aristotelis Perì Hermeneias*, Meiser, Secundo Editio, Lipsiae, 1887).

[8] "Le texte de l'*Organon* n'est pas plus mal représenté. En reprenant un à un les traités, on a un total de: – plus de 150 manuscrits qui donnent les *Catégories;* – plus de 145 pour le traité de l'*Interprétation;* – plus de 125 pour les *Premier Analitiques;* – plus de 100 pour les *Seconds Analitiques;* – plus de 90 pour les *Topiques;* – plus de 80 pour les *Réfutations des Sophistes.* (...) l'*Organon* ne représente, en quantité, qu' un peu plus de la dixiéme partie de l'ouvre conserveé d'Aristote" (Wartelle, *Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote et de ses commentateurs: contribution à l'histoire d'un texte d'Aristote*, 1963, XV).

[9] *Vide* a este respeito, Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis*, 1974, pp. 7/11, inclusive com referências bibliográficas.

Por fim, e em terceiro lugar, deve-se destacar que o estudo lógico se erige, propriamente, como instrumento do pensamento[10]. A seleção do falso e do verdadeiro, a perspectiva da asserção e da enunciação, faz-se, portanto, a partir dos critérios fornecidos pelo tipo de estudo que se define como lógico; seu caráter instrumental se mede pelo fato de colocar-se à disposição do que é dito e pensado, não existindo como fim em si mesmo, mas em função de estruturas noéticas ou semiológicas.

Procura-se destacar a importância da participação da linguagem na construção da verdade assumida nos escritos aristotélicos. A preocupação com a depuração da linguagem, com a formação do *méthodos*, com a apresentação documental ou oral das asserções, com a dialética e com as opiniões mais comuns dos filósofos sobre cada questão parecem comungar num único ponto para o qual convergem, a saber, a busca e o desvelamento do que, em essência, é o bom, o belo e o verdadeiro. Todo o trâmite lógico-lingüístico está a demonstrar que o que há em pensamento é algo diverso do que há de fato. Do cotejo e da *adequatio* da esfera noética à esfera das coisas é que há de surgir a verdade. Porém, não somente. A *adequatio ad rerum* não é resposta onipresente para todo e qualquer juízo lógico, motivo pelo qual o pensar e o dizer são, em Aristóteles, objeto de especial perquirição, convertendo-se de simples faculdade humana em questões complexas, ampla e diversamente tratadas, em perspectivas e dimensões as mais variadas. O que é retoricamente pode não ser logicamente, e vice-versa. Sem que se adentre a um quadro comparativo de mérito sobre a função destes estudos, é de se perceber, antes de qualquer coisa, a marcante presença da linguagem como problema em toda a obra aristotélica.

A partir desta preocupação fundante é que se pode julgar melhor a estrutura do *Órganon*. Sabendo-se que os escritos lógicos que o compõem datam de um mesmo período (aproximadamente início dos anos 350 a.C.), mas não obedecem a um plano único de formulação,

[10] "Las normas de la lógica evitan que argumentemos erróneamente, pero no pueden garantizar que seleccionemos las premisas correctas" (Guthrie, *Historia de la filosofía grieca*, IV, *Introducción a Aristóteles*, 1993, p.150).

não se pode vislumbrar no *Órganon* uma unidade monolítica. Esclareça-se, porém, que os escritos que o compõem (*Categoriae, De Interpretatione, Analytica Priora, Analytica Posteriora, Topica, Sophistici Elenchi*)[11] formam sim uma unidade conceptual, porem não uma unidade estrutural[12]. Nas palavras de I. Düring:

> "Aristóteles mismo nunca habla de sus escritos llamados lógicos como una unidad (...) Para la compresión de los escritos que están reunidos bajo el título de *Órganon*, es de importancia esencial no dejarse influir por el conocimiento de la lógica estoica y de los comentadores de fines de la Antigüedad, sino comprender los escritos desde su situación histórica" (*Aristóteles*, 1990, p.95).

O conteúdo racional que se extrai de cada qual destes textos se concatena às demais premissas e conclusões extraídas das demais obras; é esta a noção de sistema tamanhamente fecunda na filosofia aristotélica. O aspecto orgânico das obras sob uma única titulação admite dizer-se que o *Órganon*[13] como estrutura é fruto do trabalho de

[11] "As *Categorias* e o *De interpretatione*, que, em larga medida, estudam, respectivamente, o termo e a proposição, podem ser considerados preliminares" (Ross, *Aristóteles*, 1990, p.32).

[12] Os textos do *Órganon* não foram casualmente alinhados na perspectiva de um todo contínuo. Apesar de não corresponder a um todo planejado, um texto é o desencadeamento de seu precedente. Relacionam-se de tal forma, concatenando-se de modo a que os conceitos contidos em um tornam-se elementos aprioristicamente determinantes do conteúdo dos outros que o seguem, e assim por diante. Na verdade, esta escala de graduação e autocondiciomento existente entre os textos deve-se expressar de tal maneira que se os conceba de acordo com a seguinte amostragem: *Categoriae* > *De Interpretatione* > *Analytica Priora* > *Analytica Posteriora* > *Topica*.

[13] A principal questão que avulta entre os comentadores da lógica aristotélica é a sua caracterização como ciência, dentro da dimensão da ciências teóricas práticas e produtivas, ou como instrumento para a ciência (*Órganon*). Este termo *Órganon* é para alguns caracteristicamente aristotélico (1), para outros, concepção de Andrônico de Rodes (2), para outros, ainda, experiência tardia de filosofia helênica (3). Não se podendo concordar com quaisquer explicações, devem-se buscar nos próprios textos aristotélicos a compreensão do termo, bem como sua extensão semântica; genuinamente aristotélico, o termo aparece no sentido designado acima em *Top* 1636, 9/11, de onde se desume o papel da lógica como instrumental para a verdade científica.

Andrônico de Rodes, provavelmente inspirado pela própria filosofia aristotélica para a concepção desta especial e significativa forma de titulação[14].

[14] O problema é enfrentado por I. Düring da seguinte forma: "El ordenamiento actual de los escritos llamados lógicos, verosímilmente debe atribuirse a Andrónico. Su propósito fundamental era agrupar escritos afines en el contenido. Y encontró que en las *Categorías* Aristóteles se ocupava del término aislado como portador de los conceptos; en la *Hermenéutica*, de la proposición simple; en los *Primeiros Analíticos*, del procedimiento silogístico; en los *Segundos Analíticos*, de la doctrina de la demonstración científica, y en los *Tópicos*, de la dialéctica" (*Aristóteles*, 1990, p.96).

2

AS *KATEGORÍAI*: ENTRE LÓGICA E ONTOLOGIA

A linguagem, convertida em problema na filosofia peripatética,[15-A] *locus* no qual a ressonância do problema faz da linguagem uma *quaestio* em si e por si,[15-B] encontra nas *Categoriae*[16]

[15-A] Consulte-se Pereira, *Ciência e dialética em Aristóteles*, UNESP, 2001.

[15-B] A linguagem assume, para Aristóteles, uma função de representação das coisas, que, se não podem ser trazidas para o discurso, são transmitidas por meio das palavras, conforme a passagem: *Oi dê toûto poioûsi mèn oú, dokoûsi dè dià pollàs aitías, wn eîs tópos euphyestatós esti kat demosiwtatos ho dià twn onomátwn. Epeí gàr ouis éstin autā tà prágmata dialégesthai phérontas, allā toîs onómasin antì twn pragmátwn chrwmetha symbólois, tó symbaînon epi twn anomátwn kaì epì twn pragmátwn egoúmethe symbaínein, katháper epi twn psephwn toîs logizoménois. Tò d'ouk éstin ómion* (*De Sophistici Elenchi*, 165a, 3/10).

[16] A respeito da autenticidade do tratado: "Os argumentos contra esta autenticidade, do ponto de vista da doutrina aristotélica, não são conclusivas, e a sua forma gramatical e estilo são, de modo definitivo, aristotélicos" (Ross, *Aristóteles*, 1990, p.21). As referências ao Tratado das *Categoriae*, apresentadas por Ross, são: Simp., *in Cat.* 18. 16-21; Ammon, *in Cat.* 13. 20-25; Ps-Ammon, *in Cat.*, f.17ª; Boeth, *in Cat.* I.p. 161 d – 162 a (*Select fragments*, *in* The works of Aristotle, v. XII, 1952, 107/108).

sabor nitidamente ontológico[17]. A cadeia das perquirições ético-conceptuais, incitada em sua formação pela introdução do pensamento moral na *pólis* esclarecida de Péricles, fermentada com a sofística e burilada pela maiêutica socrática[18], veio a aportar no oceano das meditações aristotélicas como objeto multidimensional para a análise teórica, isto porque, *prima facie*, faz-se lógica, apurável por meio do estudo lingüístico e locucional, percorrendo, no entanto, o terreno das teias ontológicas[19] em uma dinâmica que deixa de ser meramente formal para ver-se estudada como problema constitucional do «ser», apurável por meio das investigações que tocam os páramos metafísicos[20]. Entre este modo de ser dúbio das coisas que se dizem (*Twn legoménwn*), entre as esferas do *lógico* e do *onto-lógico*, as *kategoríai* se desta-

[17] "El título no está documentado en Aristóteles. Muy frecuentemente, desde sus primeros escritos hasta los últimos, él se refiere a las "formas de la predicación". La teoría de las categorías pertenece a sus trabajos más antiguos y es presupuesta como conocida en todos los demás escritos tempranos. La parte más antigua llega hasta 11 b 8. Los capítulos 10-15 son relativamente autónomos, y por igual esbozos tempranos. Que fueron añadidos posteriormente, lo demuestra hasta la saciedad la fórmula de transición interpolada en 11 b 8-15; que, sin embargo, fueron redactados por Aristóteles mismo, es verosímil, pues el importante capítulo 10 sobre las cuatro clases de la oposición es utilizado en los *Top*. II 7-8. Ahora bien, Simplicio dice que ya Andrónico consideraba esta parte como una adición y precisamente de alguien que, contra el plan original del escrito, quería convertirlo en una introducción a los *Tópicos*. Por tanto, Andrónico encontró ya el escrito en esse estado. En consecuencia, se puede aventurar la suposición de que las diversas partes fueron reunidas por un discípulo o colaborador de Aristóteles para formar un todo. El trasfondo del escrito lo constituye la investigación platónica del concepto de "ser" como existencia y como "ser-así" en el sentido de una cualidad determinada" (Düring, *Aristóteles*, 1990, p. 98).

[18] "Dedicando-se ao estudo da natureza, a filosofia anti-socrática partia unilateralmente da consideração das qualidades mais evidentes das coisas para determinar a sua essência. Com Sócrates, só quando são conhecidos com exatidão os conceitos das coisas é possível tirar algumas conclusões sobre as propriedades e a constituição dessas coisas" (Magalhães-Vilhena, *O problema de Sócrates*, 1984, p. 188).

[19] A respeito do caráter metafísico de fundo da obra, *vide* Kneale, *O desenvolvimento da lógica*, 3. ed., 1991, p.25).

[20] No entanto: "Ainsi, pour Aristote, la logique est bien distincte de la métaphysique, de la métaphysique proprement dite et comme il l'entend, ou science

cam como forma de predicação do ser[21]. A teoria das categorias em Aristóteles é a síntese do sistema predicacional[22] no plano do discurso e a base para a projeção estrutural da distinção, que posteriormente será aperfeiçoada, entre o que «é por si» e o que «é em função de algo» (*per accidens*). É, enfim, no plano do discurso que se distingue o que é sujeito do que é predicado, o que é atribuído daquilo que se atribui, qual a relação entre o predicamento e o sujeito. O homem é, enquanto ser intelecto-logístico, capaz de *noiês* e capaz de *lógos*, e é nesta perspectiva que se procura perceber que, enquanto ser noético, distingue, classifica e atribui, e que, enquanto ser dotado de palavra, verbaliza e expressa a teia das idéias que constrói. A esfera semântica do discurso e a esfera do *óntos* são, nesta visão, indissociáveis.

Ante estas considerações, proceda-se, pois, à análise interna do texto[23]. Aqui se tem por clara a autenticidade do escrito, consideradas as discusões sobre os *post proedicamenta*[24-A], e, para o seu comentário, parte-se desse pressuposto mínimo, o de ser um escrito aristotélico genuíno[24-B].

---

de l'être. Il faut remarquer en revanche qu'elle ne se distingue pas, ou qu'elle se distingue mal pour lui, de ce que nous appelons la théorie de la connaissance. Il n'a pas songé à maitre à part de la métaphysique et de la logique à la fois, pour en faire une science purement théorique, l'étude de la connaissance quant à sa portée et à sa valeur pour lui avec la logique" (Hamelin, *Le système d'Aristote,* 1985, p.95).

[21] "Le sens classique du mot *kategoreîn,* comme terme technique chez Aristote, est celui d'*attribuer*. On ne voit point que le mot signifie jamais *énoncer*" (Hamelin, *Le système d'Aristote,* 1985, p.97).

[22] O texto das *Categoriae* pode ser dito um texto de maturidade, uma vez que é fundamentalmente conceptual. A respeito, *vide* o parecer de I. Düring, *Aristóteles,* 1990, p.98.

[23] Para a colheita de possíveis existentes referências textuais das *Categoriae, vide* Wartelle, *Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote et de ses commentateurs,* 1963, p.174.

[24-A] A crítica apresenta significativas considerações acerca dos capítulos 10 a 15 das *Categorias (post proedicamenta),* podendo-se citar as contribuições de Maier e Zeller, de Gercke, de De Rijk e Vittorio Sainati. Apesar da discordância das teses, autenticidade versus inautenticidade, escrito de juventude versus escrito de maturidade, topografia do escrito, pode-se assumir a importância deste estudo, para efeitos desta pesquisa, em meio aos demais escritos do *Corpus.* Para um conhecimento geral desta problemática, recomendam-se as considerações de Marcelo Zanatta, na Introdução à tradução italiana das Categorias de Aristóteles (*Le categorie,* Rizzoli, 1989, pp. 235/270).

[24-B] A respeito do problema da autenticidade dos dez primeiros capítulos das *Categoriae, vide* o excelente artigo de B. Dumoulin, *Sur l'authenticité des Catégories d'Aristote, in* Concepts et catégories dans la pensée antique, 1980, pp. 23/32.

2.1. A PREDICAÇÃO, O DISCURSO E AS KATEGORÍAI

Dos termos em geral se dizem uns anônimos (1a,1/5), outros, sinônimos (1a,5/12) e outros, ainda, parônimos (1a,12/15). A homonímia pressupõe nome comum (*ónoma mónon koinón*) para coisas que, em essência e em definição, são diversas (*tou noma lógos tês ousías éteros*). Contrariamente, a sinonímia pressupõe nome comum (*ónoma koinón*) para coisas que se definem essencialmente da mesma forma. Na primeira hipótese, coisas diversas convergem para um único nome, palavra, termo ou expressão (significante); na segunda, coisas idênticas se afinizam sob uma única capa terminológica. Por sua vez, podem-se dizer parônimos os termos que derivam de uma mesma raiz nominal, da qual extraem a dimensão semântica primígena para que, por prefixação, sufixação, declinação e encadeamentos léxico-gramaticais (*ptwsis*), redundem em termo autêntico e autônomo (gramática > gramático).

Das coisas que se dizem (*twn legoménon*), umas são feitas com conexão (*symplokén*), com liame, outras, sem qualquer espécie de correlação.[25-A] A correlação está a indicar um estado posicional (*Ele se encontra sentado*), uma possessão (*Ele porta uma caneta*), uma ação (*Ele escreve*), e outras categorias mais[25-B]. O que é importante frisar é o aspecto atributivo que já aparece nesta primeira distinção aristotélica, pois, das coisas que se dizem, muitas se dizem sem que se coloque em correlação dois ou mais termos no jogo frásico do discurso. A simples elocução de um vocábulo descontextualizado e isolado não é hábil a significar, e forma uma *symplokén*; dizer-se "caneta", dizer-se "homem", dizer-se "sentado" não permite que da elocução se perceba logicamente um estado, uma possessão, uma ação ou qualquer outro atributo[25-C].

[25-A] 1a, 16/19.

[25-B] Para estudo mais detido, *vide*: Dorion, *La dépersonnalisation de la dialectique chez Aristote, in Archives de Philosophie*, n. 60, 1997, pp. 597-613.

[25-C] A respeito: o juízo do falso e do verdadeiro é com este pensamento consentâneo, o que se encontra no *De Interpretatione*, 2, 16b, 4-5, de acordo com a própria tradição das *Auctoritates Libri Peri Hermeneiarum Aristotelis: "um dicitur «catomis est» vel «non est» neque vere neqle falsum significantur, ex quo communiter trahitur quod veru et falsum praesupponunt congruun"* (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p.305).

Das coisas que são (*tnn óntwn*), por sua vez, devem-se divisar várias espécies:

a) algumas são ditas de um sujeito, mas não se encontram em nenhum sujeito ("homem");
b) algumas não são ditas de nenhum sujeito, mas estão em um sujeito ("branco");
c) algumas são ditas de um sujeito e estão em um sujeito ("ciência");
d) algumas não estão em nenhum sujeito nem são ditas de nenhum sujeito ("certo homem").[25-D]

A predicação, quando se diz em algo relacionando-se a um outro, seu sujeito, tem esta particular peculiaridade de que tudo que pertence ao predicado pertence também ao sujeito. Se se diz que «este sujeito» é um «homem» está-se a dizer, ao mesmo tempo, que «este sujeito» é um «animal», sabendo-se que ser animal é idéia contida naquela outra de ser homem.[25-E] É reflexamente que toda a carga ontológica contida no predicado, ao atribuir-se ao sujeito, a este se adere. Assim é que, neste tipo de correlação sujeito/predicado, há que se ressaltar, tantas diferenças apresente o predicado, uma vez atribuído a um sujeito, também a este pertencerão.[25-F] Ainda mais, há que se reter que, onde algo é dito em correlação a outro, é cabível o juízo de veracidade ou de falsidade,[25-G] pois, ao atribuir-se um «quê» a um «algo», a atribuição poderá ser verdadeira (com correspondência comprovada) ou estar eivada de falsidade (sem correspondência comprovada).

Onde não há predicação, correlação entre termos, há termos esparsos que, ditos isoladamente, não consentem na formação dos juízos do falso e do verdadeiro. Onde não há correlação não há falso ou verdadeiro (*Symplokèn legoménwn oudèn oúte alethès oúte pseudós estin*)[25-H].

[25-D] 1a, 20/16, 6.
[25-E] 16, 10/15.
[25-F] 1b, 23/24.
[25-G] 2a, 7/8.
[25-H] 2a, 8/9.

Das coisas que são ditas segundo nenhuma conexão, estas expressam:

a) substância (*ousía*);
b) quantidade (*posòn*);
c) qualidade (*poiòn*);
d) relação (*prós ti*);
e) lugar (*poú*);
f) tempo (*potè*);
g) posição (*keîsthai*);
h) ter (*échein*);
i) agir (*poieîn*);
j) sofrer (*páschein*).

São estas as dez categorias aristotélicas[26], sendo que todas vêm especificadas em 1b,25/27 e exemplificadas em 1b,27/2a,4. As categorias são a forma de ser daquilo que é por si, enquanto algo autônomo, independente e descontextualizado; as categorias são, sob este enfoque, analisadas qual decorrência ontológica do ser em si, e não do ser em discurso. O estar em discurso pressupõe a conexão que aqui não há, enquanto destacadas de quaisquer implicações referenciais.

2.2. O CONCEITO DE OUSÍA

Até o presente momento, foram abordados alguns tópicos sobremaneira relevantes para a elucidação da temática das categorias. São estas as formas de predicação do sujeito e de atribuição a este de modos específicos e bem distintos de «ser» e de «estar»; sendo um mínimo de dez, as categorias são o esboço analítico primeiro para a confecção de toda e qualquer estrutura discursiva. Das palavras já anteriormente lançadas a respeito do texto das *Categoriae*, viu-se que

[26] A lista das categorias é ora composta por oito elementos, como em *Phys*, 225b, 5, ora composta por dez elementos, como aqui e em *Top*, 103b, 21/23.

«aquilo que é» (*twn óntwn*) não se confunde com «aquilo que se diz» (*twn legoménwn*), assim de muitas maneiras. Analisou-se, também, a diferença entre aquilo que se reserva à esfera conjuntiva, dando ensejo ao discurso pela cópula e pela atribuição, e aquilo que se reserva à esfera disconjuntiva, como é o caso dos termos descontextualizados que não se prestam à formação de qualquer juízo (falso/verdadeiro), exprimindo somente a idéia ontológico-semântica retida no espectro do significante.

Este esboço, por primordial e por propredêutico, faz-se instrumento mínimo para a perseguição da tópica que necessariamente se segue a esta, qual seja, a da análise do conceito de *ousía*.

O conceito de *ousía*, aqui colocado *sub foco*, não deixa de encetar um viés metafísico ao problema estritamente lógico que motiva as presentes assertivas. Porém, há que se ressaltar que *ousía*, na perspectiva do discurso, é substancialmente aquilo que é passível de atribuição (1) ou aquilo que é atribuível e predicável (2). Assim é que, a partir desta dupla conceituação, Aristóteles diferencia a substância primeira, que corresponde a (1), da substância segunda, correspondente a (2)[27]. Não é, portanto, unívoco o termo «substância» (*ousía*), uma vez que, sob um mesmo significante, podem-se identificar estruturas conceituais autônomas nitidamente diferenciáveis. Substância será, em modo primeiro e próprio, somente aquilo que corresponde a (1), pois (2) somente por via indireta recebe a mesma textura daquilo que vem expresso por (1).

[27] "O primado da substância individual é um dos pontos mais firmes do pensamento de Aristóteles – o ponto sobre o qual diverge mais da doutrina de Platão. Mas, apesar da substância primeira ser para ele a coisa mais real, a substância segunda, e em particular a *infima species*, é o ponto nodal da sua lógica. Com efeito, a lógica é um estudo do pensamento, e aquilo que o indivíduo contém para além da sua natureza específica é devido à matéria particular na qual está incorporada, e assim escapa ao pensamento. Até onde se pode saber, os membros de uma *infima species* são idênticos, e são apenas aquelas suas propriedades que se destacam da sua natureza específica que podem ser aprendidas pela ciência" (Ross, *Aristóteles*, 1987, p. 35).

Mais proximamente, é por meio da percepção do problema na estrutura interna do discurso que se poderão presenciar com maior nitidez as nuances que fazem com que distem conceitualmente a substância que é dita primeira daquela que é dita segunda. Na afirmação «*hic homo beatus est*» está-se a predicar de um ser específico dentro da *scala naturae*, e sobretudo de um indivíduo «*hic homo*», uma qualidade categórica qualquer própria à espécie. O que se deve precisar, neste passo, é que «hic homo» é referência que, por meio da partícula indicativa «hic», particulariza o termo homem remetendo o juízo para um ser específico, fazendo-se com que o termo homem perca sua conotação generalizante de espécie animal. Neste sentido, e neste estado de discussão, pode-se aquilatar com maior rigorismo o que seja a substância primeira, representada nesta asserção por «*hic homo*». As substâncias primeiras (*prwtwn ousíwn*) são todas as coisas passíveis de atribuição e que são atinentes aos *singoli*[28-A] e não os *generali*, como ocorre com as substâncias segundas (*deutérwn ousiwn*). A substância primeira é, na função discursiva, o sujeito (*ypokeímenon*) para o qual convergem as atribuições predicativas; um sujeito, ao ser predicado de algo, tem, por predicação indireta, face à sua *vis attractiva*, atribuídas a si todas as características abrangidas pelo predicado. Toda a semântica que viceja para o predicado viceja também para o sujeito. Ao se afirmar que «*Plato homo est*», está-se a significar que este sujeito em particular participa de todos os predicativos que possam existir para o termo *homo* (animal, racional, logístico, discursivo...). Tal fenômeno, que ocorre e que denominamos predicação por derivação, coloca em relação uma partícula (*substantia prima*) com as características do que é próprio do gênero (*substantia secunda*)[28-B].

[28-A] "... la substancia se reduce por definición a lo que sabíamos que era para Aristóteles lo individual. Dado que sólo ella poseía una existencia independiente, es la única que merece llamarse substancia o ser (*ousía*) en sentido pleno y propio. Aqui aparece en toda su fuerza su reacción contra Platón y se resume de un modo conciso en los *Analíticos Segundos* (77a, 5-9, sobre el tema de la demonstración)" (Guthrie, *História de la filosofia griega, IV, Introduccion a Aristóteles*, 1993, pp. 156/157).

[28-B] 2a, 19/27.

Todas as demais coisas, que são as substâncias primeiras, ou são predicadas destas ou estão nelas, o que solidifica a posição da substância primeira como sujeito do discurso.[28-C] Ao se dizer «Isto é branco», por exemplo, «branco» é mais que atribuído ao sujeito, pois, em verdade, está no sujeito específico; a cor sempre se manifesta sobre um corpo e nunca separada. Neste caso, a definição de «branco» não será predicada ao sujeito por derivação, como ocorre com o exemplo anterior («*Plato Homo Est*»).[28-D] Aqui, o que participa da substância segunda (*homo*), participa também da substância primeira por derivação. Após as substâncias primeiras, somente os gêneros e as espécies são as substâncias segundas, isto porque, das coisas predicadas, são estas as únicas que manifestam a substância primeira.[28-E]

Com lastro nos argumentos acima expedidos, pode-se concluir que se não existissem as substâncias primeiras seria impossível que existissem quaisquer das demais coisas, pois estas ou se predicam daquelas ou estão nelas; todas as categorias existem em função da *substantia prima*, podendo-se predicá-las de dez formas diversas. As substâncias primeiras são substâncias em sentido próprio, pois podem ser ditas «substrato» de todas as demais coisas.[28-F]

Ao se colocar em comunicação a substância primeira com a substância segunda, pode-se identificar uma passagem gradual do mais específico ao mais genérico, do individual ao mais abrangente. Procedendo-se a partir d'«este homem» (*tìs ánthrwpos*) substância primeira à espécie que o abrange (*anthrwpos*) e ao gênero deste (*zwon*), percebe-se que *anthrwpos* e *zwon* são substâncias segundas porque explicam propriamente a substância primeira, pois se se dissesse qualquer coisa diversa (o homem corre, por exemplo), não se estaria explicando a sua substância, a sua essência. Tudo o que é atribuído à substância primeira também estará sendo atribuído ao gênero e à espécie (ex: gramático é qualidade da substância primeira como da segunda).

28-C 2a, 34/26, 5.
28-D 2a, 27/34.
28-E 2a, 29/31.
28-F 2b, 37/3a, 1.

Nesta perspectiva, há que se dizer, a espécie é substância do gênero (*ousía tò eîdos toû génous*),[28-G] na medida em que, da passagem do que é mais próximo à substância primeira ao que dela é mais distante, a espécie funciona como conceito específico e individual para o gênero (*Ypókeitai gàr tò eîdos tw génei*).[28-H] Gênero e espécie são, para a substância primeira, qualidade,[28-I] e não são indicativos de um «isto» específico, mas de um «isto» mais alargado, que se predica de muitos indivíduos. De fato, *anthrwpos* não se diz deste ou daquele indivíduo tão só e unicamente, mas de toda uma categoria animal dentro da escala biológica. A abrangência conceitual e o espectro semântico dos termos indicativos do indivíduo, da espécie e do gênero são, gradativamente, estreitos e de umbrais mais dilargados.

A substância primeira, numa apertada síntese conceitual, não está em nenhum sujeito e não é dita de nenhum sujeito; aquilo que se diz de algo e aquilo que está em algo participa deste algo, e é desta forma que a substância é o «que» definicional e determinante de todas as demais categorias. Não há noção qualquer de substância segunda, de quantidade, de relação, de lugar, de tempo, de estado, de ação, de paixão ou de possessão que não remeta à idéia primígena e fundamental de uma *substantia prima* qualquer. Desta forma é que tudo que descende de uma mesma base substancial é dito sinonimicamente; também é sinônimo se explicar a partir da diferenciação de gênero e espécie, pois aquilo que participa como indivíduo de uma destas comunga características que se apresentam homogeneamente entre todos os demais indivíduos que compartilham do grupamento.

Cada substância é numericamente una e é coisa individual; cada substância parece significar um certo isto (*pâsa dé ousía pokeî tóde ti semaínein*).[28-J] O que é substancialmente o é, pois, ontologicamente; a ontológica unidade da substância não consente que de sua idéia participem as noções de mais (*mállon*) e de menos (*étton*), isto porque não pode ser mensurado ou quantificado em sua estrutura imanente. O

[28-G] 2b, 7/8.
[28-H] 2b, 19/20.
[28-I] 36a, 19/20.
[28-J] 3b, 10.

ser que é *anthrwpos* só é *anthrwpos* por reunir em si todos os elementos indispensáveis para a sua qualificação e categorização como tal; já em outra perspectiva, o que não é substância, mas categoria (tempo, qualidade,...), admite a idéia de mensuração e de quantificação. Algo pode ser mais branco ou menos branco, porém um ser não pode participar da estrutura ontológica humana com maior ou com menor intensidade.

O próprio da substância, em sua função de sujeito do discurso e de substrato de todas as coisas, é restar idêntica e una numericamente, acolhendo os contrários.[28-L] Compreenda-se bem o sentido do que foi dito. A estrutura do discurso é presidida por um algo, sendo este essencial para a dinâmica da atribuição. O algo atribuído não é nada diverso do que a substância primeira, podendo-se a ele atribuir o positivo ou o negativo, o branco ou o negro, o quente ou o frio, a ação ou a paixão, e assim por diante. Diz-se, então, que a substância é passível de receber os contrários. Porém, não de qualquer forma. Da formação do discurso verdadeiro participa também a situação realística ou a dimensão do extralingüístico, de maneira que haverá verdade onde a correlação elaborada no seio do discurso corresponde ao estado de coisa real (*Este homem está sentado*). Qualquer mutação na situação extralingüística que lastreia o discurso trará também uma mutação na verdade do discurso (*Este homem está de pé*). Será por um procedimento de aferição entre o que é e o que se diz que se poderá formular um juízo verdadeiro/falso adequado para o tratamento da dimensão não-lingüística. Da mesma forma que ocorre com o discurso, ocorre com a opinião acerca de um algo, visto que também a opinião exige uma correspondência com a realidade dos fatos. Basta, pois, no que concerne ao conceito de *ousía*; suas peculiaridades, sua amostragem no discurso, sua função, sua primordialidade com relação a todas as demais coisas; sua unidade e identidade foram causa de profícuo desenlace teórico. Faça-se, pois, das demais temáticas problemas para a análise filosófica que segue.

[28-L] 4a, 10/11.

2.3. A QUANTIDADE

Do exame do individual, da substância primeira (*ousía*), redunda, como desdobramento lógico-seqüencial, a necessidade do exame das categorias que, de acordo com a idéia de acessoriedade (*symbebekós*), seguem o que é dotado de primariedade conceptual. O exame das *katégoríai* recairá, de princípio, sobre a quantidade (*posón*), a qual se apresenta dividida por Aristóteles em discreta (*diwrisménon*) e contínua (*synechés*).[28-M]

A quantidade discreta é uma qualidade do que pode ser quantificado de maneira tal que entre as unidades do quantitativo não exista qualquer limite comum ou qualquer umbral conectivo que possa servir de margem interna entre as partes do todo quantitativo. São exemplos de quantidade discreta o número (*érithmos*) e o discurso (*lógos*).[28-N]

Uma quantidade limitada como «cinco» é parte de dez, mas com a outra restante metade «cinco» não se conecta por nenhum limite comum; assim também as sílabas que compõem o discurso oralizado (*phwnês lógon gignómenon*) não encontram umbrais comuns. Esta é uma particular característica das partes de uma quantidade determinada, que vivem autonomamente e que têm plena subsistência, independentemente de qualquer conexão, com outro elemento seqüencial (numérico ou discursivo).

Diferentemente, a quantidade contínua (*synechés*) pressupõe a dinâmica da interdependência entre as partes de um todo. Aqui estão a linha (*grammé*), sendo o ponto o elemento comum entre os diversos espectros em que se distende,[28-O] a superfície (*grammé epipháneia*), da qual a linha é o limite, o corpo (*swma*), pelas relações existentes entre as partes que se compõem linearmente e superficialmente, e, ainda, o tempo (*chrónos*), sendo o presente o linear constante entre o que foi (passado) e o que será (futuro), e o lugar (*tópos*), pela sua natural configuração espácio-situacional delimitada.[28-P]

[28-M] 4b, 20.
[28-N] 4b, 22/23.
[28-O] 5a, 1/3.
[28-P] 5a, 6/14.

Além disto, pode-se também dizer que algumas quantidades são constituídas de partes existentes em si e que possuem uma posição recíproca; diz-se que apenas algumas quantidades possuem esta característica, como ocorreu com a linha e com a posição, pois tal característica não é comungada por qualquer uma das quantidades indiferentemente, como ocorre com o número, com o tempo e com o discurso, pois estes, apesar de poderem conceber-se em ordem (numérica, temporal, discursiva), jamais podem se adequar à noção de posição para as suas partes.

Qualidades outras não há, além das acima enumeradas (número / discurso / linha / superfície / corpo / tempo / lugar), donde se conclui que são estas expostas em um rol não exemplificativo, e sim taxativo, por Aristóteles, que as concebe desta forma estanque e conceitualmente delimitada.[28-Q]

Quaisquer outras coisas às quais se queira atribuir o qualificativo de quantidade não o serão em verdade, mas somente por acidente (*symbebékos*). Ao se quantificar impropriamente o «branco», o «longo», isto é feito apenas reflexamente, pois se diz «muito branca» «esta mesa» (a superfície), assim como se diz «prolongada» «determinada ação» (o tempo); onde os verdadeiros sujeitos da atribuição são superfície/tempo não há quantificação direta, mas reflexa, ou indireta (*all'ei ára katá symbebekós*).[28-R]

Sendo restrito o rol das coisas quantificáveis, também haverá de ser compreendida a realidade das coisas quantificáveis de acordo com a sua própria natureza, em oposição àquelas outras que não são quantificáveis. Para isto, é essencial que se apreenda que dois são os dísticos das coisas quantificáveis, quais sejam:

a) a quantidade não admite contrário (*enantíon*)[28-S]
b) a quantidade é dita igual e desigual.[28-T]

[28-Q] 5a, 15/37.
[28-R] 5a, 38/39.
[28-S] 5b, 11.
[28-T] 6a, 26.

De fato, com relação ao princípio da não contrariedade do quantificável, deve-se admitir que «três cúbitos» não recebe qualquer contrário, podendo-se sim falar em «muito», «pouco», «grande» e «pequeno». Mas é Aristóteles que adverte que nenhuma destas coisas é quantidade, mas sim que estes fazem parte das coisas ditas relativas. Nada é dito, em verdade, por si e em si, grande ou pequeno, mas é este algo relacionado a um outro (*oudèn gàr autò kath' autò m'ga légetai è mikrón, allà pròs éternon anaphéretai)*[28-U]. A expressão «três cúbitos» comporta quantidade, o que não é expresso de modo algum pela referência a «grande»/«pequeno» ou a «muito»/«pouco».[28-V] Estes são relativos, pois se definem com relação a parâmetros os quais pressupõe. Diz que isto é maior «que» aquilo; faz-se disto um algo mais belo «que» aquele outro. A partícula «que» aqui está a indicar gramaticalmente a necessidade de se definir o relativo a partir de uma outra coisa qualquer que pressupõe e com a qual guarda certa forma de analogia quantitativa.

A relatividade se define de maneira a que relativo seja dito de um outro algo, ou, ainda, em relação a um outro algo (*pròs ti oûn estìn ósa autà áper estìn etérnn légetai, è ópwsoûn állns pròs éteron*).[28-X] Comportam também relatividade as noções de hábito (*éxis*), disposição (*disthésis*), sensação (*aísthesis*), ciência (*epistéme*), posição (*thésis*).[28-Z] Porém, não comportam relatividade as substâncias primeiras e, na maioria dos casos, as substâncias segundas.[29-A]

2.4. A QUALIDADE E OUTRAS CATEGORIAS.

As restantes páginas do tratado são dedicadas à elucidação da categoria da qualidade (*poiótes*), e dos *post-predicamenta*[29-B] enunciados

---

[28-U] 5b, 16/18.

[28-V] 5b, 26/28.

[28-X] 6b, 6/8.

[28-Z] 8a, 2/3.

[29-A] 8a, 21/28.

[29-B] "Quant aux cinc notions dont il est question à la fin des *Catégories*, à partir du Chap 12: opposé, antérieur, simultané, mouvement, avoir au sens d'être propriétaire de qualque chose, on a vu quelle partie du traité, les post-prédicaments, doit être tenue pour inauthentique" (Hamelin, *Le systeme d'Aristote, 1985, p. 102*)

seqüencialmente em movimento (*kínesis*), posse (*échein*), capacidades naturais (*dynamin physikèn*), afecção (*páthos*) e, também, como idéias de oposição (contrário, privação/possessão, afirmação/negação, relativos), de primariedade e simultaniedade.[30] Analisem-se, pois, seus horizontes conceituais.

O estudo das qualidades[31-A] em Aristóteles conduz, além da natural indagação acerca de qual seja a sua natureza e quantas sejam as formas de sua manifestação, à perseguição em torno do que é qualificado. A qualidade, tal qual categoria que se cola a uma entidade ontológica autônoma, de acordo com o princípio de *acessorium sequitur principale*, é algo que se atribui de um sujeito qualificado. Tantas quantas forem as formas de qualificação, tantos serão os sujeitos aptos a serem qualificados, de acordo com estas. Tantas quantas forem as características do qualificativo, tantas serão as formas de qualificação do sujeito. Neste diapasão é que se pode dizer que se as qualidades não são avessas às noções de contrariedade e de mais ou menos, também não o serão os sujeitos qualificáveis por estes. De fato, características de qualidade (*poiótes*) são:

a) a contrariedade, como ocorre quando se diz que a qualidade "justiça" se opõe à qualidade "injustiça" (*he dikaiosyne te adikía enantíon*),[31-B] de modo que um ato ou um homem se qualifiquem como justos ou injustos. Tal ocorre não sempre e não com todas as espécies de qualidade, mas somente com a maioria, pois há espécies desta que não comportam a contrariedade (*our peri pántwm dè tò toioûton*)[31-C].

[30] "Os últimos cinco capítulos não tratam das categorias como tais, mas de uma coleção bastante misturada de termos muito gerais (oposição, privação, prioridade, simultaneidade, movimento e posse) e suas ambigüidades. Estes acabaram por ser conhecidos mais tarde como os *post-predicamenta*" (Kneale, *O desenvolvimento da lógica*, 3. ed., 1991, p 28).

[31-A] Neste particular, deve-se reter que os capítulos 10º e 15º são de autoria contestada, sendo considerados, por comentaristas de escol, apócrifos. Somente para não romper com a seqüência do tratado, tal qual se apresenta, propõe-se a análise de seus excertos.

[31-B] 10b, 20.

[31-C] 10b, 15/16.

b) a presença, também não contínua, das noções do "mais" e do "menos"[31-D] como em «*Sócrates é mais justo que Péricles*» ou em «*Este vaso é mais branco que aquele outro*». Neste sucinto esboço acerca dos primeiros traços essenciais das qualidades, grife-se, por fim, que é por paronímia que aquilo que é qualificado se assemelha nominalmente ao que qualifica,[31-E] como ocorre quando se diz que «algo justo» (*tò díkaion*) guarda semelhança com «homem justo» (*o díkaios*).

Da análise dos primeiros caracteres das qualidades se segue a necessária elucidação de quais sejam numericamente as qualidades; volte-se, pois, a atenção, para a delimitação de quais sejam as qualidades com seus respectivos atributos. Para tanto, dividir-se-á o estudo em tantas espécies quantas forem as qualidades, de acordo com a seguinte ordem:

I. disposição e hábito;
II. capacidade e incapacidade;
III. afecção;
IV. figura e forma.

Seja este, pois, o fluxograma da análise das qualidades. É da essência do termo qualidade ser dito em muitos sentidos (*E poiótes twn pleonachws legoménwn*)[31-F]

O hábito (*éxis*) difere substancialmente do que é dito disposição (*diáthesis*). Ainda mais. Exatamente pela diferença que entre os mesmos existe se pode dizer que o hábito engloba e pressupõe a disposição, de modo que todo hábito é uma disposição, não sendo verdadeira a recíproca contrária.[31-G]

[31-D] 10b, 26.
[31-E] 10b, 9/11.
[31-F] 8b, 26.
[31-G] 9a, 10/13.

São hábitos a ciência e a virtude;[31-H] ambas, presentes no espírito, destacam-se pela constância, pela estabilidade, pelo caráter duradouro, pelas dificuldades de serem removidas do espírito que as possui.[31-I] São disposições todas aquelas coisas gravadas pela inconstância, instabilidade e não durabilidade, como o calor, o frio, a doença, a saúde.[31-J]

As capacidades naturais (*dynamin physikén*) e incapacidades (*adynamían*)[31-L] são também qualidades tais quais potencializam ou fazem deste ou daquele ser apto para esta ou aquela atividade. Apto para a ginástica é aquele que é dotado *ex natura*, independentemente de suas condições físicas em um dado momento, para o exercício das atividades ginásticas;[31-M] da mesma forma, e analogicamente, duro e mole se dizem das coisas capazes de não se dividirem facilmente e, retrospectivamente, de se dividirem com facilidade.[31-N]

Segue-se um terceiro gênero de qualidade, constituído pelas qualidades efetivas (*pathetikaì poiótetes*) e pelas afecções (*páthe*).[31-O]

O calor e o frio, a brancura e a aspereza são alguns dos exemplos. Assim o são pelo fato de que tais qualidades são aptas a produzir uma afecção segundo as sensações que são ditas qualidades afetivas.[31-P] As afecções naturais e seus derivados obedecem ao mesmo entendimento.

Figura (*schéma*) e forma (*génos*) constituem um quarto gênero de qualidade, isto porque, ao se dizer que um algo é quadrangular e que um outro algo é triangular, está-se a exercer uma função de qualificação do substrato. No mesmo sentido com relação à curvatura ou retidão de alguma coisa, pois estas coisas também qualificam.[31-Q]

[31-H] 8b, 29.
[31-I] 9a, 4/5.
[31-J] 8b, 35/37.
[31-L] 9a, 14/16.
[31-M] 9c, 19/24.
[31-N] 9a, 28/29.
[31-O] 9a, 24/27.
[31-P] 9b, 5/6.
[31-Q] 10a, 11/24.

Seis são as espécies de movimento (*kínesis*), a saber:

1) geração (*génesis*);
2) corrupção (*phthorá*);
3) aumento (*aúxesis*);
4) diminuição (*meiwsis*);
5) alteração (*alloíwsis*);
6) deslocamento (*katà tópon metabolé*).[31-R]

Cada qual destas formas de movimento é não só diversa das outras, mas também destas independente, pois o movimento segundo um tipo não implica necessariamente em movimento segundo um outro tipo; um quadrado pode ser aumentado e nem por isso se alterar.[31-S] Entre si, no entanto, há contrariedade, pois a geração opõe-se à corrupção, o aumento à diminuição; não se aplica tal princípio da mesma forma à alteração e ao deslocamento, isto porque não é simples identificar qual seja a contrariedade que se lhes contrapõe.[31-T] De qualquer maneira, em sentido absoluto, oposto ao movimento é a quietude (*ésti dè aplws mèn kinesis eremía enentíon*).[31-U]

O termo «ter» (*tò échein*), como indicativo de possessão, se diz de muitas maneiras, suficiente para fazer-se exaustivo o estudo a seu respeito com a enunciação dos casos em que costuma ser utilizado. Aliás, sem maiores detalhamentos, é este o método aristotélico, debruçando-se sobre a casuística e sobre os usos lingüísticos. Assim, sua distensão semântica consente que dele se diga como hábito ou disposição («*Sócrates é virtuoso = Sócrates possui virtude*»), como grandeza («*Sócrates possui muita nobreza de espírito*»), como possessão material de algo que envolve o corpo («*Sócrates possui uma túnica*»), como algo que está em uma parte do corpo («*A caneta numa mão*»), como algo que contém um outro («*A ânfora contém vinho = A ânfora possui vinho*»), como possessão material de coisas («*Sócrates possui uma casa*»), e, ainda, como

[31-R] 15a, 13/14.
[31-S] 15a, 30/31.
[31-T] 15b, 6/16.
[31-U] 15b, 1.

entre as pessoas se diz que "este homem possui aquela mulher" e vice-versa, para indicar vida em comum.[31-V] Não obstante possíveis outras formas de possessão, as enumeradas são aquelas que se destacam como principais e merecem especial atenção do *logikós*.

Ocorre ainda de se estudarem, antes que se dêem por analisadas as principais figuras categóricas compósitas do *lógos*, as oposições. Existem quatro formas de oposição, isto porque não são da mesma maneira oponíveis coisas que em níveis diversos se opõem por razões diversas. A discriminação aqui é um mister do método, uma conseqüência do estudo lógico. Há oposição com os relativos (*prós ti*), com os contrários (*tà enantía*), com privação e possessão (*stéresis/éxis*), com afirmação e negação (*katáphasis/apóphasis*). São exemplos, respectivamente: dobro e metade, mau e bom, vista e cegueira, está sentado e não está sentado.[31-X] A análise de cada qual destas figuras do discurso se distende especialmente de 11b, 24 *usque* 14a, 25.

Também as noções de primariedade e simultaneidade são objeto da investigação para a lógica aristotélica. Algo é dito primeiro com relação à um outro em quatro sentidos, a saber: 1) de acordo com o tempo (*katá chronós*), algo é mais antigo por possuir mais tempo que outro algo ao qual se comparará;[31-Z] de acordo com a existência ou não de correlação, pois, como ocorre com o número 1, não existe nada que o coloque em correlação necessária com o seu subseqüente, o número 2;[32-A] 3) de acordo com a ordem (*táxis*), pois, como ocorre com o discurso (*lógos*), o preâmbulo antepõe-se à exposição; 4) de acordo com o que é melhor e mais digno de atenção e louvor, pois são estas as coisas que devem anteceder àquelas que são as piores e menos dignas de louvor.[32-B] Em seqüência, a simultaneidade é, aqui, categoria do pensamento também relacionada com o problema do tempo. Ainda mais, a simultaneidade exclui qualquer possibilidade de que algo seja gerador ou gerado de outro com o qual se quer ver rela-

[31-V] 15b, 17/30.
[31-X] 11b, 17/23.
[31-Z] 14a, 27.
[32-A] 14a, 35/36.
[32-B] 14b, 4/8.

cionado; em verdade, há geração a o mesmo tempo de ambos os elementos relacionados (*génesis en tw autw chrónw*).[32-C] Não há precedência ou sucessão entre estes, mas igualdade instantânea. Desta mesma forma com relação à conseqüência do existir.

Basta, pois com o que já se disse e se discutiu a respeito das *Kategoríai*.

[32-C] 14b, 24/25.

3

PERÌ HERMENEÍAS: SITUAÇÃO E CONTEÚDO DO ESCRITO

De autenticidade inconteste desde H. Maier[32-D], o *De Interpretatione (Perì Hermeneías)* é, no contexto das demais obras que ladeia, a espinha dorsal de uma série de conceitos caros à dimensão da lógica aristotélica. Sua autenticidade é decorrência não só de reiteradas e fundamentadas pesquisas filológicas e referenciais (comentaristas), mas também da imprescindibilidade das noções que transporta em seu bojo para a compreensão estrutural da lógica aristotélica; a carência deste texto importaria num *déficit* conceitual sem igual para a seqüência da tratadística lógica alistada sob o signo único e indicativo do

[32-D] A obra é: *Die echtheit der aristotelischen Hermeneutik, in Arch für Geschichte der Philosophie*, 13 (1899), pp.23-72.

Órganon. Nada mais claro que compreender o *De Interpretatione* como um texto de transição, de situação relativamente definida do ponto de vista cronológico (360/355 a.C.), aglutinando e pressupondo as *Categoriae*, e dando ensejo à introdução dos *Topica*, dos *Elenchi* e dos *Analytica*.[33] Esta, no entanto, apesar de ser a disposição dada por Andrônico de Rodes ao texto, na topografia do *Órganon*, é posição desabonada por não poucos eruditos.[34] De qualquer forma, parece inconteste ter sido este um texto de grande repercussão para o pensamento ocidental,[35] avaliando-se esta questão a partir do número de comentários dedicados à sua exegese e explicitação[36], sobretudo nos séc. XIII e XIV.[37]

---

[33] "Le *perì hermenéias* n'est cité dans aucun autre ouvrage d'Aristote (Bonitz, ind. 102a, 27). Il cite lui-même les *Analytiques* et les *Topicus*; mais il a le malheur de citer aussi le *De anima* pour une proposition qu'on a grand'peine à y retrouver (Bonitz, ib, 97b, 49)" (Hamelin, *Le système d'Arisote*, 1985, p. 27). Veja-se em *De interpretatione* 19b, 31 (*Analytikoi*) e 20b, 26 (*Topica*).

[34] William Kneale e Martha Kneale, por exemplo, apresentam opinião discordante acerca da situação do *De interpretatione* no contexto do desenvolvimento da lógica aristotélica. Apesar de não expressarem concretamente qual seria a verdadeira localização da obra, apresentam os *Topica* como texto seqüencial após as *Categoriae* (*vide O desenvolvimento da lógica*, 3ª ed., 1991, p. 25/26).

[35] A tradução latina do texto do *Perì Hermeneías*, que introduz à São Tomás de Aquino o problema lógico que seria objeto de um comentário específico à obra aristotélica, se deve à Guilherme de Moerbeke (1268), tradução que parece transcrita na íntegra na recomendada monografia de interesse historiográfico de J. Isaac, *Le Perì Hermeneías en Occident de Boece à Saint Thomas: histoire litéraire d'un traité d'Aristote*, 1953, appendice I, pp. 158/169). Em outro contexto: "Dès le milieu du IV siècle, en effet, Morius Victorinus (vers 363) avait traduit en latin le *Perì Hermeneías*, en même temps que les *Categories* et que l'*Isagogè* (...)" (Isaac, *Le Perì Hermeneías en Occident de Boece à Saint Thomas*, 1953, p. 15).

[36] "Ammonius et Boèce, en effet, rendent témoignage que'Aspasius au Ier siècle après Jésus Christ, Herminus et Alexandre d'Aphrodise au IIe., Porphyre ou IIIe., Jamblique ou IVe, et ou Ve. Syrianus d'Athènes ont commenté le *Perì Hermeneías*. Et nous avons encore des commentaires ou des scholies de nombreux auteurs postérieurs appartenant au milieu alexandrin ou au monde byzantin: Ammonius d'Alexandrie, fils d'Hermias (fin du Ve. siècle), Jean Philepon, Olympiodore et Élie (VIe. siècle), Étienne d'Alexandrie (VIIe. siècle), S. Juan Damascène (VIIIe. siècle), etc... Michel Psellu Jean *l'stal en* et Michel d'Ephèse (XIe siècle), (Isaac, *Le Perì Hermeneías en Occident de Boèce à Saint Thomas*, 1953, p. 13)

[37] Por meio de análise gráfica demonstra-se perfeitamente a destinação do *Perì Hermeneías* como texto base do medievo ocidental, onde a curva acentua-se

O escrito, pelas preocupações que enceta[38], está a indicar a acentuada e marcante situação em que se encontravam as discussões lingüísticas e atinentes à filosofia da linguagem. O problema hermenêutico aqui não é nem tão-somente isolada avaliação teórica de Aristóteles e nem herança exclusiva do pensamento platônico. Trata-se de *quaestio* verdadeiramente candente nos círculos intelectuais da época, discussão que deve ter removido divergentes *dóxai* na *Akademeía* como no *Lykeion*.

Deve-se atentar, sobretudo, na abordagem da obra, para o fato de que o termo *hermenéia* pode prestar-se a equívocos, pois a sua semântica moderna não corresponde exatamente àquilo que estava a presidir a *intentio* constitutiva da obra.[39] Retraçadas as suas linhas, por meio da interpretação textual que se pretende, ter-se-ão por diferenciadas com precisão as referidas dúvidas equipolares do termo, no antes e no agora.

A estruturação da proposição e de suas formas, principalmente a partir de seus elementos essenciais (nome/verbo), a correlação dos conceitos de afecções da alma com a articulação dos sons vocais e com a mecânica da *graphía*, a presença da afirmação e da ligação nos perímetros do juízo, a contrariedade e o sentido frásico-lógico são algumas da tópicas introduzidas e discutidas pelo tratado, em transição para a melhor apuração da idéia de verdade a ser alcançada pela pesquisa resultante da tarefa não-lógica, ou seja da *epistéme*.[40-A]

---

como indicativo do crescimento de seu manuseio principalmente na passagem do século XIII ao XIV (*Vide* Isaac, *Le Perì Hermeneías en Occident de Boice à Saint Thomas*, 1953, p. 36)

[38] Para uma crítica do conteúdo do *De Interpretatione*, *vide* Kneale, *O desenvolvimento da lógica*, 3ª Ed., 1991, pp. 46/56.

[39] "La palabra *hermeneía* significa la forma lingüística del pensar reflexivo. Nuestro escrito no es una teoria del estilo, sino un tratado sobre el alcance y el juicio correcto de las proposiciones" (During, *Aristóteles*, 1990, p.117).

[40-A] *Vide* o *index aristotelis operum* com a notícia a respeito dos comentários, traduções e anotações existentes em torno do *De Interpretatione* em Wartelle, *Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote et ses commentateurs*, 1963, p. 177.

3.1. AS AFECÇÕES DA ALMA E A SIMBOLOGIA

É mister que se estude, nas palavras exordiais de Aristóteles, o que seja o nome (*tí ónoma*), o que seja o verbo (*tì rêma*), como também o que seja a negação (*apóphasis*), a afirmação (*katáphasis*), a enunciação (*apóphansis*) e o discurso (*lógos*).[40-B] Não de outra forma e não por outro método chegar-se-á tão facilmente a compor a noção integral do que seja o juízo senão fazendo-o analiticamente como o faz Aristóteles[41]. Esta passagem, proverbial por sua significação metodológica, deve ser tomada como uma clara demonstração de que a razão «de-compõe» para «re-compor». É sempre uma busca pela compreensão que motiva o manejamento intelectual humano das articulações que se entrelaçam para a formação do sentido. De um estado de coisas, tal qual estas se apresentam aos sentidos, a um estado de consciência, sobeja algo mais que a mera *aprehensio*, algo mais que o mero ato de introspecção de um sentido extra-lingüístico. A formação do *noûs* e a sua expressão por meio do *lógos* são mais do que estruturas estanques e imóveis do conhecimento; são, neste diapasão de considerações, partes importantes de um *totius* gnoseológico. A tradução do que é, tal qual é, ou tal qual se apresenta aos sentidos – com todas as limitações que o ato de apreensão possa comportar –, à realidade do pensamento, induz à uma plêiade de questões que aqui se alvoroçam para serem ceifadas pelo impetuoso raciocínio peripatético. O que há entre o espaço das coisas e o espaço das coisas pensadas, relacionadas, verbalizadas e escritas é o que chama a atenção do pensador na presente tratadística.

Neste passo é que se rememora a importante diferença, traçada em outra parte por Aristóteles (*Historia Animalium*, 488a, 33/488b; 535a, 27), entre possuir voz (*phoné*), capacidade de articular sons, comum a homens e animais, e possuir palavra (*dialektos*), própria ao ho-

[40-B] 16a, 1/2.

[41] É aristotélica a frase que enuncia que *tò diorízein ouk ésti twn pollwn* (*Eth. Nic.*, X, 1, 1172b, 3), princípio que está em perfeita sintonia com a atitude analítica.

mem, o único ser capaz de reflexão (*Historia Animalium*, 488b, 24/25) e de discurso. É propriamente de um atributo humano que se está a falar, visto que a análise da enunciação (*hermeneía*) não se basta na excogitação acerca do que possa gramaticalmente compor o universo do discurso (verbo, nome/ afirmação, negação), mas avança no sentido do cálculo filosófico de quais sejam as justificativas humanas para os fenômenos do pensamento (do noético) e da articulação do pensamento (do logístico e do simbólico).

É em sua natureza intelectiva, e a partir da idéia de que cada ser é capaz de atualizar determinadas faculdades, que se pode justificar a lógica da construção simbológica humana. Assim:

> "*Secundum placitum*, idest secundum institutionem humanam a beneplacito hominis procedentem. Et per hoc differe nomen a vocibus significantibus naturaliter, sicut sunt gemitus infirmorum et voces brutorum animalium"
>
> (Aquinatis, *in Aristotelis libros Perì Hermeneías et Posteriorum Analyticorum*, lectio IV, L.I, 1, 41(b), 1955, p.20).

Os símbolos (*symbola*) produzidos pelo homem, em sua natural expressividade comunicativa, são manifestações das afecções da alma. Os sons que estão na voz são símbolos das afecções que estão na alma (*ésti mèn oûn tà en tê phwnê twn en tê phsychê pathemátwn symbola*)[42-A], e os signos escritos o são dos sons que estão na voz[42-B] (*kaì tà graphómena twn en tê phwnê*)[42-C]. As imagens mentais que correspondem aos pensamentos encontram seus correspectivos realísticos entre aquela categoria de coi-

---

[42-A] 16a, 3/4.

[42-B] Auctoritates libri peri hermeneiarum Aristotelis (27/29): ***"Ea quae sunt in voce sunt earum quae sunt in anima passionum notae. Et ea quae scribuntur eorum quae sunt in voce et litterae scriptae sunt signa vocum"***, referente a *De Interpretatione*, 1, 16a, 3/4 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p.304). E também: **"Haec autem tripliciter habent esse. Uno quidem modo, in conceptione intellectus; alio modo, in prolatione vocis; tertio modo, in conscriptione litterarum"** (Aquinatis, *in Aristotelis libros perì hermeneías et posteriorum analyticorum*, lectio II, L.I, 1, 14(4), 1995, p.10).

[42-C] 16a, 4.

sas que é facilmente aprendida pelo homem através dos sentidos. Fora desta perspectiva, a imagética é fruto do cálculo humano sobre o apreensível e o figurável, resultando, de qualquer forma, em um derivativo empírico. As imagens mentais, as afecções não somente ganham exterioridade e objetividade na medida em que são trazidas à lume por um processo de decodificação de sentidos em palavras; da semântica à simbologia, a expressividade humana se deve necessariamente ao fato de que todos podem comungar de uma esteira única de comunicação, na base de um código próprio, vez que os pensamentos se correspondem todos entre si.[43-A] *Inter homines*, ocorre de as *grámmata* serem diferentes em locais diferentes, pois diferentes são os alfabetos e os signos de expressividade de que se utilizam os homens, como também as *phwnai*.[43-B] Tal fenômeno não obsta a que a base do entendimento humano seja a mesma, isto pois por detrás das diferenças sígnicas entre os povos reside a uniformidade das afecções da alma, estas sempre constantes aqui como ali, uma vez que o fogo que arde na Pérsia arde da mesma forma em Atenas, parodiando-se a própria alegoria apresentada por Aristóteles na *Ethica Nicomachea*. É de se dizer com São Tomás de Aquino:

> "Et si quidem homo esset naturaliter animal solitarium, sufficirent sibi animae passiones, quibus ipsis rebus conformateur, ut earum notitiam in se haberet; sed quia homo est animal naturaliter *politicum* et *sociale*, necesse fuit quod conceptiones unius hominis innotescerent aliis, quod fit per vocem; et ideo necesse fuit esse voces significativas, ad hoc homines ad invicem conviverent. Unde illi, qui sunt diversarum linguarum, non possunt bene convivere ad invicem"
>
> (Aquinatis, *in Aristotelis libros Perì Hermeneías et Posteriorum Analyticorum*, lectio II, L.I, 1, 12(2)1, 1955, p.10)

Na verdade, aquilo que foi dito a respeito das afecções da alma, da formação das imagens mentais, da operação de transposição do real ao

---

[43-A] Auctoritates libri peri hermeneiarum Aristotelis (34): ***"Verbum est nota eorum quae de altero dicuntur"***, referente a *De Interpretatione*, 3, 16b, 6, 7-8 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 305).

[43-B] 16a, 5/6.

virtual por meio da intervenção logístico-noética é objeto não deste tratado, mas de outra obra (*Perì Psychês*), onde já se cuidaram destas questões.[44-A]

A formação do juízo na alma depende de pensamentos e da função semântica, sobretudo. Não se trata de uma relação entre palavras, mas sim entre pensamentos. Falou-se em «relação»; é este o termo que indica a necessidade da cópula discursiva mínima entre nome (*ónoma*) e verbo (*réma*) para que da conjugação destes exsurja a verdade (*alétheia*) e a falsidade (*pseûdos*)[44-B]. O mero lançamento de nomes e verbos em desconexão entre si não forma o juízo do verdadeiro ou do falso; simplesmente, significa (*semaínei*). É o que ocorre com *anthrwpos*, que, tomado isoladamente, sem conjugação ou separação[45-A], ainda não é falso ou verdadeiro (*oúte gàr pseûdos oúte alethés pw*).[45-B] Esta é a doutrina que já aparece como princípio diretivo de todas as considerações lançadas anteriormente no contexto das *Categoriae*; é em *Categoriae*, 2a, 8/9 que se encontra a seguinte referência ao problema: *symplokèn legoménwn oudèn oùte alethès oúte pseudós estin.*

3.2. O NOME, *KATÀ PHYSIN* E *KATÀ SYNTHÈKEN*, E O VERBO

O nome (*ónoma*) é, de acordo com Aristóteles, voz[46-A] capaz de significar (*phoné semantikè*).[46-B] O nome também não guarda qualquer

---

[44-A] 16a, 8/9.

[44-B] Auctoritates libri peri hermeneiarum Aristotelis (31/33): ***"Cum dicitur "catonis est" vel "non est" neque vere neque falsum significantur, ex quo communiter trahitur quod verum et falsum praesupponuns congruum"***, referente a *De interpretatione*, 2, 16b, 4-5 (Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 305).

[45-A] Auctoritates libri peri hermeneiarum Aristotelis (30): ***"Circa compositionem et divisionem consistit veritas et falsitas"***, referente a *De interpretatione*, 1, 16a, 12/13 (Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis*, 1973, p. 305).

[45-B] 16a, 15/16.

[46-A] "Primo ponitur *vox* per modum generis, per quod distinguitur nomen ab omnibus sonis, qui non sunt voces. Nam vox est sonus ab ore animalis prolatus, oum imaginatione quadam, ut dicitur in II *De Anima*" (Aquinatis, *in Aristotelis libros Perì Hermeneías et Posteriorum Analyticorum*, lectio IV, L.I, 1, 38 (3), 1955, p.20).

[46-B] 16a, 19.

dependência com a idéia de tempo (*áneu chrónou*), sendo suas partes integrantes de um todo que, se desmembrado, não faculta a apreensão do significado. O nome, em Aristóteles, é um retículo lingüístico, isto em função de sua estrutura complexa, que alberga, sob a forma de um todo homogêneo, pequenas unidades da língua (sílabas...), tudo a partir da conjunção de vogais e consoantes de um alfabeto de símbolos convencionais. O nome é, assim, uma formação capaz de reunir em si o sentido, pois o nome é capaz de *semaínei* algo[47-A]. O significado é aí, pois, um atributo característico do nome, vez que este, autonomamente de qualquer outro elemento lingüístico, significa, remete a uma afecção ideal qualquer à qual corresponda um algo existente determinado, ou, ao menos, apreensível. O verbo (*rêma*) em si, e por si, nada significa; da mesma forma que não se podem atribuir ao verbo os qualificativos do nome, também não se pode chamar de nome expressões tais quais «não-homem» (*tò d'ouk ánthrwpos*)[47-B], «de Filão» (*tò dè Phílwnos*) ou «a Filão» (*è Phílwni*).[47-C]

Retome-se, portanto, o que já foi dito. O nome foi referido e identificado a partir de seus atributos elementares, tais quais, *vox significativa* (1), *sine tempore* (2), *cuius nulla pars est significativa, separata* (3). Porém, não basta. Deve-se acrescentar que, para a filosofia da linguagem aristotélica, o nome existe *Secundum Placitum* (*katà sinthéken*).[47-D] Esta idéia, também atributo primordial e prejudicial do sentido do que seja *ónoma*, deve ser desenvolvida, sob pena de se comprometer por completo a explicação da problemática como um todo. Assim, Aristóteles se refere ao nome como *phoné semantikè katà synthéken*[47-E] em um período frásico único, o que faz da passagem uma unidade discursiva a ser interpretada em conjunto, articuladamente com o que aparece em

[47-A] "En Aristóteles, por el contrario, *semainein* quiere decir, en el escrito presente, que el significado de la palabra puede ser verificado semánticamente; hay, por ende, univocidad en la determinación, pero arbitrariedad en la designación" (Düring, *Aristóteles*, 1990, p.118).

[47-B] 16a, 30.

[47-C] 16a, 32.

[47-D] 16a, 19.

[47-E] 16a, 19.

outras partes da obra e, principalmente, em 16a, 26/29. O período anteriormente transcrito está a indicar que o nome significa, que é capaz de ser exprimido e que é capaz de ser compreendido, isto na medida em que significa por convenção (*katà synthéken*). Existe uma recíproca concatenação entre o significante (caráter simbólico da língua) e o significado (caráter semântico da língua), uma vez que por símbolos se expressam os homens, destes depreendendo-se mensagens, que somente podem ser decodificadas pelos detentores do código lingüístico respectivo; é assim que em palavras modernas se explica esta idéia.

Já foi dito que é de Aristóteles a idéia de que nem sempre entre os homens e em todas as partes são comuns e homogêneos os signos da comunicação.[47-F] Nenhum dos nomes, em flagrante oposição à teoria platônica, existe por natureza, isto porque os nomes o são na medida em que se tornam símbolos (*Tò dè katà synthéken, óti physei twn onomátwn oudén estin, all'ótan génetai symbolon*)[47-G], ou seja, na medida em que se convenciona e generaliza o uso das unidades significantes com este ou aquele sentido. A teoria aristotélica, neste passo, contradita frontalmente o naturalismo platônico, sintetizado no *Crátilo*, onde, em diálogo, Sócrates (naturalista) e Hermógenes (convencionalista) defendem antagonicamente as recíprocas teorias em sustentação argumentativa. Colocado em causa o problema da propriedade dos nomes, a oposição *physei* x *nómos*, aqui expressa pela dicotomia *physei* x *synthéken*, discute-se dialogicamente qual seria a *raison d'être* da realidade nominalística; se por convenção, então é da vontade dos homens que deriva a outorga de sentido e de simbologia às coisas, ou, se por natureza, então é da essência das coisas que deriva a relação de significação. Para Platão:

a) não é a arbitrariedade o lastro da relação significante-significado;
b) o nome é derivação e correspondente necessário e perfeito da *physis* das coisas;

[47-F] 16a, 5/6.
[47-G] 16a, 27/28.

c) as sílabas e letras são os expressivos mais sensíveis da proximidade da realidade discursiva com a realidade das coisas;
d) a medida das palavras se dá pela medida das coisas;
e) a *mímesis* entre a realidade das palavras e das coisas se faz por meio da operação de transposição do real ao literal, de forma que a cada letra do alfabeto corresponde uma unidade mimética da essência das coisas (letra "p" representando a rapidez e a ação; letras siflantes φ, ψ, δ, ζ representando o sopro; letra λ ...).[48]

O *demiourgos* que é uma constante na filosofia platônica, aparece, nesta parte de sua doutrina, relativamente à questão da linguagem, como o «criador de palavras», ou o primeiro atribuidor de nome às coisas. É segundo esta ordem estabelecida que as coisas significam por meio deste ou daquele signo. O *demiourgos*, no entanto, não aparece em ponto algum como uma súplica ideal na filosofia aristotélica, informada que é por outros princípios. Aristóteles, ao posicionar-se a respeito do problema amplamente dialeticizado nos círculos intelectuais a si contemporâneos[49], expressando-se a favor do convencionalismo, e não do naturalismo (*Óti physei twn onomátwn oudén estin*), está a lançar-se em flagrante contraposição à doutrina consagradamente platônica. A plausibilidade da oposição reside até numa causa determinada, qual seja, o fato de o naturalismo platônico ser desdobramento direto da Teoria das Idéias, à qual se opõe, tanto substancial quanto formalmente, Aristóteles.

[48] "La teoría dio a Platón una posibilidad de extender el dominio de lo objetivo y absoluto, pues no le satisface considerar la palabra como mera reproducción. Las palabras son "instrumentos" y, en caso de ser correctos, verdaderas copias de las cosas. Platón hace a Sócrates exponer una teoría que desemboca em que cada palabra tiene su forma, porque corresponde exactamente a la cosa que designa" (Düring, *Aristóteles*, 1990, p.114).

[49] "Dos teorías opuestas sobre el origen del lenguaje luchaban por la primacía. Según una, se hablaba de las palabras como productos de la naturaleza; según la otra, la imposición de nombres debía ser enteramente convencional" (Düring, *Aristóteles*, 1990, p. 114).

O verbo (*rêma*) é o que sobretudo significa o tempo (*prossemaînon chrónon*), não sendo também qualquer de suas partes, isoladamente tomadas, capaz de significar.[50-A] Sua noção traduz sobretudo tempo[50-B] (presente/passado/futuro), mas é enquanto algo acoplado a um nome, ao qual se liga para exprimir o que por ele vem significado.

Deve-se grifar que expressões quais «não está bem» e «não está doente»[50-C] não podem, de acordo com Aristóteles, ser ditas verbos, isto pois são flexões de um verbo[50-D]. O verbo significa, fundamentalmente, o tempo presente, aquelas, ao contrário, os outros tempos que não sejam o presente.[51-A] Como os nomes (*Ónoma*), acima descritos, os verbos, por si e em si, significam alguma coisa (*Tà rémata onómatá esti kaì semaínei ti*)[51-B], mas não indicam ainda se «é» ou «não é». No entanto, a formação do discurso e a articulação do pensamento dependem mais do que do verbo, em si e por si, da configuração de verbos e nomes, onde estes sejam atribuídos por aqueles. De fato, é bombástico Aristóteles ao categorizar o problema nos seguintes termos: "Sem aquilo que é composto não é possível pensar"[51-C] (*Èn áneu twn sygkeiménwn ouk ésti noésai*).[52-A] A medida do problema reside no fato de que quem fala o faz ao pensamento[52-B].

[50-A] 16b, 6/7.

[50-B] 16b, 8.

[50-C] 16b, 11.

[50-D] Auctoritates libri Peri Hermeneiarum Aristotelis (35): "*Nomem infinitum aequaliter dicitur de ente et non ente*", referente a *De Interpretatione*, 3, 16b, 14/15 (Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 305).

[51-A] 16b, 17/18.

[51-B] 16b, 19/20.

[51-C] Auctoritates libri Peri Hermeneiarum Aristotelis (37/38): "*Hoc verbum est significat quandam compositionem quam sine extremis non est intelligere*", referente a *De Interpretatione*, 3, 16b, 24/25 (Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 305).

[52-A] 16b, 24/25.

[52-B] Auctoritates libri Peri Hermeneiarum Aristotelis (36): "*Significare est intellectum significare*", referente a *De Interpretatione*, 3, 16b, 19/21 (Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 305).

3.3. O DISCURSO

Entre o que pode ser objeto da ciência poética e o que pode ser objeto da ciência retórica, deve-se diferenciar o que pode e deve ser circunscrito como objeto da análise ora encetada. Por comportar diversas classificações, visto que o discurso pode ser dito de diversas formas, é que ele pode ser dimensionado em perspectivas diversas. Porém, aqui, o discurso enunciativo (*lógos apophantikòs*) é aquele que parece enrodilhar-se mais propriamente com a lógica afirmativa/negativa, com a realidade do falso/verdadeiro.[53-A]

O *lógos* é aquela forma expressiva complexa que não é nem nome, nem verbo, mas nome e verbo minimamente encadeados e dispostos para significar. O que há de peculiar nesta estrutura complexa de relações nominais e verbais é que aí reside a significação do todo, que não é impeditiva de que haja a significação das partes que o compõem, separadamente. O discurso é, enfim, voz capaz de significar (*lógos dé esti phwnè semantiké*), o que, com locução expressivamente idêntica àquela utilizada para definir o nome em 16a, 19, não pode significar nada além do que já foi dito a respeito do nome. O que há *en plus*, daquele com relação a este, é que o *lógos* é composto por partes que, separadamente tomadas, são capazes de significar, não como afirmações (*katáphasis*), mas como locuções (*phásis*).[53-B] O discurso significa, e o faz por convenção[53-C] (*katà synthéken*).[53-D] Nem todo discurso porta em si uma enunciação, forma de predicação locucional que estabelece o verdadeiro e o falso.[53-E] A oração e a imprecação constituem discurso, porém da oração e da imprecação não se pode fazer qualquer tipo de juí-

[53-A] 17a, 5/7.

[53-B] 16b, 27/28.

[53-C] Se para Platão está presente a idéia de que as palavras e o discurso são *instrumenta* de significação, para Aristóteles o que há é por convenção. Neste ponto também é rechaçada a doutrina platônica de forma expressa, pois em 17a, 1/2 aparece a seguinte afirmação: *ouch ws órganon dé, all'wsper eíretai katà synthèken* (a respeito do *lógos*).

[53-D] 17a, 1/2.

[53-E] 17a, 2/3.

zo afirmativo ou negativo.[53-F] Se só há enunciação onde há falso/verdadeiro, então nem todo discurso é enunciativo.

3.4. AFIRMAÇÃO E NEGAÇÃO: AS FORMAS DA ENUNCIAÇÃO

A primeira forma de discurso enunciativo unitário é a afirmação (*katáphasis*); a segunda forma, a negação (*apóphasis*).[53-G] A enunciação tem por formas a afirmação e a negação na medida em que anteriormente se disse, e também, como pressuposto, a derivação de um verbo ou de uma flexão verbal qualquer, para sua existência. É o caso de se analisar se apenas um nome isoladamente tomado é hábil a produzir um discurso enunciativo, como o termo *anthrwpos*. Este nome é potencialmente *subjectum*, porém, enquanto não ligado a uma forma verbal qualquer (ser), em um tempo qualquer (é/foi/será), não está apto a dizer-se um discurso enunciativo (*lógos apophantikòs*)[54]. A enunciação surge, pois, da cópula entre uma ou várias unidades nominais e uma ou várias unidades verbais; sendo o nome uma voz capaz de significar (*vox significativa*) que se compreende somente se tomado em sua inteireza, e sendo o verbo aquilo que consigna o tempo (*quod consignificat tempus*), o discurso enunciativo abrangerá as noções trazidas pela atribuição (1), as noções do sentido de cada termo isoladamente tomado (2) e a noção temporal expressa pela estrutura verbal esculpida no *lógos* (3). Os três pontos indicados são somente três perspectivas sob as quais se pode, analiticamente, visualizar o discurso enunciativo.

Aristóteles, tendo-se presente a distinção feita acima, que adjetiva o discurso enunciativo como unitário, define a categoria «unitário» da seguinte forma: o discurso será unitário se manifestar apenas e so-

[53-F] 17b, 3/4.

[53-G] 17a, 8/9.

[54] Auctoritates libri Peri Hermeneiarum Aristotelis (39/40): "*Necesse estomnem enuntiationem constitui ex verbo, unde sine verbo perfecta non redditur oratio*", referente a *De Interpretatione*, 5, 17a, 9/12 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 305).

mente uma coisa como conteúdo o u s e apresentar coligação. Em contraposição, o discurso enunciativo poderá ser multíplice, na medida em que manifeste muitas coisas ou que não tenha coligação.[55-A]

Em seqüência, como se disse anteriormente que a afirmação e a negação são a forma com que se apresenta a enunciação, deve-se investigar o que seja uma e outra. A afirmação (*katáphasis*) é uma enunciação que atribui alguma coisa a alguma coisa (*apóphansis tinòs katà tinòs*),[55-B] e a negação (*apóphasis*) é uma enunciação que subtrai alguma coisa de alguma coisa (*apóphansis tinòs apò tinós*).[55-C] O estudo da afirmação e da negação conduz ao entendimento de que toda afirmação encontra naturalmente uma negação que lhe seja oposta, e é nisto que consiste a contradição.[55-D] O que se enuncia pode-se fazer de modo a que se sustente que o subsistente não subsiste (1), que o subsistente subsiste (2), que o não-subsistente subsiste (3), ou que o não-subsistente não subsiste (4).[55-E] Nesta perspectiva, estar-se-á a enunciar, mais que simplesmente locucionar, e estar-se-á a afirmar ou a negar de modo falso ou verdadeiro de acordo com o plano acima apresentado por (1), (2), (3) e (4). Em (1) e (3) ter-se-á propriamente a caracterização da falsidade, pois o subsistente não pode não subsistir; da mesma forma, em (2) e (4) ter-se-á a caracterização da verdade, isto em virtude de que o subsistente deve subsistir e de que o não-subsistente deve não subsistir. É por meio da afirmação e da negação, pois, que se faz do subsistente e do não-subsistente algo atribuído.

Coisas há que são universais (*katholou*) e coisas há que são individuais (*kath' ékaston*)[55-F], como quando se tomam «homem» (substância segunda) e «Cálias» (substância primeira). As coisas universais e as singulares recebem, ambas, atributos, e é assim que se faz necessá-

---

[55-A] 17a, 15/17.

[55-B] 17a, 25.

[55-C] 17a, 26.

[55-D] 17a, 29/34.

[55-E] 17a, 26/29.

[55-F] Auctoritates libri Peri Hermeneiarum Aristotelis (41): *"Rerum aliae sunt universales, aliae particulares"*, referente a *De Interpretatione*, 7, 17a, 38/39 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 305).

rio guiar a pesquisa para a esfera das atribuições possíveis a uma e outra destas coisas.[56-A]

Pode-se, aí, pois, enunciar algo de forma universal de um universal («*Todo homem é branco*» / «*Nenhum homem é branco*»), de onde possa surgir uma contrariedade tal que «todo» e «nenhum» sejam ditos termos opostos. Ou uma ou outra destas atribuições é verdadeira, porém não ambas.[56-B] O universal também pode ser predicado de forma não universal, onde não fique o termo «todo»; sendo assim, na enunciação não haverá contrariedade, mas apenas coisas manifestadas opostas («*O homem é branco*» / «*O homem não é branco*»). Ainda mais. Se se predicou universalmente um universal de outro universal, não será possível a verdade («*Todo homem é todo animal*»). A negação de contraditoriedade não está sempre presente, pois exigirá sempre mínimas condições relacionais para se manifestar entre uma frase afirmativa e uma negativa («*Todo homem é branco*» / «*Nem todo homem é branco*» / «*Nenhum homem é branco*» / «*Algum homem é branco*»). Não há possibilidade de que todas estas afirmações subsistam contemporaneamente e nas mesmas condições[56-C]. Isto já não ocorre se o modo de predicação for modificado sem que se atinja o sentido da enunciação («*Nem todo homem é branco*» / «*Algum homem é branco*»). As mesmas condições de verdade e falsidade das enunciações de universais em forma universal se explicam à predicação dos individuais («*Sócrates é branco*» / «*Sócrates não é branco*»)[57]. De modo diverso ocorre com a atribuição de forma não universal sobre universais. Se tomados os períodos «*Homem é branco*» e «*Homem não é branco*», verificar-se-á que nada há que os possa sinonimizar aos períodos propriamente universais onde figura a partícula «todo». Pode ser que homem seja branco e

---

[56-A] 17a, 38/ 17b, 3.

[56-B] 17b, 26/27.

[56-C] Auctoritates libri Peri Hermeneiarum Aristotelis (39/40): "*Ommis affirmatio vel negatio, aut est vera, aut falsa, sed non potest esse simul vera aut falsa*", referente a *De Interpretatione*, 9, 18a, 28/29, 38/39 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 305).

[57] Auctoritates libri Peri Hermeneiarum Aristotelis (42/43): "*Universale est quod aptum est praedicari de pluribus, et singulari quod non*", referente a *De Interpretatione*, 7, 17a, 39/40 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 305).

que seja não branco ao mesmo tempo, o que não se admite se do período constar a partícula «todo»[58-A].

Conclui-se, pois, que de cada afirmação só possa existir uma só e única negação,[58-B] isto pois uma forma só existirá se se negar por completo aquilo que é afirmado de um universal ou de um individual. Neste caso, uma das enunciações corresponderá à verdade, estando a outra religada ao plano do falso («*Sócrates é branco*» / «*Sócrates não é branco*» ; «*Todo homem é branco*» / «*Nem todo homem é branco*» / «*Algum homem é branco*» / «*Nenhum homem é branco*»).[58-C]

Ainda mais, conjugando-se aquilo que se disse a respeito do discurso único e da oposição existente entre a afirmação e a negação, é possível que se diga que única é a afirmação e única é a negação que significa uma só coisa de uma só coisa, seja ou não esta em forma universal.[58-D] Neste sentido, dado que o termo «branco» significa uma só coisa, nos seguintes períodos podem-se obter várias formas de predicação para uma única constante significação: «Todo homem é branco»; «Nem todo homem é branco»; «Homem é branco»; «Homem não é branco»; «Nenhum homem é branco»; «Algum homem é branco». Ao contrário, a afirmação não é única se ao termo constante do período corresponde mais de uma significação.[58-E]

A afirmação não é única porque sua semântica não é unívoca, podendo ser empregada de diversas maneiras, em diversos contextos, para diversas significações. Neste sentido, fala-se que significam muitas coisas (*pollà semaínousi*) e são multíplices (*eisì pollaí*).[58-F] O caráter polimórfico do discurso torna-o ambivalente a ponto de não autorizar a sua univocidade semântica, o que é uma decorrência direta das pa-

---

[58-A] Auctoritates libri Peri Hermeneiarum Aristotelis (44/46): "*Hoc signum «ommis» non est «universale», sed significat «universaliter», id est designat quod unusquisque terminus teneatur universaliter*", referente a *De Interpretatione*, 7, 17b, 11/12 (Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 305).

[58-B] 18a, 8/9.

[58-C] 17b, 38/18a, 7.

[58-D] 18a, 13/14.

[58-E] 18a, 18/19.

[58-F] 18a, 24.

lavras e expressões que contém em seu bojo; tanto mais polissêmicas estas, tanto menos unívoco será o discurso como um todo.

3.5. *CONTINGENTIA FUTURA*

A respeito do que foi ou do que é, é necessário que a afirmação (*apóphasis*) seja verdadeira ou falsa.[58-G] Esta é premissa básica do sistema lógico-predicacional aristotélico. É certo que o problema verdadeiro/falso toca muito mais a condições epistêmicas que a condições lógicas propriamente ditas, porém não há que se negar que as necessidades que pertinem ao conteúdo do discurso também lançam significativos, ou mesmo, expressivos contributos ao domínio do lógico. Destarte é que, como parte do debate que ora se enceta, a questão da verdade e da falsidade da assertiva se fará concatenar com toda a tecitura lógica já até este momento tramada.

Sabendo-se que o discurso inclui minimamente em sua estrutura nome e verbo, a noção de tempo parece ser uma conseqüência direta da assunção desta postura, isto porque é no verbo que se encontra inscrita a significação temporal. Desta se deslocam condições de veracidade e falsidade no discurso, pois, no que pertine ao que foi e ao que é não se pode considerar de maneira homogênea o valor referencial com relação ao que será; as condições de existência estão estampadas no *lógos* na medida em que este se reporta a um pano de fundo realístico, quando não puramente imagético, de modo a referir-se a algo extralingüístico. Desta interrelação entre o que é em discurso e o que é ou foi em realidade é que se pode extrair a verdade ou a falsidade da afirmação ou da negação. Subsiste aquilo que em ambas as instâncias, na lingüística e na extralingüística, seja dito coincidente.[58-H]

Para as coisas que são ou não são de forma alguma vige a mesma principiologia que para aquelas que não são, mas que podem ser.[58-I] O

[58-G] 18a, 28/29.
[58-H] 18a, 34/18b, 4.
[58-I] 19b, 2/4.

juízo de probabilidade é a característica principal da indeterminação relativa do tempo futuro; estando este presente no discurso por meio do verbo, é pela investigação deste e de suas condições frásicas que se poderá subsumir o lingüístico ao extralingüístico. São os fatos que anuem a verificação da veracidade ou da falsidade do discurso, o que, com relação ao futuro, não se faz antes do advento do próprio fato em si. Verdade e falsidade aí se apuram de acordo com o ocorrido[59-A]. De fato, de duas possibilidades contraditórias (será/não será), apenas uma sendo verdadeira, não se pode dizer que é já verdadeira ou falsa antes que se verifique.[59-B]

O juízo de probabilidade baseia-se sobretudo na idéia de *potentia* (*dynamis*), tão bem conceituada e explorada por Aristóteles. A possibilidade de advento de um algo se lastreia na idéia de que aquilo que presentemente ainda não é ainda poderá ser, isto porque detém potencialmente a capacidade de vir a ser. O dever é, assim, uma inconstância até onde esbarra com a noção de regularidade de determinados fenômenos, abstraídos pelo intelecto a partir da observação da cadeia de sucessivas e homogêneas manifestações do mesmo. Neste sentido, existem coisas que são por necessidade e outras que não são por necessidade[60]. Que, então, aquilo que é seja quando é, e que aquilo que não é não seja quando não é, é o necessário (*anágke*)[61-A]; todavia não é necessário nem que tudo que é seja, nem que tudo que não é não seja.[61-B]

[59-A] "Ningún enunciado sobre el futuro puede, en efecto, ser verdadero o falso, pues no se puede tener ciencia sobre el futuro. La *ananké* mecánica y el *fatum* lo rechazó tanto aqui como en su filosofía natural. Es interesante observar que Epicuro se valió de este principio aristotélico como uno de los pilares básicos de su doutrina sobre la libertad del hombre" (Düring, *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, 1990, p.120).

[59-B] 19a, 38/39.

[60] Auctoritates libri Peri Hermeneiarum Aristotelis (57): "*Duplex est necessitas, scilicet absoluta et conditionata*", referente a *De Interpretatione*, 9, 19a, 25/26 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 306).

[61-A] Auctoritates libri Peri Hermeneiarum Aristotelis (39/40): "*Omme quod est, quando est necesse est esse. Et omme quod non est, quando non est, necesse est non esse. Sed omme quod est simpliciter esse est necesse*", referente a *De Interpretatione*, 9, 19a, 23/25 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 306).

[61-B] 19a, 23/25.

Deve-se ter presente, sobretudo, que não é possível dizer-se que nenhuma das enunciações contraditórias é verdadeira, ou seja, que algo nem será nem não será.[61-C] Se se toma o exemplo de uma «batalha naval», poder-se-á dizer que ela ocorrerá ou que não ocorrerá amanhã. A negação ou a afirmação podem ser verdadeiras, o que se verificará com o advento dos fatos. Porém, não se poderá dizer que negação e afirmação são ao mesmo tempo verdadeiras, nem que nenhuma das duas poderá ocorrer. No caso das coisas que estão em potência tanto o ocorrer como o não ocorrer podem ser verdadeiros, havendo possibilidade de ser e de não ser.

3.6. A CONTRADIÇÃO NO DISCURSO

Tendo-se em vista que a afirmação (*katáphasis*) significa (*semaínousa*) algo de alguma coisa,[61-D] na afirmação reside uma enunciação qualquer formada pelo acoplamento de um nome a um verbo (*onómatos kaì rématos*), ou de um nome indefinido a um verbo (*arístou onómatos kaì rématos*).[61-E] A lição é a de que, seja composta por um nome ou por um nome indefinido, a afirmação deve conter um verbo, pois sem este não há afirmação ou mesmo negação (*Áneu dè rématos oudemía katáphasis oud' apóphasis*).[61-F] Neste sentido, pode-se predicar muita coisa de muita coisa, algo de algo, algo de várias coisas, várias coisas de várias coisas ou, ainda, várias coisas de algo. Nesta seqüência é que, unitária ou não a enunciação, devem-se estabelecer quais as rígidas formas de construção da contradição que, de acordo com o esquema abaixo, válido para todos os tempos e para todos os verbos, segue a orientação de um termo que deve se opor exatamente àquele ao qual se dirige. Assim:

[61-C] 18b, 16/17.
[61-D] 19b, 5.
[61-E] 19b, 11/12.
[61-F] 19b, 12.

- Homem é – Homem não é;
- Não homem é – Não homem não é;
- Todo homem é – Todo homem não é;
- Todo não homem é – Todo não homem não é.[62-A]

Aqui, percebe-se, o esquema procura rastrear a contradição e suas possíveis manifestações para os universais definidos (homem) e não definidos (não homem). A contradição, pois, vem orientada por critérios veritativos tais que, se uma afirmação é verdadeira, não é possível que a negação que lhe é consecutiva e correspondente também seja verdadeira. Então, da oposição correta entre uma afirmação e uma negação surge a visão de qual seja a sentença verdadeira e de qual seja a falsa.

Também, nas frases onde o verbo figura como terceiro termo[62-B], como no caso de «Homem é justo», existem 04 formas de oposição, quais sejam:

- Homem é justo – Homem não é justo;
- Homem não é justo – Homem não é não justo;

Ou com universais:

- Todo homem é justo – Nem todo homem é justo;
- Todo homem não é justo – Nem todo homem é não justo;

[62-A] 19b, 15/18.

[62-B] Transcreve-se aqui trecho da versão de Guilhaume de Moerbeke em sua tradução latina do livro X do texto de Aristóteles, de acordo com Isaac (*Le perì hermeneías en Occident*, 1953, p.168/169): "Quando autem *est* tertium adpraedicatum fuerit, iam dupliciter dicuntur oppositiones. Dico autem puta *est iustus homo*, ipsum *est* tertium dico componi nomem aut verbum in affirmatione. Quare propter hoc quatuor haec erunt. Quorum duo quidem ad affirmationem et negationem habebunt secundun coelementare ut privationes, duo autem non. Dico autem quia ipsum *est* vel *iusto* adiicietur vel *non iusto*, quare et negatio; Quatuor igitur erunt. Intelligimus autem quod dicitur ex subscriptis: *est iustus homo*, negatio *huius non est iustus homo* – ipsum enim *est* hic est ipsum *non est* iusto et non iusto adiacebit. Haec quidem igitur, sicut in *Analyticis* dicitur, sic ordinata sunt".

Ou com nomes indefinidos:

- Não homem é justo – Não homem não é justo;
- Não homem é não justo – Não homem não é não justo;

O verbo (ser, estar, continuar, construir...) aparece na construção frásica como um terceiro na medida em que liga um algo (Homem/Não homem) a um outro algo (Justo/Não justo), afirmando-se ou negando-se um conteúdo qualquer.

A determinadas sentenças correspondem características tais que se equivalem ou se repelem semanticamente sem necessariamente se construírem da mesma forma, como em:

- Todo animal é justo ≠ Nenhum animal é justo;
- Nem todo animal é justo = Algum animal é justo;[62-C]

Ou ainda:

- Todo homem é não justo = Nenhum homem é justo;
- Algum homem é justo = Nem todo homem é não justo;

Nesta esquemática é que se funda a principiologia básica da lógica moderna, fundamentalmente abstracional e extremamente simbolística. Apesar de desconhecida por Aristóteles a dimensão numérica da lógica simbólica moderna, esta encontra sua sede nos esquemas decorrentes de sua percuciente abordagem analítica do discurso. Reduzidas a manifestações guturais, as sentenças acima elencadas poderiam ser travestidas de uma roupagem formal tal que: onde se diz «homem», leia-se X; onde se diz «justo», leia-se "a"; onde se diz «não homem», leia-se X1; onde se diz «não justo», leia-se "a1". A partir desta simbologia pode-se estabelecer o esqueleto do pensamento aristotélico nos seguintes termos:

- X é "a" – X não é "a";
- X é "a1" – X não é "a1";
- X1 é "a" – X1 não é "a";
- X1 é "a1" – X1 não é "a1".

[62-C] 20a, 16/20.

Igualmente com as demais formas universais de oposição, pode-se, gradativamente, acompanhar a história da lógica, desde a sua formalização com Aristóteles, como um processo de matematização de suas estruturas fundamentais. Isto porque, não de outra forma, mas somente através da analítica, é possível a desconstrução e a reconstrução da cadeia linear de formação do pensamento.

Neste ponto não se pode, no entanto, renunciar à prospecção de alguns outros aspectos nocionais transmitidos pelo texto do *De Interpretatione*, agora em seus livros XI e XII. Tendo-se anteriormente estudado as formas de predicação e de contradição em negações e afirmações, deve-se encetar que a predicação faz-se de uma única coisa por muitas ou ainda de muitas coisas por uma única. Esta idéia é fundamental para o estudo da problemática mais propriamente dialético-discursiva que estreitamente lógica, o que não desmerece o valor de sua localização nesta passagem do *Corpus*. O relevo da matéria reside no fato de que aquilo que se diz de muitas maneiras dá lugar a várias afirmações ou negações, exigindo do interlocutor maior atenção à dinâmica da predicação para que não seja envolvido na fantasia das palavras. Este tipo de construção que se vale de termos abertos e polissêmicos, ou mesmo constituídos de vários atributos essenciais, tão-somente, não está a indicar que vários serão os nomes componentes do discurso, pois um único nome que possa significar muitas coisas é de si e por si muito mais abrangente que quaisquer possíveis prolixas sentenças.[62-D]

Na dialética, um termo como «homem», que comporta em si os conceitos de «animal» e de «bípede»,[62-E] deverá submeter-se a várias perguntas, e exigirá várias respostas. Sua aparente unicidade não se confunde com sua intrínseca complexidade. Poder-se-á tomar, então, separadamente o termo «homem», predicando-se dele apenas «animal»; não se terá uma enunciação falsa. Poder-se-á, em um segundo termo, predicar-se de «homem» o termo «bípede», obtendo-se também uma enunciação verdadeira. Porém, atente-se para este fato, nem todo termo comporta esta elasticidade conceitual, o que poderá dar margem a am-

[62-D] 20b, 12/22.
[62-E] 21a, 17.

plas contradições discursivas. Neste sentido é que surgem as presentes advertências de Aristóteles com relação aos limites do discurso, servindo a lógica, nesta medida, como verdadeiro *Órganon* do pensamento em si.

Na mesma esteira segue o problema de se determinar quais sejam as noções realmente contraditórias às idéias transmitidas pelos termos possível, necessário, impossível e contingente. A análise agora se volta para a demonstração de como se faz a negação daquilo que é afirmado por meio destes termos, o que só pode corresponder a uma resposta aristotélica, a alguma querela lógica ou ontológica de época. Com este instrumental, faz-se da estratégia sofística um arcabouço vazio de medidas atípicas de convencimento e persuasão. Estudadas as regras que seguem, perceber-se-á que ao período «possível que seja» não se opõe este outro «possível que não seja», mas sim este outro «não possível que seja». Opõem-se:

a) possível que seja, a não possível que seja;
b) necessário que seja, a não necessário que seja;
c) necessário que não seja, a não necessário que não seja;
d) impossível que seja, a não impossível que não seja.

Não de outra forma, é que a cada termo corresponde seu opósito nesta seqüência, de modo que possível/não possível, contingente/não contingente, impossível/não impossível, necessário/não necessário, verdadeiro/não verdadeiro[62-F] devem ser tomados por parelhas de opósitos, de acordo com as regras da lógica.[62-G]

3.6.1. *Asserções modais e contrariedade*

As asserções modais podem derivar umas das outras, e esta derivação modal entre asserções deverá obedecer a regras logicamente postas ao alcance da razão (*katà lógon*). Desta forma, é de todo prático, oportuno e conveniente que se minudenciem as regras lógico-assertivas trazidas pelo texto de Aristóteles em 22a, 24/31:

[62-F] 22a, 11/13.
[62-G] 21a, 34/22a, 13.

- Num primeiro grupo, equivalem-se: é possível que seja; é contigente que seja; não é impossível que seja; não é necessário que seja;
- Num segundo grupo, equivalem-se: é possível que não seja; é contigente que não seja; não é necessário que seja; não é impossível que não seja;
- Num terceiro grupo, equivalem-se: não é possível que seja; não é contigente que seja; é necessário que não seja; é impossível que seja;
- Num quarto grupo, equivalem-se: não é possível que não seja; não é contigente que não seja; é necessário que seja; é impossível que seja.

Do exposto, extrai-se que a negação e a afirmação podem compor um jogo tal que ora se fazem opostas, ora sinônimas, de modo que duas negações podem ser sinonimamente a expressão de um mesmo conteúdo assertivo (não é impossível que seja = não é necessário que seja), enquanto uma negação também pode sinonimizar-se com uma afirmação (é impossível que seja = não é possível que seja). Da parelha negativo/afirmativo podem-se extrair relações várias entre o necessário, o possível e o contingente (é necessário que seja = é possível que seja = não é contingente que não seja).

Ademais deste problema, segue-se também a análise da contrariedade aparente das asserções. Isto porque, bem examinada, a contrariedade só existe quando a um conceito se opõe por completo outro, o que determina como necessidade a boa construção lógica da frase. Assim é que tal questão torna-se o núcleo da atenção de Aristóteles no livro XIV, onde se propõe: "A afirmação é contrária à negação, ou então o é à afirmação contrária?"[62-H] Se se diz que «Cálias é justo», o contrário a isto será «Cálias não é justo» (negação) ou «Cálias é injusto» (afirmação contrária)? Aquilo que está na voz (*phoné*) deve cor-

[62-H] 23a, 27.

responder àquilo que está no pensamento (*diánoia*).[62-I] No pensamento, a afirmação contrária não contradiz a afirmação; isto verdadeiramente ocorre quando à afirmação se opõe a negação.

Da mesma forma que se questiona se Cálias é ou não justo, ou é injusto, deve-se perquirir qual o opósito da opinião «é ruim», se «não é bom», ou se «é mal». Se um algo pode ser bom, e é verdade que este algo seja ruim, então é falso dizer que não é ruim, e acidentalmente verdadeiro dizer que não é ruim.[62-J] O mesmo ocorre se se sustenta que o ruim é bom, ou que o não bom é bom ou ruim, isto porque, neste último caso, pode ser concomitantemente verdadeiro que algo seja não-bom e ruim assim como não-bom e bom.

Serão, pois, contrárias as opiniões que logicamente se oponham, de modo que não se diga ao mesmo tempo que algo é verdadeiro e falso. A contrariedade, neste sentido, não pode estar presente na mesma e única coisa (isto é bom/isto é não-bom).

As opiniões não são contrárias pelo fato de haverem coisas contrárias por objeto ou conteúdo, mas pelo fato de comportarem-se de modo contrário.[62-L]

[62-I] 23a, 33/34.
[62-J] 23a, 40/23b, 2.
[62-L] 23b, 6/7.

4

OS *ANALYTICA PRIORA*

4.1. A CRÍTICA DO TRATADO

A lógica qualificada de formal e clássica, de profundos reflexos teórico-epistêmicos no Ocidente[63], encontra assento, em meio aos inúmeros escritos do *Corpus Aristotelium*, no *Órganon*, mais precisamente nos *Analytica Priora* e *Posteriora*[64].

[63] Os *Analytica Posteriora* e *Priora* encontraram amplos reflexos teóricos na tradição grega antiga, recebendo inúmeros comentários e anotações, conforme a lista exaustiva apresentada por Wartelle em seu texto *Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote et ses commentateurs, index aristotelis operum*, 1963, p.173.

[64] "Restam duas obras, chamadas os *Primeiros Analíticos* e os *Segundos Analíticos* que contêm o pensamento mais maduro de Aristóteles acerca de lógica. A primeira destas trata da análise dos argumentos de

A suma doutrinária aristotélica se cristalizou nestes escritos de maior maturidade lógica, nos quais se encontram traduzidos os conceitos e noções estruturais para a explicação da operação do raciocínio. Nos *Priora* percorre-se o termo, a proposição, o raciocínio demonstrativo, [65-A] elucidam-se as figuras, categorizam-se as relações predicativas e assertóricas, etc[65-B]. São dados os fundamentos de uma *epistéme* instrumen-

---

acordo com as suas formas, i.e., de acordo com as várias figuras e modos do silogismo que é a contribuição principal de Aristóteles para a lógica; a segunda trata das necessidades específicas da demonstração. Aristóteles começa os *Primeiros Analíticos* com a afirmação de que o tema desse tratado é a demonstração, mas rapidamente se corrige a si próprio dizendo que o contraste entre a demonstração e a dialética é irrelevante para a silogismo, uma vez que o demonstrador e o dialético argumentam ambos silogisticamente. Assim, é óbvio que, de acordo com a opinião madura de Aristóteles, a teoria formal do silogismo não está especialmente relacionada com a demonstração. Mas a íntima relação dos *Primeiros Analíticos* com os *Segundos Analíticos* e a afirmação inicial daquele sugerem que ele chegou à doutrina do silogismo pela investigação do raciocínio que ele chamou demonstrativo (e. g. raciocínio matemático) e que ele apreciava esta doutrina essencialmente porque pensava que ela deixava compreender a estrutura da demonstração. Chegou-se mesmo a conjecturar que os *Segundos Analíticos* tinham sido escritos antes dos *Primeiros Analíticos*. Isto é obviamente falso se se pretende dizer que a obra estava completa como a conhecemos antes de qualquer dos *Primeiros Analíticos* terem sido escritos, porque contém muitas referências à doutrina do silogismo como algo já exposto. Mas não parece de todo improvável que Aristóteles comecasse a tentar escrever um livro ou um conjunto de aulas que fariam para a demonstração aquilo que nos *Tópicos* já se tinha feito para a dialética (como ele entendeu) e que a doutrina do silogismo tenha sido elaborada durante estas investigações." (Kneale, *O desenvolvimento da lógica*, 1991, p.26).

[65-A] A respeito, consulte-se o seguinte estudo: Brennan, *Aristotle's modal syllogistic, in* Oxford Studies in Ancient Philosophy, v. XV, Oxford, 1997, pp. 207-230.

[65-B] "L'immense mérite d'Aristote, sa grande oeuvre, c'est d'avoir dans les *Premiers Analytiques* analysé avec rigueur la tâche à poursuivre et créé la logique, notre logique. Kant a pu dire – ce qui maintenant nous paraît exagéré – que c'était la seule oeuvre sortie tout armée et tout achevée du cerveau d'un homme. Coup de génie, parmi les plus grands dont puisse s'enorguellir l'humanité. Car si la logique s'est montrée tout à fait insuffisante pour arracher à la nature ses secrets, elle n'en est pas moins restée, et telle quelle, au fond de tous nos moyens d'expression. Elle soustend toutes les opérations de notre pensée qui, *d'abord*, doit s'accorder avec cette logique, ce qui ne revient à rien autre que s'accorder avec elle-même. Elle en est un condition nécessaire, la première de toutes si – et de loin – elle n'en est pas condition suffisante" (Rey, *La maturité de la pensée scientiphique en Grèce*, 1939, p.471).

tal para a descrição do pensamento em seu funcionamento matemático. Nos *Posteriora* concentra-se Aristóteles no problema da ciência demonstrativa, alcançando, por fim, o que seja a definição a partir de explicações em torno da teoria do conhecimento. Os *Priora* são *conditio sine qua* para os *Posteriora*; são estes um apêndice daqueles primeiros. Porém, a questão não foi sempre assim pensada[66].

Não há como se negar autenticidade a qualquer destes escritos[67], mesmo porque se se o fizesse, estar-se-ia simplesmente apagando da história boa parte das seculares preocupações dos filósofos ocidentais com a lógica[68]. Forma e conteúdo colocam-se como fatores positivos para a afirmação da autenticidade, além de incontáveis memórias manuscritas, citações e referências por parte de outros escritores[69]. Ainda

[66] Düring resume com propriedade a descrição das interpretações do problema da divisão dos livros dos *Analytica*: "Los *Analíticos*. Los cuatro libros son citados por Aristóteles indistintamente como *Analytika*. La distinción en primeros y segundos analíticos es probablemente obra de Andrónico. Las referencias en muchos pasajes muestran que Aristóteles mismo, después de la conclusión de su trabajo, leyó los cuatro en la secuencia actual. Ahora bien, es manifiesto que la obra consta de varios trabajos individuales redactados en diferentes tiempos, y desde la Antigüedad se há procurado establecer el orden correcto. El último gran intento de F. Solmsen se basa en dos afirmaciones indemostradas o indemostrables: 1) el dogma de W. Jaeger de que Aristóteles fue un devoto discípulo de Platón hasta la muerte de éste y no tenía puntos de vista propios, que se desviaram de Platón; 2) la teoría propia de Solmsen de una evolución, desarrollada lógicamente, desde los *topoi* y la dialéctica (en los *Tópicos*), pasando por los *archai* y la apodéitica (en los *An. post.*) hasta la silogística y la analítica (en los *An. pr.*). Su método era el ordinario después de Jaeger: en los pasajes de Platón aducidos se ven tantos rasgos "aristotélicos" cuantos es posible y en los pasajes de Aristóteles correspondientes, tantos rasgos "platónicos" cuanto es posible, permaneciendo bastante vagas las expresiones "platónico" y "aristotélico". La opinión defendida enérgicamente por Solmsen, de que los *Segundos Analíticos* son anteriores a los primeros ha sido refutada por W. D. Ross, E Kapp, K. v. Fritz y otros" (Düring, *Aristóteles*, 1990, pp. 102/103).

[67] A autenticidade dos *Primeiros* e *Segundos Analíticos*, ao lado dos demais textos do *Órganon*, não é contestada por Ross (*Aristóteles*, 1987, p.22), que se mantém na linha da tradição ao sustentar os textos como aristotélicos.

[68] Encontram-se referências aos *Analytica* na *Eth. Nic.*, 1139b, 27 e 32/33.

[69] No índice anônimo (*Anonymii index*), localiza-se o texto com a titulação *Analyticorum Priorum*, e aqui sob o número A.41, D.L.49. A respeito, *vide* Heitz, *Fragmenta Aristóteles*, 1886.

que com outra titulação, da lista antiga de Diogenes destacam-se referências a estes textos[70], que podem ser estudados separadamente, porém não em desconexão. De qualquer forma, há que se atentar para o estudo que se empreende por meio dos *Analytica Priora*: o estudo do raciocínio[71].

4.2. PROPOSIÇÕES, TERMOS E RACIOCÍNIOS

Desde 24a, 10, se inicia nos *Analytica Priora* o estudo da proposição e do raciocínio, delimitando-se logo de princípio qual o objeto da investigação, do estudo, da perquirição. A ciência demonstrativa e a demonstração em si são os objetos enfocados, a primeira estudada com maior precisão nos *Analytica Posteriora* – o que vem a corroborar a postura daqueles que querem ver um liame de continuidade entre os *Primeiros* e os *Segundos Analíticos*, sendo os *Primeiros* realmente primeiros e os *Segundos* realmente segundos, contra o que Solmsem quis entrever – e a segunda melhor estudada aqui. Seqüencialmente, quer-se procurar explicar o que seja uma premissa (*prótasis*), o que seja um termo (*hóros*) e o que seja um raciocínio (*syllogismós*), visto que este pressupõe aquelas outras partes nas quais se compõe e das quais necessita como *conditio sine qua non* para sua operacionalização. Daí se

[70] No catálogo das obras aristotélicas de Diogenes Laertius, sob os números D.L. 50, encontram-se listadas as obras atualmente conhecidas como *Analytica Priora (Protérwn Analytikwn)* e *Analytikwn ystérwm megálwn*. A respeito da titulação das obras, *vide*, no catálogo diogeniano, Moraux, *Les listes anciennes des oubrages d'Aristote*, 1951, p.87, e no catálogo anônimo, p.200.

[71] Grote assim discute a temática do raciocínio a respeito dos *Analytica Priora*: "Reviewing the treatise *De interpretatione*, we have followed Aristotle in his first attemp to define what a Proposition is, to point out is constituent elements, and to specify some of its leading varieties. The characteristic feature of the Proposition he stated to be – that it declares, in the first instance, the mental state of the speaker as to belief or disbelief, and, in its ulterior or final bearing, a state of facts to which such belief or disbelief corresponds. It is thus significant of truth or falsehood; and other aspects besides. Aristotle farther indicated the two principal discriminative attributes of propositions as logically regarded, passing under the names of quantity and quality. He took great pains, in regard to the quality, to

poderá estudar qual seja o melhor raciocínio, o mais perfeito e o menos perfeito, podendo-se qualificá-lo, então.

A premissa nada mais é do que um enunciado afirmativo (positivo) ou negativo (negativo) de algo acerca de algo[72-A], sabendo-se que o enunciado pode ser acerca do todo (universal), acerca da parte (particular) ou indefinido. O enunciado será universal (EU) se se relacionar com todos ou com nenhum; o enunciado será particular (EP) se se relacionar com o dar-se ou não se dar em alguém ou não se dar em todos; indefinido (EI), se se relacionar ao dar-se ou ao não se dar sem se indicar o universal ou mesmo o particular, como ocorre se se diz que a ciência dos contrários é uma única ciência, no exemplo de Aristóteles. Visto isto, examine-se como diferem as relações de demonstração das dialéticas.

A proposição é a expressão do raciocínio em que algo (x) se conecta a algo (y). Com isto, pode-se afirmar que x é y ou que x não é y ou mes-

---

explain what was the special negative proposition in true contradictory antithesis to each affirmative. He stated and enforced the important separation of contradictory propositions from contrary; and he even parted off (which the Greek and Latin languages admit, though the French and English will hardly do so) the true negative from the indeterminate affirmative. He touched also upon equipollent propositions, though he did not go far into them. Thus commenced with Aristotle the systematic study of propositions, classified according to their meaning and their various interdependences with each other as to truth and falsehood – their mutual consistency or incompatibility. Men who had long been talking good Greek fluently and familiarly, were taught to reflect upon the conjunctions of words that they habitually employed, and to pay heed to the conditions of correct speech in reference to its primary purpose of affirmation and denial, for the interchange of beliefs and disbeliefs, the communication of thuth, and the rectification of falsehood. To many of Aristotle's contemporaries this attempt to theorize upon the forms of locution familiar to every one would probably appear hardly less strange than the interrogative dialectic of Sokrates, when he declared himself not to know what meant by justice, virtue, piety, temperance, government, &c.; when he astonished his hearers by asking them to rescue him from this state of ignorance, and to communicate to him some portion of their supposed plenitude of knowledge" (Grote, *Aristotle*, 1880, pp. 139/140).

[72-A] Sequuntur Auctoritates Primi Libri Priorum Aristotelis (11/12): "*Propositio est oratio affirmativa, vel negativa alicujus de aliquo, vel alicujus de aliquo*", referente a *Analytica Priora*, 24a, 16/17 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 308).

mo questionar-se x é y? Em todos os casos estar-se-á diante de uma operação do espírito segundo a qual algo (x) é relacionado a outro algo que não ele mesmo (y)[72-B], podendo-se então partir-se para a verificar da verdade daquilo que é afirmado ou negado, chocando-se as pesquisas com os *principia*, com o que é objeto de cada ciência em particular. Mas, de toda forma, o que interessa é afirmar a diferença entre a demonstração e a dialética. No raciocínio demonstrativo assume-se uma das possibilidades de conexão (X é Y; X não é Y), toma-se partido e faz-se disto uma operação do pensamento em direção à conclusão. No raciocínio dialético, assume-se a pergunta em si (X é Y?). Os *Topica*, no entanto, que tratam da dialética, neste sentido são mais esclarecedores.

Por sua vez, termo (*hóras*) é aquilo no que se decompõe a proposição, diz Aristóteles. Num procedimento de *reductio*, parte-se da proposição ao termo (de X é Y a X), e assim eliminando-se o "ser" ou "não ser" e o predicado (y), e, num procedimento contrário, do menos ao mais, parte-se da proposição ou premissa para alcançar-se o raciocínio, que não requer nada externo ao próprio concatenamento dos termos (*hóroi*) para alcançar-se a conclusão. Então, tem-se definido o que seja o termo, a proposição e o raciocínio. Este último será dito perfeito se não carecer de nada externo às premissas para se firmar, e será dito imperfeito se, para além do que foi aceito nas premissas, carecer de explicações laterais ou ordenadas exteriores ao que já se encontra contido nas proposições do raciocínio.

4.3. AS TRÊS FIGURAS E OS RACIOCÍNIOS

A lógica aristotélica é, em grande parte, devotada a provar a independência do raciocínio em sua formulação abstrata. Dadas determinadas condições (conjunção de premissas, modulação das mesmas, posição dos termos, afirmação, negação, universalidade, particulari-

[72-B] Sequuntur Auctoritates Primi Libri Priorum Aristotelis (14/15): *"Syllogismus est oratio in qua quibusdam positis ex necessitate accidit aliud ex eo quod haec sunt"*, referente a *Analytica Priora*, 24b, 18/20 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 308).

dade...), o resultado lógico será um (correto, errado, perfeito, imperfeito...), independentemente de toda e qualquer questão semântica ou da concretude dos termos envolvidos. Pode-se falar de um cálculo lógico, por meio do qual a operação será bem sucedida à medida que bem formulada a operação de concatenação e envolvimento das premissas. Nem tudo pode ser afirmado ou negado de tudo e de qualquer forma; há regras para a veridicção do raciocínio em si, e é isto que se quer provar por meio desta análise. Há que se saber, sobretudo, e por primeiro, que o estudo do raciocínio é pivô para o estudo da demonstração, pois toda demonstração é um raciocínio (proposição universal afirmativa), mas nem todo raciocínio é uma demonstração (proposição universal privativa). É também isto que explica a ordem cronológica, sucessiva e lógica das obras *Analytica Priora* e *Posteriora*.

Para este estudo deve-se partir de um prévio conhecimento de quais sejam as modalidades de proposições (afirmativas, negativas, universais, particulares, indefinidas), para que se possa alcançar quais sejam as modalidades de raciocínios, os impossíveis e os possíveis. Deve-se saber também que: a proposição privativa universal se sujeita à inversão (conversão) de seus termos (nenhum B é um A; nenhum A será um B); a proposição afirmativa universal se sujeita à inversão (conversão) no particular (todo B é um A; algum A é um B); a proposição particular afirmativa se sujeita à inversão (conversão) no particular (algum A é um B; algum B é um A); a proposição privativa não se sujeita à inversão (conversão) (A não se dá em algum B; B não se dá em algum A).[72-C]

Da mesma forma com as proposições modais ou necessárias: a inversão no universal, mas cada afirmativa no particular (é necessário que A não se dê em nenhum B / é necessário que B não se dê em nenhum A; é necessário que A se dê em todo ou algum B / é necessário que B se dê em algum A). Da mesma forma com as proposições sobre o admissível (A é admissível que se dê em todo ou algum B / é admissível que se dê B em algum A; é admissível que A não se dê em B / é admissível que B não se dê em nenhum A). Assim também para as afirmativas particulares no tocante a esta preceptiva.[72-D]

[72-C] 25a, 1/25.

[72-D] 25a, 26/25b, 25.

A partir do que se disse, seguem-se os raciocínios assertóricos da primeira, da segunda e da terceira figuras.

Na primeira figura o raciocínio corretamente modulado e arquitetado redundará em um raciocínio perfeito. Para esta figura envolvidos estão dois termos extremos e um termo médio; o termo médio aparece contido em outro e este outro está contido no termo médio; o extremo está contido em outro, ou aquele que contém o outro (todo B é A; C é B; então, C é um A). Sem esta relação entre extremo/médio/extremo, onde há alternância de continente e conteúdo, não há raciocínio. Verifique-se com as relações animal/homem/cavalo e ciência/linha/unidade. Se se toma um dos termos universalmente e outro particularmente, necessariamente haverá um raciocínio perfeito (A está em todo B e B em algum C), mas quando a relação universal se dá com o termo extremo menor, será impossível o raciocínio (A se dá em algum B). Se a relação é o envolvimento universal com o termo extremo maior e o envolvimento do termo extremo menor por privativa particular, não há raciocínio (se A se dá em todo B, B não se dá em algum C).[72-E]

Do exposto, só se pode concluir que fora dos ditos cânones não há raciocínio, e que a linearidade e a perfeição são as básicas características decorrentes dos raciocínios da chamada primeira figura.

Quanto aos raciocínios assertóricos da segunda figura, não são eles perfeitos, mas possíveis; tratam-se de raciocínios imperfeitos, que não produzem conclusões afirmativas. O termo médio aqui se relaciona ao predicado de ambas as proposições; extremos são aqueles acerca dos quais se diz o médio. Assim: se produz raciocínio, mas não perfeito (M se dá em todo N, mas em nenhum O; O não se dará em nenhum N); não se produz raciocínio (se M se predica de todo N e de todo O); não haverá raciocínio (se M se predica de todo O, porém não de todo N). Também, quando as proposições são da mesma forma, uma universal e outra particular, não se produz raciocínio.[72-F]

[72-E] 25b, 26/26b, 34.
[72-F] 26b, 34/28a, 9.

Quanto aos raciocínios assertórios da terceira figura, há que se dizer o que segue. A terceira figura caracteriza-se pela situação em que com relação a uma mesma coisa, uma outra se dá nela em todos os casos, e outra não se dá em nenhum caso. O termo médio aqui é o termo acerca do qual se dizem ambos os predicados, onde o extremo maior é o mais distante e o extremo menor o mais distante e o extremo menor o mais próximo do médio; dos extremos se desloca o médio para a última posição. O raciocínio aqui também não é perfeito, mas possível, como ocorre com o da segunda figura. Não haverá raciocínio se cada um dos extremos se dá ou não se dá em algum termo médio. Por meio desta figura não é possível raciocinar o possível. Os exemplos desta figura são muitos, e as hipóteses várias (R se dá em todo S, P não se dá em algum S, é necessário que P não se dê em algum R).[72-G]

Após a enunciação dos principais traços das três figuras, segue-se meticuloso trabalho de demonstração, comprovação e experimentação do funcionamento e do comportamento das premissas no meio de cada raciocínio. A seqüência é meticulosa e devassa os seguintes aspectos:

a) a redução dos raciocínios;
b) os raciocínios com duas premissas necessárias;
c) os raciocínios modais da primeira figura com premissas necessária e assertórica;
d) o mesmo, com raciocínios da segunda figura;
e) o mesmo, com raciocínios da terceira figura;
f) os raciocínios modais sobre o admissível;
g) os raciocínios modais da primeira figura com ambas as premissas acerca do admissível;
h) os raciocínios modais da primeira figura com uma premissa admissível e outra assertórica;
i) raciocínios modais da primeira figura com premissas admissível e necessária;

[72-G] 28a, 10/29a, 19.

j) raciocínios modais da segunda figura, com premissas admissíveis, com premissas admissível e assertórica e com premissas necessária e admissível;
k) raciocínios modais da terceira figura com duas premissas admissíveis;
l) o mesmo, com premissas admissível e assertórica;
m) o mesmo, com premissas necessária e admissível;
n) a redução das três figuras à primeira;
o) o estudo das premissas, das conclusões e dos termos no raciocínio.[72-H]

4.4. ALGUMAS REGRAS DO RACIOCÍNIO

Para a construção de raciocínios assertóricos é mister atentar para algumas regras mínimas. O que se visa por meio deste estudo não é somente compreender como se dão os raciocínios, mas sobretudo tornar apto à elaboração do raciocínio aquele que a isto se dedicar.[72-I]

De todo o existente, há coisas:
a) que não podem ser predicadas universalmente com verdade de nenhuma outra, por se tratar do singular, do individual, do próprio, do específico, e não do geral (Cálias);
b) destas coisas podem ser atribuídas outras coisas (Cálias é homem);
c) algumas coisas se predicam de outras, mas delas mesmas nada se predica de anterior.

Assim, está claro que nem tudo se predica de tudo e nem de qualquer forma. Há regras para o raciocínio que podem fazer dele mero juízo de opinião ou mesmo expressão da verdade. Na montagem do raciocínio leva-se em conta o sujeito, as definições, tudo o que do sujeito deriva, o próprio (como se os define de "específico de algo" nos

[72-H] 29a, 19/43a, 19.
[72-I] 43a, 20/24.

Topica), aquilo do que o sujeito deriva, tudo o que não é admissível que se dê neste mesmo, o que se deriva a partir do sujeito (*ex subjectum oritur*), o acidental do sujeito; não há, no entanto, que se pôr em evidência aquilo no que ela não é admissível. A demonstração decorrerá da disposição do maior número destas informações e de sua correta organização por aquele que delas fizer uso, e será ainda mais bem sucedido se se aproximar da verdade e não simplesmente da aparência ou da opinião (*dóxa*). Neste processo, o que se há de escolher são proposições verdadeiras e universais, e não singulares, acerca de um sujeito. Com estas preocupações encontrar-se-á bem orientado aquele que a este tipo de estudo se dedica.[72-J] Mas, se se quer estabelecer algo acerca de um universal, e sobretudo se se quer ver nascer nos raciocínios assertóricos e em outros raciocínios o termo médio, é mister que se investigue esta temática com maior cuidado, como vem dada entre 43b, 40/46a, 3.

Neste espectro, há, sobretudo, que se atender aos princípios que fundam cada disciplina, atentando-se para o conjunto das premissas e para o termo médio em seu meio. Se não se deixa de considerar tudo o que verdadeiramente se dá nas coisas, poder-se-á, então, estabelecer e provar demonstrativamente o que se diz acerca de algo. Maiores detalhes sobre os princípios básicos da construção das proposições vêm dados pelos *Topica*.[72-L]

O termo médio, no entanto, se comporta, nas demonstrações universais, de forma a que seja sempre menor e menos universal que o primeiro dos extremos, e na divisão se comporta como sendo o mais universal dos termos. De fato, se se quer compor um raciocínio com animal (A) mortal (B), imortal (C) e homem (D), os dois processos se constroem diferentemente, e isto das seguintes formas: se se quer dividir, todo animal (A) será ou mortal (B) ou imortal (C), de modo que se todo homem (D) é um animal (A), decorrerá necessariamente, de todo (D), que seja ou (B) ou (C). Este é uma hipótese em que se toma o termo médio como o mais universal, na divisão. Porém, não é este o

[72-J] 43a, 20/43b, 38.
[72-L] 46a, 4/30.

método mais razoável para investigar-se o acidente, o próprio, o gênero ou mesmo para se refutar.[72-M]

Vistas estas questões, há que se determinar como se procede para fazer com que os raciocínios se adequem às figuras anteriormente exploradas.

O que não se pode perder de vista é que, se o raciocínio se constrói por meio de proposições, o termo médio deve estar presente em ambas as proposições, maior e menor, e isto para todas as três figuras. Mas, se o termo médio se predica e é predicado, ou se ele predica e dele se nega outra coisa, surgirá a primeira figura; se o termo se predica e se nega outra coisa, surgirá a figura intermediária; e se outras coisas se predicam dele, ou uma se nega e outra se predica, a terceira figura surgirá. Assim também para quando as proposições não são universais.[72-N]

O procedimento de construção do raciocínio exige que se extraiam duas proposições, que se tome o que é supérfluo e o que é necessário, que se veja o que falta e o que não falta a cada proposição, e, sobretudo que se constate se o termo médio participa das proposições extremas. As premissas muito menos podem estar dispostas em qualquer ordem (ABC, AB-BC, AC-CB, AB-AC), mas naquela própria para a formação de uma proposição verdadeira universal.

Ainda mais, na construção do raciocínio há que se observar, entre outras regras, as seguintes:

a) a exposição e a colocação dos termos, concretos ou abstratos, nas premissas, deve ser feita com grande precisão e exatidão;
b) o termo médio, que está presente nas proposições extremas, não é sempre designado por um nome específico, e às vezes vem dado por uma proposição ou mesmo por uma expressão;
c) os raciocínios da primeira figura admitem quatro tipos de conclusões, enquanto os da segunda figura, somente conclusões negativas, e os da terceira figura, conclusões particulares;
d) há que se atentar para a interpretação de certas expressões, assim como para a extensão e as conseqüências que possam ter;

[72-M] 46a, 31/46b, 40.
[72-N] 47a, 1/47b, 14.

e) o quanto possível, deve se substituir uma proposição inteira por um nome, pois assim a resultante do raciocínio será mais clara;
f) o uso dos artigos nas proposições deve ser de acordo com o sentido, geral ou particular, que se procura conferir ao raciocínio, empregando-se o artigo definido (o bem) ou o artigo indefinido (um bem) de conformidade com as exigências de sentido;
g) nem tudo há que ser trazido à discussão sobre uma definição envolvida num raciocínio, mas somente os termos principais, como quando se define o que seja "água" com relação a "potável";
h) deve-se atentar sobretudo para o fato de que contrariedade e contraditoriedade não são o mesmo, destacando-se que "não-branco" não é contrário de "é branco";
i) os argumentos hipotéticos e por redução ao impossível devem estar claramente expostos, pois não é possível reduzi-los a proposições estabelecidas, senão àquelas convencionadas.[72-O] Isto, então, com relação às principais nuances que torneiam o raciocínio.

4.5. O LIVRO II: AS PROVAS DO RACIOCÍNIO

O livro II dos *Analytica Priora* cuida de inúmeras questões de relevo dentro deste contexto. De fato, os raciocínios das três figuras são revisitados, procedendo-se a um estudo detalhado das possibilidades de extração da verdade a partir de premissas falsas, além de inumeráveis outras discussões que cercam a temática do raciocínio. Mas, isto tudo porque aqui se pressupõe a existência das figuras, se pressupõe o como e quando se forma um raciocínio, bem como de quantas proposições se compõe. À análise do texto, pois.

É possível, num raciocínio, que se extraiam conclusões falsas a partir de premissas verdadeiras e conclusões verdadeiras a partir de premissas falsas na primeira figura. É possível também que conclusões verdadeiras a partir de proposições falsas se extraiam a partir da segunda figura. Conclusões verdadeiras a partir de proposições falsas se

[72-O] 48a, 1/52b, 36.

extraem da terceira figura. E isto tudo de várias maneiras, como cabe examinar.

Na primeira figura:

a) a partir do verdadeiro não é possível provar por raciocínio algo falso;
b) a partir do falso é possível provar o verdadeiro, porém não o porquê, mas sim o quê;
c) é possível provar o verdadeiro a partir do falso, sejam as duas premissas falsas, seja uma verdadeira e a outra falsa;
d) se a primeira das premissas (AB) é tomada como falsa inteiramente, a conclusão não será verdadeira, mas se a segunda das premissas é tomada como falsa (BC), será verdadeira a conclusão;
e) se não se toma como inteiramente falsa (oposta à verdadeira) a proposição, então será verdadeira a conclusão;
f) se a proposição primeira (AB) é tomada como inteiramente verdadeira e a premissa segunda (BC) como inteiramente falsa, a conclusão será verdadeira;
g) no caso dos raciocínios particulares, sendo falsa a primeira proposição e verdadeira a segunda, a conclusão será verdadeira, e também sendo falsa a primeira e verdadeira a segunda, e sendo verdadeira a primeira e falsa a particular, assim como sendo ambas falsas. Inúmeros exemplos comprovam tais princípios.[72-P]

Na segunda figura:

a) cabe provar por raciocínio o verdadeiro através de proposições falsas, tanto se estas proposições são ambas tomadas como inteiramente falsas, como se cada uma é tomada somente em algum aspecto como falsa, e mesmo se uma é verdadeira e a outra falsa;
b) cabe provar o verdadeiro pelo falso qualquer que seja a premissa que se põe como inteiramente falsa, mesmo se ambas são falsas somente em algum aspecto, e se uma é verdadeira e a outra é falsa em algum aspecto;

[72-P] 53b, 4/55b, 1.

c) cabe provar o verdadeiro pelo falso para os raciocínios universais e para os raciocínios particulares;
d) e assim também se uma premissa é inteiramente falsa e a outra inteiramente verdadeira;
e) também se uma proposição é falsa em algum aspecto e a segunda inteiramente verdadeira;
f) assim, com ambas as proposições falsas a conclusão será verdadeira.[72-Q]

Na terceira figura:
a) prova-se o verdadeiro através de proposições falsas, se ambas são tomadas como inteiramente falsas;
b) prova-se o verdadeiro através de proposições falsas, se cada uma se toma em algum aspecto como falsa;
c) se uma proposição é tomada como inteiramente verdadeira e a outra como falsa, também a conclusão será verdadeira;
d) se uma é tomada como inteiramente verdadeira e a outra como falsa em algum aspecto, e vice-versa, a conclusão será verdadeira;
e) o mesmo com relação às proposições de raciocínios particulares, às quais se aplica o que já se disse;
f) se a conclusão é falsa, necessariamente serão falsas todas ou algumas proposições, mas se a conclusão é verdadeira, não necessariamente serão verdadeiras nem uma das proposições nem todas as proposições, pois é possível que o verdadeiro se extraia do falso em absoluto ou em parte.[72-R]

A seguir se cuida da demonstração em círculo. Este tipo de procedimento consiste em provar, através da conclusão e tomando-se uma das proposições ao inverso quanto à predicação (A em B – B em C – A em C; A em C – C em B – A em B). Trata-se de um retorno à inversa ao silogismo com ordem invertida a partir da conclusão.[72-S]

[72-Q] 55b, 2/56b, 3.
[72-R] 56b, 5/57b, 17.
[72-S] 57b, 18/25.

Na primeira figura:

a) no caso dos termos não invertíveis, o raciocínio se dá a partir de proposições, tornando-se indemonstrável em círculo e reciprocamente;
b) no caso dos invertíveis, é possível toda a demonstração reciprocamente;
c) no caso dos raciocínios privativos se faz a demonstração de modo que a conclusão se obtém havendo três termos, e, tomando-se a conclusão e a outra proposição ao reverso, prova-se a outra proposição;
d) no caso dos raciocínios particulares não é possível demonstrar através das outras proposições a proposição universal, porém sim a particular.[72-T]

Na segunda figura:

a) pela via circular não se pode demonstrar a proposição afirmativa, mas sim a privativa;
b) se o raciocínio não é universal, a proposição universal não se demonstra, mas a particular se demonstra se a universal é predicativa.[72-U]

Na terceira figura:

a) a proposição universal aqui não cabe ser demonstrada, pois ocorre que somente o particular aqui se pode concluir;
b) se ocorrer de uma ser universal e a outra particular, por vezes será possível, de forma que, se ambas forem predicativas e a universal se relacionar com o extremo menor, será possível, mas quando se relacionar com o outro extremo não será possível.[72-V]

A inversão é a seguir posta em estudo. Inverter um raciocínio é mudar, alterar de sentido a conclusão, e provar que ou o extremo primeiro não se dá no mediano ou que o mediano não se dá no extremo

[72-T] 57b, 18/58b, 10.
[72-U] 58b, 12/38.
[72-V] 58b, 39/59a, 30.

último. Neste proceder é mister que ao inverter-se a conclusão e manter-se uma das proposições, se elimina aquela outra que restou intacta. E aqui não se há que confundir a inversão por contradição com a inversão por contraditoriedade; em cada uma destas hipóteses, o resultado é diverso.

Na primeira figura:

a) não é possível refutar universalmente a proposição relativa ao extremo maior mediante este procedimento de inversão;
b) o caso de raciocínios particulares, quando a conclusão se inverter opostamente, se eliminam ambas as proposições;
c) se opostamente se inverte a conclusão, os raciocínios serão opostos e não universais. [72-X]

Na segunda figura:

a) não é possível eliminar contrariamente a proposição relativa ao extremo maior, seja qual for a inversão procedida;
b) se o raciocínio é particular, ao inverter a conclusão contrariamente, não se elimina nenhuma das duas proposições;
c) se a universal é predicativa, aplica-se aqui a mesma idéia da letra anterior.[72-Z]

Na terceira figura:

a) quando a conclusão se inverte contrariamente, nenhuma das duas proposições se elimina em nenhum dos raciocínios;
b) quando se inverter opostamente, as proposições se eliminam todas e em todos os raciocínios;
c) ocorre a eliminação das proposições no raciocínio privativo, mas, se se tomar a proposição contrária à conclusão, não haverá raciocínio.[73-A]

[72-X] 59b, 1/60a, 14.
[72-Z] 60a, 15/60b, 5.
[73-A] 60b, 6/61a, 4.

A *reductio ad absurdum* também é estudada nas três figuras. Difere em pouco da inversão, pois esta se constrói uma vez aceitas as proposições e construído o raciocínio, enquanto aquela se faz com a contradição da conclusão e com a colocação de nova proposição. Dá-se em tantos casos como se dá a inversão em todas as figuras. Na primeira figura é excepcionada somente a ocorrência da universal afirmativa, mas inclusive esta aparece para as duas demais figuras.[73-B]

Mas, a *reductio ad absurdum*, por ser uma demonstração, não se confunde com uma demonstração qualquer. A primeira reduz o que quer eliminar ao previamente acordado como falso; a segunda parte das teses previamente acordadas, ou seja, aquelas teses das quais surge o raciocínio, sem pressupor verdade ou falsidade da conclusão. A *reductio* requer prévio estabelecimento do que não é verdade. Mas, é certo que tudo o que se prova por uma via também se prova pela outra via. Cabe ressaltar que: se o raciocínio se forma na primeira figura, o verdadeiro surgirá na intermediária e na última; se o raciocínio se forma na segunda figura, o verdadeiro se prova na primeira figura para toda espécie de problema; se o raciocínio se forma na terceira figura, o verdadeiro será provado na primeira e na segunda figuras, sendo as proposições afirmativas na primeira e as privativas na segunda. Assim, a demonstração *ad absurdum* é possível a partir da contradição da conclusão, e esta não pode ser separada da pura demonstração, que se aplica aos casos idênticos.[73-C] Sua oposição vem dada páginas depois.

Quanto às três figuras, ainda algo mais pode ser dito. Provar por raciocínio a partir de proposições opostas:

a) não é possível na primeira figura, nem afirmativa, nem negativamente;
b) é possível na segunda figura, e isto tanto a partir das opostas, como das contrárias, mas desde que os termos subordinados ao médio se comportem identicamente quanto ao todo ou quanto à parte;

[73-B] 61a, 17/62b, 27.
[73-C] 62b, 30/63b, 20.

c) não é possível para raciocínios afirmativos a partir de proposições opostas a terceira figura. As expressões opostas (em cada um/em nenhum; em cada um/não em cada um; em algum/em nenhum; em algum/em não algum) não são o mesmo que as contrárias (dar-se em cada um/não se dar em nenhum) e que as contraditórias. [73-D]

Quanto à petição de princípio (*petitio principii*), há que se estudar seu comportamento e formação. Consiste a petição de princípio na demonstração do que não é conhecido por si mesmo; demonstra-se aquilo que não está claro por si mesmo. Mas isto ocorre de maneira variada em sua distribuição pelas figuras;

a) pode dar-se tanto a primeira como a terceira figuras, num raciocínio predicativo;
b) pode dar-se na segunda figura e na terceira, e isto quando são incertos o demonstrado e aquilo que se demonstra;
c) pode dar-se este tipo de postulamento inclusive nos raciocínios dialéticos relativos à *dóxa*.[73-E]

Quanto às causas da falsidade da conclusão, há que se dizer que:
a) o argumento falso se produz em função da falsidade prévia;
b) a falsidade prévia consta de um, de dois ou de vários dos argumentos com os quais se caminhou para a conclusão;
c) a partir de proposições todas verdadeiras não se poderia extrair o falso;
d) se são muitos os argumentos, C provado por meio de AB e estes por meio de DEFG, em algum ponto necessariamente reside o falso.[73-F]

[73-D] 63b, 21/64b, 27.
[73-E] 64b, 28/65a, 38.
[73-F] 66a, 16/24.

O raciocínio contrário vem dado a seguir, quando alguém pergunta o argumento sem oferecer as conclusões, tornando-se necessário que se atente para o que se responde, e isto pois a presença do termo médio no raciocínio é crucial e está presente em todas as figuras. Esta técnica reclama do que responde conhecimento específico desta matéria.[73-G]

Quanto à refutação, não é sempre que esta está presente numa resposta a um ou a vários raciocínios. Sabendo-se o que seja um raciocínio, saber-se-á o que seja uma refutação. A refutação se dá quando o que vem estabelecido é necessariamente contrário à conclusão, e isto porque a refutação é prova por raciocínio de contradição. Se há raciocínio não necessariamente haverá refutação, mas se há refutação necessariamente haverá raciocínio.[73-H]

Outras questões merecem larga atenção até o final do livro II. São elas:

a) a questão do erro na *suppositio*, o que remete à discussão da proposição ou do termo;
b) a questão da inversão dos extremos, e suas conseqüências com o termo médio;
c) a questão da comprovação, que remete à prova através de um dos extremos que o outro se dá no médio, ou seja, trata-se de um raciocínio que é a prova da proposição primeira como algo imediato;
d) a questão do raciocínio exemplificativo;
e) a questão da redução, que consiste no estar clara a presença do primeiro no médio, mas não a do médio no último;
f) a questão da objeção, ou seja, de uma proposição contrária a outra;
g) a questão do raciocínio provável (*enthymema*), ou seja, de um raciocínio a partir de indícios ou similitudes, a partir do plausível ou do demonstrativo.[73-I]

[73-G] 66a, 25/66b, 1.
[73-H] 66b, 4/16.
[73-I] 66b, 19/70b, 40.

Os principais traços do raciocínio foram delineados através desta analítica. Sem esta proposta primeira, trazida à lume pelos *Analytica Priora*, seria impossível partir para um passo mais largo no estado de se investigar o raciocínio científico, a *scientia*, a *definitio* e outras questões do tipo que são lançadas no contexto dos *Analytica Posteriora*. Nada há a desabonar, portanto, a tese de que este texto seria a continuidade lógico-cronológica do estudo empreendido pelo texto que lastreou séculos de investigação lógica no Ocidente antigo, medieval, moderno e contemporâneo.

5

ANALYTICA POSTERIORA

5.1. SUA POSIÇÃO, SUA PROPOSTA

Esta obra do *Órganon*, que possui dois livros, é um texto chave para a compreensão da noção de *epistéme* em Aristóteles. Se pressupõe os *Analytica Priora* é porque deles extrai a noção de silogismo pré-dada, para, aqui, servir-se dele no diâmetro científico, pela demonstração (*apódeixis*). Como se constrói o juízo científico, seu discurso, suas conclusões, é o que será tratado nesta parte.

Tanto a doutrina neste escrito exposta por Aristóteles, quanto a própria proposta de estudo da demonstração científica como sendo o fim da obra, ambas as questões têm sido alvo de ácidas críticas pelos exegetas e eruditos contemporâneos. Mas, de toda forma, não há que se negligenciar a assunção, por Aristóteles, de uma postura que diferencia o

falso conhecimento (a-metódico) do verdadeiro conhecimento (metódico). Remontando-se às *causae causarum* se pode topar com os *principia,* estes que são sempre o *start* proporcional de todo o silogismo científico ou apodítico.

Tem-se criticado Aristóteles nos *Anal. Poster.* por ser responsável pela *reductio* da ciência à *apódeixis.* É este um retrato infiel da obra em tela. Após perpassar endoxologicamente o problema da possibilidade do saber, Aristóteles afirma categoricamente:

a) que admite a possibilidade da *scientia;*

b) que nem toda *scientia* é demonstrativa;

c) que a demonstração científica se opera a partir de *principia* pré-cognoscíveis.[74-A]

Quanto à localização do Tratado, deve-se dizer que a *apódeixis* é sempre precedida da discussão do que seja o silogismo, porque aquela é a parte deste e este não se resume àquela, como vem escrito em *Analytica Priora,* 25b, 28, de modo que seria impossível conceber que aquele que assume esta divisão possa estudar primeiramente a demonstração e, posteriormente, o silogismo. É claro, pois, que o estudo deste precede o daquele, e que os *Analytica posteriora*[74-B] pressupõe os *Analytica priora.*[75]

[74-A] 72b, 5/32.

[74-B] No catálogo anônimo, este mesmo texto vem tipificado como *Analyticorum posteriorum* (*Analytikwn ystérwn*), sob o número (A. 42, D.L. 50).

[75] Siga-se o debate com Düring: "Los *Segundos Analíticos* constan de los libros con tema diverso y diferente atmósfera. El libro segundo empieza sin partícula de enlace y aun en el estilo está más cerca del lenguage cotidiano que el primero. Éste es un estudio concebido unitariamente sobre él método de demonstración de la ciencia axiomática. Casi todos los ejemplos son matemático-geométricos. Leibniz admiraba este escrito y observó com mucho acierto, que Aristóteles fué el primero que pensó matematicamente en dominios fuera de lo matemático en sentido estricto. El tema del libro segundo, visto superficialmente, es la definición. Pero en realidad el libro es un estudio sobre las questiones fundamentales del trabajo científico: "¿Qué buscamos cuando cultivamos la ciencia?". Los ejemplos muestran que Aristóteles ha empezado ahora seriamente sus investigaciones de filosofia natural. Ambos libros están orientados hacia planteamientos de

5.2. A DEMONSTRAÇÃO CIENTÍFICA

Todo conhecimento, toda arte, todo aprendizado se baseia num conhecimento prévio das coisas[76-A]. A respeito de muitas coisas se poderão efetuar raciocínios científicos – mais complexos, naturalmente, que os baseados no puro conhecimento prévio –, e estes sempre estarão lastreados em uma prévia cognição a respeito do que se está enunciando cientificamente. E é assim para as ciências matemáticas como para a retórica. Parte-se sempre de um conhecimento prévio das coisas, e é isto a causa de muitos problemas, porque aquele que conhece algo, pode conhecê-lo desta forma e não daquela outra, de modo a ser induzido em erro quando questionado a respeito de sua natureza ou de algum de seus aspectos (v.g.: Sabes ou não que toda díada é par?). Esta dimensão do problema, como dimensão pré-científica do conhecimento, não pode ser negligenciada pelo estudioso.[76-B] Aristóteles está com a razão quando adverte para estas questões, e isto mesmo tendo em vista a sua própria teoria, de acordo com a qual:

a) o conhecimento é um processo da alma, do qual compartilham todos os homens, tendente à apreensão da quididade de um ser, que se inicia desde a apreensão sensível da realidade, desdobrando-se gradativamente em direção ao conhecimento científico;

---

problemas teóricos. El libro primero presenta una teoria de las ciencias axiomáticas y está conectado muy de cerca con la silogística de Aristóteles; el segundo es un esbozo – desgraciadamente incompleto – de una verdadera teoria de la ciencia. El tono polémico contra Platón es as veces extrenamente duro. Una cuestión principal en el libro segundo es la explicación gnoseológica de la relación entre lo general (lo universal) y lo singular, y del proceso psicológico de cómo se llega al conocimiento de lo universal. Por razones generales es verosímil que el libro segundo es posterior al primero y que Aristóteles ya había esbozado sus primeros escritos de filosofia natural cuando escribió esse libro" (*Aristóteles*, 1990, p.105).

[76-A] A versão latina do excerto não está a desmentir o sentido verdadeiro da passagem amplamente conhecida que inaugura o texto dos *Analytica posteriora*: Auctoritates super primum librum Posteriorum Aristotelis: "*Omnis doctrina et omnis disciplina ex praeexistenti fit cognitione*"; referente a An. *post.*, 71a, 1/2. (Hamesse, *Les auctoritates aristotelis*, 1974, p311).

[76-B] 71a, 1/71 b, 9.

b) a *dóxa* neste caminho é algo prévio ao conhecimento científico e não constrói verdades por faltar-lhe a busca do porquê;
c) a mesma alma que opera teoricamente (*theoría*) também opera praticamente (*práxis*), de modo que a razão é pratica ou teórica, e não só teórica, uma e outra dependendo da apreensão sensível das coisas, com conseqüente desacidentalização (expurgo das categorias laterais), para a constituição do ser universal (*noético*), e de sua definição;
d) a alma humana é *tabula rasa* com potencialidade para o aprendizado (potencialidade para receber as impressões sensíveis, para fabular, para raciocinar), sobre a qual se estampam as vivências sensíveis do que é transitório e passageiro, as substâncias individuais, como este animal, Sócrates e outros (*nihil est in intellectu quod non prius in sensu*).

Aristóteles mesmo opõe – não somente aqui, como em outras partes de sua obra, sobretudo nos *Elenchi Sophistici* – o conhecimento verdadeiro das coisas ao conhecimento aparente das coisas[77-A], como a enfatizar a diferença já explorada por Platão, entre o sofista e seu pseudo-saber e o filósofo e a verdade tal qual é, ou seja, aquela que não pode ser de outra maneira. Esta noção é importante, pois revela que um convive com o convencimento e a crença da verdade (*pístis*), e o outro, com a busca causal de seus fundamentos. O conhecimento científico – não todo, é claro – é alcançado por meio do raciocínio científico, que aqui é explicitado como sendo a demonstração. Sem a demonstração não se produzirá ciência[77-B], não obstante possa haver aí raciocínio. Tudo o que se conhece anteriormente, que seja demonstrável e causal, pode ser trazido para o trilho do silogismo, produzindo-se então conclusões previamente desconhecidas. Aliás, é este o papel da racionalidade lógica humana: se parte do conhecimento pode ser obtida previamente ao raciocínio, outra parte, no entanto, depen-

[77-A] 71b, 9/15.

[77-B] Autoritates super primum librum posteriorum Aristotelis (89): "*Scire est per demonstrationem intelligere*", referente a *An. post.*, 71b, 17 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p.312).

de da demonstração rigorosa e categórica para que se afirme epistemicamente.

O que é anterior, e que pode ser demonstrado, pode ser anterior para o homem ou anterior em um sentido absoluto. O que é anterior e mais conhecido para os homens é o que está mais próximo dos sentidos, de modo que seu conhecimento é prévio e se submete à demonstrabilidade. O que é singular é o que é mais próximo[78], e o que é universal,[79] o mais distante (ex: compare-se o Primeiro Motor a Sócrates).[80] A teoria aristotélica do conhecimento se concatena perfeitamente à teoria aristotélica da demonstração científica aqui enunciada. Parte-se do que é cognoscível – e o Bom, o Belo, o Justo, a Verdade platônicos não são cognoscíveis, e, portanto, indemonstráveis – para que se construa um saber que possa ser categórico acerca do que afirma. O que se põe para ser demonstrado é um princípio, desde o que se deve partir, que, em termos lógicos, é uma proposição (p) que predica uma só coisa de outra. Se a proposição (p) pode ser dialética (d) ou demonstrativa (D), o que importa é estudar não o que tem em vista a refutação do que se diz (d), mas o que tende à colocação da verdade (D).[81]

O princípio é sempre algo que se conhece com maior proximidade e certeza que a própria conclusão demonstrativa; entre um e outro medeia o raciocínio lógico-silogístico, que, sem dúvida alguma, caminha para uma relação, para uma universalização, além de poder estar falseado em alguns de seus aspectos. O raciocínio, no entanto, sempre deverá partir de coisas já estabelecidas e dadas previamente ao conhecimento, e, por serem anteriores, existentes e primeiras, estas devem ser mais fortemente conhecidas que o que se conclui.[82] Isto é mesmo

---

[78] Autoritates super primum librum posteriorum Aristotelis (03) : *"Proxima autem sensui sunt maxime particularia"*, referente a *An. post.*, 72b, 4/5 (Hamesse, *Les autoritates Aristotelis*, 1974, p.312).

[79] Autoritates super primum librum posteriorum Aristotelis (02): *"Remotiora vero a sensu sunt maxime uniiversalia"*, referente a *An. post.*, 72a, 4 (Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis*, 1974, p.312).

[80] 71b, 29/72a, 5.

[81] 72a, 5/14.

[82] 72a, 25/35.

verdade porque se julga da certeza ou não da conclusão a partir do conhecimento prévio que se tem do que está sendo demonstrado (ex: uma ave não é um não-sangüíneo).

Esta questão do que é primeiro e da busca das causas é motivo para a negação da possibilidade de ciência para alguns, relata Aristóteles.[83] Se o primeiro é sempre *conditio sine qua non* para a compreensão do posterior, então o primeiro, que é remoto e indemonstrável, deve ser buscado *ad infinitum*, o que impossibilita o conhecimento. Esta *opinio* se contrapõe àquela outra segunda a qual o saber é possível, mas só se produz por demonstração. Porém, nem toda ciência é demonstrativa, e a demonstração se opera sobre princípios do conhecimento pré-adquirido, e não *ad infinitum*.[84]

Assim, tudo se produz da forma que segue:

a) A existe se B existir; então, é dizer que quando B existe, A também existe;
b) B existe se C existir; então, é dizer que C existe quando B existe, e que A existe quando C existe.[85]

Isto é uma demonstração em círculo – se afirma exatamente o que se afirma, até mesmo tautologicamente, de modo que a conclusão é um retorno à premissa –, e é fácil dizê-lo assim, aduz Aristóteles, mas não é verdade que a demonstração assim se opere, senão para as coisas que se seguem reciprocamente e não seqüencialmente. Se as coisas não se predicam reciprocamente, não é possível demonstrá-las desta forma, ou seja, de maneira circular.

Se isto deve estar esclarecido, também deve-se colocar às claras o fato de que pode ocorrer erro na demonstração científica. Por meio da *apódeixis* pode-se chegar a uma falsa conclusão científica, para o que se deve atentar ao se mecanizar o silogismo científico ou apodítico a partir de uma premissa qualquer. A advertência, que cabe explicitar, neste sentido, compreende os seguintes necessários aspectos:

---

[83] 72b, 5/15.
[84] 72b, 5/32.
[85] 72b, 38/73a, 5.

1. a demonstração é um raciocínio a partir de coisas necessárias, e o que pode ser desta maneira ou daquela não pode ser, portanto, demonstrado de forma rigorosa;[86]
2. deve-se distinguir o que seja acerca de tudo, em si, e universal para que se possam estender conclusões a respeito; então:
   2.1. acerca de tudo, o que abarca tudo, e necessariamente para um como todos indivíduos e sempre, sem irregularidades ou inconstância (v.g.: ao se dizer homem estar-se-á a dizer necessariamente animal);
   2.2. em si são as coisas que se dão na essência, o que não se diz de um sujeito (contrário de acidente, que se predica de algo) (v.g.: o ponto está necessariamente contido na linha);
   2.3. o universal é o que pertine a um sujeito da maneira mais genérica possível, de modo a que participe do conceito de um indivíduo e de todos os indivíduos de um gênero, e isto de forma que a demonstração daí decorrente seja aplicável irrestritamente a todos (v.g.: possuir dois ângulos retos pode ser universal para triângulo, mas não para figura);
3. a demonstração da essência da coisa como tal decorrerá necessariamente quando algo primeiro e universal for tomado corretamente como ponto de partida do silogismo, pois muitas vezes o que aparenta ser universal é empregado no início da demonstração, e a conclusão redunda falseada (v.g.: que toda figura possua dois ângulos retos).[87]

Neste mesmo sentido, pode-se ainda dizer que:

1. para que haja demonstração necessária, a premissa a partir da qual se parte deve ser necessária;
2. o raciocínio apodítico só se baseia no que é necessário, naquilo que não pode ser de outra forma;

[86] 73a; 23/25.
[87] 73a, 21/74b, 4.

3. se algo foi demonstrado, não é possível que seja de outra maneira, pois a conclusão apodítica é ela mesma irrefutável e necessária, e isto se não falseada;
4. não é possível raciocinar a partir de coisas verdadeiras sem demonstrar, sem recorrer à *apódeixis*;
5. se sabe algo demonstrativamente, se é por necessidade, o termo médio será por necessidade, caso contrário não se poderia alcançar o porquê;
6. o porquê de algo está na relação casual que este algo possui com outro, de maneira que de um se passa a recorrer ao outro;
7. com o acidental não há como haver demonstração;
8. a demonstração científica é a partir de coisas que se dão em si, autonomamente, e não que se predicam de algo, porque o que é predicado é acidental;
9. não é possível romper com os gêneros (da geometria à aritmética, demonstrando-se algo geometricamente para servir de conclusão aritmética), salvo excepcionalmente e em casos específicos em que os princípios são comuns.[88]

Ainda mais, não se pode dizer que:

1. toda demonstração possui princípios indemonstráveis;
2. a demonstração possui um caráter absoluto e eterno, pois parte do que é não transitório, não acidental, para estabelecer conclusão também não transitória e não acidental, o mesmo acontecendo com a definição (que é ou princípio de uma demonstração, ou demonstração ou conclusão de uma demonstração);
3. é impossível uma ciência única acerca de tudo, e isto por decorrência do que já se disse a respeito dos gêneros e da inaplicabilidade de conceitos e princípios de um gênero científico a outro (salvo da geometria para a mecânica, da aritmética para a harmônica, etc...), caso em que se teria uma única principiologia acerca do todo, uma vez que este saber exclui aquele outro, esta teoria aquela outra, este conjunto de deduções aquele outro, etc...

[88] 74b, 5/75b, 20.

5.3. AS TRAMAS DO RACIOCÍNIO

É curioso notar a abrangência do estudo em tela, e isto porque, além de se colocar *sub foco* a demonstração, sua operação e seu funcionamento, questiona-se acerca dos princípios próprios e comuns das *epistémai*, do cabimento da *epistéme*, de sua operação em meio à pluralidade dos fenômenos, e inclusive acerca da impropriedade da teoria platônica das *eîde* para a explicação da ordem das coisas.

Aristóteles acentua o fato de que não é necessário que existam idéias (transcendentes) para que exista unidade entre o múltiplo. A transitoriedade, a corruptibilidade e a individualidade são algumas das características das substâncias individuais existentes e apreendidas pelos sentidos. O que Aristóteles reclama para elas é uma certa unidade não transcendental – o que importaria numa dessubstancialização do existente face à realidade transcendente na natureza de todas as coisas –, mas conceptual. É no conceito comum a todos os indivíduos que reside a unidade e a identidade (*Deî ára ti èn kaì tò autó epì pleiónwn eînai mè omwnymon*).[89] Então, a demonstração não provém de algo transcendente, mas de algo que se extraia como comum à multiplicidade (*eíde mèn aûn eînai hé én ti parà tã pollã ouk anágke, ei apódeixis ésta; eînai méntoi èn katã pollwn alethès eipeîn anágke*).[90]

A definição aqui desempenha um papel primordial, pois é ela o grau maior de abstração com relação ao múltiplo e ao inconstante das substâncias individuais. A definição há de ser entendida, e por este aspecto mesmo é que difere da hipótese e dos postulados (*oi mèn oûn óroi ouk eisìn ypothéseis – toùs d'órous mónon zyníesthai deî*).[91] A definição é a *summa* do que é em essência aquele algo que se define; o grau de universalidade e a aplicabilidade à multiplicidade dos indivíduos é o que a distingue.

A par esta questão, há que se dizer que toda ciência opera com princípios, aqueles que por natureza não podem ser demonstrados

[89] 77a, 8/10.
[90] 77a, 5/7.
[91] 76b, 35/37.

(*légw d'archàs en ekástw génei tautas às óti ésti mè endéchetai deîxai*).[92] Destes princípios (*archaî*) – que exatamente por serem princípios são primeiros, e a partir do que é primeiro deve partir o raciocínio para a demonstração –, uns são próprios de cada ciência outros são comuns a várias ciências ou mesmo a todas (*ésti d'wn chrwntai en taîs apodeiktikaîs episté mais tà mèn ídia ekástes epistémes tà dè koiná*).[93] Assim, nas ciências geométricas não cabe questionar se o triângulo existe ou não existe, pois este é um princípio, é o "a partir do que" da ciência, cabendo-se demonstrar que o triângulo possui três lados e uma certa angularidade (isósceles, escaleno, retângulo). Aqui está um princípio específico a uma ciência, a pressuposição da existência do triângulo, que, se utilizado para a explicação de outras questões de outras ciências, será considerado um princípio comum. Todas as ciências se comunicam entre si em função de questões comuns (*epikoinwnoûsi dè pâsai ai epistêmai allélais katà tà koinà*).[94] A dialética, neste quadro, participa do que é comum a todas as ciências (ex: se se pode ou não afirmar e negar, etc), mas não se confunde com a matéria de nenhum dos *géne* específicos. Sua função paraepistêmica é dada exatamente por seu caráter agregador de problemas comuns e de interesse a todas as ciências em particular.

Além dos princípios, comuns e específicos, possui, cada ciência, perguntas e interrogações que lhes sejam próprias, o que se define a partir da própria matéria de que tratam. Assim, não é qualquer pergunta que concerne a qualquer ciência; sua pertinência será dada pelo objeto da interrogação, de modo que não se há de interrogar um cientista a respeito do que não lhe seja objeto de estudo e atenção (*oúte pân ára ékaston epistémona erwtema erwtetéon, oúth' ápan tò erwtwmwnon apokritéon perì ekástou, allà tà katà epistémen dioristhénta*).[95]

Um geômetra, de acordo com o que se disse, admitindo-se que existem questões geométricas e ageométricas, não deverá responder à falsa pretensão interrogatória do tipo: "Todo círculo é uma figura?

[92] 76a, 31/32.
[93] 76a, 37/38.
[94] 77a, 26/27.
[95] 77b, 7/9.

(Sim). Porém, então, os versos épicos são uma figura? (Não)", sabendo-se que *kyklos* (círculo) se utiliza no sentido geométrico da figura e no sentido de circularidade periódica. Isto não é uma questão pertinente à geometria, o que motiva a que seja excluída do universo das interrogações que condizem com sua natureza.

Após estas considerações, Aristóteles porfia por reger as magnitudes do que é o conhecimento do porquê de cada coisa e dos possíveis erros no raciocínio falseado nas premissas imediatas e nas mediatas.[96]

O que é importante assinalar neste passo é que a ciência (*epistéme*), qualquer que seja ela, sem sensação (*aísthesis*) é impossível. Este princípio da doutrina aristotélica é básico para que se compreenda com precisão o conceito de ciência, e sobretudo o método de se fazer ciência, que aqui se esboça. Como já restou dito de início, *omnis doctrina et omnis disciplina ex praeexistenti fit cognitione* [97] o que significa dizer que antes mesmo da ciência, algo já se pressupõe sabido. Este saber pré-científico é um saber sujeito à demonstração (*hé apodeixei*), que parte de universais, ou à comprovação (*hè epagwgê*), que parte de particulares.[98] Assim é que se adquire todo aprendizado (*eipèr manthanonen*). A demonstração ou a comprovação, para universais ou particulares, conferem rigor e garantem a não equalização do saber científico com o saber pré-científico; aquilo que ainda está na maré do saber primário advindo da sensação pode ser categorizado como *dóxa*, mas, feito da questão um problema científico, dever-se-á então submetê-lo à comprovação indutiva ou à demonstração dedutiva.

De qualquer forma, a sensação é elementar ao saber científico. Tudo parte de uma prévia cognição do objeto (O), onde O pode ser observado por um sujeito (S) que com ele interage. Porém, nem todo O é empírico, e, então, nem todo O se sujeitaria a uma cognição sensitiva. Aristóteles prevê esta sutileza no raciocínio a respeito da questão e diz: ainda o que é proveniente da abstração (*aphaíresis*) deve se submeter a uma comprovação aplicada como se existisse de forma individualizada e concreta, colocando-se à prova o que e como ocorre o fe-

[96] 78a, 22.
[97] 71a, 1/2.
[98] 81a, 40/81b, 1.

nômeno em casos específicos.[99] Então, seja O um objeto empírico ou um objeto abstrato, sempre se sujeitará à pré-cognição e também à comprovacão. É mesmo, afirma-o Aristóteles, impossível alcançar os universais – contemplá-los seria o termo mais preciso (*theorêsai*) –, sem *epagogê* (*adynaton dè tà kathólou thewrêsai mè di' epagwgês*).[100] Ainda mais, é impossível comprovar sem sensação (*epachthêsai dè mè échontas aísthesin adynaton*),[101] e então tudo remete-nos novamente à sensação, a base de toda construção epistêmica.

Do percebido sensorialmente pode partir o raciocínio – e é esta a hipótese do raciocínio por indução –, mas se o raciocínio resta estagnado no fluxo inconstante do percebido, o pensamento será puramente opinativo. Ao contrário, se parte dos sentidos para estabelecer o que é universal – cabível a diversos individuais com propriedade –, então o saber se modula nos quadrantes científicos. Se os individuais são apreendidos pelos sentidos, os universais são contemplados com os olhos da razão. A existência destes últimos é puramente eidética, e corresponde a uma certa potência da alma racional, a teorética, efetuá-la. Com certeza, aqui se percebe o estrangulamento da teoria aristotélica retirada de vários escritos, entre eles os próprios *Analytica posteriora*, o *De anima*, outros escritos dos *Parva naturalia* e dos textos biológicos.

Todo raciocínio se estrutura a partir de três termos (*dià triwn órwn*)[102], e a partir da relação destes é que se pode extrair uma conclusão. Assim, para mediar a relação entre A e C, virá B como termo médio. Por sua vez, para intermediar a relação entre A e B, virá um termo outro mediano, e da mesma forma com B e C.[103] Se desta forma se procede, surge, então, uma primeira questão: na explicação de algo em que se procede silogisticamente, se haverá ou não de proceder indefinida e infinitamente? Esta será respondida no curso das investigações que seguem. Uma segunda questão também se descola a partir da enunciação da estrutura do silogismo, a saber: o silogismo pode ser

[99] 81b, 2/5.
[100] 81b, 2/3.
[101] 81b, 5/6.
[102] 81b, 10.
[103] 81b, 14/20.

usado indiferentemente para exprimir a verdade e o pensamento sofístico? Sim, seu uso puramente dialético não pressupõe atenção maior senão aquela que é dispensada para a forma do silogismo. Mas, no que pertine à verdade, há que se observar algo mais além de sua forma, que é o que realmente ocorre na plano do fenômeno (*prós d'alétheian ek twn yparchóntwn deî skopeîn*).[104]

A hipótese da infinitude do silogismo há de ser analisada com maior precisão, e isto porque comporta nuances. Se se recorre a B para a interligação entre A e C, não se poderia recorrer a B^1, B^2, B^3, etc, *usque ad infinitum*? Se Cálicles é homem, ser homem é ser animal, e ser animal do tipo vertebrado, e assim por diante, ou o pensamento encontra aparas que permitem a construção da essência? Poder-se-ia numa primeira série CBEZ proceder de modo a que, até o mais universal, de maneira ascendente, se partisse de C que está em B, sendo que E está em Z, sendo que Z está em B, e assim, B está em Z, que está em E, e está em C, onde se é o mais particular e Z o mais universal dos termos. Poder-se-ia, também, numa série AFHB, dizer da relação descendente, até o mais particular, onde A está em F, F em H, H em B, e assim ao infinito?[105] Tudo possui um fim, e os termos médios também (*óti mèn oûn tà metaxy ouk endéchetai ápeira eînai*),[106] e se a hipótese da infinitude é impossível para a cadeia ascendente, também o é para a cadeia descendente. Se há um universal, nele deverá se estancar a série (e aí estará a *essentia*), e se há um particular, nele deverá se estancar a série. A predicação sempre se detém em algum ponto, pois limitados são os caminhos, e, se se parte de algo limitado, se chegará a um resultado limitado. Isto no que concerne à hipótese. Analise-se, ainda, o problema da predicação, o que é fundamental para a compreensão das questões aqui discutidas.

Para que se estabeleçam regras de ordem para a predicação, o substantivo deve ocupar a posição de sujeito, e o adjetivo, a de predicado, caso contrário ou não há predicação ou se trata de uma predicação falsa, como a afirmar-se que "o branco é madeira". O predicado é

[104] 81b, 23/24.
[105] 81b, 30/82a, 21.
[106] 82a, 21/22.

como o branco, e o sujeito como a madeira (*ésti d'ws mèn tò leukòn tò kategoroúmenon, ws dè tò xylon tò oû kategoreîtai*)[107] É possível definir, e para isto não se pode fazer do acidental o essencial, ou do essencial o acidental. A essência (*tò tí ên eînai*) é definível e deve ser colocada na esteira destas considerações, observando-se as regras da demonstração e os princípios categoriais do qual, do quanto, do relativo, da ação, da paixão, do lugar e do tempo,[108] como o que Aristóteles, indicando uma lista não exaustiva do universo categorial atributivo.

Há que se distinguir, na dimensão do predicado, aquilo que se predica para descrever a essência do descrito (*éti tà mèn ousían semaínonta óper ekeîno*),[109] daquilo que se predica acidentalmente, sem se exaurir a essencialidade do sujeito. O homem não é branco essencialmente, o é apenas acidentalmente. O homem é animal, e o ser animal significa ter todas as características inerentes à condição de animal (*óper gàr zwón estin ho ánthrwpos*).[110] Aqui há atribuição a um sujeito-substantivo de um predicado essencial, que lhe define o *tò tí en eînai*. O fato de o homem ser branco é algo que ocorre, e pode ser verdade, porém para este indivíduo e não para o gênero; então se trata de algo acidental. Ao contrário, ser animal se dá sempre e invariavelmente, de modo que, se não ocorrer, não se estará diante de um homem; a universalidade da definição que se extrairá será aquela necessária para a sua utilização em todos os casos possíveis sem margem de erro. Este processo de decomposição da essência não é infinito e podem dar-se até alguns limites, porque pensando não pode se percorrer o infinito (*tà d'ápeira ouk ésti diexeltheîn nooûnta*).[111]

Em suma, só se pode predicar uma coisa de uma coisa, e só e somente só desta forma, e o que é predicado não é um sujeito. De maneira final, para as ciências demonstrativas há que se observar isto e que os predicados jamais serão infinitos, seja de forma ascendente, seja de forma descendente (*óti oút èpì tò kátw ápeira tà kategoroúmena en-*

[107] 83a, 17/18.
[108] 83a, 22/24.
[109] 83a, 24.
[110] 83a, 31.
[111] 83b, 7/8.

déchetai eînai en taîs apodeiktikaîs epistémais)[112] A demonstração é necessária para a afirmação da essência, mas não vai *ad infinitum*, e recai sobre o termo médio do silogismo (*kaì tà en tw metaxy dúo órwn aeì peperasména*).[113]

5.4. A SUPERIORIDADE DA DEMONSTRAÇÃO UNIVERSAL

Tendo sido analisadas as questões precedentes, ora a análise se deitará na explicitação dos principais problemas relativos às demonstrações universal e particular (*oúses d'apodeíxews tês mèn kathólou tês dè katà méros*),[114] e sobre as demonstrações direta e *ad absurdum* (*perì tês apodeiknyai legoménes kaì tês eis tò adynaton agoúses apodeíxews*).[115] Qual seja melhor e de que forma o seja, parece ser a temática que aqui avulta, merecendo, pois, tratamento.

A virtude de toda demonstração é a de demonstrar melhor, ou seja, de facultar acesso a maior conhecimento a respeito do que se demonstra. Aristóteles aponta dois argumentos a favor da superioridade da demonstração particular (*dóxeie mèn oûn...*),[116] e, logo em seguida, refuta-os contundemente aduzindo que:

a) a demonstração universal é a que única e verdadeiramente alcança a demonstração da essência própria da coisa;
b) a demonstração universal, ao contrário da particular, que se aproxima do que é ilimitado e infinito e insensível, versa sobre o que é finito, cognoscível e logicamente demonstrável, de modo que se faça muito mais própria para a realização de seu fim de aproximação;

[112] 84a, 9/10.
[113] 84a, 29/30.
[114] 85a, 13/14.
[115] 85a, 16/17.
[116] 85a, 20.

c) a demonstração universal é mais causal, atingindo, então, o porquê das coisas, o que a torna virtualmente mais útil para o fim a que se presta;
d) a demonstração universal, ao operar logicamente, também recolhe em seu bojo o particular, e, *a contrario sensu*, a demonstração particular não reúne o universal, de modo que aquela se mostra superior a esta. Exaustivamente vem dada a superioridade de uma, a universal, com relação à outra, a particular.[117]

Outro confronto se assinala entre a demonstrativa direta e a privativa (*óti d'he deiktikè tês steretikês, enteuthen dêlon*)[118] Quer-se mesmo verificar se o afirmativo é superior àquela outra privativa. De fato:

a) a afirmação é pressuposto da privação, pois se conhece melhor e primeiro o que é com relação ao que não é;
b) é impossível que uma demonstração possua dois termos em negativa, pois a demonstração é uma afirmação, e a afirmação necessita de pelo menos uma proposição predicativa;
c) é impossível a formação de raciocínio com duas proposições privativas.[119] Isto também parece claramente perpassado pela amostra textual dada por Aristóteles.

Mais ainda, a predicativa é melhor que a demonstração *ad absurdum*, visto que esta última se lastreia nas conclusões de que algo não se dá (A não se dá em C) enquanto aquela outra sobre o que se dá (A se dá em B), e o que se dá (A se dá em B), e o que se dá (predicativo) é sempre anterior à conclusão de que não se dá (privativa).[120]

[117] 85a, 20/85b, 30.
[118] 86a, 32/33.
[119] 86a, 31/86b, 40.
[120] 87a, 1/30.

5.5. O NECESSÁRIO E A CIÊNCIA

Outros dados extremamente relevantes no estudo da demonstração são aqueles que concernem à indemonstrabilidade do que é devido ao azar, e à impossibilidade de demonstração através da sensação. Proceda-se, pois, à análise destas questões.

A *tyche* é o azar, o que não é por necessidade, mas o que acontece sem mais, sem regularidade, acidentalmente e imprevisivelmente.

Ora, a *epistéme* não cuida do que não é necessário, mas sim do que é necessário, ou ao menos do que ocorre na maioria das vezes. Se assim é, a *tyche*, melhor dito, o que é por *tyche*, não se sujeita à demonstração, não podendo pois haver ciência destas coisas (*toû d'apò tyches ouk éstin epistéme di'apodeixews*).[121] A ciência cuida do necessário e do que ocorre na maioria das vezes (*pâs gàr syllogismòs hè di' anagkaíwn hè dià twn ws epì tò poly protásewn*).[122]

Se a ciência cuida do necessário e do que se dá na maioria das vezes, também cuida do universal e não do que é sentido (*aisthánesthai mèn gār anágke kath' ékaston, he d'epistéme tw tò kathólou gnwrízein estín*).[123] Com efeito, o que se submete à sensação é o individual, e ao universal só se chega por meio do raciocínio, o que não se faz sem demonstração. Mas a demonstração o é do universal, então é impossível *epistéme* do singular, visto que está atrelado a um lugar, a um momento, a uma forma, a um estado, enfim, a um acidente. Ora, os universais não se sentem, não se vêem, não são percebidos, caso contrário não seriam universais (*tò gàr aeì kaì pantachoû kathólou phamèn eînai*).[124] A sensação não indica a causa, remete ao singular; o universal é causal, atrela algo a algo (A e B, B e C, A e C), de modo que, pelo sistema de provas, valida o raciocínio para todos os individuais, independentemente de atrelamentos acidentais. Isto de tal forma que se torne mais certo, exato e válido que a sensação (*wste perì twn toioútwn he kathólou timiwtéra twn aisthésewn kaì tês no ésews*).[125]

---

[121] 87b, 19/20.
[122] 87b, 22/24.
[123] 87b, 37/39.
[124] 87b, 33.
[125] 88a, 6/7.

O necessário é o que não pode se dar de outra maneira. Ora, a ciência se dedica ao conhecimento desta categoria de coisas. Mas que existem outras coisas que assim não se comportam parece também claro – e, então, recaem fora do âmbito da ciência –, e é este o campo do opinável e da opinião. A ciência se aferra ao universal e se constrói demonstrativamente por proposições necessárias (*tò d' epistetòn kaì epistéme diaphérei toû doxastû kaì dóxes, óti he mèn epistéme kathólou kaì di' anagkaíwn*).[126] O que ela busca é a verdade (*alétheia*) e a demonstração da natureza da coisa, e por proposições verdadeiras e por proposições falsas pode-se chegar a conclusões verdadeiras. Assim, esta forma de conhecimento procura estirpar a fluidez do conhecimento opinativo, acercando-se do verdadeiro, do necessário e do demonstrável. Os termos são finitos, mas as conclusões, infinitas, e o que se procura por meio da ciência são afirmações verdadeiras.

Sobre o que se comporta de muitas maneiras não há ciência (*dêlon oûn óti perì mèn taûta epistéme ouk éstin*).[127] Não é possível que haja sobre este tipo de coisas, intuição (*noûs*), sendo a intuição o princípio da ciência (*légw gàr noûn archèn epistémes*).[128] Sobre estas coisas há opinião, e esta pode versar sobre o verdadeiro e o falso; o opinável é por natureza algo instável, inconstante, inseguro (*hé te gàr dóxa abébaion, kaì he physis he toiaúte*).[129] O que se quer é assinalar o quanto a opinião difere da ciência não pelo objeto (v.g.: estudo do homem), mas pelo grau de conhecimento, um sobre o que pode ser de outra forma, outro sobre o que só pode ser de uma forma. Tanto aquele que parte para opinar como aquele que parte para a ciência possuem o mesmo princípio. A opinião, se submetida à verificação junto aos individuais, pode resultar em algo diverso do que resta identificado como cientificamente estabelecido. A angularidade em que cada qual se apropria do mesmo objeto não é a mesma.[130]

[126] 88b, 30/32.
[127] 88b, 33/34.
[128] 88b, 36/37.
[129] 89a, 6/7.
[130] 89a, 11/89b, 6.

Também, há que se dizer com relação às ciências, que umas são anteriores a outras, e que por vezes muitas são uma unidade em gênero. Deve-se ter presente que uma ciência é anterior a outra (aritmética com relação à harmônica) se investiga o quê e o porquê ao mesmo tempo, e se não investiga o sujeito ou substrato (*akribestéra d' epistéme epistémes kaì protéra hé te toû óti kaì dióti he auté, alla mè chwrìs toû óti tês toû dióti, kaì he mè kath' ypokeiménou tês kath' ypokeiménou*).[131] Assim, também, é primeira a ciência que parte de menos coisas com relação àquela outra, que parte de uma adição a estas coisas (*kaí he ex elattónwn tês ek prosthésews*),[132] como ocorre com a aritmética com relação à geometria.

Além disto, pode uma ciência partir de princípios idênticos, quando então se diz pertencente a um gênero, do qual participam outras ciências que destes mesmos princípios recolhem seu substrato e sua força elocutiva.[133]

É isto, pois, que se queria ressaltar como primordial na leitura do livro I, antes que se pudesse partir para os meandros teóricos da definição e da essência, objeto do livro II.

5.6. LIVRO II: DEFINIÇÃO, ESSÊNCIA E CONHECIMENTO

De 89b,23 *usque* 100b,17 se estende o livro II dos *Analytica Posteriora*, que se inicia com a proposta de tratar do quê, do porquê, do se existe e do o que é (*zetoûmen dè téttara, tò óti, tò dióti, ei ésti'tí estin*),[134] seguindo como fio teleológico, no sentido de investigar o problema da definição, e sua relação com a essência das coisas, culminando, em seus extertores, com a reunião suficiente de elementos para a apresentação de uma teoria elaborada do conhecimento. É exatamente neste ponto que se percebe a interligação dos estudos sobre a *epistéme*, empreendidos sobretudo no livro I, com as demais questões trazidas

[131] 87a, 31/34.
[132] 87a, 35.
[133] 87a, 38/87b, 4.
[134] 89b, 24/25.

pelo pensamento aristotélico; percebe-se o quanto este setor lógico não está desconectado dos demais aportes da teoria aristotélica. Como se conhece, como se exprime a verdade, como se argumentar, como se esconde a verdade, como se faz *dóxa*, como se faz *epistéme*, como se intui, como se define, como se deduz, são todas questões afins, que se constituem em disciplinas diversas, mas que parecem participar de uma única preocupação que a todas perpassa.

Assim, se se pode aqui fazer uso da primeira frase do livro I da *Metaphysica*, e se o saber é sempre algo querido, a busca não cessa. Então, se temos o quê, partimos para o porquê; se temos o algo existente, partimos para o que é.[135] E isto não de outra forma senão daquela em que do existente se passa para a essência; aristotelicamente, neste sentido, não há essência sem existência. Buscando-se o porquê ou o que é algo, procura-se o termo médio (*tí tò méson*)[136]; buscando-se o quê e o se existe, procura-se o termo médio (*méson*).[137] O meio é a causa e em todas as questões se busca isso (*tò mèn gàr aition tò méson*).[138] O homem existe? Sim, existe. Então, o que é o homem? O homem é... Desde então, da primeira questão à segunda, passa-se para um processo de definição, para o que é necessário; passa-se do mero juízo de opinião para um juízo de ciência.

Se se questionar por que se questiona, saber-se-á que é por não conhecer. Se com a simples percepção sensível (vivência da experiência sensível) se pudesse alcançar diretamente o universal, então não seria necessário questionar. E isto sobretudo com o termo médio sendo um sensível (*óti d' estì toû mésou he zétesis, deloî óswn tò méson aisthetón*).[139] Exemplifica Aristóteles dizendo: se se estivesse sobre a Lua, não seria necessário questionar o que fosse o eclipse lunar e por que ocorre, visto que se saberia pela simples observação que em dado momento a Terra se interpõe à Lua.[140]

---

[135] 89b, 25/35.
[136] 90a, 2.
[137] 89b, 38.
[138] 90a, 6/7.
[139] 90a, 24/25.
[140] 90a, 25/31.

Se buscamos a explicação das coisas é porque a partir de algo (um primeiro) pode-se chegar a um outro algo (um segundo) que seja causa do primeiro, e assim sucessivamente, até onde não haja mais causa ou não se possa mais conhecer. Este algo a partir do qual se parte se funda nos sentidos que o percebem, mas a sensação não basta como explicação. A sensação pode ser falseada, e então ter-se-ia um conhecimento falseado; a sensação percebe dentro das limitações dos sentidos, e então ter-se-ia um conhecimento limitado aos seus arcanos. Para além da sensação está a própria razão, que, pelo raciocínio, poderá colocar o que foi sentido (percebido) à prova; o método coloca *sub examinem* o objeto de análise e fabula para além do que os sentidos fornecem.

Pode-se desde já buscar uma identidade entre definição das coisas e demonstração das coisas. É o mesmo saber por definição e por demonstração? Não, porque a definição dá o que é a coisa, com predicação (atribuindo por um predicado isto ou aquilo ao sujeito) e de forma universal (para além dos indivíduos), enquanto raciocínios há privativos e não universais. Também, não há definição de tudo a respeito do que há demonstração, ou seja, nem todo definível é demonstrável e vice-versa (*óti mèn oûn éstin orismòes ápantos oûper kaì apódeixis, dêlon*).[141] A demonstração o é de algo com relação a algo, enquanto a definição não predica nada de algo distinto. Uma coisa é demonstrar o que é, outra dizer que é; com aquela se coloca este ser (A) em relação com aquele outro (B), e com a definição se diz o que é (*ho mèn oûn orismòs tí esti deloî, he dè apódeixis óti estì tóde katā toûde he ouk éstin*).[142]

A essência só pode ser demonstrada como na forma de uma *petitio principii*, e não é por divisão que se fará demonstrável (*allá mèn oud'he dià twn diairésewn odòs syllogí ze tai*).[143] A definição da essência de algo, um ser, deve dar-lhe todos os distintivos com relação a seus semelhantes, de modo a que se salvaguarde a sua identidade, e tudo o que não lhe seja acidental e de ocorrência variável, sem que se incorra em descontinuidade na fragmentação do todo definível; a definição por

[141] 90b, 18/19.
[142] 91a, 1/2.
[143] 91b, 12/13.

partes (animal/bípede/terrestre...) deve observar a continuidade gradativa do ser (*kaì tò ephexês tê diairései poieîn, aitoúmenon tò prwton*)[144] de modo que a seqüência de perguntas que se faz deve ser pertinente, para que a essência se encontre inteira e continuamente apresentada na definição.

No que tange à *substantia*, à *ousía*, como alcançá-la e prová-la, diz Aristóteles: não se pode fazê-lo com a sensação, ou muito apontando-a com o dedo (*ou gàr dè deíxei ge tê aisthései hè tw daktylw*).[145] Então, como alcançá-la ao nível da razão? O problema é, no fundo, a respeito da possibilidade ou da impossibilidade do conhecimento. Como se demonstrará o que é? (*étipws deíxei tò tí estin*)[146]; o que existe é que requer demonstração, pois se demonstrará que existe. Não de demonstrará, pelo contrário, que o que é, é. Deve-se demonstrar que este algo que existe, é, ou coisas deste tipo, sob pena de se recair sempre em uma *petitio principii* ou num *circulus inextricabilis*. Um geômetra toma por estabelecido o que significa triângulo e demonstra que existe (*tí mèn gàr semaínei tò trígwnon, élaben ho gewmétres, óti d'ésti, deíknysin*).[147] A definição de algo não mostra nada, muito menos põe de manifesto que seja aquilo que diz ser. Partindo-se de um nome, se não se demonstrar o que pode significar o nome, ter-se-á uma definição que significa o mesmo que o nome.[148]

Se se admite homem como sendo algo qualquer que é dado conhecer, e que homem pode ser objeto do conhecimento, ele é tido como causado, e sua causa deve ser buscada para a explicação de sua *essentia*. Então, a causa será o meio, e assim ter-se-á algo universal e predicativo. Partindo-se do que é, chega-se ao porque é, e então: não há essência sem existência, pois é impossível saber o que é uma coisa ignorando se existe ou não (*adynaton gàr eidénai tí estin agnooûntas ei éstin*).[149] Buscar-se o que é sem se saber se existe é o mesmo que buscar

[144] 91b, 29/30.
[145] 92b, 3/4.
[146] 92b, 4.
[147] 92b, 16/17.
[148] 92b, 26/28.
[149] 93a, 20/21.

o nada. A respeito do que se sabe que existe é mais simples a busca do que seja este ser.[150]

Para Aristóteles, não há demonstração nem raciocínio acerca do que é (*wste syllogismòs mèn toû tí estin ou gígnetai oud' apódeixis*),[151] mas ambos, demonstração e raciocínio, possuem por função colocar o que é às claras, de modo que não é possível conhecer sem demonstração de que o que é provém de outra causa que o engendrou.[152] Mas nem tudo possui causa exterior a si, como ocorre com os princípios, acima do que nada há (caso contrário não seriam princípios), de modo que deste tipo de coisas não se pode cogitar de demonstração.

Como tratar a definição é o que se não pode deixar de fazer a esta altura da discussão, pois parece ser a definição uma forma de se trazer à lume a *substantia* de algo. Então, face à sua importância neste contexto, como definir a definição?

A definição pode ser dita o enunciado do que é, ou o discurso acerca do que é (*orismòs d'epeidè légetai eînai lógos toû tí esti*).[153] Ou ainda, o enunciado ou o discurso que indica porque é algo (*állos d'estìn óros lógos ho delwn dià tí éstin*).[154] Também a definição pode ser dita, acerca das coisas imediatas, a posição indemostrável do que é (*ho dè twn améswn orismòs thésis estì toû tí estin anapódeiktos*).[155] Estes são os *three kinds of definition* em Aristóteles.

A ciência há de conhecer as causas do que se investiga (*eidwmen tèn aitían*)[156], e sabendo-se que são quatro (material, final, eficiente e formal), devem-se conhecê-las todas, o que só se faz através do termo médio (*dià toû méson*),[157] através do qual se opera toda demonstração. Assim, as *causae* funcionam para a explicação mais completa do fenômeno, e o fato de se as tomar todas e de se as postar todas, trará uma maior percepção do que se quer demonstrar. Daí o conhecimento científico ser o conhecimento das causas, do como se dá, para que se

[150] 93a, 1/93b, 20.
[151] 93b, 16/17.
[152] 93b, 18/19.
[153] 93b, 29/30.
[154] 93b, 38/39.
[155] 94a, 9/10.
[156] 94a, 21/21.
[157] 94a, 24.

dá, por meio do que se dá, de que forma se dá. Nesta pesquisa, pode-se detectar o que é por sorte (*tyche*) ou o que é por necessidade. Também se pode detectar que há coisas que ao se produzirem causalmente existem, e isto simultaneamente, e outras em que uma causa engendra um outro produto último. Na primeira hipótese, a busca da causa (quando ocorre o eclipse lunar?) é a busca do próprio fenômeno em si (quando a Terra se interpõe, e aí a Lua se eclipsa); na segunda hipótese, a busca da causa (quem produziu o ovo, ou de onde surgiu?) é a busca de um outro causador (o animal gerou o ovo). E de onde veio o animal gerador?, prosseguindo-se, conclui-se que de um outro ovo, e assim sucessivamente, dentro da idéia de circularidade que expõe Aristóteles. Um existe se o outro existe, um se dá se o outro se dá, e assim causalmente de modo circular (*toûto d'hên tò ex archês, wste kyklw perielélythen*).[158]

Como já se disse anteriormente, para Aristóteles, não há que se falar em alcance da *substantia*, mas da colocação desta mesma em termos e nomes que a expressem (*pws mèn oûn tò tí estin eis toùs órous apodídotai*).[159] Quanto a isto, basta com o que já se disse. Agora percorram-se os problemas dos predicados que se ligam ao nome que se define, como podem ser alcançados por aqueles que procuram a definição, e como são distribuídos.

Partindo-se de um exemplo, poder-se-á explicar melhor a matéria. Ao definir-se "homem", buscar-se-á o que é em primeiro, diferenciando-o desde logo de tantas outras coisas que não é. Ao dizer "o homem é um animal", está-se a ligá-lo a todos os atributos de "animal", ao mesmo tempo em que se está a desligá-lo de outras coisas que não são "animal". Ou seja, homem não é pedra, não é casa, não é árvore, não é terra. Ao assumir as características de "animal", não assume as características de "não-animal" (ser inanimado, ser minério, estar sujeito a isto ou aquilo, ser móvel ou imóvel, etc.). Se se parar a definição neste ponto, estar-se-á a criar um definição por demais genérica, a ponto de se predicar a menos o que o nome "homem" significa. Parte-se, pois, para o acréscimo do que segue continuamente ao fato de ser

[158] 96a, 6/7.
[159] 96a, 20/21.

"animal", pois "animal" podem sê-lo diversos outros seres. Ao dizer-se que "o homem é um animal terrestre e bípede" está-se a dizer em que parte e a partir de quais características se distingue dos demais animais, e agora não mais dos vegetais e minerais. Se se juntar as características bípede e terrestre não se terá mais seu cabimento a muitas outras coisas, mas somente a poucas, no caso, a alguns poucos animais bípedes e terrestres (*tá dè toiaûtha leptéon méchri toútou, éws tosaûta lephthê prwton wn ékaston mèn epì pléon; taúten gàr anágke ousían eînai toû prágmatos*).[160] Se o adendo ao que se disse for "racional", por composição/divisão chegar-se-á a "o homem é um animal terrestre, bípede e racional", a partir de quando o processo de exclusão do outro se conclui e se alcança a identidade do que recebe a predicação. A agremiação destes atributos não acidentais no predicado permite que seja distinguido dos semelhantes e dos dissemelhantes, e se retrate, com palavras e termos, a essência buscada da coisa. A divisão, então, é necessária, e serve para provar por raciocínio o que é (*chrésimoi d' àn eîen wde mónon pròs tò syllogízesthai tò tí estin*).[161] Aliás, a divisão é a única forma de não se deixar nada para fora na exposição do que é (*éti pròs tò medèn paralipeîn en tw tí estin oútw mónws endéchetai*).[162] Apesar da preocupação com este conhecimento por divisão, que acabaria por exigir do expositor que conhecesse tudo, adverte Aristóteles com vistas a seus opositores: aquele que define não precisa tudo conhecer (*oudèn dè deî tòn orizómenon kaì diairoúmenon ápanta eidénai tà ónta*).[163]

Também não é indiferente a ordem dos predicados entre si: o que é primeiro e mais genérico precede o que é segundo e mais específico, o que se mede pela aplicabilidade a muitos ou poucos dos seres, e assim até a essência... Com este procedimento se alcança a definição universal, e é esta que se busca, pois sua aplicabilidade abarca todos os indivíduos; toda definição é sempre universal (*râón te tò kath' ékaston orísasthai hè tò kathólou*).[164] É sempre mais fácil definir o que possui menor

[160] 96a, 33/35.
[161] 96b, 27/28.
[162] 96b, 37/37.
[163] 97a, 6/8.
[164] 97b, 28/29.

grau de universalidade (espécie) do que o que possui maior grau de universalidade. Os porquês devem estar adequadamente distribuídos e acoplados, pois sem esta condição (*sine qua*) alcançar-se-á uma conclusão falsa a atribuição de significado a um quê. Quando as causas são as mesmas para vários fenômenos, estes se diferenciarão em espécie,[165] de modo que o estudo da(s) causa(s) parece ser de vulto neste quadrante de busca da *definitio*.[166] A causa próxima ao singular e ao indivíduo deve ser buscada com precedência com relação à causa remota (se D, e C está em B, busque-se C para explicar como D se conecta a B; se B se conecta a A, então alcançar-se-á a relação entre A e D, e D e A).[167]

E tudo isto porque se parte de *principia*, que para uns são inatos, para outros se adquire. Aqui Aristóteles se embrenha na refutação básica da teoria da *gnósis* platônica, do inatismo das idéias e da reminiscência como forma de re-aquisição do conhecimento. A hipótese do conhecimento preexistente é, para Aristóteles, absurda. Nega a pré-aquisição do saber sem a experiência, bem como o conhecimento prévio ao nascimento (*phaneròn toínyn óti oút' échein oîón te oút' agnooûsi kaì medemían échousin éxin eggignesthai*).[168] Há sim que haver uma certa *potentia* (*dynamis*) para a aquisição do conhecimento, o que faz de todo ser racional um ser apto a alcançar o conhecimento das coisas, mas esta faculdade não pode ser superior aos princípios (*anágke ára échein mén tina dynamin*).[169] Mais longe ainda, não só os racionais participam deste esquema, mas os seres vivos em geral, de modo que em alguns animais, além da sensação, aparecem a distinção (*diaphorá*) e um certo *lógos* (*gignoménwn éde diaphorá tis gígnetai, lúste toîs mèn gígnestt'ai lógon*)[170] O caminho é: sentido – memória – experiência – arte – ciência (*aísthesis – mnemosiné – empeiría – techné – epistéme*).[171]

Aristóteles reafirma persistentemente que o conhecimento não depende em momento algum de uma certa pré-aquisição ou de uma

[165] 98a, 1/35.
[166] 98a, 35/99a, 7.
[167] 99b, 13/15.
[168] 99b, 31/33.
[169] 99b, 33/34.
[170] 100a, 2/3.
[171] 100a, 4/5.

certa recordação. O conhecimento, categoricamente, se dá a partir da sensação. A sensação produz o universal na medida em que com a apreensão simples do indivíduo (Cálias/Sócrates) se capta desde já o universal (homem); a sensação também é do universal, de uma certa forma. O que se tem é uma intuição imediata do ser universal, forma de conhecimento a mais perfeita (*kaì oudèn epistémes akribésteron állo génos hè noûs*)[172] e adiscursiva, a partir da sensação. A experiência surgirá com a *repetitio* da observação sensível, a partir do que, discursivamente, se poderá construir uma opinião (*dóxa*), verdadeira ou falsa, ou ciência (*epistéme*), por meio da demonstração. A intuição (*noûs*) é o conhecimento dos *principia* – e não a reminiscência platônica –, e é a intuição o princípio da ciência, pois não há demonstração dos *principia*. Desde o primeiro ato de conhecimento até a comprovação de uma tese, ou até a afirmação de uma conclusão, ou até a esquematização de uma definição, partir-se-á sempre de um conhecimento anteriormente existente, que é o conhecimento intuitivo primeiro, conforme dito epigramaticamente no início do livro I, em 71a, 1/2 (*pâsa didas kalía kaì pâsa máthesis diano etikè ek prouparchoúses gígnetai gnwsews*), o que confirma que a intuição é o princípio da ciência (1), que a ciência não se faz sem demonstração discursiva (2), e que não há nada no intelecto que não tenha primeiro passado pela sensação (3) (*nihil est in intellectu quod non prius in sensu*).[173]

[172] 100b, 8/9.
[173] 99b, 15/100b, 17.

6

TOPICA

6.1 O LUGAR DA DIALÉTICA

O termo *tópos*, em sua semântica originária e primígena[1], significa lugar. É não desta forma que se vale Aristóteles do termo para explorar a temática da dialética, pois neste contexto quer-se indicar os lugares-comuns do silogismo dialético,

[1] O termo *tópos* é originariamente físico, indicando o "limite fixo do corpo continente" (*Phys.*, IV, 212a), porém o próprio termo é explorado com outro sentido nos *Topica*. Para a análise do primeiro sentido, *vide* Peters, *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*, 1983, pp. 232/233.

aqueles argumentos comumente explorados nos debates entre escolarcas, pensadores e profissionais da palavra pública. O termo *tópos* é a expressão do objeto da Tratadística, isto porque este não é nada diverso do silogismo dialético[2], forma de silogismo em que não se partem de premissas verdadeiras, mas prováveis, comumente exploradas, desenvolvidas e aceitas como plausíveis por todos, alguns ou poucos dos homens. A temática revolve problemas que aproximam Aristóteles da Academia e da maiêutica socrática. Aliás, esta última, aliada à contextura maior da sofística, é o móvel do debate que se alarga de questões técnicas – como formular perguntas e respostas – a questões éticas – como debater dentro dos limites da lealdade intelectual.

Como *techné* é vista a arte dialética por Aristóteles, algo de grande utilidade para quatro classes de intelectuais notoriamente afetados por esta preocupação[3]. Se a arte de dizer e de desdizer, de perguntar e de responder, de refutar e de contra-argumentar se constrói racionalmente, é racionalmente que deve ser explicada, o que tem espaço no presente Tratado. É peculiar dizer, no entanto, que seu contexto histórico coincide com o período epilogal da cultura grega, quando são evidentes os signos de abandono do verdadeiro debate[4].

Em *Eutidemo*, Platão procura demonstrar o período epilogal da cultura sofística, sobretudo colocando-a em choque com o que para ele representava o verdadeiro conhecimento das coisas, a *philosophía*. A disputa e as reflexões a respeito dela conduzem à conclusão de que a mística da sofística sustenta-se exclusivamente no domínio das palavras, na arti-

---

[2] O silogismo dialético é o objeto do Tratado, segundo a opinião de Ross, *Aristóteles*, 1984, p. 64.

[3] "Hay cuatro categorías de gentes que ten de adquirir habilidad en la técnica dialéctica: maestros y discípulos, los que toman parte en las disputas y, finalmente, aquellos que realizan investigaciones científicas. Como para Platón en el *Parménides*, así para Aristóteles en los *Tópicos*, la técnica dialéctica es pensada con toda seriedad y no es ningún juego, aunque naturalmente la técnica podía ser empleada tan bién así" (Düring, *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, 1990, p.133).

[4] Para Zeller caracterizam a gnoseologia sofística o subjetivismo e o relativismo, o ceticismo. A respeito, *vide Sócrates y los sofistas*, pp. 61/71.

culação astuciosa destas em seus sentidos, como se jogos fossem; a mística sofística enreda-se com a dança discursiva. Aos pretensos filósofos de profissão – que tudo provêem e tudo prevêem, propondo-se à sabedoria das leis, da palavra, da guerra, da ginástica e da virtude – falta a solidez que orienta aquele que escolhe sua doutrina não pelo brilho daquele que a transmite, mas pela presença e pela certeza do conteúdo que nela está contido. O império da persuasão é, assim, para Platão[5], menos que o império da razão; o estudo do problema argumentativo é aqui esboçado, isto pois a crítica do *Eutidemo* recai exatamente no fato de que não são os sofistas verdadeiramente expertos em todas as matérias, como pretensamente se apresentam a Sócrates, mas em construção lógica do discurso. O discurso, pois, não é um mal ou um bem em si; boa ou má será a destinação que se faça deste, ou melhor, o uso a que se presta para este ou para aquele que dele pretenda se valer. Eis aí a conscienciosa crítica e reação a um fenômeno de época, a um problema fundamental na determinação dos destinos da juventude intelectual helênica.

6.2 A TELEOLOGIA DA OBRA

Os *Topica* se distinguem, em meio à *opera aristotelica*, como um grande manuscrito empírico a respeito das técnicas de argumentação de sua época[1]. Traduz de maneira curiosa, pela primeira vez, esquemática e ortodoxamente, o que antes se resumia em um conjunto de práticas e técnicas discursivo-dialéticas. O recenseamento promovido por este *textus* faculta mesmo o livre acesso ao jogo do debate e o resgate de suas forças persuasivas no encontro dos argumentos[2].

---

[5] "A dialéctica socrática é o instrumento da ética, a ciência moral é a dialéctica em acto" (Magalhães-Vilhena, *O problema de Sócrates*, 1984, p.203).

[1] Um comentário histórico minucioso de valia neste estudo é o do Alexandre de Afrodísia (sécs II/III). A respeito, *vide Alexandri Aphrodisiense in Aristotelis Topicorum libros octo commentaria*, ed. Maximiliames Wallies, *in Commentaria in Aristotelem Graeca*, v. II, 2, Berlim, 1891.

[2] "Aristóteles admite abiertamente que el dialéctico, preparado como está para discutir sobre cualquier tema, no habla desde el conocimiento, como un

Se o raciocínio e a constituição do pensamento são de fulcral importância para o *Órganon*, o que se quer nesta obra é investigar como este raciocínio funciona no calor dialético; é, em verdade, um estudo de veio lógico aplicado. Com Aristóteles, na primeira passagem do texto, pode-se dizer que o que se pretende é constituir uma investigação que perpasse o método de raciocinar dedutivamente (*syllogízestai*), o que não se faz sem que se passe primeiramente pelo estudo do raciocínio dedutivo (*prwton oûn retéon tí esti syllogismòs kaì tínes autoû diaphoraí*)[3].

A crítica deste texto[4] é bem aperfeiçoada[5], e sua cronologia bem determinada[6], se comparado a outros textos do *totius aristotelicus*. Sua

hombre que habla de su especialidad propria, sino que se apoya en toda ciencia, arte o facultad" (Guthrie, *Introducción a Aristóteles, in Historia de la filosofía griega VI*, 1993, pp. 165/166).

[3] 100a, 21/22.

[4] Sobre os problemas que suscitam o texto, leia-se: "Este escrito es citado frecuentemente por Aristóteles bajo su título actual y también como Metódica, Dialéctica o Curso sobre dialéctica. Se formó con trabajos aislados. Cuando caracterizamos un escrito individual del *Organon* frente a otro como anterior, se trata entonces con probabilidad de intervalos de tiempo relativamente cortos. En II-VII 2 encontramos los más antiguos esbozos, quizá especialmente en III-VI. Las palabras finales del libro séptimo dan la impresión de un sumario sobre el contenido de un primer esbozo. Entretanto Aristóteles había avanzado paso a paso hacia una concepción más clara sobre la naturaleza del silogismo. Cuando escribió el libro primero de los *Topicos*, se le había hecho también claro que los principios supremos de la ciencia, los *archai*, en comparación con las proposiciones probables, son evidentes por sí mismos. Por tanto, es verosímil que mucho de lo que ahora leemos en los *Segundos Analíticos* lo tenía ya en la mente. Entonces, decidió reunir en un todo los trabajos anteriores sobre la dialéctica e incorporar también ahí un trabajo más antiguo sobre el método del *elenchos*" (Düring, *Aristóteles*, 1990, p.99).

[5] Para a crítica do texto, leia-se Ross: "The *Topics* must be more briefly dealt with. The work seems to fall into two main parts-(I) Bks. II.-VII. 2, the original treatise, a collection of or commonplaces of argument, borrowed to a large extent from the Academy; this section seems to have been written before the discovery of the syllogism. (2)Bks.I., VII. 3-5, VIII., an introduction and an conclusion written after the discovery of the syllogism but before the writing of the *Analytics*. The *Sophistic Elenchi* is probably later than the *Topics*, but earlier than the *Analytics*" (Ross, *Aristotle*, 1923, p.56).

[6] Em 24b, 10/15 dos *Analytica Priora*, refere-se Aristóteles aos *Topica* como um escrito anterior, remetido à discussão ali assentada acerca da dialética.

relação com o *De sophisticis elenchis* é também explicitada[7]. Feitos estes apontamentos, ao texto.

A descoberta de um *méthodos* adequado para a condução do raciocínio e para a sua organização nas disputas parece ser o norte do presente escrito. Ao tratar-se, pois, do raciocínio, antes que se parta para a descoberta dos caminhos da dialética e do debate, devem-se discriminar quais sejam suas espécies e suas características. Desta forma ter-se-á o raciocínio dialético como espécie de um gênero qualificado pela pluralidade de modalidades abarcadas por sua estrutura conceitual; o raciocínio dialético será então apenas um capítulo da dimensão integral do pensamento.

De fato, o raciocínio, como discurso (*lógos*) que é, classifica-se em demonstrativo (1), dialético (2), erístico (3), além dos *paralogismoí* (4). Em (1), o raciocínio parte de coisas verdadeiras e primordiais (coisas que têm credibilidade não por outras, mas por si mesmas) ou de coisas que se originam através de coisas primordiais e verdadeiras; em (2), o raciocínio parte de coisas plausíveis, que são aquelas que parecem adequadas e verossimilhantes para todos, para a maioria ou para os sábios ou para alguns dentre estes; em (3), o raciocínio parte de coisas que parecem ser plausíveis (aparência), quando em verdade não o são (essência); em (4), constrói-se o raciocínio sobre supostos e premissas desprovidas de qualquer base científica que autorize resultados satisfatórios ou precisos, tendo-se por conseqüência um raciocínio desviado, que se encontra *à latere* do que verdadeiramente é. Estes, pois, os raciocínios e seus característicos primordiais e distintivos[8].

[7] A opinião de Grote a respeito do Tratado é a seguinte: "In treating of the *Analytica Posteriora* I have already adverted, in the way of contrast, to the *Topica*; and, in now approaching the latter work, I must again bring the same contrast before the mind of the reader. The treatise called *Topica* (including that which bears the separate title *De Sophistics Elenchis*, but which is properly its Ninth or last Book, winding up with a brief but memorable recapitulation of the Analytica and Topica considered as one scheme) is of considerable length, longer than the Prior and Posterior Analytics taken together. It contains both a theory and precepts of Dialectic; also, an analysis of the process called by Aristotle Sophistical Refutation, with advice how to resist or neutralize it"(Grote, *Aristotle*, 1880, p.262).

[8] 100a, 25/101a, 24.

Este *méthodos* que estuda as formas de raciocínio e sua aplicação prática é provido de uma tripla utilidade. É útil para que se exercite o pensamento, para que se entretenha nas conversações e para o aperfeiçoamento filosófico. Isto porque a dialética conduz à busca das diversas opiniões acerca de uma mesma problemática, à escolha do melhor caminho para a sustentação de uma posição, à instrumentação do interlocutor para a descoberta das causas do falseamento do raciocínio alheio. Assim é de forma a que, como exercício, como entretenimento nas conversações e para a filosofia, estas coisas podem contribuir, facultando-se prática e experiência na *techné* argumentativa. Ademais, o que é exclusivo e próprio da dialética é o fato de abrir caminho para os caminhos de todos os métodos, isto porque adequada é para o exame de toda e qualquer coisa, sem distinção de conteúdo. Assemelha-se, pois, a uma moldura abstrata para o raciocínio em si, como exercício da razão, independentemente de qual seja o mérito da discussão ou do debate; o seu cultivo representa habilidade e aptidão para todo e qualquer tipo de conversação, instrumental de grande valor para teóricos e pragmatas da comunicação e do discurso. A aptidão surgirá quando, assim como o médico torna-se apto a curar, o interlocutor estiver suficientemente desenvolto para sustentar-se a si na dialética das perguntas e das respostas[9].

A estrutura primordial do raciocínio é algo a ser desnudado, e isto em função dos resultados que se procuram alcançar no presente estudo. Se o raciocínio é esta presença logística e discursiva, é porque concatena elementos básicos, dando-lhes forma e concedendo-lhes estrutura modal tal que plasmam algo diverso do que seus elementos simplesmente e por si formam. Os argumentos complexamente estruturados surgem das premissas (*prótaseis*), e os raciocínios versam sobre problemas (*problemata*). Tudo converge, pois, para a *reductio* a quatro coisas determinantes para o raciocínio, quais sejam: o próprio, a definição, o gênero, o acidente. É a partir destas que surgem as proposições e os problemas; são estes os chamados predicáveis, conceitos determinantes da lógica aristotélica[10].

---

[9] 101a, 25/101b, 10.

[10] 101b, 11/35.

Todo problema dialético é, em verdade, uma *thésis*[11], é um juízo paradoxal de alguém conhecido no terreno da filosofia (exs: Antístenes, acerca da não-contradição; Melisso, acerca do que é como algo uno), ou ainda juízo em torno de questões das quais se tem algum argumento contrário às opiniões habituais[12]. Daí que a distinção entre o que seja um problema e o que seja uma *thésis* é algo que exsurge espontaneamente da necessidade de definir e diferenciar, e não como mero amor pela criação de nomes[13]. Toda tese é um problema, porém nem todo problema é uma tese. O problema é uma questão, porém nem a toda questão sobre o desejável e o não-desejável, o cognoscível e o não-cognoscível, o verdadeiro e o falso, corresponde necessariamente uma opinião. A tese incorpora, pois, esta idéia da *opinio*. Há que se ressaltar aqui que nem toda tese e nem todo problema devem necessariamente ser analisados; só o serão os que oferecerem dificuldades àqueles que necessitem de um argumento, não de uma correção e não de uma sensação[14].

Fixados estes pontos, deve-se dizer que o argumento dialético é ou um raciocínio ou uma comprovação. Aqui medeia a distinção entre dedução e indução, pois estas são as formas de procedimento na estruturação de um argumento dialético. A comprovação (indução) parte de singulares a universais, sendo assim mais crível e acessível à maioria. *A contrario sensu*, o raciocínio (dedução) parte de universais para singulares, de modo a ser mais efetivo junto aos contraditores da dialética que com a maioria.

Dadas as suas nuances, construir a argumentação é o próximo passo e isto se faz não arbitrariamente, mas com respaldo em alguns critérios, quais sejam: a) não serem contrárias às aparências; b) ser proposta em forma de contradição; c) escolhê-la não só por plausibilidade, mas também por semelhança. A argumentação que se distende nestas escolhas se lança sobre três espécies de proposições. São elas: as

[11] 104b, 34/35.
[12] 104b, 19/29.
[13] 105a, 1/3.
[14] 105a, 1/5.

éticas (deve-se obedecer mais aos pais ou às leis?); as lógicas (seria o conhecimento dos contrários o mesmo ou não?); as físicas (se é ou não eterno o mundo). Se físicas, se éticas ou se lógicas, às proposições enunciadas se deve dar argumentação conforme à verdade[15], isto por se tratar de uma argumentação filosófica, pois a filosofia aferra-se à idéia da busca da verdade, diferindo da mera busca pela vitória discursiva, qual ocorre com os adeptos da *dóxa*.

6.3 OS PREDICÁVEIS, AS CATEGORIAS E AS TÉCNICAS DIALÉTICAS

Questão primeira no procedimento de abertura dos arcanos e perspectivas dos *Topica* é a definição de raciocínio dedutivo. Aristóteles se aplica em dizer que o raciocínio dedutivo é uma fórmula de raciocínio que parte de coisas dadas para alcançar algo diverso do que foi dado, e isto por conseqüência de terem sido aquelas primeiras estabelecidas[1]. Porém, neste meandro se encontram a demonstração (*apódeixis*), a dedução dialética (*dialektikòs dè syllogismòs*) e o paralogismo (*paralogismoi*), devendo-se atentar para o fato de que nem tudo o que vem estabelecido, seja por autoridades, seja como comumente aceito, seja como o que parece ser o verdadeiro, pode ser aceito como incontestável ou verdadeiro. Muito menos se pode dizer que de quaisquer premissas podem-se extrair quaisquer conclusões[2]. Não é por qualquer meio que o médico alcançará a cura de seu paciente ou o retor a persuasão do público[3].

De qualquer maneira, um tratado deste estilo, com todas as suas dificuldades, pode, diz Aristóteles, facultar o treinamento intelectual (*pròs gymnasían*), facilitar o contato intersubjetivo (*pròs tàs enteúxeis*), contribuir ao conhecimento filosófico (*pròs tà philosophían epistémas*)[4].

---

[15] 105b, 30/31.
[1] 100a, 25/27.
[2] 100a, 25/101a, 24.
[3] 101b, 5/10.
[4] 101a, 25/28.

Ainda mais, pode este escrito contribuir, por meio deste estudo da dialética, da aporética de seus métodos e das opiniões que se desenvolvem em torno delas, para a aproximação dos princípios das demais disciplinas e/ou ciências (*éti dè pròs tà prwta twn perì ekásten epistémen*)[5].

Não se pode, nesta perspectiva, deixar de se acentuar a relação existente entre as premissas e os objetos que se fazem de conteúdo ou problema (*tà problématá esti*)[6]. Na origem de todo problema e de toda premissa está um próprio (*hè ídion*), ou uma definição (*hè óros*), ou um gênero (*hè symbebekòs*)[7]. A partir disto é que se podem extrair conseqüências lógicas no curso do raciocínio; são estas questões elementares em termos de premissas, independentemente de qual seja a matéria ou a disciplina científica à qual se ligam. Mas, problema e premissa não são o mesmo e diferem no plano da expressão, só se identificando em número, pois de toda premissa ("Animal terrestre bípede é a definição de homem?"; "Animal é gênero de homem?") se pode fazer um problema ("Pode-se dizer que animal terrestre bípede é a definição de homem ou não?")[8].

Mas, não basta com o que se disse a respeito da definição, do gênero, do próprio e do acidente. É necessário estudar mais de perto os predicáveis e suas relações, o que se faz de 101b, 37 até 103a, 5.

A definição é o essencial da essência de um sujeito. A definição não pode ser constrangida a ser dada por meio de uma palavra; ela é mais que isto, se exprime sempre de maneira formular. A definição que pode ser verdadeira ou falsa, que pode conter o que é da essência ou o que não é da essência de um sujeito, se purifica por meio da identidade e da diferença, o que sempre importa numa certa comparatividade do dito com o referido.

O próprio ou o específico de um sujeito não exprime a sua essência, mas é algo que só a este sujeito mesmo pertence. O que é partilhado por outro sujeito já não é próprio, mas comum (dormir: para

[5] 101a, 36/37.
[6] 101b, 16.
[7] 101b, 25.
[8] 101b, 33/36.

homens e para animais). O próprio é ainda o atributo com o qual se identifica aquele sujeito em sua singularidade, de modo que sua posição como sujeito ou como predicado pouco importa para a identificação do sujeito.

O gênero consiste no atributo compartilhado por muitas coisas que diferem especificamente. O que há sob o gênero não é um único, mas muitos, e muitos que entre si compartilham algumas coisas e não compartilham outras coisas. A palavra animal é gênero para homens, bois...

O acidente, por sua vez, é o que pertence a seu sujeito sem ser uma definição, um gênero ou um próprio. De fato, com nenhum desses se identifica, além de que pode vir a ser um próprio momentâneo, mas nunca um próprio *tout court* (ex: branco).

De fato, com o exame pormenorizado destes quatro eixos da discussão aqui empreendida, faculta-se àquele que deles fizer uso compreender melhor o que diz e o que os outros dizem. Com este conhecimento pode avaliar a precisão ou a imprecisão de uma definição, bem como construir uma que seja realmente a expressão essencial da essência. Se alguém diz "O homem é razão", pode-se nisso identificar um próprio, porém não uma definição, pois para que esta exista faltam-lhe atributos fundamentais. Então, criticamente, se pode dizer "O homem é um animal racional", e assim estar-se-á a dizer que é parte do gênero animal, assim como o boi, o peixe, a ave, o crocodilo, mas que destes difere por ser racional, o que lhe é próprio ou específico. São, pois, os predicáveis fundamentais para o pensamento e para os jogos dialéticos.

São os predicáveis, pois, os elementos de partida para o raciocínio, e isto a própria indução o prova (*mía mèn pístis he dià tês epagwgês*)[9]. Mas não só. Também dedutivamente se pode provar a importância dos predicáveis para a construção do raciocínio[10].

Os quatro predicáveis também se encontram em meio às categorias lógico-metafísicas; possuem plena referência e identidade com as

[9] 103b, 3.
[10] 103b, 3/19.

dez categorias – e aqui são elas listadas em número de dez (*déka*) –, a saber, com essência (*tí esti*), quantidade (*posón*), qualidade (*poión*), relação (*prós ti*), lugar (*poû*), tempo (*poté*), posição (*keîsthai*), estado (*échein*), ação (*poieîn*) e paixão (*páschein*), e certamente se encartarão em um destes[11]. Nesta ou naquela frase, numa ou noutra situação, o que é predicável se fará uma categoria; se defino, por exemplo, estou dando a essência da coisa, e assim por diante.

Feitas estas conquistas, passa-se ora para o exame da premissa dialética (*prótasis dialektikè*) e do problema dialético (*próblema dialektikón*)[12]. Isto de primeiro, uma vez que nem tudo pode ser aceito como premissa (algo unanimemente rejeitado) ou como problema (algo nitidamente claro aos olhos de todos). Uma premissa dialética consiste numa idéia comumente aceita por todos, ou pela maioria, ou pelos que representam uma opinião esclarecida (todos, alguns ou os mais renomados), colocada na forma interrogativa. Ou ainda, enunciados que parecem ou se assemelham às idéias admitidas, mesmo os contrários a estas, aqueles colocados na forma interrogativa e estes na forma negativa[13]. Já o problema dialético consiste numa questão sobre a qual não há esclarecimento, ou porque não existe opinião qualquer em qualquer sentido, ou porque as opiniões esclarecidas em média se dividem quanto ao problema ou se opõem ao problema, e isto fundamentalmente[14]. Mais longe ainda, uma tese dialética é um pensamento (ou proposta) paradoxal (*ypólepsis parádoxos*)[15] sustentado por um célebre filósofo ("Tudo está em movimento" – Heráclito) ou mesmo enunciados paradoxais tornados célebres e dos quais se dispõe como argumento[16]. Deste modo, toda tese é um problema, como se depreende da própria definição deste último; o contrário, no entanto, não é verdadeiro. Mas, adverte Aristóteles, na prática, todos os pro-

[11] 103b, 21/23.
[12] 104a, 3/4.
[13] 104a, 8/16.
[14] 104b, 1/17.
[15] 104b, 19.
[16] 104b, 19/28.

blemas dialéticos são chamados teses (*pánta tà dialektikà problémata théseis kaloûntai*)[17]. O que vale de ser examinado não é o que já se sabe, mas os problemas e teses dialéticas que seriam capazes de conduzir um interlocutor ao embaraço[18].

Isto feito, deve-se ora reconhecer quais sejam os raciocínios dialéticos, ou seja, a indução (*epagwgé*) e a dedução (*syllogismós*).

Do indivíduo aos enunciados universais, Aristóteles acentua que o procedimento indutivo é o mais persuasivo, esclarecedor, acessível e partilhado pelas pessoas[19]; do geral ao particular, a dedução é o que apetece mais aos especialistas na contradição[20].

Tomados estes elementos primordiais para o avanço da pesquisa tópica (*tópos* = lugar), Aristóteles enceta suas lições sobre os quatro instrumentos dialéticos. Acompanhe-se de perto esta investigação. Aqui se fala de *órgana*, de instrumentos que facilitam e previnem na construção do raciocínio, e são estes em número de quatro: 1) colocar as premissas; 2) saber dissociar e identificar os diversos sentidos de um termo; 3) descobrir as diferenças; 4) perceber as semelhanças. Os instrumentos aqui elencados, de importância muito grande no preparo para o combate e o ginásio discursivos, são minuciosa e seqüencialmente examinados, em sua técnica e utilidade na argumentação dialética, por Aristóteles da seguinte forma: 1) quanto à colocação das premissas (105a, 34/105b, 37); 2) quanto ao saber dissociar os diversos sentidos de um termo e a utilidade desta prática (106a, 1/107b, 37; 108a, 18/37); 3) quanto à descoberta das diferenças e a utilidade desta prática (107b, 39/ 108a, 6; 108a, 38/108b, 6); 4) quanto à descoberta das similitudes e a utilidade desta prática (108a, 7/17; 108b, 7/33). Com estas lições se encerra o conteúdo do livro I.

[17] 104b, 35/36.
[18] 105a, 3/9.
[19] 105a, 16/18.
[20] 105a, 18/19.

6.4 OS *TÓPOI* DO ACIDENTE

O livro II procura dar conta dos *tópoi*, e sobretudo daqueles ligados ao acidente, em sua variedade e em sua multiplicidade. Aristóteles inicia, com este livro, o exame prático da matéria que possui a justificativa de sua utilidade dada pelo livro I. A análise empírica, com base nas práticas discursivas, é o que se vê como lastro das investigações lógicas argumentativas aristotélicas. Visando à melhor pesquisa de como fazer e desfazer no discurso é que se enceta a questão nos termos em que é dada.

São os problemas ou universais (todo prazer é um bem) ou particulares (algum prazer é um bem) (*ésti dè twn problemátwn tà mèn kathólou tà d'epì mérous*)[1]. Com esta frase se inicia o livro II dos *Topica*. Onde haja argumentação e refutação, estar-se-á diante de questões deste naipe, que reclamam um tratamento técnico que aqui se procurará desenvolver. Partir-se-á, para o estudo preliminar, dos problemas universais, porque seus procedimentos se aplicam aos universais e aos particulares, para que se desenvolva posteriormente o caudal das demais temáticas aqui pertinentes.

Alguns equívocos por meio deste estudo poderão ser evitados, pois aqui se pode determinar com clareza que o próprio e o gênero estão sujeitos à inversão, como é o caso de se dizer que se pertence a um sujeito a característica de ser bípede, este sujeito pode ser dito animal terrestre bípede. A inversão não afeta a veracidade do que se diz. Este estudo permitirá perceber que a inversão não é cabível para o acidente, pois ela produziria, nestes casos, o falseamento do que se diz (algo pode ser justo num aspecto, porém não ser justo em outro aspecto, de modo que o que é acidental não se diga de maneira absoluta e nem à inversão)[2]. Feitas estas observações, passa-se ao exame dos *tópoi*.

Um primeiro *tópos* é aquele segundo o qual o adversário, no lugar de conferir a um acidente qualquer (justo, branco) o modo de acidente, lhe atribui outro modo equivocadamente (gênero, próprio), ca-

[1] 108b, 34/35.
[2] 109a, 10/26.

bendo ao interlocutor se apegar a este equívoco e desfazê-lo visual e demonstrativamente, para que se tenham esclarecidos os parâmetros da discussão[3].

Um segundo *tópos* consiste na não-obediência da regra que manda que um sujeito seja qualificado segundo suas características gerais, alcançando-se gradativamente os elementos indivisíveis do sujeito em análise. Alterada ou invertida esta forma ou este *modus procedendi*, cabe ao interlocutor advertir do equívoco e corrigir o rumo do debate[4].

Um terceiro *tópos* recorrente é aquele segundo o qual se substitui o acidente ou o sujeito por sua definição, como quando alguém sustenta que é possível lesar um deus, questiona-se o que é lesar alguém. A partir da definição dada, pode-se inventar o tom da discussão e até causar-se a desaprovação da tese sustentada[5].

Algo análogo a isto reside na exata definição de termos e na predicação correta a partir de palavras precisas, pois o uso inadequado pode servir de base para uma refutação. Pode-se, por vezes, no debate, definir algo como todos o fazem (senso comum), mas, no momento de dizer o que cabe ou não sob esta definição, usar-se do expediente técnico dos conhecedores da matéria (médico, arquiteto...). Trata-se de alcançar a maior eficácia possível no combate discursivo[6].

Um quarto *tópos* é o relativo à polissemia dos termos (*éti eàn pollachws légetai*)[7], útil para a construção como para a destruição (desconstrução). Isto porque o adversário pode ou não estar ciente da polissemia de um termo do discurso, de modo que, se estiver, especificar-se-á qual o sentido em que é usado, e se não estiver, far-se-á uso livre do mesmo, de acordo com o que se pretende no debate. O mesmo para a equivocidade[8].

---

[3] 109a, 33/109b, 12.
[4] 109b, 13/29.
[5] 109b, 30/110a, 9.
[6] 110a, 10/22.
[7] 110a, 23.
[8] 110a, 23/111a, 7.

Um quinto *tópos* reside na substituição por termos mais familiares, pois, aproximando-se da familiaridade, resta a tese mais simples de ser atacada. É também este *tópos* construtivo ou destrutivo (*kaì pròs tò katas keuázein kaì anas keuázein*)[9].

Um sexto *tópos* se extrai da relação gênero/espécie. Nem todo atributo da espécie é válido para o gênero (quadrúpede não se adequa a todo animal), mas todo atributo do gênero se adequa à espécie. Mas todo sujeito que é atribuído de um gênero o é também de uma espécie deste gênero (ciência/gramática)[10].

É sempre curioso notar que o auxílio na discussão invariavelmente decorre da aplicação de uma definição à tese discutida ou do devido acertamento da situação temporal ao conteúdo do que se discute[11].

Um sétimo *tópos* aparece aqui no sentido de que aquele que se serve do discurso o faça de maneira a conduzir legitimamente a argumentação para um ponto ou campo onde sejam fecundos os meios de ataque. Há legitimidade se o campo explorado tem influências verdadeiras sobre a tese inicial e sobre ela repercute de maneira a se tornar necessário o seu desenvolvimento[12].

Um oitavo *tópos* a ser aqui elencado é o que pertine aos atributos exclusivos de um sujeito (este homem está doente), a partir dos quais se podem extrair inúmeros argumentos concernentes a outros atributos (quem está doente não está são)[13].

Um nono *tópos* pode ser aqui elencado quando se pensa na relação de analogia como forma de arranjo do significado de um termo, em substituição de seu sentido mais usual. Assim, arranca-se o termo de sua esfera usual para dotar-lhe de um sentido específico que seja pertinente no debate[14].

Um outro *tópos* aduzido por Aristóteles é o que procede do erro do adversário em qualificar de verdade absoluta o que é verdade geralmente, ou vice-versa, conferindo-se amplas margens de ataque ao

---

[9] 111a, 12/13.
[10] 111a, 14/111b, 11.
[11] 111b, 17/31.
[12] 111b, 32/112a, 23.
[13] 112a, 24/31.
[14] 112a, 32/38.

oponente. O mesmo ocorre nos casos em que se afirma algo como sendo geralmente ou categoricamente verdadeiro, quando em verdade não o é sequer ocasionalmente[15].

Um décimo primeiro *tópos* ocorre na relação entre sujeito e acidente, pois não é raro que se atribua um acidente a um acidente, de modo que se incorra num forte erro de atribuição[16].

Parte-se para o *tópos* da contrariedade. Os contrários se combinam e o fazem de seis possíveis maneiras, das quais aqui vão algumas: a) haverá a combinação dos termos das duplas de contrários (fazer o bem aos amigos – fazer o mal aos inimigos/fazer o mal aos amigos – fazer o bem aos inimigos); b) haverá a combinação dos dois termos da primeira dupla com um da segunda (fazer o bem aos seus amigos – fazer o mal aos seus inimigos/fazer o bem aos seus inimigos – fazer o mal aos seus amigos); c) haverá a combinação de um termo da primeira dupla com dois da segunda (fazer o bem aos seus amigos – fazer o bem aos seus inimigos/fazer o mal aos seus amigos – fazer o mal aos seus inimigos); d) duas condutas opostas de caráter se contrapondo (fazer o bem aos amigos/ fazer o mal aos inimigos), uma a ser evitada e a outra a ser utilizada; etc. Em havendo contrariedade, deve-se estudar minuciosamente o contrário do que é exposto, pois muitas vezes se expõe que um atributo pertença a um sujeito que não deve possuir senão seu contrário. A argumentação seguirá este tom atentando-se para as amarras da contrariedade e de suas relações, tendo-se em vista o jogo do debate[17].

Ainda, o exame dos termos contraditórios, que são em número de quatro, poderá fornecer fortes subsídios tópicos, tanto para destruir como para formar uma proposição. Tudo por via do cruzamento esquemático dos termos. Assim, se o homem é um animal, o que não é animal não é homem (homem – animal; não-animal – não-homem). Este esquema é útil para a argumentação para o desmascaramento de certos falseamentos do discurso. Também para o mesmo serve o exa-

[15] 112b, 1/20.
[16] 112b, 21/26.
[17] 112b, 27/113b, 14.

me dos contrários. Aqui a esquemática é paralela, mas serve para o devido enquadramento do que se diz e do que se afirma. A ordem paralela dos contrários se arranja da mesma forma para a privação, para a possessão, e para a relação e o esquema lógico aplicável é o mesmo[18].

Um décimo quarto *tópos* se extrai da utilização de termos coordenados e de inflexões. Termos coordenados são aqueles que se relacionam ou que decorrem de um outro, como "homem justo" decorre de "justiça" e "homem corajoso" de "coragem"; as inflexões são derivações, também coordenadas, de certos termos, como "justamente" de "justiça". Quer-se aqui dizer que estes termos seguem uma série que pode se ligar a conseqüências que se estendem à sua inteireza (se o justo é louvável, também proceder justamente é proceder louvavelmente). Pode-se, por este meio, construir ou destruir uma proposição[19].

Outros lugares do discurso ainda podem ser aqui examinados. São muitas as formas e as técnicas de debater, o que demanda extensiva aplicação do estudioso para a devida colocação do assunto.

Funda-se o décimo quinto *tópos* aqui elencado na noção de grau de igualdade ou de desigualdade. De fato, se possuir a visão é ver, possuir a audição será ouvir. Para uns casos isto é verdadeiro, para outros, não; atentar para isto no discurso é de suma importância. De fato, pois agir com justiça não importa em ser justo, necessariamente. Cabe aqui, entre outras formas de se investigar este princípio, verificar se quando se dá maior ênfase ao sujeito se dará também para o predicado, como ocorre com a hipótese da justiça e do mal, pois se maior a injustiça, maior o mal[20].

Pode-se também conduzir a argumentação para o *tópos* da adição. Então, se algo se adiciona a outro algo isto o fará mais branco ou melhor, onde uma característica se acentua ou aparece com a adição. Isto é de interesse na argumentação. Este *tópos*, ao contrário dos demais, não pode ser utilizado em qualquer circunstância, mas somente nos casos em que ocorrer um aumento de grau com a adição; não pode servir para uma refutação (*oûtos dè ho tópos ouk antistréphei pròs tò anas-*

[18] 113b, 15/25.
[19] 114a, 26/114b, 24.
[20] 114b, 25/115a, 24.

kevázein)[21]. Ainda, se um predicado se diz de um sujeito, ele lhe pertence, independentemente de estar afetado por mais ou por menos (mais ou menos branco, o sujeito não deixa de ser branco). Aqui também não se pode aplicar este princípio à refutação, pois muitos dos predicados que não podem ser afetados pelo mais, pertencem ao sujeito inequivocamente[22].

Assim como se examinaram as questões precedentes, também se deverá examinar se a atribuição é correta sob um certo sentido, em um determinado momento, em um certo lugar. O que é impossível em termos absolutos é impossível de se dar num certo lugar. É possível que um regime político seja positivo em uma região insalubre, mas não em absoluto. E isto nestes termos[23].

6.5 A DIALÉTICA E A VALORIZAÇÃO ÉTICA

É curioso o acompanhamento dos procedimentos técnicos para a argumentação dialética no livro III. Isto porque este livro escolhe a temática das comparações entre bens, e separa categoricamente o mais preferível do menos preferível, o preferível do rejeitável, bem como o menos rejeitável do mais rejeitável. Pela forma, o texto é lógico-dialético, mas, pelo conteúdo que encerra, é um manancial infindável para reflexões éticas; as idéias de melhor, de bem, de fim, de mal, de pior, de agradável, de louvável, de justo são aqui exploradas à saciedade, o que confere ao livro uma textura singular.

O livro III sistematiza a comunidade do tratamento tópico dado à matéria, dando seguimento ao estudo dos lugares do acidente. Acompanhe-se o correr do texto.

A exploração recai, neste passo da cursiva textual, na esfera do que seja o melhor e o preferível. De fato, há que se considerar que o mais durável e o mais estável, bem como o que é escolhido pelos me-

[21] 114b, 33/34.
[22] 115b, 3/10.
[23] 115a, 11/115b, 35.

lhores, pelos mais versados ou pelo homem prudente, ou o que é escolhido por si em absoluto e não por acidente, o que é escolhido por si e não tendo em vista outra coisa, o que é por si causa do bem, o que é por si bom em absoluto e para todos, o atributo que pertença a um sujeito melhor, o que resida ou caracterize uma coisa melhor, anterior ou mais estimável, o próprio fim no lugar dos meios que a ele tendem, o possível com relação ao impossível, o que produz a saúde com relação à saúde ela mesma, o que é mais belo, mais estável e mais louvável... seja o mais preferível e o que se há de procurar. Segundo este *tópos*, há que se procurar utilizar estas questões da melhor possível no discurso, para os fins pretendidos nele[1].

Outro *tópos* se pode examinar partindo-se de duas coisas vizinhas e muito próximas, quando se deve proceder pelo conseqüente para que se as distinga entre si. Preferível será aquela que tiver o maior bem ou um menor mal como conseqüência. Se há um conseqüente primeiro ou anterior (estado de ignorância) e um conseqüente segundo ou posterior (estado de sapiência), há que se considerar este último como o melhor. Também o maior número de bens será sempre preferível ao menor número destes; e se estes estiverem aliados ao prazer, também isto será preferível, assim como tudo é preferível no momento em que é mais importante ou mais necessário, e ainda mais preferível o que a todo tempo é necessário ou útil. Na mesma medida com relação ao que se corrompe, ao que se perde e que se destrói, pois é preferível o que se conserve se for bom ou o que não se conserve se for ruim[2].

Outro *tópos*. Preferível será o que é mais parecido com o bem, de forma que se deva escolher o mais ao menos parecido, e ainda o que seja o mais brilhante com relação ao que seja capaz de produzir o bem menos brilhante, bem como o que é mais próprio e específico de um seja preferível ao que é comum ou comungado por muitos. Também o melhor contido num sujeito melhor será superior e preferível ao melhor contido num sujeito pior em absoluto. Preferível é aquilo de que

[1] 116a, 1/117a, 4.
[2] 117a, 5/117b, 9.

os amigos possam participar. O que provém do supérfluo é melhor que o que provém do necessário; mas, por vezes, as coisas melhores não são as mais desejáveis. O que não é possível obter graças ao outro é mais desejável que o que é possível obter graças ao outro[3].

O que pertence à mesma espécie ou possui as mesmas virtudes da espécie, e assim o que mais as possui, é o preferível. É preferível o que, presente em alguma coisa, o torne melhor que o que não produza este efeito. Também a partir das inflexões: se o "justamente" é preferível ao "corajosamente", também o "justo" o será com relação ao "corajoso". Num mesmo sujeito, o atributo preferível será o que representar o maior bem. A superabundância de algo melhor será preferível à superabundância do pior. Algo também será objeto de preferência se, uma vez adicionado a outro algo não tão bom, finde por tornar o todo melhor, com o mesmo raciocínio para a subtração. Entre o que é escolhido por si e o que é escolhido por vaidade, o que vem por si mesmo é preferível, assim como o que é escolhido por vaidade e por si mesmo é preferível ao que é escolhido por uma única dessas razões[4].

Também, o preferível deverá ser examinado em que sentido se emprega, pois algo é preferível em vista do interesse, em vista do bem, ou em vista do prazer. Presentes estas três finalidades, o que se escolhe será melhor em absoluto; presentes duas, dever-se-á desempatar a relação a partir do que seja o melhor fim[5].

Até aqui o que se fez foi demonstrar como, a partir da comparação, se pode estabelecer a diferenciação que funda a escolha, a partir das noções de superioridade e de inferioridade. Mas é necessário generalizar as relações estabelecidas sob o critério mais/menos, pois pela universalidade poderão alcançar o maior número de indivíduos, e isso se faz pela substituição dos termos empregados (bom, útil, melhor...) por pronomes gerais. Assim: a) o que é isto por natureza é mais isto que aquele outro que não o é por natureza; b) o que faz disto um isto é mais isto que o próprio produto; c) se algo faz isto e outro também

[3] 117b, 10/118a, 25.
[4] 118a, 27/118b, 26.
[5] 118b, 27/39.

faz isto, o que o fizer com superioridade será mais isto; d) se algo é isto, e outro menos isto e outro ainda não é isto, é evidente que o primeiro será mais isto; e) se a adição "x" contribuir mais para a melhora do todo que "y", então "x" será melhor que "y"; f) o mesmo com relação à subtração que se disse na letra anterior; g) o que estiver menos misturado ao seu contrário será mais isto que o que estiver assim misturado; h) o que possui plena adequação com a definição da característica enunciada é mais isto que qualquer outro a ele comparado[6].

Mas, do universal ao particular, se se postulam este *tópos* para sua utilidade prática, há que se ter presente o que segue. Ao se refutar ou estabelecer uma tese universal, se está também a afirmar o particular (se algo pertence a todo "se", é certo que alguém "se" o possuirá). Os mais fáceis dos *tópoi* utilizados são os relativos às oposições, às coordenações e às inflexões. Argumentos se extraem considerando-se também os agentes de destruição e de geração, bem como o que produz o mais, o menos ou o que é o mesmo. E assim, com hipóteses, a partir do mesmo gênero, para refutar problemas abstratos, para questionar o que se diz de um sujeito e de outras formas acima estudadas, pode-se construir a argumentação própria para o diálogo com o adversário. Esta pesquisa, feita a partir da própria prática dialético-discursivo, é, então, fundamental[7].

E isto com relação aos lugares do acidente e às formas para se proceder por meios semelhantes aos anteriormente assinalados (*pròs mèn oûn tò symbebekòs dià twn toioútwn kaì oútws epicheiretéon*)[8].

6.6 OS *TÓPOI* DO GÊNERO

O livro IV, na seqüência da proposta inicial da obra, é um livro comprometido com a dissecação dos lugares relativos ao gênero e ao próprio, sabendo-se que até o momento, desde o livro II, só se havia

[6] 119a, 1/30.
[7] 119a, 32/120b, 6.
[8] 120b, 7/8.

explorado o predicável do acidente. Estes dois predicáveis se correlacionam intrinsecamente com a idéia de *definitio* e ao se explorar esta temática não se poderá deixar a descoberto este ponto crucial. Fica lançada a proposta de estudo do próprio e do gênero (*metà dè taûta perì twn pròs tò génos kaì tò ídion episkeptéon*)[1], sendo que o gênero vem estudado topicamente no seio do livro IV, e o próprio, no seio do livro V.

Quanto aos lugares do gênero, são estes inumeráveis. O que cabe seja feito neste passo é que se estude quais sejam os princípios pertinentes ao gênero que devem ser aplicados para sustentar uma tese ou para recusar outra, pois muitos equívocos são freqüentemente cometidos no seu uso discursivo. A atenção pelo que se diz e se faz com a argumentação é sublimada aqui por Aristóteles, que insiste na depuração dos erros ocorridos e ocorríveis neste plano.

Atente-se, então, para os seguintes aspectos da questão, topicamente: a) o gênero é predicado de todas as coisas que recaem sob seu foco de abrangência, e assim igualmente para todas; b) o que se diz em essência do gênero também se diz em essência da espécie, e esta deverá obedecer ao mesmo que se diz do gênero; c) a espécie admite o enunciado do gênero, mas o gênero não admite o enunciado da espécie; d) é impossível participar do gênero sem ser incluído em uma das espécies a ele pertinentes, a não ser que se trate de espécies resultantes da primeira divisão, pois estas só participam do gênero; e) o gênero pertine a mais coisas que a espécie, e não o contrário, e a diferença da espécie é no menos e não no mais; f) se uma espécie estiver abrangida por dois gêneros, um destes gêneros conterá o outro, e se todo gênero superior abranger outros gêneros, estes deverão possuir os mesmos dados essenciais primários para participarem uns dos outros; g) os enunciados dos gêneros participam da predicação à espécies; h) a diferença nunca pode ser erigida como gênero, ou mesmo participar do gênero; i) o gênero não pode ser invertido e colocado no lugar ou em meio aos sujeitos da espécie; j) entre gênero e espécie deve haver uma correlação tal que a espécie comungue das distinções aparecidas no gênero; l) o gênero não pode ser posterior e nem eliminado pela

[1] 120 b, 12/13.

espécie; m) o gênero não pode conter em seu bojo elementos que eventualmente fossem capitulados como seus opostos; n) o gênero é sempre predicado sinonimamente das espécies; o) todo gênero possui mais de uma espécie; p) por vezes o que não participa de um gênero é colocado sob sua capa, não em seu sentido real, mas sim metaforicamente; q) é necessário que o contrário do gênero se dê na espécie, bem como que o intermediário do gênero se dê na espécie; r) o que ocorre com as inflexões e coordenações (justo/justamente) da mesma forma ocorrerá no gênero e na espécie; s) se o oposto à espécie está incluído no oposto ao gênero, também o previamente estabelecido estará no estabelecido, em correlação direta; t) o que ocorre sob inversão com relação ao gênero também ocorrerá com a espécie; u) se a espécie for "algo com relação a algo", também o gênero será um "algo com relação a algo"; v) gênero e espécie devem se dizer da mesma maneira no que pertine às inflexões, e a espécie deve se comportar para os gêneros superiores da mesma forma como se comporta com relação ao gênero ao qual se liga diretamente; x) gênero e espécie devem se dizer do mesmo número de coisas; z) o gênero do oposto é o oposto e deve-se verificar se esta oposição ocorre categoricamente. Finda esta relação, ainda não se findaram os princípios da matéria, de modo a que se deva atentar para o seguinte: a) no jogo das configurações e relações gênero/espécie, pode-se incluir o estado no ato, ou o ato no estado, ou mesmo o estado na capacidade que o acompanha; b) no gênero, por vezes, são incluídos objetos ou conseqüências ligadas à espécie; c) tanto o gênero como a espécie ocorrem na mesma coisa, e isto invariavelmente (este lugar é útil também para o predicável do acidente); d) a espécie participa dos atributos do gênero incondicionalmente; e) não se pode reduzir inadvertidamente o todo à parte; f) não se pode cometer o equívoco de se qualificar com coisas reprováveis ou não-desejáveis, ou mesmo desejáveis e apreciáveis, o capaz ou uma capacidade; g) há coisas inqualificáveis sob o mesmo gênero, e se as equipara equivocadamente quando devem participar de mais de um; h) não pode haver inversão entre o que seja gênero e o que seja diferença; i) não se pode muito menos cometer o erro de colocar a afecção no afetado como em seu gênero; j) não se pode cometer o erro de se fazer da afecção o gênero daquilo para que é afec-

ção; l) é comum o equívoco que faz de algo que está em todas as coisas, gênero; m) se o gênero admite ser qualificado como mais ou como menos, também assim deverá ocorrer com a espécie; n) se a espécie dada a um gênero for única, então estar-se-á diante de algo que não é gênero; o) o gênero deve ser separado e estudado particularmente como algo diverso da diferença; p) se algo implica em algo, e não é intercambiável com este segundo algo, não se pode fazer desta uma relação do tipo gênero/espécie; q) é equivocado o uso da relação gênero/espécie quando se atribui a uma qualidade que está no sujeito a condição de gênero do sujeito. Isto com relação aos *tópoi* relativos ao gênero. Isto com relação ao livro IV, que se resume a este estudo[2].

6.7 OS LUGARES DO PRÓPRIO

O livro V é seqüência do plano anteriormente lançado como proposta de estudo tópico no livro IV. Já estudados os lugares do gênero, passa-se aqui ao estudo do próprio.

A investigação segue o tom da análise que procura desvencilhar, em meio à temática, o que seja em verdade o próprio. E o que se faz é conferir instrumentos para construir ou destruir a partir da fórmula do próprio.

São estes os aspectos aqui revelados: a) o próprio se dá como explicação de um sujeito qualquer, às vezes em si e para sempre, às vezes para outra coisa e em algumas ocasiões; b) o próprio em si é aquilo que se dá como explicação de uma coisa com relação a todas e a distingue de tudo o mais; c) o próprio para outra coisa dá lugar ou a dois problemas ou a quatro problemas, isto porque correlaciona sujeitos; d) o sempre próprio é o que durante todo o tempo assim se apresenta; e) o próprio em algumas ocasiões é aquilo que é verdade durante algum tempo e não se segue necessariamente assim sempre; f) o próprio com relação ao outro permite estabelecer a diferença; g) as for-

[2] 120 b, 12/128 b, 10.

mas mais úteis para o debate de uso do próprio são aquelas que relevam o próprio em si, o sempre próprio, o próprio relativo ao outro[1].

Veja-se isto, pois, nos diversos *tópoi*: a) tendo-se em vista que o próprio é o que diferencia um sujeito, o próprio vem dado com vistas ao conhecimento, e, portanto, deve estar bem aplicado, ou seja, aplicado de acordo com o que é mais conhecido e não pelo que é mais obscuro; b) há que se verificar, quando se refuta, se o próprio utilizado possui vários sentidos, pois sua precisão deve ser regra, e o que estabelece uma argumentação sobre o próprio deve atentar para não se utilizar de palavras ou enunciados inteiros com vários significados; c) há que se advertir para o fato de que o próprio muitas vezes diz a mesma coisa; d) por vezes, o próprio vem dado como explicação de algo, quando, em verdade, participa de tudo; e) não se pode deixar que se dêem em discurso vários próprios para um mesmo sujeito, e isto inadvertidamente, pois a explicação de uma coisa requer simplesmente um único próprio; f) o próprio não estará bem estabelecido se foi dado um atributo que lhe pertence ou que lhe serve de explicação; g) o próprio não será um aposto seu, um simultâneo, um semelhante, ou algo que lhe seja posterior; h) o próprio não poderá ser algo que deixe de ser próprio, mas algo que assim o seja regularmente, e que acompanhe a coisa também regularmente; i) o próprio neste momento e para este caso deve sê-lo rigorosamente assim, e aquele que refuta e o que estabelece a argumentação devem estar atentos para este aspecto; j) o próprio deve ser dado preferencialmente segundo o conhecimento sensível que se tem do objeto, pois, se o próprio facilita o conhecimento, o que é imperceptível não poderá servir a este fim; l) o próprio não deverá exprimir a *substantia* do ser ao qual se atribui, mas sim o que o singulariza em meio a outros; m) o próprio pode ser atribuído a um ou a vários sujeitos, e neste caso há que se ter presente que se a vários sujeitos, se é próprio para cada um individualmente tomado; n) há que se verificar se existe a correlação entre o nome ao qual se predica algo e a predicação acerca desse nome procedida; o) há que se verificar se há pertinência do próprio atribuído com o que assim é recebido; p) o pró-

[1] 128b, 15/129a, 35.

prio não deve ser dado no discurso como o sendo, quando submetendo-se-o a verificação pode-se dar que não o seja realmente; q) deve-se ter presente que o próprio é sempre o mesmo em espécie das coisas que são o mesmo em espécie; r) o próprio por natureza não é o mesmo que o próprio que se dá sempre, e ambas as formas de atribuição não podem ser usadas ou confundidas como sinônimas; s) ao que é atribuído, o próprio deve estar claro no discurso; t) o próprio não pode sê-lo de si mesmo; u) deve-se procurar verificar, quando se estabelece uma contrariedade, se o contrário é o próprio do contrário, pois daí o contrário do primeiro será próprio do outro contrário; v) o próprio do "com relação a algo" será também o próprio de um correlativo; x) nas relações de possessão e privação, deve-se atentar para que o próprio da possessão o seja verdadeiramente, bem como com a privação; z) o lugar que é útil somente para aquele que refuta é o de que se deve partir das afirmações e das negações, checando-se se o próprio o é da afirmação e da negação, e assim verdadeiramente. Mais ainda: a) quanto às inflexões, se o próprio estabelecido se liga a uma inflexão, não poderá se ligar a outra derivação; b) o próprio do que se comporta de maneira semelhante deverá sê-lo para ambos os sujeitos colocados em relação; c) se o próprio se dá ou não como *idéa*, é algo relevante de ser levantado no debate; d) o mais deve ser próprio do mais, bem como o menos próprio do menos; e) o mais próprio e o menos próprio de algo ainda assim deve ser próprio dela, e da mesma forma para a propriedade para o semelhante; f) o próprio em potência sê-lo-á de algo que é, e não que não é; g) o próprio não poderá aparecer no superlativo, uma vez que se algo existir que seja ainda mais que o próprio, estar-se-á diante de uma atribuição equivocada[2].

Estes são os *tópoi* relativos ao próprio, ao que é individualizante do sujeito. Pelo percurso do texto, pôde-se notar a relevância de seu estudo e de seu emprego preciso como forma de prevenir, e não de remediar, a refutação.

[2] 129b, 1/139a, 20.

6.8 OS *TÓPOI* DA DEFINIÇÃO

A definição é erigida à conta de centro de atenção no livro VI. Aristóteles coloca mesmo os demais lugares anteriormente apresentados com relação ao acidente, ao gênero e ao próprio, em função da definição. Tudo se resume ao estudo da verdade, e da verdade enunciativa a respeito de um nome, sabendo-se que toda definição se coloca a serviço do conhecimento[1].

Mais analiticamente pode-se dizer que o estudo da verdade possui cinco partes: 1) uma primeira, relativa à verdade da definição sobre o que se projeta um determinado nome; 2) uma segunda, relativa à não inclusão de um gênero ao qual pertence um sujeito; 3) uma terceira, relativa à inclusão errônea em um gênero não pertinente ao sujeito; 4) uma quarta, relativa à que a definição seja um próprio; 5) uma quinta, que se diz a respeito do atingimento pela *definitio* da quididade do sujeito[2]. O que se quer, fundamentalmente neste estudo tópico, é determinar a técnica de bem elaborar definições ou de localizar os erros daquelas dadas pelos adversários.

A definição não vem bem formulada se, em primeiro lugar, faz uso de uma explicação obscura, ou se, em segundo lugar, abrange em si um enunciado mais amplo que o necessário; em ambas as hipóteses tem-se um distanciamento da *definitio* de sua teleologia. A preocupação aqui é com o que se deve e com o que não se deve enunciar para a formação de uma definição[3].

Proceda-se, então, de modo a perpassaram-se os principais *tópoi* pertinentes à definição. A variedade destes apresentada por Aristóteles é vasta, e vale a pena estar-se a seguir topicamente o texto. Então: a) a definição não pode ser homônima de outra coisa; b) a definição não pode se constituir a partir da metáfora; c) a definição que utiliza nomes desconhecidos ou insólitos perde seu valor definitório; d) entre o definido e o que define deve haver total pertinência, total pro-

[1] 139b, 1/5.
[2] 139a, 25/35.
[3] 139b, 6/16.

priedade e adequação; e) a definição não pode pecar pela obscuridade, pois a partir do enunciado deve ser clara também para o contrário; f) a definição deve ser cabível para todos os indivíduos envolvidos e ainda ser de caráter geral; g) o enunciado que apresenta o próprio do ser definido deve ser tal que, suprimido o próprio, reste a definição do substancial; h) a definição não pode ser redundante, pois não pode conter elementos repetidos que digam o mesmo de algo; i) a definição deve se construir a partir de coisas anteriores e mais conhecidas sem mais, de modo que, inobservadas estas regras, descaracteriza-se o enunciado definitório; j) a definição não pode albergar em seu bojo termos que são o mesmo que se define; l) a definição não pode omitir o gênero ou saltar o gênero, e a construção do enunciado definitório deve passar pelo que é o sujeito; m) a definição deve perpassar o que é melhor, e não o que é pior, pois todo conhecimento e toda capacidade parece ser do melhor; n) na definição deve aparecer a diferença e o que singulariza o sujeito num determinado gênero; o) a definição não pode ser dada pela negação, pois não se diz o que o sujeito é, mas sim se elimina o que não é; p) se toda diferença indica um qual, e não uma singularidade, e se se dá por acidente, é o que há de ser verificado na definição; q) a diferença contida na definição não pode ser nem algo subordinado à espécie, nem a outra coisa ainda mais inferior; r) a diferença que fique na definição não pode estar baseada na questão da localização ou muito menos numa afecção, que é algo distante da essência; s) se a definição contiver nomes que remetam a outras coisas, deverão ser devidamente explicitadas; t) se uma afecção ou disposição aparecer na definição de algo, deverá radicar-se necessariamente no sujeito, pois se neste não se verificar sua ocorrência, terá havido um equívoco na atribuição; u) a definição deve possuir uma estrutura enunciativa que lhe permita validade com relação a presente, passado e futuro, se houver diferenças; v) o enunciado da definição deve ser aquele que mais se afiniza com o sujeito definido; x) a explicação de um sujeito deve comportar, se este o comporta, a variação segundo o mais e segundo o menos; z) a definição de algo que existe com relação a outra coisa deve comportar em si a remissão a este algo ao qual se refere. E com este rol não se exaure a matéria. Em continuidade: a) a definição não poderá abarcar um ato ou uma geração, pois para além

destes há sempre uma finalidade; b) quando a definição envolver quantidade, qualidade, lugar ou outras variantes deste tipo, dever-se-á atentar para que haja plena adequação com o definido; c) a definição que envolva desejos ou paixões deverá conter necessariamente a expressão "que parece", pois nem tudo que se deseja invariavelmente é, mas muitas vezes "parece"; d) se a definição envolve um estado, deve-se verificar a coisa que o possui, e vice-versa; e) deve-se verificar, quando necessário, se o enunciado do oposto é o oposto; f) a definição por privação não pode ser aplicada a algo que não se diz segundo a privação; g) na definição correta deve haver adequação, de modo que as inflexões semelhantes do enunciado correspondam às inflexões semelhantes do nome; h) a definição deve-se compor com a idéia a ela atrelada; i) para coisas sinônimas o significado deverá ser um só; j) em definições de algo complexo, o enunciado complexo suprimido de um dos componentes deve continuar representando definição para os demais; l) a definição por vezes erroneamente não define o objeto, mas o objeto em seu estado perfeito, ou como deveria ser ou um bom estado; m) na definição, todo e parte devem ser distinguidos; n) se o sujeito definido é algo que resulta da união de duas ou mais coisas, não basta com indicar-se qual sua composição, mas também o modo como se compõe; o) onde há todo, há partes, e na definição isto deverá estar claro e explicado, quanto ao todo e quanto a cada parte[4]. E isto é o que há que se dizer com relação às definições (*tà mèn oûn perì toùs orismws epì toswton eirésthw*)[5]. O conjunto de princípios extraídos em um rol inumerável, quase exaustivo, é o instrumental de que se deve servir o dialético para bem argumentar.

A experiência dialética é fundamental neste plano de pesquisas, e a aplicabilidade desta variedade de princípios é de fundamental importância para a exata construção do argumento correto. Este pode servir para a construção, como para a desconstrução, para a formação de uma tese, como para a crítica de uma tese alheia. Basta, pois, com o que se disse.

[4] 139b, 19/151b, 24.
[5] 151b, 24.

6.9 OS *TÓPOI* DA IDENTIDADE E DA DEFINIÇÃO

A análise dos *tópoi* aqui empreendida vem paulatinamente se encerrando na medida em que se cuidou dos principais aspectos de discurso e de argumentação relacionados ao próprio, à definição, ao gênero e ao acidente. O livro VII é o ponto de encerramento desta forma de análise que se desenrola desde o livro II, de modo que não é sem balizas que a crítica costuma encontrar uma linearidade no projeto de escrita dos *Topica*. Neste livro VII, sobrelevam-se as questões relativas aos lugares da identidade e da definição, estes últimos em continuação do já enunciado no livro VI.

O idêntico é o numericamente uno, pois o que assim se apresenta igualmente quanto a inflexões, coordenações e opostos, não deverá ser considerado de outra forma. Assim também se comportarão de forma homogênea os idênticos quanto à produção e à destruição, bem como quanto à geração e à destruição. Também quanto ao mais e ao menos, ao melhor e ao pior; o idêntico é o numericamente uno e deverá ter comportamento regular ante todas as possíveis variações discursivas. Ainda mais. Se há algo ao qual duas coisas se ligam por identidade, este elemento deverá sê-lo da mesma forma para ambas, visto que, se há identidade, esta deverá ser recíproca entre as coisas que se relacionam. O gênero de predicação, as ocorrências acidentais, o acréscimo de algo, o predicado, o sentido de identidade, etc..., devem todos os elementos convergir para a unidade e não para a desigualdade, para a diferença ou para a incompatibilidade. Ainda mais, há que se verificar se o que se apresenta como idêntico existiria sem o outro objeto da identidade, pois então não seriam o mesmo[1].

Tudo o que se disse a respeito dos lugares da identidade é pertinente e auxiliar dos lugares da definição. Isto porque, se o nome e o enunciado não são o mesmo, é evidente que o enunciado não cumprirá a função definitória que se lhe atribui. Mas aqui releva notar que os lugares pertinentes são aqueles refutatórios. Refutação da definição decorrerá exatamente da desinteligência (desigualdade) entre nome e enunciado explicativo[2].

[1] 151b, 28/152b, 35.
[2] 152b, 36/153a, 5.

O raciocínio é aparato útil para a construção da definição. O uso que dela fazem geralmente aqueles que debatem é o de um princípio do raciocínio (geômetras). A definição exprime o que é a coisa definida, e, portanto, por meio do raciocínio confere determinada essência (enunciado) a algo (nome). O controle dos enunciados definitórios se faz por meio das técnicas dialéticas já expostas (o mais e o menos, o igual e o desigual, a inflexão, a coordenação...).

Aristóteles, neste estudo, acentua algo que empiricamente se percebe: é mais difícil estabelecer que refutar uma definição. É difícil estabelecer um enunciado que reflita o que é o ser, partindo do equilíbrio entre as relações de gênero e espécie e outras relações envolvidas. Ao que estabelece é necessário provar a veracidade do que fala, tanto quanto ao todo como quanto às partes. A refutação desfaz o enunciado, e assim universal ou singularmente, bastando, por exemplo, que se indique que naquela definição não se previu um único indivíduo. Da mesma maneira com relação ao próprio e ao gênero, pois para ambos a dificuldade está em estabelecer, e não em refutar. É, em síntese, mais fácil destruir que construir. No caso do acidente, é mais fácil refutar o universal que estabelecê-lo, mas o particular, ao inverso. Aliás, as questões relativas ao acidente podem ser opostas para a refutação de quaisquer outras questões, isto porque sua aplicabilidade é genérica. Também, o mais fácil de tudo, di-lo Aristóteles, é restabelecer o acidente, e isto porque é suficiente que se demonstre que ele se dá, que ele ocorre *tout court*[3].

Estes, pois, são os *tópoi* pelos quais se fornecem recursos bastantes e suficientes para o enfrentamento dos problemas e dos discursos, enumerados quase que à exaustão. Ao livro VIII, pois.

6.10 A *TECHNÉ* DE INTERROGAR E RESPONDER

O que se quer tratar a partir deste momento não é dos *tópoi*, mas sim da prática dialética. Esta demanda, dos utentes do discurso, uma sagacidade e uma perícia próprias no interrogar e no responder. O li-

[3] 154a, 24/155a, 36.

vro VIII, que para alguns críticos se aderiu em fase de revisão por Aristóteles ao corpo dos livros II a VII (onde residiria o núcleo do escrito), procura dar conta desta problemática.

Quanto às regras de interrogação há que se dizer que: é necessário que se encontre o ponto a ser questionado, que se o faça objeto de uma formulação interrogativa para que, por fim, esta se dirija ao outro interlocutor. Em comum possuem o filósofo e o dialético as duas primeiras fases do processo interrogativo, pois até então tudo está no plano do questionamento individual; torna-se dialético, e exclusivamente dialético, quando se postula diante do outro, conferindo ao problema formulado o aspecto da questão em debate. Os lugares (*tópoi*) são os mesmos para ambos e são aqueles anteriormente dados nas páginas anteriores, servindo de ponto de partida para o raciocínio[1].

As proposições utilizáveis são as seguintes: necessárias e não-necessárias. As primeiras são aquelas imprescindíveis para todo e qualquer raciocínio; as segundas servem ou para que se conceda o universal, ou para que se faça a ampliação do enunciado, ou para dissimular a conclusão, ou para que o enunciado se torne mais claro. As necessárias se fazem provar por comprovação ou raciocínio, e não se há que as utilizar desde logo no debate. As não-necessárias obedecem a um certo rigor em sua apresentação, isto para que produzam resultados desejados: para alcançar-se o universal, pode-se comprovar a partir dos singulares, e para alcançar-se o desconhecido, partindo-se do que é conhecido; para dissimular a conclusão, furtando-se a apresentá-lo logo de princípio, escondendo-se a tese de fundo do discurso, espantando a clareza do seio da elocução, trazendo objeções a si mesmo, provocando divisões, dentre outras técnicas; para alcançar-se a clareza, os exemplos e as comparações são de grande valia quando adequados[2]. Quanto às objeções, há casos em que se deve aceitá-las sem mais, e outros só condicionalmente, mediante a correção do que se objeta, do como se objeta e do com o que se objeta[3].

[1] 155b, 1/16.
[2] 155b, 17/157a, 16.
[3] 157a, 20/33.

O que é uma proposição dialética? Como identificá-la? Proposição dialética é aquela ante a qual é possível responder sim ou não. Desse modo, nem todo universal pode ser feito uma proposição dialética. Para que se argumente dialeticamente para o povo não se deverá valer o interlocutor de raciocínios, mas sim de comprovação; mas se o público estiver composto exclusivamente por dialéticos, será melhor que de raciocínios se valha aquele que fala. Isto quanto ao que seja e como usar a proposição dialética[4].

Ademais, há coisas fáceis de se atacar e difíceis de se atacar; há coisas difíceis de se defender, bem como fáceis de se defender. As coisas difíceis de se atacar e fáceis de se defender são sobretudo o que é primeiro e o que é último conseqüente, por natureza. Isto porque o que é primeiro, assim como aquilo que é próximo do primeiro, não pode ser começado senão a partir de algo, e este algo tem natureza principiológica, o que é difícil de se contra-argumentar. O último conseqüente é uma derivação do que vem dado anteriormente, de modo que se o que ficou concedido não foi questionado, muito menos o será o que segue do princípio. Tampouco é fácil de atacar a tese que parte de coisas pouco definidas. Dito isto, fica ao arbítrio daquele que discursa, debate ou argumenta saber quando e como utilizar-se destas premissas técnicas[5].

Os papéis de quem responde e de quem pergunta são, portanto, bem definidos. Quanto ao primeiro, valendo-se de seus estratagemas, deve procurar responder fazendo claro que o absurdo reside na tese levantada e não no que diz e aduz como resposta. Quanto ao segundo, deve procurar na elocução uma forma de encaminhar a resposta para o absurdo, para a insustentabilidade. Tratam-se aqui de pólos opostos, posturas antagônicas e conflitivas[6].

No embate discursivo fica claro que nem tudo se pode conceder, porém nem tudo se pode replicar. Ainda mais, a dialética pressupõe o raciocínio a partir do plausível, e fazer do insustentável algo plausível é algo que não se pode conceder[7].

---

[4] 158a, 14/30.
[5] 158a, 32/159a, 14.
[6] 159a, 15/24.
[7] 159a, 25/160b, 23.

Os argumentos falsos que lastreiam um raciocínio falso hão de ser expurgados da mesma forma. Pode-se fazê-lo: eliminando aquilo em cuja presença surja a falsidade; enunciando uma objeção contra quem pergunta; atacando-se as questões levantadas; forçando-se a que o outro responda em carestia de tempo para tanto. Esta última é a pior das formas de impedir que um argumento se desenvolva até a conclusão. A primeira toca o mérito, enquanto as demais objeções são apenas obstáculos para o bom desenvolvimento do discurso e da argumentação alheios[8].

O debate é, de maneira inequívoca, e isso o assinala Aristóteles, uma tarefa comum, e a boa condução do mesmo depende de como o conduzem ambos os debatedores. Por vezes, a falta de precisão na discussão de uma tese causa a desorientação do debate ou abre caminho para críticas adversárias. Um adversário, aliás, poderá ser redarguido a respeito do que fala ou pessoalmente, e uma e outra das técnicas são eficazes; para o lado pessoal se conduzem não as discussões dialéticas, mas as contenciosas, por inspiradas pela má-fé. E tudo o que assim se faz decorre da prática e do exercício, e não do ensinamento[9].

Quando se quer atacar o argumento mesmo, pode-se fazê-lo da seguinte forma: 1) quando se diz que nada ou algo falso decorre das premissas ou pontos fixados anteriormente; 2) quando se diz que o argumento não pode ser destacado do que foi dito anteriormente, senão ferindo-se a tese lançada; 3) quando se diz que as coisas trazidas ao raciocínio são inferiores às perguntadas e menos plausíveis que a conclusão; 4) quando se diz que existe um excesso de argumentos no raciocínio, de modo que quede prejudicado em sua formação pelo excesso de coisas desnecessárias ou impertinentes; 5) quando se diz que se argumenta a partir de coisas menos plausíveis e menos convincentes que a conclusão[10].

O que seja um argumento claro, há também que se demonstrar. Claro é o argumento que não requer nenhuma explicação mais para ser compreendido, que produz, por meio de suas proposições, conclu-

[8] 160b, 25/ 161a, 15.
[9] 161a, 16/36.
[10] 161a, 37/162a, 34.

são inequívoca ou que lateraliza algo altamente plausível. Por sua vez, o que seja um argumento falso, há que se abordar este passo, dizendo-se que são em número de quatro: quando parece concluir sem ser concludente; quando conclui algo diverso do estabelecido anteriormente; se se conclui mediante proposições falsas; se se conclui a partir do estabelecido, mas com método equivocado. Daqui se poderão extrair conclusões falsas ou mesmo verdadeiras. Assim, deve-se atentar para os vícios do discurso e precaver-se para a devida preparação ante os argumentos assim construídos[11].

O dialético, enfim, é aquele que está preparado para formular proposições e apresentar objeções (*protatikòs kaì enstatikòs*). Este preparo advém da prática, e também em grande parte de uma certa disposição natural para saber escolher o melhor, e não há de ser feito em frente a qualquer pessoa; o preparo dialético torneia o espírito e o faz combativo para o enfrentamento de toda hipótese discursiva. Na presença de iniciantes na arte da discussão, há de se empregar a exemplificação; na presença de dialéticos, o raciocínio, o que evidencia maior preparo na abstração. Do preparo surge a intimidade com a formulação de proposições e a resposta a interrogações; assim como não há preparo sem prática, também não o há sem tática, sem método, sem orientação e sem referências. Trata-se de uma *techné*, e de uma *techné* de desempenho no uso da palavra combativa[12].

[11] 162a, 35/162b, 30.
[12] 163a, 29/164b, 15.

7

DE SOPHISTICS ELENCHIS

7.1 A OBRA E SUA PROPOSTA

Com a proposta de se tratar das refutações sofísticas e das refutações aparentes (*perì dè twn sophistikwn elégchwn kaì twn phainoménwn mèn elegchwn)*[1], em verdade se isola, neste pequeno e metódico escrito (164-184, da edição berlinense), o último da ordem em que se apresenta o *Órganon*, os raciocí-

[1] "Desde fines de la Antiguedad el libro noveno de los Tópicos lleva este título, formado de acuerdo con las palabras iniciales y con el resumen al final del cap. 11. Mediante una partícula el escrito está unido a los libros restantes; en 172 b 27 hace referencia a los Top. II 5 con la expresión "como se dijo anteriormente".

"El libro contiene probablemente trozos que Aristóteles incorporó ahí, cuando dió a sus Tópicos la forma actual. Podemos ver sin dificuldad que el libro IX no fué escrito de un tirón. Presentar conjeturas sobre la cronología relativa de secciones aisladas me parece en verdad ocioso" (Düring, *Aristóteles*, 1990, p.100).

nios desviados (*paralogismôn*), que nada possuem de refutações, constituindo-se muito mais em falácias (*óntwn dè paralogismwn all'ouk elégchwn légwmen*)[2]. De posição suspeita não quanto à autoria, mas quanto à estrutura, pois é visto como um apêndice dos *Topica*[3], em função de seu epílogo no capítulo XXXIV, que faz uma revisão também do conteúdo daquele Tratado – o que por si só não pode ser tido por base argumentativa para o deslocamento do escrito, pois o mesmo ocorre nos escritos biológicos que refletem um plano de estudos de múltiplos problemas biológicos – quer se ver neste Tratado uma possível esquemática de como vencer os argumentos adversários, em um jogo argumentativo, por meio da dialética. O que há de pioneiro neste empreendimento não é o fato de se estar a lidar com o embate e a polêmica discursivos, pois, por exemplo, Sócrates perguntava e respondia e reconhecia que nada sabia (*tèn d'aitían eirékamen toútou, epeì kaì dià toûto Sokrátes erwta, all'ouk ape kríneto; wmológei gàr ouk eidénai*)[4]. Por este método irritou muitos debatedores, que se recusavam a se submeter à parturição das idéias, vislumbrando uma falsa modéstia no silêncio socrático. De qualquer forma, o que há de interessante na dialética é o fato de fornecer o instrumental por meio do qual se torna possível responder ao que é plausível (*toûto gàr érgon estì tês peirastikês*)[5]. O pioneirismo aristotélico na matéria está no fato de haver sistematizado a matéria, o que importa em deslocá-la do vácuo da práxis – que foi o método de ensino da dialética durante anos, por exercícios mnemônicos e de repetição –, para trazê-la ao espaço do conhecimento científico e rigoroso dos conceitos e artimanhas do discurso. Não é verdade que parte deste estudo estaria previamente explorado (*taútes dè tês pragmateías ou tò mèn hên tò d'ouk hên proexeirgasménon, all'oudèn*

[2] 164a, 20/22.

[3] A posição é pacífica para Düring: "El libro noveno de los *Tópicos* es un trabajo relativamente autónomo sobre el procedimento sofístico en la fundamentación del pro y del contra. A este procedimiento se llamaba *elenchos*" (Düring, *Aristóteles*, 1990, pp. 142/143).

[4] 183b, 7/9.

[5] 183a, 39/183b, 1.

pantelws y perchen)[6], o que custou amplo dispêndio em pesquisas e tempo (*kaì perì mèn twn retorikwn ypêrche pollà kaì palaià tà legómena, perì dè toû syllogízesthai pantelws oudèn eíchomen próteron állo légein, all'hè tribê zetoûntes pol'yn chrònon eponoumen*)[7], relata Aristóteles.

A arte da interrogação, de como propor uma solução, escapar às sutilezas do raciocínio do adversário, desbancar seus argumentos e envolvê-lo, para defender sua própria tese, reafirmando-se em bases sólidas e incontestáveis, é o que vem exposto como conteúdo desta *techné*[8]. Ao texto, pois.

7.2 OS ARGUMENTOS: GÊNEROS E FUNÇÕES

Põe-se a nu, de plano, a natureza do estudo. Quer-se pesquisar um gênero de argumentos chamado de sofísticos. Mais ainda, quer-se

[6] 183b, 34/36.

[7] 184a, 10/184b, 4.

[8] A respeito, leia-se: "O *Eutidemo* e o *De Sophisticis Elenchis* mostram bem que a prática da discussão em público de acordo com certas regras estava bem estabelecida. Em geral, apenas duas pessoas tomam parte na discussão, uma que faz perguntas e outra que dá respostas. Cabe ao que dá respostas manter a tese, e ao que faz perguntas, perturbar aquele, obrigando-o a admitir que conseqüências falsas ou absurdas se seguem da sua tese. Aristóteles dá regras e sugestões para ambos no último livro dos *Tópicos* e no *De sophisticis Elenchis*. O que já não é tão claro é a finalidade destas disputas, ou por que é que as pessoas recebiam dinheiro por instruir outras na arte da discussão. Através de Platão sabemos que o uso deste método podia ter duas finalidades, a investigação filosófica e o simples divertimento. Os seus próprios diálogos são exemplos do uso do método para a investigação filosófica, e vale a pena observar que a condução do argumento muitas vezes segue o padrão sugerido por Aristóteles. Na *República*, no entanto, Platão faz uma advertência contra o uso do método, especialmente pelos jovens, para simples divertimento" (Kneale, *O desenvolvimento da lógica*, 1991, p.15).

desnudar esta capacidade específica para o *entretien* discursivo. O sofista como personalidade e como perfil é trazido à baila e descrito como: aquele que aparenta possuir sabedoria, e o faz pela sutileza de suas palavras – o que faz de Platão, muitas vezes, um céptico do discurso –, não a possuindo efetivamente *(epeì d'estí tisi mâllon prò érgou tò dokeîn eînai sophoîs hè tò eînai kaì mè dokeîn (ésti gàr he sophistikè phainoméne sophía oûsa d'oú kaì ho sophistès chrematistès apò phainoménes sophías all'ouk oúses), dêlon óti anagkaîon toútois kaì tò toû sophoû érgon dókein poieîn mâllon hè poieîn kaè mè dokeîn)*[1]. A aparência e a essência são colocadas frontalmente em conflito. O pensamento aristotélico aqui parece estar eivado de sementes platônicas, o que faz com que haja uma mesma *opinio* a respeito dos sofistas.

Os raciocínios, neste aspecto, são de duas naturezas, uns são o que são e outros aparentam o que não são[2]; o que aparece aos olhos não é o mesmo que o que realmente é. O que se dá com os *silogismoi* também se dá na natureza inanimada e com o homem; muitas coisas aparentam ser prata ou ouro, mas em verdade não o são, assim como muitos parecem belos por seus adornos, mas em verdade não o são[3]. Assim são os sofistas, vasos limpos por fora, mas sujos por dentro, parafraseando-se a lição evangélica.

O raciocínio difere da refutação pelo fato de que o primeiro parte do que está estabelecido para desembocar em algo distinto, e o segundo parte do estabelecido para alcançar uma conclusão que contradiga o afirmado pelo opositor[4]. Uma das causas que fazem do sofista um articulador do discurso é a de que se utiliza dos nomes *(wn eîs tópos euphyéstatós esti kaì demosiwtatos ho dià twn onomátwn)*[5], pois estes são poucos e as coisas por eles representadas são muitas, o que torna esta desproporção um instrumento para a má utilização do discurso e para a refutação. Ser versado no uso dos nomes é o que favorece a discutir com o discernimento da propriedade e da impropriedade dos nomes.

---

[1] 165a, 20/25.
[2] 164a, 23/24.
[3] 164a, 24/164b, 28.
[4] 165a, 1/5.
[5] 165a, 4/6.

Isto significa saber dar argumentos e recebê-los (*taûta d'estì tò mèn en tw dynasthai doûnai lógon, tò d'en tw labeîn*)[6].

Para saber dar e receber argumentos, já o disse Aristóteles, é necessário bem conhecer como se dá o movimento da argumentação pragmaticamente, nas situações mais variadas de tensão discursiva, para que se retenha o que deve e o que não deve ser feito. Neste sentido, importa conhecer quais são os argumentos e para que servem. É isto que se examina a seguir.

Numa discussão, os argumentos podem ser catalogados e distribuídos da seguinte forma em quatro gêneros: (1) didáticos (*didaskalikoi*), (2) dialéticos (*dialektikoi*), (3) críticos – *examination-arguments* da tradução inglesa – (*peirastikoi*), (4) erísticos (*eristikoi*)[7]. São estes os argumentos utilizáveis no discurso não com o intento retórico – persuasivo (*rhetorica*), mas com o intento dialético – performativo no debate. Os princípios daquele que se vale da *techné* para refutar a argumentação alheia são cinco: a refutação, fazer o outro incorrer em falsidade, o paradoxo, o solecismo e provocar o adversário para que fale em vão a respeito do mesmo. Imbuídos com esta tática *a priori* e *a posteriori* do discurso, os oradores se valem dos diversos gêneros para, pelos dialéticos, provar a contradição a partir do plausível, pelos didáticos, provar a partir de princípios próprios de cada disciplina, pelos críticos, necessários para que os saibam aqueles que presumem possuir um conhecimento, pelos erísticos, provar ou parecer que por eles se prova desde coisas que parecem plausíveis[8]. Nos *Topica* e nos *Analitikoi* já se versou sobre algumas destas modalidades, mas aqui dever-se-ão estudar os chamados contenciosos e os chamados erísticos (*perì dè twn agwnistikwn kaì eristikwn nûn légwmen*)[9].

De fato, com esta explicação se tem por delimitado o espectro de estudo aqui propugnado. Em se tratando de um estudo que versa sobre argumentos, mas não sobre quaisquer argumentos, e sim sobre uma categoria de argumentos que faz parte de uma técnica de refuta-

[6] 165a, 28/29.
[7] 165a, 38/165b, 1.
[8] 165b, 1/12.
[9] 165b, 11/12.

ção e contradição do discurso alheio, por meio dele não se alcançará o resultado demonstrativo de qualquer ciência, mas se procurará enfatizar a percepção lógica de uma dimensão do saber colocada a serviço não do convencimento ou da persuasão, mas da dialogia discursiva.

A arte de refutar é o que se quer aqui aprender, e isto se faz de duas maneiras: (1) em função da expressão ou da linguagem usada (*oi mèn gár eisi parà tèn léxin*); (2) em desconexão ou à margem da expressão ou da linguagem (*oi d'éxw tês léxews*)[10]. O paralogismo e o raciocínio entrevado podem-se produzir de acordo com estas duas tipologias, sendo que para cada uma existem espécies que aqui se devem reconhecer e distinguir. De acordo com a primeira (1): a homonímia, exemplificada de 165b, 30 *usque* 166a, 7, a ambigüidade, exemplificada de 165b, 7 *usque* 165b, 32, a divisão, exemplificada de 165b, 33 *usque* 165b, 39, a acentuação, exemplificada de 166b, 1 *usque* 166b, 9, a forma da expressão, exemplificada de 166b, 10 *usque* 166b, 19 (*taûta d'estìn omwnymía, amphibolía, synthesis, diaíresis, proswdía, schêma léxews*)[11]. De acordo com a segunda (2), quando então o torvelinho do raciocínio se dá à margem da expressão ou da linguagem: em função do acidente, com exemplificação dada de 166b, 28 *usque* 166b, 37; em função do absoluto ou do não-absoluto, exemplificado de 166b, 37 *usque* 167a, 21; em função do desconhecimento da refutação; em função da conseqüência; em função de assumir a proposição a princípio proposta, exemplificada desde 167a, 21 *usque* 167b, 21; em função de se tomar como causa o que não o é, com exemplificação de 167b, 21 *usque* 167b, 37; e, afinal, em função da conversão de várias perguntas em uma única, exemplificada de 167b, 37 *usque* 168a, 17[12].

Sempre que se há de refutar algo, o que se busca é a construção de um raciocínio silogístico que aporte ao final em uma contradição da tese ou do aspecto do discurso sustentado pelo opositor. Ao se produzir esta contradição, se alcançou o objetivo desejado, ou seja, deslocar a posição discursiva do oponente. Para isto, então, deverá o refutante se

[10] 165b, 24.
[11] 165b, 26/28.
[12] 166b, 20/28.

dedicar com precisão para o alcance do objetivo, aproximando-se ao máximo da alma do dito, ou mesmo do não-dito, por aquele que se quer contradizer.

É curioso notar aquilo que Aristóteles procura ressaltar: os erros são cometidos com maior freqüência quando a investigação a respeito de algo se dá na presença de outros, com os quais se dialoga, para o que se utilizam enunciados e palavras (que são o meio mais fácil de traição, equívoco, erronias e imprecisões do que se quer exprimir a partir do pensamento), do que se a investigação é feita independentemente de outra(s) pessoa(s), para nós mesmos [*diò kaì twn parà tèn léxin oûtos ho trópos thetéos, prwton mèn óti mâllon he apáte gínetai met'állwn skopouménois hè kath'autóus (he mèn gàr met'állou sképsis dià lógwn, he dè kath'autòn ouch êtton di'autoû toû pragmatos)*][13]. As palavras são mediadoras da relação dialógica, e o discurso é a arma de que se vale cada contendor no sentido de envolver o adversário para o *non sense*.

Sabendo-se que nenhum raciocínio se produz ou se desenvolve sem ter por lastro uma matéria qualquer, matéria que pertença a um dos infinitos campos do conhecimento humano, então toda e qualquer refutação sofística versará necessariamente sobre uma destas múltiplas matérias possíveis (*ésti d'ho sophistikòs élegchos ouch aplws élegchos, allà prós tina; kaì ho syllogismòs wsaútws*)[14]. O infinito dos saberes humanos é próprio de várias ciências[15], e então aquele que afirma, como aquele que refuta, terá de conhecer muitas coisas para provarem ou reprovarem em torno do objeto discutido. Somente aquele que é versado em tal ou qual matéria, e sobretudo nos princípios de cada uma, poderá localizar o verdadeiro e o falso do que se afirma, se o que é, é, e porque é, se o que não é, não é, e porque não é[16].

Porém, não parece que os sofistas sejam conhecedores de todas as coisas, e, mesmo assim, opinam sobre todas as coisas, da matéria médica à política, da política aos exercícios ginásticos. Então, este megaconhecimento parece ser desnecessário para aquele que domina uma

[13] 169a, 37/169b, 1.
[14] 170a, 13/14.
[15] 170a, 22/23.
[16] 170a, 37/39.

técnica que se encontra por sobre todas as matérias e/ou técnicas em específico: a dialética. Ela opera com formas, e estas formas facultam refutar ou contradizer sem que para isto seja necessário profundo conhecimento do objeto acerca do qual se discorre. Parece ser esta a nota distintiva do sofista e do dialético (*wste phaneròn óti toû dialektikoû estì tò dynasthai labeîn par'ósa gínetai dià twn koinwn hè wn élegchos hè phainómenos élegchos, kaì hè dialektikòs hè phainómenos dialektikòs hè peirastikós*)[17].

Aliás, a dialética é uma técnica interrogativa (*he dè dialektikè erwtetikè estin*)[18], e dista muito pouco da crítica, vez que esta não é o conhecimento de nada definido, versando a respeito de tudo, o que consente aos ignorantes colocar à prova os que têm a sabedoria por profissão (*wste phanròn óti oupenòs wrisménou he peirastikè epistéme estín. Diò kaì perì pántwn estí; pâsai gàr ai téchnai chrwntai kaì koinoîs tisín. Diò pántes kaì oi idiwtai trópon tinà chrwntai tê dialektikê kaì peirastikê*)[19]. A dialética versa sobre as diversas modalidades de argumentos, sopesa-os, estuda-os, disseca-os, correlaciona-os e faculta, ao que dela se utiliza, acesso ao instrumental do discurso. Dos diversos argumentos estudados por Aristóteles em sua classificação – levando-se em conta que apenas não admite a classificação dos argumentos em argumentos sobre as palavras e sobre o pensamento (170b, 12/171b, 3) –, há que se dizer que é próprio do dialético estudá-los e ser capaz de aplicá-los[20].

Nesta escala, há sempre teses a serem construídas e teses a serem refutadas; a mentira a ser desmascarada (verdadeira preocupação do filósofo), e a verdade a ser defendida. A dialética pode mesmo ser uma faca de dois gumes, mas o dialético não se serve dela com o segundo fito, ao contrário do que faz o sofista. Entre um e outro há grande diferença. Se se pode expor uma tese (T), pode-se contradizê-la direta e verdadeiramente (C); se se pode expor uma tese (T), pode-se contradizê-la aparentemente, lacunarmente, ocultando-se-lhe a verdade, induzindo-se o interlocutor a uma falsa impressão de para-

[17] 170b, 7/11.
[18] 172a, 17/18.
[19] 172a, 28/33.
[20] 172b, 5/8.

doxo (c); se se pode expor uma tese eivada de falsidade (t), também se pode contradizer, expondo-se a sua falsidade e apresentando-se-lhe a solução correta (c); se se pode expor uma tese falsa (t), pode-se deixar de contradizê-la em essência e fazer dela uma pseudo-verdade (c), colocando o opositor na ignorância. No domínio desta técnica é que se quer ter por versado o dialético.

É interessante, e até fundamental, inscrever-se em seu plano de estudos, uma vez que, como ocorrerá a seguir, porfiar-se-á por demonstrar como desbancar cada tipo de argumento daqueles aqui enunciados, prevenindo-se aquele que fala contra os objetivos do sofista, que são: a) induzir ao erro ou ao paradoxo; b) induzir ao discurso vão; c) provocar a incorreção, entre outros. Isto se faz por meio de perguntas, questionando-se com a intenção de aprender (quando em verdade se está apenas a espreitar o conhecimento do antagonista), aproveitando-se do conhecimento de que o opositor pertence a este ou àquele grupo de estudiosos ou escola de idéias, o que facilita contradizê-lo e colocá-lo em uma situação sem saída.

Quanto aos argumentos, sobretudo os contenciosos, e sobre os fins da dialética, basta com o que se disse. Passe-se, pois, ao exame da matéria do próximo capítulo.

7.3 RESOLUÇÃO DAS REFUTAÇÕES

A dialética lida com perguntas e respostas. Estas duas faces da argumentação contenciosa devem por ela ser exploradas, pois quanto ao como perguntar e ao sobre o que perguntar já se explorou o suficiente, bastando que aqui se passe ao estudo de como responder ou de como contestar argumentos. Toda esta arte, de fato, para sua aquisição, depende de exercício. Ainda mais, valer-se de estratégias várias para evitar a contradição gerada pelo interlocutor, que argumenta extensamente ou por demais rapidamente, ou ocultando a intenção discursiva, é tarefa daquele que se dedica a este mister.

Desta contraposição devem surgir argumentos, úteis para a refutação do que é dito. Estes argumentos o são, mais ainda – di-lo Aristóteles –, para a própria filosofia (*chrésimoi mèn oûn eisì pròs mèn philoso-*

phían dià dúo)[1], e isto porque: a) todo problema surge em função da expressão (*parà tèn léxin*)[2]; b) tudo o que se argumentar pode se transformar em um paralogismo de si para si; c) o estudo favorecerá a compreensão de como adquirir o prestígio de aparecer como alguém versado em tudo, que não é versado em nada[3].

Para que se possa lançar mão do empreendimento, deve-se partir de uma distinção: a argumentação que será utilizada para combater este ou aquele opositor será ou voltada para a verdadeira solução de um sofisma ou voltada para a aparente solução de um sofisma. O primeiro tipo de argumentação procura expor a verdade, o segundo se preocupa com a verossimilhança ou com o que é bastante para a solução momentânea da questão. Fala-se em verdade e em aparência. Com os disputadores nem sempre se há de responder com a verdade, pelo contrário, se lhes deve devotar uma postura de aparência de refutação (*ólws gàr pròs toùs eristikoùs machetéon ouch ws elégchontas all'ws phainoménous; ou gár phamen syllogízesthaí ge autoús, wste pròs tò mè dokeîn diorthwtéon*)[4]. Perguntas ambígüas e homônimas, bem como outras falsidades do gênero, são as sutilezas de que dispõe aquele que fala para deixar o adversário na dúvida sobre se foi ou não refutado. Aqui homonímia e ambigüidade são valorizados instrumentos para o desacerto na argumentação contenciosa. Da mesma forma, certas soluções são assim aparentemente nutridas de pretensa verdade que não possuem (*epeidéper oud'élegchoí tines óntes do koûsin eînai, katà tòn autòn trópon kaì lyseis dóxousin eînaí tines ouk oûsai lyseis*)[5]. Ainda recomenda Aristóteles que nas questões plausíveis se responda como "seja...", e nas questões paradoxais, com o "parece...". Da mesma forma, onde não se faz a distinção, a resposta deve contê-la (para esclarecimento e refutação), e onde se segue ou não a opinião geral, por que se não a segue e onde do acerto ou erro.

[1] 175a, 5/6.
[2] 175a, 7.
[3] 175a, 6/18.
[4] 175a, 34/37.
[5] 176a, 19/21.

Para que se possa tomar verdadeiramente o lugar daquele que inquire e que sustenta uma questão a ser discutida, aconselha Aristóteles, deve o interlocutor adiantar-se na resposta e tomar a palavra, apresentando desde já sua própria opinião refutativa; com isto se desnorteia ainda mais o oponente (*éti ósa án tis proaisthánetai twn erwtemátwn, proenstatéon kaì proagoreutéon; oútw gàr àn málista tòn pyntanómenon kwlyseien*)[6].

Mas a verdadeira resposta não está aí; se se quer realmente refutar o que se argumentou, dever-se-á constatar onde reside a falsidade da pergunta ou o que faz com que o que se disse não seja um raciocínio. Assim, estar-se-á a provocar a dissolução da questão ou da pseudo-questão ventilada pelo adversário. Onde houver falsidade dever-se-á demonstrá-la, onde houver erro na conclusão, também; porém, a falsidade conduzirá à eliminação da asserção falsa, enquanto no erro a conclusão será apenas uma demonstração que encaminhará o pensamento para a solução apropriada[7].

Desde já pode-se encaminhar a discussão da forma como será conduzida. De solução em solução, Aristóteles apresenta, nos últimos quatorze capítulos antes da conclusão, um suporte de soluções para a refutação de cada tipo de argumento; para um argumento baseado na ambigüidade, uma solução apropriada, para outro baseado na acentuação, outra solução, e assim por diante, tudo de acordo com as espécies de argumentos anteriormente detalhadas. O que há de forma geral é o esboço de um quadro de verdadeiras soluções sofísticas. Assim, pode-se seguir o texto:

- Se o argumento se lastreia na homonímia ou na ambigüidade (*twn mèn oûn parà tèn omwnymían kaì tèn amphibolían*)[8], em verdade, ou a pergunta é daquelas que se dizem de muitas maneiras, ou a conclusão é daquelas que se dizem de muitas maneiras. Onde está presente o *tò pollachws* é necessário que se admita a contradição, e se indique em que reside. Se as coisas são muitas e os nomes são poucos – e

[6] 176b, 26/28.
[7] 176b, 28/177a, 5.
[8] 177a, 9.

é esta a causa da ambigüidade – é necessário esclarecer o que é o que, o que designa (teoria simbólica da linguagem) o que. Se é um enunciado ou é um nome que possui sentido duplo, deve-se detalhar que num aspecto a coisa é e noutro aspecto não é, e isto para que se desmitifique na conclusão a falsa atribuição de relações (dizer que o que é, não é e que o que não é, é)[9];

- Se o argumento possui supedâneo na divisão ou na composição, a resposta deverá residir no oposto: se se fala dividindo, dever-se-á compor, se se fala compondo, dever-se-á dividir, e aí ter-se-á refutação. Porque toda a diferença reside no fato de que o que pode ser dividido e não o foi possui um sentido, e o que o foi possui outro. A pergunta com composição é ambígua, mas a com divisão não é de duplo sentido; seu problema é outro;[10]
- Se o argumento vem dado com base na acentuação (*parà dè tèn proswdían*)[11], como ocorre com a diferença entre *ou* e *hoû* em grego, o sentido se altera de um agudo para um grave com toda facilidade, o que há de se constatar. As coisas se escrevem da mesma maneira (sem os acentos) e se pronunciam da mesma maneira, o que é causa de muitos enganos. Neste plano, não há argumentos, deve-se constatar a diferença de acentuação, esclarecer o que é e o que não é, e como é ou não é, e, por último, responder. A resposta aqui também se dá com base no oposto, se com agudo, grave, se com grave, agudo;[12]
- Se o argumento vem lançado com base na forma de expressão, quando se diz de maneira idêntica o que não é idêntico, deve-se proceder de modo a inteligir a diferença e responder acrescentando-a no que tange à pergunta indiferenciada[13];
- Se o argumento procede de modo a vir lastreado no que é acidental (*pròs dè toùs parà tò symbebekòs*)[14], então a resposta deverá encampar em seu bojo a preocupação de se detectar e explorar se o que

[9] 177a, 9/33.
[10] 177a, 33/177b, 34.
[11] 177b, 35.
[12] 177b, 35/178a, 3.
[13] 178a, 4/179a, 11.
[14] 179a, 26.

ocorre com o acidente também ocorre com a coisa ou substância. Também dividindo a pergunta em quais aspectos comporta, apresenta-se boa solução para o que se propõe (*lyousi dé tines anairoûntes tèn erwtesin*);[15]

- Se o argumento se funda em termos absolutos ou relativos (com respeito a um lugar, a uma maneira, a um outro algo), deve-se procurar a solução relacionando a conclusão com sua contradição, de modo a se constatar a impropriedade do que se fala. Neste gênero há muitos exemplos[16];
- Se a argumentação ocorre com base na *ignoratio elenchi*, ou seja, com desconhecimento de como se dá a correlação do raciocínio desde sua formação até seus desdobramentos, dever-se-á averiguar se se trata, em cada passo do raciocínio, do mesmo, no mesmo aspecto ou com relação ao mesmo objeto[17];
- Se a argumentação parte de uma *petitio principii*, a refutação não poderá acolher o princípio esposado desde o começo, mas deverá recair desde logo sobre a verdade[18];
- Se a argumentação estiver baseada em uma falsa consecução (concluir mediante o conseguinte), dever-se-á demonstrar a incongruência[19];
- Se falsas causas são a base da argumentação, então deve-se examinar se o que foi acrescentado aumenta ou diminui a impossibilidade ou insustentabilidade da *quaestio* levantada[20];
- Se a argumentação vem dada pela unificação de perguntas em uma só, a resposta deve ser única, pois não há que se afirmar o uno do múltiplo ou o múltiplo do uno. Deve o debatedor resguardar-se da magnitude do que se quer perguntar e atentar para as diferenciais daquilo que está nela envolvido[21];

[15] 179b, 7.
[16] 180a, 23/40.
[17] 181a, 1/14.
[18] 181a, 15/22.
[19] 181a, 22/31.
[20] 181a, 31/36.
[21] 181a, 36/181b, 24.

- Se a argumentação possuir o tom de algo que conduz a conversação à discussão inútil, onde se refere sempre ao mesmo, não se poderá conceder que infinito seja compreendido como não-infinito, e a expressão que se utiliza com relação a algo não se pode admitir como expressão de sentido puro (dobro não é o mesmo que dobro da metade), e casos análogos a este devem ser depurados no pensamento e na linguagem[22].

Procurando resolver as incorreções, Aristóteles ainda leciona que, dentre os argumentos, uns são mais fáceis, outros mais difíceis, pois em não poucas vezes escondem o ponto nodal sobre o qual se poderia encetar uma resposta contraposta. São inumeráveis as hipóteses de argumentos que podem estar presentes no discurso. Alguns argumentos podem mesmo escapar até aos mais versados[23].

Basta, pois, no que concerne ao que perguntar, ao como perguntar, ao que responder, ao como responder, e, sobretudo, no que concerne à oposição com o adversário no discurso e à classificação dos argumentos conforme foram apresentados (*eirésthw perì apántwn emîn taûta*)[24].

[22] 181b, 25/182a, 7.
[23] 182b, 22.
[24] 183a, 33/34.

§ 2

DE GENERATIONE ET CORRUPTIONE

PERÌ GENÉSEÔS KAÌ PHTHORÂS

1

GENERATIONE ET CORRUPTIONE: A ORGANIZAÇÃO DO MUNDO SUBLUNAR

Logo as primeiras linhas do *Tratado* intitulado *De Caelo* trazem importantes apontamentos para uma reflexão que presentemente importa ser explorada, visto relacionar-se a esta o próprio comprometimento cronológico e conteudístico do *Generatione et Corruptione*.[1] Naquele Tratado procura-se descrever o movimento circular, a relação deste com o movimento do sistema cosmológico como um todo e de suas partes, os corpos celestes, bem como determinar a presença de elementos essenciais que comportam os corpos celestes, os quatro elementos, além do *aithér*, a quinta-essência. No desenvolvimento da argumentação em torno destas questões principais, Aristóteles introduz referências comparativas entre o que considera *sublunar* e o que considera *supralunar*. As remissões à *physis* como princípio e causa de movimento parecem, sobretudo, ser uma constante de seu sistema filosófico,[2] e é a partir deste princípio nuclear que discrimina a natureza dos seres que se submetem ao movimento (*metabolé*) e aqueles que a este não se submetem. Os seres que pertencem

[1] 314a /338b, 15.

[2] *De Caelo*, I, 268b, 15/16.

ao *ouranós* não se submetem à geração, à corrupção, visto não estarem submetidos à mesma razão de movimento fundante que preside à realidade *sublunar*. É aquela a morada dos deuses, no dizer exato da opinião comum dos homens, por não se inclinar à mesma ordem de leis que preside a realidade dos corruptíveis; daí a incorruptibilidade e a eternidade do ser que habita e compõe o plano *supralunar*. Permanência e estabilidade parecem ser os valores fundantes de uma realidade onde os fluxos e refluxos do ser não são uma verdade, como ocorre na realidade dos corruptíveis.

A regularidade do ser corruptível, de todo o ser que compõe os quadrantes da realidade que se situa abaixo do céu das estrelas fixas, que consente a penetração do saber científico (*epistemé*) no sentido de espelhar-se a verdade, a ordem e a substância das coisas, não obstante a perecibilidade dos individuais, regula-se sobretudo pela observação do todo, pela universalização dos individuais e pela apreensão da relativa carga de elementos perenes e constantes que participam da estrutura do existente. Nada consente o embasamento do ceticismo heraclitiano; porém, tudo está a indicar a necessidade de uma explicação racional dos movimentos que presidem a relação entre o existente e o inexistente na realidade *sublunar*. O movimento comporta, por si só, uma inconfundível disciplina terminológica, pelo que toda análise deve principiar por debruçar-se nos equívocos dos filósofos (Empédocles, Anaxágoras, Leucipo, Demócrito)[3] que, não raras vezes, tornaram indiferenciadas categorias nitidamente inconfundíveis e, aliás, apreensíveis por observação.[4] Isto porque o movimento *metabolé*, que rege a realidade sublunar, é *génesis*, *phthorá*, além de *kínesis posón*, *kínesis Poión* e *kínesis tópon*.

Ante a especificidade e a precisão terminológica que reinam no Tratado, este pressupõe um alinhamento de suas conclusões com aquelas apresentadas no *De Caelo* e na *Physica*[5]. Aliás, trata-se de um mesmo período em que a composição destas obras ter-se-ia levado a

[3] 314a / 315a, 20.

[4] 314b, 15.

[5] Pontilham referências a matérias tratadas em outros tratados, como aquela feita à *Physica* em 316 b, 15120, 318 a, e ao *De Caelo* em 310 b, 15/20; 315 b, 30.35.

cabo, período que medeia entre os anos 355 e a morte de Platão (347), onde acentuada é a preocupação com a racionalização do existente e de suas manifestações, como acentua Düring.[6] Sobretudo, parece oportuno grifar que, não obstante se estar a acolher *in totum* a visão de Jaeger a respeito do envolver da obra aristotélica, de qualquer forma pode-se fazer uma analogia entre o pensamento peripatético e a própria evolução do pensamento helênico. A maturidade alcançada com os escritos socrático-platônicos e aristotélicos dos séculos V e IV, fase psicológica e moral, antropológica e ética, da filosofia grega antiga, foi o último estágio das investigações que se iniciaram com as do *Kósmos* e da *physis*. Também aqui parece estar presente esta busca de uma «unidade», de uma «substância» do real, enfim, da determinação do *próton kinoun* como origem de todo o existente e da essência das coisas a partir do estudo dos *elementa*. Não por outro motivo, *De caelo, Physica* (I-VI) e *Generatione et Corruptione* são obras paralelas; situam-se no mesmo contexto de preocupações, não obstante existirem indícios de, por exemplo, o *De generatione et corruptione* ter sido reescrito posteriormente no *Lykeion*.

A estrutura básica de divisão dos dois únicos livros do *De Generatione et corruptione* obedece à seguinte ordem:

LIVRO I: Introdução. Crítica aos filósofos pluralistas; A doutrina dos indivisíveis; Crítica a Platão e aos atomistas; A geração absoluta; A alteração; O aumento e a diminuição; O contato; As coisas que atuam e padecem; O semelhante e o dessemelhante; Ação e Paixão; Crítica a Epédocles e aos atomistas; Ação e Paixão; O ato e a potência; a escala.

LIVRO II: Os elementos e a *materia-prima*; As oposições primárias; Os elementos e as posições primárias; A transformações recíprocas dos elementos; Inexistência de um único elemento; Refutação da doutrina de Empédocles; Os homeomeros e a formação dos corpos; Todo corpo contém os quatro elementos; As causas da geração e da corrupção; A necessidade das gerações e das corrupções.

---

[6] Cfr. *Aritóteles*, 1990: 540/542.

2

A HIPÓTESE ATOMISTA

A matéria é o elemento de base para a formação de todos na realidade sublunar, matéria que ora é fogo, ora é água, ora é ar, ora é terra. Sem uma mais detalhada investigação acerca da essencialidade desta, parece restar impossível a análise das questões relativas aos conceitos de *génesis, haplôs, kínesis, phthôra* e outros correlatos. Portanto, debruçar-se sobre a realidade sublunar, desvelando-lhe a essência constitutiva, bem como o universo dos movimentos que a compõem, pressupõe uma investigação em torno dos limites que encerra a matéria, visto que, se todo o existente é dimensional, é dotado de magnitude; e sendo a magnitude limitada quanto à sua infinitude por acréscimo, há que se questionar se há uma magnitude infinitamente pequena, em suma, se há divisibilidade *ad aeternum* numa cadeia de dissociações operadas sobre um corpo qualquer.

O trecho em apreço, fundamentalmente 315a / 317a, 30, desnuda o problema trazido pela teoria atomista de Demócrito, de acordo com o qual a geração dos corpos determina-se a partir da associação e dissociação dos átomos (*schémata*).

Há que se compor a premissa da divisibilidade da matéria com aquela outra da atomicidade do existente; se a matéria é divisível *ad infinitum* em escala diminutiva, então também os

átomos (*schémata*) se podem dizer indivisíveis, enquanto entendidos como magnitude[1]. Ademais, resta observar a precariedade do *logismós* que induz à formação da idéia de que a matéria resume-se à conjunção de pontos, sendo que é a partir do contato entre estes que se pode definir magnitude.

A argumentação se desenrola no sentido de tornar clara a insustentabilidade da teoria atomista de acordo com a qual geração absoluta (*haplôs*) e a corrupção (*pthôras*) são entendidas, respectivamente, como associação de átomo e como dissociação de átomo; efetivamente, estes fenômenos dissociativos e associativos de átomos existem, e isto o reconhece Aristóteles[2], porém não são estes a causação da geração absoluta ou da corrupção. Ademais, para Aristóteles, estes termos se sinonimizam a estes outros, divisão e composição da matéria, reconhecido que a divisão se opera até um limite, e, portanto, não se pode processar *ad infinitum*, visto serem os átomos unidades não-contíguas e mínimas da matéria, e também que a associação corresponde ao agrupamento de partes menores na formação do todo, compósito de partículas menores ou heterogeneização de partes diversas. A geração absoluta e completa não se produz por meio do processo associativo, bem como não é desta forma que se produz a corrupção. Ambos os movimentos (*metabolé*) pressupõem seja a essência da coisa tocada por um processo potencialidade/atualidade; com a alteração ocorre diferentemente; há alteração com a afetação não da essência mas de elementos afeccionais, e de forma acidental, do ser[3].

[1] 316a, 15/20.
[2] 317a, 10/15.
[3] 317a, 25.

3

O MOVIMENTO E SUAS ESPÉCIES

O termo *metabolé* é de semântica equívoca, abarcando, em sua generalidade, um conjunto de outros conceitos que da noção genérica participam enquanto espécies. Assim, da noção genérica participam os termos alteração, deslocamento, aumento e diminuição, geração e corrupção. Para que se possa investigar com maior proximidade a exata definição de cada qual destes termos, mister se faz a análise da diferença entre o que é *matéria prima* e o que é *páthos*.

Um movimento operado sobre a parte substancial da coisa, afetando-lhe a estrutura ontológica, e não apenas atributos acidentais do ser, é um movimento do tipo geração, ou mesmo do tipo corrupção. A substância, para o ser, é o que é, e não o que lhe é acidentalmente atribuído.[1] O movimento operado sobre a qualidade e os atributos acidentais do ser constitui uma alteração.[2] Na hipótese da alteração, *algo* existe e é dotado de atributos ou qualidades que podem surgir, desenvolver-se ou desaparecer; um homem são e jovem, ao adoecer ou envelhecer, tem um atributo de seu ser alterado.

---

[1] 319b, 15/20.
[2] 319b, 10/15.

Na hipótese de geração ou corrupção tem-se o surgir deste *algo* que até então parecia não existir, e neste caso deve-se resolver o problema de se há ou não há geração a partir do nada,[3] ou tem-se o desaparecer deste *algo*, caso em que pode ocorrer de este *algo* deixar de ser simplesmente ou dar origem a outro *algo*, como ocorre, neste último caso, com a água em sua passagem para o ar, desaparecendo-se a água e gerando-se o ar. Geração e corrupção estão lado a lado. Daí que os conceitos de *páthos* e *matéria prima* parecem determinantes; a afetação da *matéria prima* induz à geração ou à corrupção, enquanto o movimento sugerindo um *páthos* é uma alteração de um atributo não essencial ao ente.

Mas o movimento não se resume a estas duas categorias. Aristóteles apresenta, neste ponto, uma sintética concepção do movimento, qualificando-o: como aumento e diminuição, se se trata de um movimento de um contrário a outro de acordo com a quantidade; como deslocamento, se se tratar de um movimento determinado pelo lugar; como alteração, se o movimento foi sobre qualidade ou afecção do ente; como geração ou corrupção, se houver o desaparecimento do sujeito do qual um dos contrários seja uma afecção ou, em geral, um acidente[4].

A matéria, assim, se define a partir do próprio movimento. É ela o substrato apto a receber a geração e a corrupção, bem como quaisquer outras formas de movimento, seja alteração, deslocamento ou aumento e diminuição.[5]

Se movimento há, se este movimento sobre a matéria se opera, e se várias espécies comporta, movimento não há do *não-ser* ao *ser*. De fato, a geração absoluta *haplôs* a partir do nada é hipótese inconcebível no sistema aristotélico. O ser de um não-estado a um estado não pode passar, mas sim de potência a ato; é através da atualização da potencialidade (aparência de não-ser) que o movimento de *génesis* se opera, o que não se faz sem que um movente dinamize o movimen-

[3] 317b/319b.
[4] 319b, 30/320a.
[5] 320a.

to.[6] Ao gerar-se o ente de seu estado potencial ao atual, com ele gera-se a sua dimensão ou a sua magnitude.[7] A dimensão em si e por não se conceber distintamente do ente que qualifica. Assim, aumento e diminuição são movimentos que se operam sobre a dimensão da matéria já existente e não por gerar-se. O aumento corresponde mais propriamente a um incremento da magnitude preexistente, e a diminuição, à redução da mesma.[8]

Isto, portanto, no que se relaciona ao movimento e às espécies de movimentos. Demonstrou-se, sobretudo, a necessidade das categorias de ato e potência para a melhor compreensão da geração e da corrupção do ser, bem como a reciprocidade *páthos – matéria prima* na constituição e diferenciação dos conceitos de geração e alteração. Toda a temática foi objeto de outro Tratado, a *Physica*, não obstante a carência conceptual destes termos e de suas definições para o *GC*.

[6] 320b, 15/25.
[7] 320b, 30.
[8] 320b, 30.

4

COMBINAÇÃO, AÇÃO, PAIXÃO E CONTATO

Ao se estudarem os elementos, sua gênese e sua estabilidade temporal, algumas questões, atualmente, se levantam diante dos olhos do investigador. A opinião de alguns filósofos, entre os quais se encontram os atomistas e Platão, apresenta para os problemas da geração e da corrupção das coisas a simples parelha conceitual associação-dissociação, combinada com aquela outra ação-paixão, como respaldo suficiente para a racionalização da resposta que se exige para a dimensão do problema. Na verdade, o compromisso desta resposta é com todo o existente, com o que se gera e se corrompe, com o que é e com o que deixou de haver; o esclarecimento e a precisão terminológica devem ganhar corpo neste passo. A resposta teorética exige mais do filósofo enquanto labora com palavras e conceitos; os problemas da polissemia e da homonínia retomam sua importância neste trecho.[1]

Ao deparar-se, portanto, com a fileira conceitual associação-dissociação, ação-paixão, Aristóteles reclama a necessidade de se firmarem em bases mais sólidas tais termos.[2] Daí con-

[1] 322b, 30/323a.
[2] 322b, 5/10.

duzir o problema para termos afins a estes, que parecem conduzir à melhor explicação reclamada pela temática, quais sejam, *combinação*, *ação* e *contato*.[3]

Partindo-se do termo *contato*, para que sucessivamente se alcancem os demais espectros nocionais aqui destacados, deve-se dizer que *contato* pressupõe mais de um *algo*, que cada *algo* tenha lugar no espaço, que este lugar seja determinado, bem como precisos sejam os limites ocupados por cada qual destes *algos* envolvidos na relação de contato. Com estes elementos pode-se dizer que dois corpos se encontram em contato quando seus extremos são comuns;[4] limitados, um mínino de dois corpos se relaciona por contato se seus limites se tocam de maneira a que uma e outra extremidades se encontrem num ponto comum.

Em um certo sentido, um movente move se está em contato com um outro corpo, o movido. Em outro sentido, um movente também move se não está em contato com outro corpo, de modo que o contato nem sempre é necessário para que haja esta relação entre movente e movido. Uma das formas de causação de movimento dá-se, portanto, pelo contato, porém, não todas.[5]

Aquele movente que, ao mover, toca o movido, por este também é tocado, de maneira que o movimento, por meio de contato, envolve influenciação recíproca.[6] Se um é agente, ao mesmo tempo, também é paciente.

Mister, ainda, tratar-se da ação e da paixão. Nesta parte, a partir da exegese do problema, ver-se-á que agente e paciente não são quaisquer corpos, bem como ver-se-á que ação e paixão concatenam-se com o problema do movimento na medida em que este pressupõe ato e potência.[7]

As questões básicas que se põem a respeito da temática são sobre se o semelhante atua sobre o semelhante, ou se o dissemelhante atua sobre o dissemelhante. Também questiona-se se o cerne do problema do padecimento encontra-se na existência ou inexistência de proprie-

---

[3] 322b, 25.
[4] 323a.
[5] 323a, 20/25.
[6] 323a, 25/30.
[7] 324a, 25.

dades idênticas compartilhadas pelos entes que agem e padecem, uns agindo, outros padecendo.

Para que o binômio agente / paciente torne-se uma fórmula efetiva, é necessário que os entes em relação sejam idênticos em gênero e diferentes em espécie.[8] Há uma certa e mínima contrariedade entre o corpo paciente e o agente, porém não há a necessidade de que sejam corpos que sejam contíguos ou se tangenciem. A necessidade reside na existência de identidade, em um sentido, e de dissemelhança, em outro sentido. Dois corpos idênticos em todas as suas propriedades não se submetem a qualquer padecimento; deve haver, de qualquer forma, uma dissemelhança, em alguma latitude dos corpos em relação, para que se fale em ação e paixão.

Uma escala de entes pode-se distinguir neste passo. Existem aqueles que agem e padecem. É exemplo disto o ar. Existem entes que são insuscetíveis de padecimento, sendo estes os impassíveis; podem mover, mas não são movidos. O *prwton kinuôn* é o exemplo magno desta forma de ser de acordo com a suscetibilidade ao movimento.[9]

Mister, ainda, tratar-se da ação e da paixão. Nesta parte, a partir da exegese do problema, ver-se-á que agente e paciente não são quaisquer corpos, bem como se verá que ação e paixão concatenam-se com o problema do movimento na medida em que este pressupõe ato e potência.[10]

As questões básicas que se põem a respeito da temática são sobre se o semelhante atua sobre o semelhante, ou se o dissemelhante atua sobre o dissemelhante. Também questiona-se se o cerne do problema do padecimento encontra-se na existência ou inexistência de propriedades idênticas compartilhadas pelos entes que agem e padecem, ao agir, não sofrem paixão qualquer. Tome-se, como exemplo, a medicina, que, como princípio e causa da cura, *age* de modo a proporcionar a cura sobre a pessoa que *padece* ao ser curada; porém, ao produzir a cura, nada sofre, de modo que não há padecimento se a matéria do agen-

[8] 323b, 30.
[9] 324b, 9/10.
[10] 324a, 25.

te (medicina) é diversa da matéria do paciente (homem). Também ao agirem não sofrem paixão as coisas que não possuem forma em uma matéria.[11]

É importante que se fixe que nem a causa final nem a causa formal são agentes; causa final e causa formal são estados, e o são na medida em que se verifica que o ser que atingiu um *télos* só o fez na medida em que de um estado inicial (potência) passou a um estado final (ato), cristalizado em sua própria *physis*, porém, de qualquer maneira, incitado pela provocação de sua própria natureza ou pela incitação de um movimento externo. A causa final é, assim, não um agente, mas um estado. Da mesma maneira se deve entender a causa formal. A forma é ou não é o que se descola pela experiência, verificando-se o «estar» ou o «não-estar» da coisa desta ou daquela forma. Da potência ao ato, a forma faz-se enquanto presente.[12]

Geração e corrupção, neste sentido, por envolverem uma alteração, são também um processo, mas apenas uma espécie, que envolve ação e paixão. De fato, com a geração há passagem do «não-ser» ao «ser» e, com a corrupção, do «ser» ao «não-ser»; tratam-se de contrários, e os contrários são a essência do padecimento e da ação. Só há *páthos* se um mínimo de dissemelhança existe o que «age» e o que «padece».[13]

Fixados estes pontos nodais da *quaestio*, que detiveram a análise na qualificação dos princípios que norteiam o ser do sublunar, Aristóteles procede à análise das doutrinas dos poros e da sensação pelo contato entre os corpos. A penetração dos corpos entre si por poros e o contato como a base da sensação e da percepção são a estrutura de não poucos filosofemas,[14] o que é objeto de severas críticas na teoria aristotélica. Conclui, por final, que é supérfluo supor a existência de poros para a explicação do fenômeno do contato e dos demais problemas correlatos (*kínesis*).[15] Também o uso não gera a pluralidade, nem esta gera aquele.[16]

---

[11] 324a, 35/324b, 5.
[12] 324b, 10/15.
[13] 324a, 10.
[14] 324b, 25 até 326b, 25.
[15] 326b, 21.
[16] 325a, 35.

Por fim, colocando-se *sub examinem* a combinação (*míxis*), ter-se-á por completa a carga conceitual fundante de todos os processos de geração, corrupção, intercessão, conexão e influenciação dos corpos. Se o fluir é o que se constata pela experiência como a causa da inconstância do ser, é porque este mesmo ser se predica de várias formas (problemas lógicos) e se faz de várias formas (problemas físicos). Neste ponto, a *míxis*, deverá ser diferenciada de tudo o mais que a ela se assemelhe, qual ocorre com a geração e com a corrupção.

Tomados o fogo e a lenha, o material ígneo, de fácil combustão, a lenha, ao relacionar-se com o elemento fogo, destrói-se, enquanto o fogo gera-se em lenha. Não se dirá que aqui há combinação, mas geração e corrupção. De qualquer forma, combinação significa, em essência, mudança, pois não há identidade plena entre o corpo e seu estado puro.

Nem tudo está sujeito à combinação; nem toda matéria é combinável, suscetível em potência a combinar-se, bem como nem toda matéria é combinável com toda matéria. Se nem tudo é combinável, há que se dizer errônea a doutrina panspermítica, de acordo com a qual, no princípio (*principium*), todos os elementos eram um só, combinando-se reciprocamente num amálgama caótico e unitário que, posteriormente, veio a gerar o dividido e o plúrimo.[17]

A combinação (*míxis*) pressupõe seres que inicialmente estavam separados e podem existir separadamente, como é o caso das substância se reunindo para posteriormente se separarem.[18] Não se concebem, por exemplo, afecções como seres de existência separada, pois, em verdade, só existem se ligadas à substância. Os seres que se combinam preservam, na unidade de cada qual, a potência pura e não-combinada que lhes é de origem, de modo que se separam porque possuem e preservam sua essência separadamente. Assim se combinam parecendo um, porém são dois. Mas, como o estado atual é um estado finito e não-perpétuo, a potência há que se reintegralizar no ser como um *totum*, de maneira que o que era retorna ao seu estado tal qual *ab initio*.

[17] 327b, 20.
[18] 327b, 25/30.

Corpos inafetáveis, imiscíveis, não-pacientes, não se combinam. Os que agem e padecem se combinam; de maneira geral, há combinação onde há possibilidade de ação/paixão, o que ocorre com os contrários, segundo o já prelecionado anteriormente. A combinação também dependia do binômio ação/paixão.[19] Há que se dizer, no entanto, que combinação (*míxis*), mescla (*krâsis*) e composição não se confundem. São estes vocábulos muito bem distintos no vocabulário aristotélico.

Sinteticamente, seres potencialmente combináveis são aqueles que possuem as seguintes características: a) divisibilidade; b) delimitabilidade; c) «homonimeidade». Estes são os corpos combináveis. Resulta, pois, que o conceito de combinação se extrai do acima exposto com relação aos corpos suscetíveis de mistura, o que aparece em 328b, 22 nos seguintes termos: *he dè míxis twn mixtwn alloiwthéntun ínwsis*.

[19] 328a, 30/328b.

5

A *MATÉRIA PRIMA*, A GERAÇÃO E A CORRUPÇÃO DOS CORPOS

O mundo sensível se compõe de corpos sensíveis, sendo estes «tangíveis» ou «não-tangíveis», de acordo com a tactibilidade de suas substâncias. Os corpos sensíveis são, como unidades organizadas e complexas, dotadas ou não de vida, corpos constituídos por estruturas ainda menores; sob o manto da aparência, da forma, da cor, da sensitividade, reside aquilo que pode ser dito *matéria prima* de todo constituído. Todo corpo sensível, sendo que o conjunto de corpos sensíveis existentes forma o aparato compositivo do *totum* sensível, é necessariamente um corpo derivado e constituído. Assim sendo, há que se investigar qual a substância, ou quais as substâncias, que subjazem ao sensitivo, qual a causação do empírico, quais os mecanismos de geração (*gígnestha*) dos corpos derivados, e em que consiste a referida *matéria prima*.

É a partir de uma inferência do sensível ao conceptual que se procederá metodologicamente. Toma-se como ponto de partida (*tópos*) a existência de um mundo engendrado, mundo que se oferece aos sentidos de um modo geral, para que se proceda à descoberta das causas remotas, ainda materiais, do mecanismo de *génesis phthorá* do existente. O subjacente ao que é dado aos sentidos é que é o objeto da presente investigação; procede-se do «dado» ao «não-dado», porém do que é «não-evidente»,

e do que é «não-apreendido», pelo conhecimento sensível, ao que parece consistir em lógico e explicável pelos ditames do *noûs*.

O que subjaz a todo o existente empírico é para uns um elemento único, ou alguns elementos ou quatro elementos. A água, o ar, a terra e o fogo estariam, assim, na base do engendrado; todo «corpo», entendendo-se «corpo» como o ser em um estado complexo de aglutinação do ser primário, seria composto por um, ou por alguns, ou por todos aqueles elementos. A constituição do sublunar, bem como sua explicação, residiria, na melhor análise, nestes quatro elementos. Daí a parelha associação/dissociação ter merecido amplo destaque anteriormente, posto que, na versão dos filósofos, o engendrado deriva do elemento a partir dos processos de associação ou dissociação. A crítica aplica-se sobre a opinião variante dos filósofos em atribuir a este ou aquele elemento uma função preponderante; os *paralogismoi* são cercados por uma crítica endoxológica.

A matéria (*yle*) é o princípio primário de todo o existente. O termo «primário» aqui ganha conotações específicas, significando aquilo que é potencialmente um corpo sensível (1), significando os contrários que dele participam acidentalmente (2), significando fogo, água, ar e terra (3). Por (1), (2) e (3), tem-se a resultante «matéria» como algo primário, não-secundado, não-composto, primeiro e originário.[1]

Vertendo-se o enfoque da análise para os corpos sensíveis tácteis[2], ou seja, suscetíveis de contato, suscetíveis de serem apreendidos pelo tato, os princípios a estes corpos cabíveis, uma vez analisados, permitirão uma melhor colocação do tema em sua complexidade. O contato oferece a existência de contrários que não são contrários comuns aos corpos não-tácteis; a parelha branco/preto não é algo que concerne ao tato, não obstante constituirem contrários, pois cumpre à visão distinguir entre um e outro. Podem ser identificados como contrários *tácteis* as seguintes qualidades das coisas corpóreas: a) quente/frio; b) seco/úmido; c) pesado/leve; d) duro/macio; e) viscoso/não-viscoso; f) áspero/liso; g) grosso/fino.[3]

---

[1] 329a, 30/35.
[2] 329b.
[3] 329b, 15/20.

Naturalmente, estas qualidades se relacionam, pois presentes estão nos corpos de que, por acidente, participam. O leve e o pesado não são qualidades ativas ou passivas dos corpos, pois não geram ou transformam nada.[4] A combinação e a transformação dos elementos se deve a outras qualidades que não estas. Ao quente atribui-se a função de combinar as coisas semelhantes, pois dissociar é associar coisa da mesma espécie, enquanto ao frio atribui-se a função de associar, agregar, coisas da mesma espécie ou de espécie.[5]

O úmido (*hygrón*) e o seco, por sua vez, são, respectivamente, a categoria do que é indeterminado na forma, porém de fácil delimitação (a água toma a forma do vasilhame em que se insere), e do que é determinado, mas que oferece resistência à imposição de uma delimitação. Desta categoria derivam o grosso e o fino, o duro e o macio, o viscoso e o não-viscoso.[6] Todas estas qualidades tácteis das coisas se resolvem, no entanto, em quatro divisões, a saber, a do quente/frio, a do úmido/quente, a do frio/seco, a do frio/úmido; isto porque úmido/seco e quente/frio formam a matriz de todas as demais qualidades tácteis. Ajuntando-se a isto o fato de que as qualidades que se opõem não podem estar juntas em sua totalidade em um único ser (ao mesmo tempo frio e quente, ou únido e seco), tem-se que a composição de todo elemento só pode remontar à base combinatória primordial que se faz entre ambas as parelhas quente/frio e seco/úmido.

O fogo é quente e seco, o ar é quente e úmido, a água é fria e úmida, a terra é fria e seca.[7] Esta é a síntese aristotélica. Ao contrário, ao extrair o plúrimo do Uno, Anaxímenes, admitindo uma única matéria primordial como origem de todos os corpos, faz da rarefação e da condensação os processos de formação dos corpos. Por sua vez, Parmênides faz do fogo e da terra os elementos primígenos naturais, dos quais derivam, por mistura, os intermediários, ar e água. Da mesma forma, Platão faz do quarto elemento uma mescla dos outros três, enquanto que Empédocles admite a existência de quatro elementos, po-

[4] 329b, 20/25.
[5] 329b, 25/30.
[6] 329b, 30/330a, 10.
[7] 330b, 4/5.

rém reduzindo-os a dois. Não há, seguindo-se na esteira desta doutrina, uma explicação racional do equilíbrio entre o úmido e o seco, o quente e o frio. A síntese aristotélica se ocupa desta composição.

Os quatro corpos simples são, portanto, na teoria aristotélica, a água, o ar, a terra e o fogo. Destes elementos, fogo e ar são aqueles que tendem para a periferia do universo, movendo-se de um movimento local vertical ascensioal, enquanto terra e água, "*physei*", tendem para o centro do universo, movendo-se de um movimento dirigido para baixo.

Para que se possa explicar o engendrado, passando-se pelo aproveitamento do processo gerativo, pela passagem dos elementos aos corpos complexos, dever-se-á, neste ponto, centrar-se o pensamento nas qualidades frio/quente, seco/úmido; são estes os atributos mais essenciais de todo o corpo, bem como os distintivos necessários para a sustentação do processo formativo dos corpos. O semelhante e o dissemelhante, as relações de oposição e de igualdade, de associação e repulsão é que se fazem suficientes para a exata delimitação do problema. O engendrado, aquilo que se gera e se corrompe, é fruto desta metamorfose natural que se processa na esfera da micro-estrutura do ser.

O jogo da ciclicidade do mundo natural radica-se nesta exata operosidade dos elementos; é da permuta entre a qualidade que possuem os elementos que se concebem geração e corrupção recíproca entre estes. Já se disse que o fogo caracteriza-se pelo quente e pelo seco. Se em lugar do quente, a qualidade predominante torna-se o frio, ter-se-á a geração da terra a partir do fogo. Se a terra perder o atributo seco, passando a predominar o úmido, constitui-se a água. Desta ao ar, basta que o frio torne-se quente. Assim, estabelece-se um ciclo natural e contínuo que mais facilmente se cumpre se o número de qualidades a serem alteradas for menor. Evidentemente, a terra torna-se ar, porém não com a mesma facilidade com que ocorre a sua transmutação em fogo, pois para que isto ocorra não bastará que o frio se torne quente, mas que também o seco se torne úmido. É clara aqui a presença da noção de *armonía*, que está a caracterizar o movimento cíclico do que é perfeito e natural, noção fundante da ordem (*táxis*). Nesta medida, a partir da permuta das qualidades entre os elementos, tem-se a geração e a corrupção recíprocas entre estes numa ordem cíclica. O pro-

cesso segue um ritmo necessariamente sucessivo e contínuo, de acordo com o fluxo fogo » ar » água » terra, ou ainda, terra » água » ar » fogo, sendo esta seqüencialidade fundada não na arbitrariedade, mas na presença ou ausência de um atributo (quente, frio, úmido, seco) na qualificação do elemento.[8]

Também por outra forma se podem gerar elementos de elementos que não da referida forma cíclica. Tomando-se dois elementos diversos, ar (1) e terra (2), sendo suas características, respectivas, quente e úmido (1), frio e seco (2), destruindo-se um dos atributos de cada qual, ter-se-á a geração de um terceiro, formado pela composição dos atributos supérstites. Assim, destruindo-se o frio da terra e o úmido do ar, formar-se-á, a partir da justaposição de quente e seco, o fogo. Porém, a mera destruição de um atributo não é a causa geratriz de um elemento; a destruição deve-se seguir de uma associação com o atributo de outro elemento.[9]

De todo o exposto, conclui-se haver, de acordo com a teoria aristotélica, uma causação recíproca entre os elementos, o que se dá ciclicamente e não-ciclicamente. Porém, não é da natureza das coisas nem que um único elemento seja o princípio de todas as coisas, nem que esteja a presidir o movimento natural a aleatoriedade. Proporção, adequação e ordem são as características do processo natural[10], tudo de acordo com as causas material, final e eficiente.[11] A geração é um processo contínuo, e toda a cadeia de relações naturais obedece a um fluxo constante de mútua interdependência; a ciclicidade parece lhe ser um atributo de perfeição, indício de sua excelência física.[12] Parece a experiência confirmar a teoria ora esboçada; nuvem e chuva parecem pertencer a um mesmo ciclo natural das águas.[13] Da mesma forma se se observar que o semelhante gera sempre o semelhante e com regularidade e constância; do homem nasce o homem e do trigo nasce

[8] 331b.
[9] 331b, 35.
[10] 333b, 5/10.
[11] 335a, 25 / 336a, 10.
[12] 337a, 337a, 5.
[13] 338b, 5/10.

o trigo. Toda a causa do movimento sublunar[14], sabendo-se que a combinação é própria do sublunar, radica-se, no entanto, na perfeição e na eternidade do motor primeiro. É remontando-se da eternidade do movimento circular ao bruxulear da vida sublunar que se pode explicar a geração e a corrupção dos corpos, tendo-se *hélios* como princípio de todo o processo. Não obstante a inconstância do que «é» enquanto «está», é a partir da eternidade do movimento concatenado e circular das esferas celestes que Aristóteles afirma a constância e a regularidade do existente sublunar.

[14] 334b, 30/35.

PHYSICA

PHYSIKÉ AKRÓASIS

1

A *PHYSICA* E O SEU ESTATUTO TEÓRICO NO CONTEXTO DAS DEMAIS OBRAS ARISTOTÉLICAS

A *Physica* de Aristóteles é uma obra original, apresentada pelo editor do *Corpus Aristotelicum*, Andrônico de Rodes, tendo sido composta, de acordo com os estudos mais recentes, no período de 350-355 a.C.[1], catalogando-se, portanto, entre aquelas obras que antecederam o período das viagens e que se encontra, ao mesmo tempo, dentro da vivência da Academia de Platão em Atenas. As vacilações críticas maiores giram em torno do tempo de composição dos livros VII e VIII, este último atribuído ao período da maturidade, em Atenas.[2]

Aliás, em termos de substância e de forma, não se distancia das demais obras a esta contemporâneas[3], apresentando traços de erudição, de consistência lógico-sistemática, bem como a

[1] Cfr. Düring, *Aristóteles*, 1990, p. 91.

[2] Neste sentido, *vide* as considerações sobre os livros VII e VIII da *Física* em Jaeger, 1992, pp. 340 e 342. Para Ingemar Düring, o livro VIII da Física guarda maiores afinidades com o *De motu animalium*, pertencendo ao período 334-322 a.C. (*vide* 1990, p. 93)

[3] A *Physiké Akróasis*, com relação ao seu conteúdo, se *ab initio* assim formada ou não, tem sistematização que não deve ter sido feita pelas mãos de Aristóteles, mas pode ser tomada por uma unidade, resumindo em seu bojo relações conceituais intrinsicamente imbricadas entre si.

maturidade e o domínio das principais lições relativas à ciência e à história dos questionamentos a respeito do ser e de seu conhecimento. Antes de poder ser dita prematura, esta é uma obra que reflete já o caráter expansivo do sistema aristotélico, já o caráter onisciente dos questionamentos, esboçando-se em vários pontos do texto a crítica ao passado filosófico e fazendo-se menção às prováveis querelas e debates vividos diuturnamente no espaço compartilhado pelos *scholae*.

O debate acerca do conceito de *physis* em Aristóteles não só não se apresenta em absoluta uniformidade entre os eruditos, mas também sobre ele não se assentam as diversas doutrinas a ponto de se poder apresentar como questão conclusa ou superada para os estudos contemporâneos. De uma forma ou de outra, determinar o conceito aristotélico de *physis* é o mesmo que determinar o seu entendimento a respeito do fenômeno *physis* e sua totalidade, como também o próprio objeto daquela ciência que o elege por núcleo centrípeto de suas atenções.

Porém, antes de propor arestas ao estudo físico, a teoria aristotélica aponta para uma amplitude maior que aquela apresentada pelo restrito e bem delimitado conceito moderno de Física.[4]

Ao atrelar a Física ao estudo das causas e princípios, está a indicar o *movimento* (*kínesis*) e a mudança (*metabolé*) como sendo os conceitos nucleares do estudo concreto do *ser* em sua manifestação fenomênica.[5] O espaço das *Rerum naturae* é o espaço teórico da física aristotélica.[6]

Resta, por fim, dizer que o tratado sobre as coisas físicas é um tratado anterior ao da *Metafísica*, e isto lógica, cronológica e conceptualmente. De fato, naquele estabelecem-se os conceitos que posterior-

[4] É curioso que se venha a grifar que muitos dos aspectos abordados neste passo da teoria de Aristóteles, em relação aos fenômenos físicos, foram amplamente confirmados pela física moderna, como a hipótese das diversas velocidades no movimento de um círculo, caso em que há rotação com velocidade mais lenta em direção ao centro do círculo, e rotação com velocidade mais rápida em direção à periferia do círculo (*Física*, VI, 240b, 15), e a hipótese da diferença de tempo no cruzamento de movimentos, caso em que, se os vetores forem contrários, o espaço temporal será menor, e se os vetores tiverem o mesmo sentido, o espaço temporal será maior (*Física*, VI, 240a, 5/10/15).

[5] A respeito, *vide* Bodnár, *Movers and elemental motions in Aristotle*, *in* Oxford Studies in Ancient Philosophy, v. XV, Oxford, Clarendon Press, 1997, pp. 81-117.

[6] "O papel do físico é estudar a natureza nos dois sentidos acima especificados - matéria e forma" (Ross, *Aristóteles*, 1987, p. 79).

mente serão institucionalizados e transcendidos neste último Tratado; assim, é logicamente daquele dependente. Já cronologicamente, decorre de alusões textuais que o provam inequivocamente, como em: "Há alguns que pensam que tudo o que se move é movido, mas não é assim, como se aclarará mais adiante, pois há algo que move e é imóvel" (*Physica*, 201 a, 25).

A referência indica um estudo posterior que se situa dentro da própria *Physica* 258b, 10-267b, 26, assim como em *Metaphysica*, 1072a 26/1072b, 3. Também, conceptualmente, uma vez que o "meta-físico" é *após a física*, ou ainda, além do *físico* (*metà tà physiká*).[7]

[7] Sabendo-se que a Metafísica e a Ética referem-se e reportam-se constantemente à Física, o que não ocorre com os *Analíticos*, Jaeger o situa entre aquelas obras e os *Analíticos* na seguinte ordem: *Physica, De Caelo, De Generatione et corruptione, Meteorologica* (Aristóteles, 1992, p. 337).

2

O MÉTODO FÍSICO E O CONCEITO DE *PHYSIS*

Sem dificuldades, no contexto da evolução filosófica helênica, constata-se ter sido a *physis* a preocupação especulativa primeira dos filósofos antigos. O seu conceito se confundiu mesmo com o próprio objeto da filosofia[1], pois a indistinção entre o estudo filosófico e o científico propriamente dito só se fez tardiamente, no contexto das conquistas teoréticas gregas. As principais investidas do homem em torno dos *archaí* do conhecimento tornava-o um observador atento dos *phainomena*; o *kósmos* exerceu logo a sua *vis attractiva* das especulações filosóficas, frente à inatingibilidade, ao hermetismo, à intocabilidade, à dimensão e à magia do desconhecido, questões estas atinentes à sua própria essência, em oposição à limitação, à falibilidade e à finitude que caracterizam a condição humana. Desta contraposição entre o mundo cósmico e o mundo da experiência humana, este tangível e próximo, se antepuseram desafios à razão; daí a filosofia confundir-se com o especular acerca da natureza e de sua *génesis*, acerca do *kósmos* e suas dimensões, bem como acerca da metafísica da geração e da ordem cósmicas.

[1] *Vide*, neste sentido, Peters, *Termos filosóficos gregos*, 1983, p. 189.

A gradativa desvinculação do objeto físico como sendo o objeto de uma ciência particular foi processo que exigiu longa maturação do espírito grego, tendo-se operado por completo somente com a *Physikè Akróasis* aristotélica. A individuação do objeto da *Física* relativamente ao restante da filosofia, em momento preciso da história helênica, reflete a maturidade científica que alcançou a Hélade com o advento da doutrina peripatética; antes de constituir mera compilação do passado teórico, o peripatetismo redimensionou o universo epistêmico, radicando em precisas circunscrições cada qual das ciências particulares, diferenciando-as da "filosofia primeira".[2]

Ademais, transparece da própria estrutura do conhecimento a necessidade metodológica justaposta ao livro I da *Physica*. O conhecimento científico é uma busca da compreensão da totalidade do fenômeno, e, como tal, impõe-se a busca das *causae causarum*; só se pode dissecar a realidade sob a premissa de que a razão se anteponha a ela e sobre ela se debruce de modo a que o sujeito cognoscente apreenda o fenômeno em sua completude, apontando-lhe os elementos constitutivos e diferenciadores, dando-lhe os princípios (*aithiai*) e as causas (*archai*).[3]

Das aparências às essências, o método eleito é aquele *empírico*[4], caracteristicamente oposto ao dialético platônico, sobrelevando-se a necessidade científica como uma passagem do estágio de conhecimento empírico fundado na opinião comum ao estágio da explicação racional do fenômeno como um *totum*. Da percepção à razão, dos sentidos ao pensamento, a base aristotélica do estudo físico é aquilo que parte do aspecto sensitivo, impondo-se por verdadeiro à medida que o abandona para fazer-se *epistéme*.

A questão do método está a indicar a necessidade de superação do conhecimento *doxológico* e de depuração dos sentidos no sentido da construção do que se pode chamar *ciência*.

---

[2] Então, "examinar se o ser é uno e imóvel não é tarefa própria da *Physica*" (*Phys.*, I, 2, 185 a).

[3] *Phys.*, I, 1842, 15.

[4] "En realidad no existe ninguna diferencia notable entre su metodo y modo de pensar en la física y en la zoología. Su punto de partida es la experiencia..." (Düring, *Aristóteles*, 1990, p. 465).

O conhecimento científico (*epistéme*), como ordenação da realidade sensitiva, é especialmente acolhido pela teoria aristotélica – que não só recebe as premissas da tradição platônica, para a qual *epistéme* e *dóxa* não se confundem, aliás, se excluem – que prima por disciplinálo em três vertentes, a saber, como teoréticas, como práticas e como produtivas (*theorétiké*, *poietiké*, *praktiké*).[5] Neste contexto, as ciências teoréticas, enquanto conhecimento não-orientativo da conduta – função epistêmico-prática –, e não produtivo – função epistêmico-produtiva –, apresenta-se como o conhecimento voltado para si próprio, onde a razão é objeto para a própria razão e não para a ação ou para a produção. Estas ciências são a metafísica, a física e a matemática, comunicando-se reciprocamente por serem espécies de um mesmo gênero, constituindo, no entanto, braços autônomos do saber humano. A física, entre estas, encontra-se plenamente individualizada e amadurecida no seio dos demais ensinamentos teoréticos aristotélicos.

O método aplicado é, pois, explicitamente colocado nestes termos:

> "Por isso temos que proceder desta maneira: desde o que é menos claro por natureza, porém é claro para nós, ao que é mais claro e cognoscível por natureza" (*Phys.*, I, 184a, 15-20).

As margens deste conhecimento, portanto, são aquelas ditadas pelos limites da própria compreensão histórica dos fenômenos físicos, o que só vem a reforçar a importância do entendimento da amplitude do conceito de *physis* na cultura e na tradição filosófica helênicas. Como conhecimento empírico é, também, conhecimento restrito aos limites sensoriais de homens ainda pouco capacitados tecnicamente, não obstante disporem de todo o potencial racional para a aplicação mecânica e inventiva.

O inevitável embate com o passado filosófico eleático, pitagórico e jônico é decorrência da postura metodológica assumida, através da qual se procura superar as opiniões adversas mais conhecidas, ao

[5] Cfr. Ross, *Aristóteles*, 1987, p. 71.

mesmo tempo que demonstração de solidez na abordagem da temática[6]. Antes que se proceda ao exame direto da natureza das coisas, *physis tôn ónton*, refutam-se as falsas premissas sobre as quais se assentavam as mais destacadas doutrinas; não como mero exame do passado e da tradição, mas como exercício dialético-filosófico de afirmação do pensamento, a doutrina aristotélica estabelece-se como *synthesis* histórico-filosófico da Hélade[7].

As referências textuais perpassam as afirmações de Parmênides, Melisso, Empédocles, Anaxógoras [*Física*, I, 2, 184b, 15], Heráclito [*Física*, I, 2, 185a, 5], Demócrito [*Física*, I, 2, 184b, 20 e III, 203a, 20], em matéria de estudo do *ser*. Também Licófron [*Física*, I, 2, 185b, 25] e Platão [*Física*, I, 9, 192a, 192b; e *Física*, III, 203a, 51], entre outras passagens, estão incluídos neste rol.

A operação filosófica neste sentido procura vencer as dificuldades impostas pela dialética, relevando-se sobretudo a necessidade de assentamento de todo sistema científico sobre embasadas premissas não escamoteáveis pelos ardis argumentativos de origem sofística. Não se pode olvidar a experiência sofística vivamente presenciada pelos filósofos dos séculos V e IV a.C., o que, em grande parte, motivou a substanciação ou a radicação da dicotomia *dóxa – epistéme* como uma questão metodológica.

Também a polissemia terminológica é preocupação do *philosóphos*, transparecendo esta preocupação por reiteradas afirmações, quais: "(...) que *ser* se diz em muitos sentidos" (*Física*, I, 2, 185a, 20) e "(...) o *uno*, mesmo como o ser, se diz em muitos sentidos" (*Física*, I, 2, 185b, 5).

A polissemia desorientou muitas filosofias que pugnavam por expurgar o verbo *ser* da linguagem, o que não passa desapercebido e sem críticas pela análise retrospectiva feita textualmente por Aristóteles.

---

[6] "Desenvolver uma aporia e recolher a opinião dos antecessores significa, em primeiro lugar, que o filósofo terá que passar pelos mesmos problemas que seus antecessores e, em segundo lugar, que o diálogo dos filósofos é uma ascese da verdade, não como um progresso inelutável, mas como um trabalho renovado" (Chauí, 1994, p. 233).

[7] "La diferencia entre la física teórica moderna y la suya consiste em que su material de experiencia era mucho más escaso; la física experimental le era aún completamente desconocida y no formulaba sus tesis matematicamente." (Düring, *Aristóteles*, 1990, p. 465).

"Por isso, alguns como Licófron, suprimiram o é; outros modificaram a forma das expressões, dizendo, por exemplo, "homem branqueado" no lugar de "o homem é branco" (*Física*, I, 2, 185b, 25).

Não obstante permearem suas dicções em matéria física dentro da filosofia aristotélica, a tradição, a opinião comum, os debates acadêmicos, as questões discursivas sofísticas, os problemas semânticos, a historicidade dos objetos culturais, a imperfeição, a limitação do conhecimento, o relacionamento "pensamento – linguagem" são, necessariamente, partes indissociáveis de uma exposição que procurava abranger a fenomênica como um *totum* teórico e empírico. Assim, apesar de fundamentalmente empírico, não deixa o método de lançar-se para as esferas dedutiva e silogística, uma vez que se trata de construir ciência (*epistéme*). Desta exsurge a verdade, mas somente como decorrência lógica do uso preciso e rigoroso dos termos e do próprio pensamento; como instrumentos do pensamento, os signos são mais que meras representações das coisas, participando ativamente, no pensamento, da construção de suas estruturas como afecções da alma.[8]

Porém, inequívoco é que se diga que aqui Aristóteles é *physikós* (cientista) e não metafísico ou teólogo. Está, como *physikós*, preocupado com a *empeirie* como em geral se apresentam os fenômenos aos sentidos humanos, postulando-se acerca dos problemas primígenos da constituição da ciência, quais sejam a percepção, o ato cogniscitivo, a relação sujeito cognoscente – objeto cognoscido, universalização e sustentabilidade lógica. Subjacente ao seu discurso não estão ausentes os elementos estruturais de toda construção teórica; restam estes como silentes princípios de atuação do pensamento para o alcance da verdade atributiva. Em nada a exposição se aparta dos tradicionais postulados epistêmicos e metodológicos unanimemente atribuídos a Aristóteles.

É certo, no entanto que a tônica dos discursos varia de acordo com os objetivos específicos de cada livro, ora para construir afirmações sólidas, ora para superar a astúcia verbal das falsas premissas argumentativas.

[8] *De Interpretatione*, 1, 16a.

Não em poucas passagens Aristóteles inclina-se por apresentar como essência do conhecimento da *natureza das coisas* não a abstração, não o procedimento do homem enquanto *logikós*, fundamentando-se na experiência e na opressão da apreensão da fenomênica como *physikós*, motivo que o leva a dizer:

"Os que primeiro filosofaram, ao indagar sobre a verdade e a natureza das coisas se extraviaram, como puxados a um caminho equivocado por inexperiência (...)" (*Física*, I, 8, 191a, 25).

Aqui o empirismo aparece como peça essencial na construção do conhecimento físico; se há um método físico – que, aliás, em nada se aparta do biológico – é aquele apegado à observação e à experimentação, o que visa a colocar o sujeito cognoscente em interação viva com o objeto de seu conhecimento *in locu*, em meio à manifestação das próprias características do fenômeno[9].

Ao se atribuir ao pensamento e ao método aristotélicos as notas de *observacional* e *empírico*, não se devem considerar estes termos na exata mensuração que deles é feita nos pensamentos contemporâneo e moderno. O empirismo experimental científico da modernidade pode, em alguns momentos, e de determinada forma, significar algo muito diverso do que se visa a comunicar com aqueles atributos e adjetivos que se ligam à filosofia de Aristóteles.

Ao se explicar o termo «*empírico*» como designativo de um método, no contexto evolutivo do pensamento helênico, visa-se sobretudo contrapô-lo a outros existentes; o termo «*empírico*» visa a realizar a idéia de um sistema mais aproximado dos sentidos e menos da abstração, afeito à experiência sensória como base do conhecimento e da interação sujeito-objeto, atento para a concretude dos fenômenos, ligado à experiência geral do comum dos homens. Assim, ao reverso, restam espancadas as noções de que a filosofia afasta-se do pensamento comum, sendo conhecimento heurístico e exclusivo dos escolarcas

[9] Seus argumentos, por vezes, sobrelevam o papel da visão empírica dos fenômenos, como em: "...não parece que seja assim segundo a sensação..." [*Física*, VIII, 254a, 25]; e em "...pretender que todas as coisas estão em repouso e apoiar-se sobre isto rechaçando o testemunho dos sentidos é debilidade intelectual..." [*Física*, VIII, 253a, 30].

que a fantasia pode ser fonte do saber, que o mito seja explicação suficiente de um fenômeno, que o logístico sobreponha-se ao sensório-indutivo, que o verídico seja hipótese acabada acerca do existente, que a retórica seja bastante por si só.

Em muito este método se deve à carga hereditária recebida por Aristóteles, sua proximidade com os conhecimentos médicos e com a história da *paidéia* hipocrática de sua juventude.[10]

Ao se remeter o pensamento aristotélico à categoria dos pensamentos indutivos, empíricos, está-se não a remetê-lo a um materialismo extremado ou a um atomismo. Os sentidos são considerados por Aristóteles de maneira diferente de como o eram, por exemplo, pela teoria epicurista. Esta tinha os sentidos como ponto de partida do próprio existente e, sobre as conclusões extraídas da sensação, estabelecido seu sistema. Assim, as coisas podiam ser divididas em *inteiramente perceptíveis* (*pródela*), em "celestes" (*tà meteóra*) e subterrestres, bem como em *fantásticas* e *imperceptíveis aos sentidos* (*ádela*). Os sentidos, mais que fontes de percepção, eram o ponto de partida para a classificação do universo de coisas circundantes ao homem.

[10] "Se seguir qualquer outro método, apenas se enganará a si mesmo e aos outros. Não há necessidade de pressupostos remotos e abstractos. O médico lida com os sofrimentos reais de homens vulgares" (Cornford, 1989, p. 52). Ainda: "Sendo esta a atitude característica do médico em relação ao estudo da natureza, seria de esperar que, ao chegar à formulação de uma teoria geral do conhecimento, ele visse as suas origens na observação dos fatos através do emprego dos sentidos. Aristóteles, ele próprio filho de um médico, descreve esse tipo de epistemologia no primeiro capítulo da *Metafísica*" (Cornford, 1989, p. 63). Em outra parte: "Todos os testemunhos conduzem à conclusão de que a teoria empírica do conhecimento foi na teoria médica, formulada pela primeira vez por. Surgiu naturalmente da reflexão sobre a maneira como o médico de facto precedia a data do período em que os médicos mais inteligentes começavam a sentir o desejo de libertar a sua arte dos seus antecedentes mágicos" (Cornford, 1989, p. 67). De mais perto: "A Medicina é - e foi - o sempre - uma arte prática, já com séculos de história quando veio a ter aquilo a que hoje poderíamos chamar um fundamento de teoria científica. O médico era "curandeiro" (*iatrós*), um artífice ao serviço do público (*demiourgós*)", um cirurgião que trabalhava com as mãos (*keirourgós*). Lidava sempre com o doente individual e tinha sempre diante de si, como finalidade prática imediata, a necessidade de o curar" [Cornford, 1989, p. 11].

Diferentemente, o empirismo aristotélico indicava um caminho racional a partir da experiência do vivido e do sentido para a posterior confirmação hipotética e científica. Dos sentidos à *dóxa*, da *dóxa* à *epistéme*, tinha-se a plena transferência da experiência do individual ao conceptual sob o crivo da explicação, da sustentabilidade e da lógica percucientes que permeiam todas as obras de Aristóteles.

Explicar aquilo que está para além da observação (*tà aphanéa te kaì aporeómena*) não pode obedecer aos mesmos critérios que aquilo que está ao alcance imediato dos sentidos. Daí, então, a falibilidade das teorias que se expressaram para a explicação do *universo*, do *éter*, do *vazio*, entre outros fenômenos incognoscíveis aos sentidos, porém dedutíveis da razão especulativa.

Ao avançar em uma proposta teórica essencialmente empírica, Aristóteles o fazia com os olhos em sua própria experiência de *acadêmico*, de freqüentador da Escola platônica por 20 anos que foi (367-347 a.C.). Esta metodologia foi empregada, de um lado, como forma de explicação do real, e, também, por outro lado, como reação às bases do pensamento platônico, com todas as premissas órfico-pitagóricas que o inspiravam.

Em contraposição à teoria das idéias, ao abstratismo matemático-geométrico, à teoria anamnética (*anámnesis*) do conhecimento, figura a teoria do conhecimento empírico, a disciplina argumentativa, lógica e demonstrativa do pensamento, a formação das ciências naturais e a operação delimitadora do real, o contributo da *opinião comum*. A teoria aristotélica, no entanto, não se movimenta no sentido antagônico àquela platônica, exercendo a sua *dynamis* no sentido do alcance de verdades epistêmicas por meio dos sentidos.

Se os sentidos informam a razão da existência de seus particulares, então não pode haver ciência empírica, pois a ciência do particular não existe. Este é o argumento que se antepõe à marcha científica empírica; este era o motor heraclitiano da teoria platônica. Suplantá-lo, mais ainda que forma de assentamento de uma doutrina, seria provar a possibilidade de realização de *epistéme* a partir dos sentidos. E assim procedeu Aristóteles, alargando os espectros do conhecimento aos limites das ciências naturais, físicas, lógicas, etc. A superação do argumento dá-se com a refutação da idéia fundante de que o sensório

só informa acerca do particular; os sentidos e as experiências empíricas fazem-se acompanhar de raciocínio (*logísmos*), donde se verifica a regularidade, a simetria e a homogeneidade dos iguais, tornando-se possível, por reiteração sensória, a verificação do universal como participante do individual.

Desta forma se consolidou o aristotelismo; neste sentido, pode-se falar em ruptura e em desmembramento com relação à tradição.

3

TECHNÉ, EPISTÉME E AS QUATRO CAUSAS

Refutam-se, no contexto da *Physica*, por meio do método acima descrito, as idéias de *finitude* e *infinitude* do ser[1], da possibilidade e da impossibilidade de surgimento do *ser* e do *não-ser*, da *multiplicidade* ou da *unidade* do *ser*, da *atributividade* ou da *substantividade* do ser, das antigas doutrinas dos elementos, para as quais, o ar, o fogo, a terra, a água e o *ápeiron* seriam os princípios do *ser*, *repouso* em oposição a *movimento*.

Tempo, movimento, espaço ocupam lugar especial no contexto de sua composição física. De uma maneira geral, pode-se dizer que a tecnologia do Tratado é exatamente demonstrar os equívocos teóricos anteriores firmados por argumentos embasados e premissas falseadas, as quais são específicas e detalhadamente tratadas e refutadas conjuntamente com as respectivas conclusões sobre elas fixadas, sobrepondo-se a todos a sistemática do "movimento", seja do

[1] *Física*, III, 202b,30/203a: "Um signo de que la investigacióm sobre el infinito pertence a esta ciencia está en el hecho de que todos aquellos que parecen haberse ocupado dignamente de esta parte de la filosofia han hablado sobre el infinito y todos lo han entendido como un principio de las cosas."

ponto de vista qualitativo, seja do ponto de vista quantitativo (*kinésis*)[2]. São tratadas sucessivamente as questões atinentes à temática central, assim, *kinésis, ápeiron, tópos, kénon, krónos.*

A doutrina da *génesis* (*gígnesthai*) é mesmo o núcleo, ou ainda, o ponto de partida para a compreensão do embasamento que se visa a dar pela explicação da "natureza das coisas" a partir dos conceitos de *movimento* do *não-ser* (privação-potência-latência) ao *ser* (presença-estado-fato). Esta análise da *génesis* se inicia com a introdução dada no livro I, 7, 189b, 30, estendendo-se, posteriormente, como premissa de todo o quadrante de reflexões acerca da *physis.*

Sabendo-se que o *ex nihilo* não encontra lugar na teoria aristotélica[3], e tendo, também, como *tópos* o fato de que o sujeito preexiste ao que se lhe predica, procede-se à devida enunciação de que o *ser* sempre será uma derivação de um estado primígeno consistente num *não-ser*, na privação e, necessariamente, num substrato. Assim: "...um homem pode chegar a ser músico e também o que é não-músico pode chegar a ser músico, ou o homem não-músico chegar a ser homem músico" (*Physica*, I, 7, 189b, 30-190a).

Aristóteles inicia a reflexão a que se propõe no livro II abordando o necessário binômio *physis-téchne.*[4]

O que é "por natureza" (*physis*) é menos por uma causação externa a si e mais por uma causação interna a si. Se há geração, corrupção, aumento quantitativo ou qualitativo com origem na própria substância ontológica do observado, trata-se de um "algo" *katá physin,* de acordo com a natureza; o estar de acordo com a natureza é perfazer-se o ser à sua própria quadratura interior, sem que para isso necessária seja uma *energéia* externa que causacione ou engendre a modificação. O que é *physei* cumpre-se a si mesmo. Ser e realizar-se, neste sentido, são uma e a mesma coisa; trata-se do cumprimento de um programa interno contido no próprio substrato de não-ser que ainda é em potência.

---

[2] "El término kinésis en el más amplio sentido designa todos los processos naturales: movimento local, generación desaparición, crecimiento-disminución, modificación cualitativa" (Düring, *Aristóteles*, 1990, p. 480).

[3] *Physica*, I, 8, 191b, 10/15.

[4] *Physica*, 192b, 20 a 30.

Os frutos das *téchnai* não são auto-engedráveis; são produto de uma *enérgeia* humana. Se se opera a transformação do ser, sua passagem da privação ao estado *atualizado* perfaz-se na perspectiva de uma causação exterior e racional. Só acidentalmente um produto da operação técnica é natureza; ser por natureza é engendrar-se automaticamente, autarquicamente.[5]

O processo natural acentua-se para a percepção à medida em que se abre de sua faceta *potência*, tornando-se *estado*. "A forma é mais natureza que a matéria, porque dizemos que uma coisa é o que é quando existe atualmente mais que quando existe em potência" (*Física*, II, 193b, 5). Ainda mais aqui se acentua a experiência como método empírico de conhecimento físico; com as formas, ou seja, *não-ser* tornado *ser*, ou ainda, ser atualizado, interage o homem, percebendo o universo das *rerum naturae*.

As *téchnai* operam sobretudo visando à forma; resumidamente, atentam para a forma. Porém, uma distinção pode ser feita, qual seja, aquela que extrema as artes em arquitetônicas e que fazem uso das coisas, pois "...uma consistem em saber fazer uso das coisas, e outras, que pertencem às artes produtivas, são as arquitetônicas" (*Physica*, II, 194b).

Entre *forma* e *matéria* extrema-se também a necessidade depurativa de setorialização do saber físico como um saber autonomamente constituído, uma vez que as explicações, por mais analíticas que possam parecer, sempre tocam o universo perspectivo circunscrito por outros ramos do saber.

Ímpar é o conhecimento da *physis*, pois isolam-se forma e matéria, não como na matemática, na geometria, na óptica, para que se possam estudar as linhas, mas para que se possa individualizar o *movimento*, a *transformação*, a *geração* e a *corrupção* dentro do processo de causação das formas. Não as formas em si e por si, mas como instrumento metodológico-sensitivo para a compreensão da natureza das coisas, para a

[5] "Em geral, em alguns casos a arte completa o que a natureza não pode realizar, em outros imita a natureza" (*Physica*, II, 199b, 15).

apreensão dos *phainomena* em sua inteireza existencial e procedimental gerativas.[6]

A teoria das quatro causas enunciada por Aristóteles não é fruto de um desejo intelectual especulativo desmotivado. A teoria das quatro causas relaciona-se com uma necessidade humana de explicação da realidade e dos fenômenos. Perante os sentidos, tudo o que se produz é percebido; perante a razão, tudo o que se produz recebe uma explicação. E é desta busca de um *porquê* das coisas, das origens ao fim do processo seqüencial de ocorrência de um fenômeno, que decorre a necessidade de determinação do sentido do termo *causa*, visto que esta se diz de muitas maneiras. A teoria das quatro causas justifica-se a partir do desejo humano de compreensão da realidade circundante; percepção, entendimento, lógica e explicação ocorrem quase que simultaneamente no contexto da relação sujeito-realidade.

O movimento e a transformação encontram-se em estreita coligação com a temática da formação ou da deformação do ser nas perspectivas da *techné* e da *physis*. A doutrina das causas é, portanto, explicativa do movimento e da transformação dos seres, e é neste sentido que ela é introduzida no livro II, 3, 194b, 15[7]. A plurivocidade do termo *causa* (*aitía*) conduz Aristóteles a desvelar-lhe as várias facetas semânticas, reproduzindo-as aquelas mais comumente utilizadas na linguagem popular , bem como sistematizando-as segundo alguns critérios.

Assim, as causas aparecem como: 1) próprias e acidentais [*Phys.* II, 195a, 30/35]; 2) potenciais e atuais [*Phys.* II, 195b, 5]; 3) material (*hyle*), eficiente (*kinoun*), formal (*eidos*), final (*télos*) [*Phys.* II, 195a, 15]; 4) anteriores e posteriores [*Phys.* II, 195a, 25]. Da conjugação destas classes de causas dos fenômenos tem-se um conglomerado de

[6] "A matéria nunca existe no estado puro, mas é sempre constituída de uma forma. Pelo menos, existe com tanta forma, ou caráter definido, como o que está implícito no fato de ser, quer éter, quer fogo, ar, água ou terra. Estes são os "corpos naturais" mais simples, e, se por vezes a forma existe no estado puro, não se trata da forma das coisas físicas" (Ross, *Aristóteles*, 1987, p. 75).

[7] "E posto que as causas são quatro, é tarefa própria do físico conhecê-las todas, pois para explicar fisicamente o porquê remeter a todas elas, isto é, à matéria, à forma, ao que faz mover e ao fim" (*Physica*, II, 198a, 20).

possibilidades causacionais tais que, em diversas hipóteses, ocorreria a presença do concurso de duas ou mais delas.

"Assim, o caso deste médico que está curando com relação a este enfermo que está sendo curado, ou este construtor que está construindo com relação a este edifício que está sendo construído" (*Phys.* II, 195b, 15). Tem-se aqui exemplo típico de concurso causacional onde uma casa é construída materialmente (causa material), por um construtor determinado pelo pronome indicativo (causa eficiente *dynamis* - causa acidental), tendo-se por objetivo da operação a obtenção de uma casa (causa final - *entelékheia*) que sirva de moradia (causa inicial). Em uma escala remota (causa anterior), o ser "arquiteto" consente a "este arquiteto" (causa posterior) operar de modo a obter o seu construto por meio de uma *techné* específica, o que faz dele o portador de um saber instrumentalizável em *causa eficiente* para a transformação da matéria.

Além da diferenciação *téchne-epistéme*, tangenciadas, também, restam as questões astronômica e metafísica, porém, já disse, o pensar do *physikós* aparta-se daquele do teólogo e, para esta última ciência, chamada filosofia primeira, cabe dizer que lhe incumbe " (...) determinar o modo de ser do separável e qual seja sua essência (...)" (*Phys.*, II, 194b, 15).

A questão da separação entre as ciências afins é tão complexa que a distinção entre o que seja astronômico, óptico, harmônico ou mecânico, puramente matemático, geométrico ou aritmético, bem como metafísico, que, não obstante as grosseiras linhas enunciadas, Ross, ao tracejar seus comentários à temática, afirma que "... a sua explicação não se apresenta de um modo inteiramente claro" (*Aristóteles*, 1987, p. 78).

4

CASUALIDADE E NECESSIDADE

Uma preocupação de caráter físico também é aquela voltada para a explicação dos fenômenos como decorrências de processos originados da casualidade (*tyche*)[1] ou de processos originados da necessidade (*anánke*). Se para alguns filósofos a necessidade dirige o mundo, para outros ela é absolutamente inexistente (*Física*, II, 196a, 25). Os fenômenos dirigidos ou produzidos pelo pensamento e pela natureza são ditos dotados de um fim próprio, e a ausência de um "para algo" (fim), pode significar sorte ou acaso. São fenômenos, portanto, de causas indeterminadas (*Física*, II, 197a, 5). Além disto, são fenômenos dotados, de imprevisibilidade (*Física*, II, 197a, 15), pois a previsibilidade é inerente àquilo que sucessivamente ocorre da mesma maneira, atribuindo-se a característica de "imprevisível" àquilo que não sucede de maneira homogênea ou com freqüência determinada.

O fenômeno derivado da causalidade não se confunde com aquele derivado da sorte, pois este último atrela-se à idéia de boa fortuna (*eutychía*), que ocasiona o êxito e a pros-

[1] O termo *autómaton* também aparece como significando comodidade, porém distingue-se de *tyché*.

peridade (*eupraxía*). Isto faz daquela o gênero, cabível inclusive para a qualificação dos acontecimentos que se sucedem com os animais e com os seres inanimados, tendo-se, por contrário, que a sorte aplica-se à operosidade humana e exclusivamente. Sequer para se dirigir ao homem inativo se pode utilizar deste termo. Ambos, no entanto, têm em comum o fato de que, como causas acidentais, são sempre posteriores às causas em si (*Física*, II, 198a, 5/10). Leia-se:

"Además, de una semilla poderá haberse generado fortuitamente cualquier caso. Pero quien habla así suprime enteramente la naturaleza y lo que es por naturaleza; pues las cosas por naturaleza son aquellas que, movidas continuamente por um principio interno, llegan a um fim; el fim no es el mismo para cada principio, i tampoco se llega fortuitamente a cualquier fim desde um determinado principio, si no que desde um mismo principio se llega o um mismo fim, si nada lo inpide" (*Física*, II, 199b, 10/15).

Neste trecho do livro II da Física encontram-se, condensadas, inúmeras premissas centrais de toda a reflexão aristotélica acerca dos fenômenos físicos. Partindo por refutar uma alegação genérica que estabelece possibilidade de uma geração aleatória, o Filósofo traça as linhas básicas de sua argumentação não só afastando-a por falsidade, mas também fornecendo os elementos estruturais e conclusivos de seu sistema natural fundado na observação e na lógica.

Assim, afastada a *casualidade* do sistema natural (*Física*, II, 198b, 30/35), tem-se que aquilo que é por natureza (*katá physin*), produz-se de acordo com uma causação interna própria e *pré-ordenada*, gerando-se e corrompendo-se (*kynesis*) de acordo com o rigorismo das causas motrizes e finais, que lhe serve de existência e parâmetros funcionais.

Natureza, assim, é sinônimo de *regularidade*[2], o que em muito aproxima a teoria aristotélica da física moderna, fundada no estudo das leis naturais, pois naquela pode-se detectar em estado latente uma proto-principiologia da idéia de "lei natural". Porém, esta regularidade movida por fins formais – explique-se que a causa final do fe-

[2] Neste ponto, os conceitos de *physis* e *táxis* se tocam para significar que a realização da natureza de cada coisa se faz segundo a ordem, ordem esta decorrente do próprio conceito de natureza.

nômeno *katá physin* coincide com sua causa formal, uma vez que o que é por natureza realiza-se alcançando a forma específica e operando de acordo com a função natural que lhe é acometida por sua própria essência de "coisa natural"– não é absoluta, comportando aquilo que se pode chamar de desvios causais formais, de modo que mesmo os fenômenos naturais submetem-se a uma casualidade acidental, dando origem às anomalias e monstruosidades, corrupções da forma habitualmente constatada como sendo aquela *katá physin*; aqui, há desvio causal, não plena realização da causa formal sobre aquela natural (*Física*, II, 199b).

No entanto, apesar das coisas naturais serem dotadas de um fim, este fim genericamente pode ser dito como fim comum a tudo o que é natural, porém, não em sentido restrito. Cada fenômeno natural, como natural por essência (capacidade de movimento interno dirigido por uma teleologia), é dotado de um fim a que a sua própria natureza lhe comete, fim que não coincide com aquele cometido a um outro fenômeno natural. Assim, para cada um dos grupos, classes, espécies e tipos de fenômenos naturais, tem-se não fins específicos identificáveis como características singulares e não-coincidentes com relação aos demais aos quais se liga. Se a vida natural constitui um tecido de relações naturais interdependentes é porque cada qual dos fenômenos naturais particulares cumpre objetivos específicos em escala individual, o que não deixa de fazer com que, em escala coletiva, o fenômeno particular não esteja realizando a natureza do todo, do tecido, da causação natural como gênero dos fenômenos singulares.

Restam, pois, respaldadas as facetas dos fenômenos naturais, do que decorre a absoluta necessidade e como da sua compreensão por parte do *physikos* como estudioso da natureza.

5

O *APEIRON* E A FINITUDE

O historicismo aristotélico no tocante ao estudo dos fenômenos naturais torna-se ainda mais acentuado no ponto em que se parte para a exploração do movimento aplicado à finitude e à infinitude da matéria. A discussão, portanto, sobreleva o papel da tradição e destaca a importância da temática no seio da filosofia helênica desde os seus primórdios. Se existem coisas infinitas e qual a estrutura física destas coisas refoge ao âmbito da pesquisa lógico-acadêmica, sendo para o *physikós* tarefa primordial de sua investigação dispor parte de suas pesquisas à enunciação de um problema que se apresentou desde logo aos primeiros pensadores que se dispuseram a afrontar a tarefa filosófica.[1]

Não se pode, portanto, no curso da exposição, furtar-se à análise das teses que precederam a teoria aristotélica acerca do *apeirón* e, mesmo, qual a contribuição ou o avanço proporcionado por esta como análise retrospectiva, como experiência sensória e como investigação lógica.

[1] "Anaximandro considerala el *apeiron* como un principio físico, es decir, como el comienzo de todas las cosas y, de ese modo, como algo imperecedero y infinito" (Düring, *Aristóteles*, 1990, p. 486).

Parte-se do pressuposto de que, ao se estudar fenômenos físicos, alguns destes se mostram aos olhos do cientista como limitados e outros como ilimitados espaço-temporalmente. Deste pressuposto uma primeira distinção pode ser feita, sob o critério da "finitude", apresentando-se as coisas como finitas ou infinitas. Porém, não de maneira absoluta; um juízo universalizante que dispusesse que "todas as coisas ou são finitas ou são infinitas" poderia ser qualificado por sua precariedade como insustentável, visto decorrer da experiência o ensinamento de que existem coisas que não se submetem a este tipo de juízo, como as afecções da alma (*páthos/affectio*). A corporeidade, aqui, é o critério distintivo das coisas às quais se possa atribuir o qualificativo "finito" ou "infinito".

O desafio maior não reside, no entanto, em afirmar-se a existência de coisas infinitas, ou caracterizadas pela "infinitude", mas visitar o universo dos questionamentos que em torno destas surgiram: existem coisas fora do tempo? a esfera celeste é o limite entre o finito e o infinito? seria o universo da matéria finito? como se processa o movimento dos corpos celestes? a "infinitude" é o princípio de todas as coisas?

As exposições acerca do *apeiron*[2] formam as mais diversas, e sua diversidade radica-se exatamente na peculiaridade dos plúrimos sistemas filosóficos aos quais se ligava[3]. O infinito e seu entendimento radicam-se no contexto das demais premissas teóricas que fundamentam o siste-

[2] O termo *apeiron* está a indicar o não-limitado, o indefinido, aquilo para o que não há limites, ausência de *peras*, assim, *a-peiron*. Deste conceito genérico destacam-se as explicações diversas cabíveis, donde seu uso na filosofia, ora aplicado como atributo do tempo, ora do espaço, ora da calota celestial. *Vide* Peters, 1983, p. 32/33 como ponto de referência para a semântica do termo *ápeiron*.

[3] "Pero la cuestón de si puede haber um cuerpo infinito, si el mundo es finito o infinito y si hay sólo un mundo o hay más-una questión muy importante para la metafísica de Aristóteles, puesto que de ella depende la existencia del primer, debió de discutirse también por los astronomos de la *Academia* en vida todavia de Platón, y respondírse por Aristóteles de acuerdo com su propria manera de ver, que era la de que el mundo es uno, eterno y infinito" (Jaeger, *Aristóteles*, 1992 p. 345).

ma filosófico que aborda[4]. O pitagorismo, através da análise dos números e da natureza numérica das coisas, depositava no infinito a força principiológica do existente, substância constitutiva mesma das coisas. Também como princípio tratou-o a filosofia platônica, evocando-se a sua participação substantiva na formação das coisas sensíveis e inteligíveis. A *dóxa* de Anaxógoras, por sua vez, aponta para o estudo das "homeomerias" e do estado inicial de indivisão das coisas; a *génesis* do finito repousaria num primórdio em que partes de um todo não existiam e que sua divisão originaria o universo dos corpos particulares. A inteligência engendraria o movimento de deslocamento das partes do todo. Em Demócrito encontra-se a teoria atômica fundamentando a hipótese da "panspermía", onde os átomos são os *spermata* originais formadores de todo o existente, que primordialmente residia como que em um corpo comum (*tò koinón sôma*).[5]

Se atributo ou se substância, se divisível ou se indivisível, se constituído de partes ou não, é o que se verá a seguir. A *epistéme* física restringe-se à apreciação e à análise do movimento, da geração e da transformação operadas nos corpos sensíveis e, neste sentido, muito mais por pertinência científica, e muito menos por impossibilidade de comprovação, excluídas estão as considerações acerca dos números pitagóricos ou das idéias platônicas. O questionamento cinge-se à verificação seguinte: "Há que se examinar em geral se é ou não é possível que exista um corpo sensível infinito" (*Fís.*, III, 205a, 5). Se a este espectro de considerações se deve lançar o *physikós*, tem-se como ponto de partida, então, que um corpo é "... o que está limitado por uma superfície ..." (*Fís.*, III, 204b, 5). Se os elementos água, ar, terra, fogo são coisas materiais primígenas, e ocupam lugar no espaço, suas concepções, enquanto corpos sensíveis, hão de restringir-se aos limites exatos de um mundo finito sobre o qual se situam.

A finitude dos lugares é um ponto de apoio para a afirmação da finitude dos corpos que neles se situam[6].

---

[4] "Al final resulta particularmente claro que el propósito de esas ideas físicas era em los orígenes de las mesmas principalmente religioso y metafísico" (Jaeger, 1992, p. 345).

[5] 203 a, 1/10.

[6] "El Universo es finito; para cada elemento hay um lugar y un movimiento naturales (...) "(Düring, *Aristóteles*, 1990, p. 487).

Porém, com o que se disse não se afasta a hipótese do infinito tomado como um *ser* em si, já que o *ser* se diz de muitas maneiras. De fato, pode-se dizer que o infinito "é", porém que a ele se ligam características tais que:

a) existe um infinito por divisão na esfera da magnitude, porém, não um infinito por adição;
b) existe um infinito temporal, visto não se poder determinar seus limites, ou seja, um começo ou um fim;
c) o infinito é sempre potencial, nunca atual, pois a atualidade de um algo pressupõe sua cognoscibilidade, o que não pode ocorrer com o infinito;
d) o infinito não se situa em parte alguma, pois à idéia de situação liga-se necessariamente a de movimento local, o que por si só é ilógico em sede de especulação física;
e) o movimento é potencialmente infinito enquanto a própria cadência seqüencial do existente não se possa determinar como um algo finito;
f) o pensamento é algo infinito.

Em tudo, guardadas as observações acima, a finitude aristotélica aponta grandes rupturas com a estrutura argumentativa do passado[7]. Com expedientes puramente didáticos, ao lado de outros, empíricos, operou-se a síntese do pensamento filosófico helênico acerca da questão do *ápeiron*. Não só se tem por delimitados, ao final do livro III, os conceitos de corpo, finito, infinito, como também a forma da existência de cada qual e a multiplicidade de sentidos e a pertinência destes para o termo *infinito*, objeto de amplas especulações no contexto da cultura helênica.

[7] "Verdad es que las cosas que más le interesa poner de manifiesto son el derrumbamiento del mundo invisible de las Ideas erigido por Platón como el paradigma o modelo del cosmos visible, su propria aversión a la simple especulación sin el apoyo de la experiencia, y su actitud excéptica frente a varias de las explosiones de incomparable fantasia lógica, en que habían caído muchos académicos arrastrados de su gusto por la filosofía pitagórica (...)" (Jaeger, 1992, p. 354).

O problema do infinito atinge de maneiras diversas os números, o tempo e o espaço no pensamento aristotélico. Os números ganham dimensão infinita em sua multiplicidade e não em sua divisibilidade redutiva, ou seja, somente por adição há de se reconhecer a existência da infinitude dos números, porém não por redução. Aristóteles não reconhece existência aos números negativos ou às partes dos inteiros, sendo o número "01" o primeiro e "n" o último do universo numérico. O tempo, dimensão adimensional, medida de todo movimento, ao mesmo tempo que ação incomensurável, não comporta limites, visto não existir seu início e não se prever seu fim. É unidade e sucessão iterativa, porém, não transposição de átimos de tempo menores entre si. Desprovido de um termo *a quo* e de um termo *ad quem*, o tempo, enquanto entidade ilimitada, comporta uma infinitude de dupla valia semântica, ou seja, há infinitude tanto progressiva quanto regressiva, tanto prospectiva quanto retrospectiva. Frente ao corolário da mensuralidade da matéria, o espaço, ao contrário, é entendido em correlação com a ação de infinito somente em seu sentido de subtração. A matéria é assim, segundo uma visão expansiva, limitada, mas, segundo uma visão redutiva, ilimitada [8].

"A conclusão da teoria de Aristóteles aponta para a inexistência de uma qualquer forma de infinito como um dado existindo, simultaneamente em todas as suas partes" (Ross, *Aristóteles*, 1987, p. 92). Um existir dimensionável do infinito não é possível, enquanto o conceito de infinito se aparta de qualquer cogitação de cognoscibilidade; o infinito é apreensível enquanto potência de realização, mas não como ato. A própria ação de presença de um algo já é, por si, excludente daquela outra de infinito. Este algo si pode ser dito infinito na medida em que divisível (potência) e não na medida em que efetivamente dividido *ad infinitum*.

[8] Cfr. Ross, *Aristóteles*, 1987, p. 91.

6

A TEMPORALIDADE E SEUS PROBLEMAS

Além das noções de espaço e lugar, ainda aquela outra acerca do *tempo* deve deter a atenção do *physikos*. Daquelas noções a esta, no entanto, não se procede sem dificuldades e sem maior apoio do pensamento das demais escolas filosóficas.[1]

Por suas peculiaridades, *chrónos* tem a suscitar uma natureza mutante, dotada de uma duplicidade existencial, qual seja, a bifacialidade passado-futuro. De um lado, o passado como um ser que já foi e que já não é mais; de outro lado, o futuro como um ser em devir, uma potência a atualizar-se. Presente, neste passo, só pode ser definido como sendo aquilo que ainda não é e que ainda não foi; se já foi, é passado, se ainda não-é, é futuro. A ritmia cronológica é, portanto, problema complexo que suscita grandes entraves teóricos e importantes questionamentos na medida em que o conhecimento vulgar da existência do tempo conduz ao equívoco mais direto de confundi-lo com o conceito de *movimento*.

Seria, no entanto, o tempo uma sucessão ou justaposição de cada "agora" pontual que se processa infinitamente na

[1] As passagens do livro IV, 218a, 30/218b se reportam às doutrinas platônica e pitagórica, que poucos subsídios fornecem para a solidez científica neste ponto, pelo que são de pronto refutadas por Aristóteles.

passagem escorreita e dinâmica dos instantes? Ou cada momento presente representaria uma entidade de destruição fugaz? Ou, ainda, entidade que se destrói no seu devir?

O tempo (*chrónos*) deve ser definido, para que se dispersem todas as dúvidas levantadas, a partir de sua percepção sensória. Percebemos o tempo, não por si, pois sua visão é impossível, sua audição muito mais; impossível o são também a gustação, o olfato ou o tato desta entidade *i-material, in-corpórea, intangível*, mas, sobretudo, simbólica, ponto de referência e critério de apoio para o transcurso existencial de todas as coisas. Se sua percepção direta resta impossível, como fazê-lo, então? O tempo não se percebe em si, mas pela presença do movimento, pois quando temos este por presente é de natural alvedrio que o observemos em seu processar, o que importa em um um paralelismo entre o movimento que se opera e o tempo como critério de mensuração (tendo-se indiretamente em consideração os outros movimentos, pois "este" movimento é dito lento em relação a um "outro" movimento que é dito rápido). Deste raciocínio restam duas conclusões: a) o movimento está relacionado com o tempo; b) o movimento não se confunde com o tempo.[2]

A apreensão do tempo é feita, então, desde a percepção de que com a transformação se opera a passagem de um instante a outro, sendo que o que é passado é dito situação cristalizada, imutável, portanto, e o futuro é dito situação em devir. Entre o era e o vir-a-ser, percebe-se o tempo, e não pela consideração do "é". O "é" do tempo é uma constante paralisação que, tomado como perene cadeia sucessiva de vários "agoras" nada pode representar, ou, muito menos, a nada induzir. Daí que o tempo se mede quando se percebe o que foi e o que será. Neste ponto, restam pois coligidos os elementos necessários para a composição do mosaico temporal.

O tempo aparece, então, como sendo " ...número do movimento segundo o antes e o depois" (*Física*, IV, 219b). O tempo é número, ou seja,

[2] *Física*, IV, 2186, 25/30, 219a.

mensurabilidade do movimento, visto que este está sempre presente e é contínuo.[3]

A continuidade temporal em sua insistente e infinita sucessividade consiste numa presença sempre presente do "presente". Este estar presente continuamente do ser temporal permite dizer que o tempo é indistinguível de sua presença pontual, o agora [*Física*, IV, 220a][4]. Onde está o agora, o instante, o lapso, está o tempo; onde está o tempo, está o instante. Porém, não como parte do tempo, mas como acidente seu, o agora é número.[5]

O movimento sempre opera e se mensura pelo tempo. O ser, em sua transformação potência-ato, de *não-ser* a *ser* por um *vir-a-ser*, está sujeito ao movimento que se realiza no tempo. A realização temporal do ser permite dizer, afinal, que o "ser-no-tempo" é um ser imerso na ação qual do tempo, tomado em sua totalidade, assim como o conteúdo encontra-se tomado pela grandeza do continente.[6]

O "ser-no-tempo" é também um ser afetado pelo tempo, ou seja, um ser que sofre a sua ação modificativa. Os corpos nascem, crescem, se desenvolvem e se corrompem no curso do tempo. É sob a sua medida que se operam todas as transformações; o movimento se faz no tempo. Se tempo e movimento são ações reciprocamente condicionantes, neste sentido pode-se dizer que o tempo transforma. Porém, não ao tempo se deve atribuir a transformação de algo, mas sim ao movimento; é este a sede da alteração qualitativa, quantitativa ou da locomoção (*Física*, I, 225b, 5). Mas, de uma forma ou de outra, esta *kínesis* experimentada pelas coisas encontra-se no tempo. Como número do movimento, pode-se dizer com acerto que o tempo faz envelhe-

[3] "Contudo, o tempo é número não no sentido daquilo pelo qual enumeramos (isto é, no sentido do número puro) mas no sentido do enumerado, ou seja, o aspecto numerável do movimento" (Ross, *Aristóteles*, 1987, p. 97). Também, *Phys.*, IV, 220b, 5/10.

[4] Atente-se para que o "agora": "...enlaça o tempo passado com o tempo futuro, e é o limite do tempo, já que é começo de um tempo e o fim de outro" (*Física*, IV, 222a, 10).

[5] *Física*, IV, 220a, 20/25.

[6] *Física*, IV, 221a, 25/30.

cer, faz esquecer, faz alcançar a juventude, que opera a destituição (*Física*, IV, 221b).[7]

Após estas considerações devem ser abordados ainda dois pontos primordiais que encerram o livro IV da *Physica*. O primeiro, que toma em consideração o relacionamento tempo-alma; o segundo, que toma em consideração o relacionamento circularidade-tempo. Sem dúvida derivados da tradição popular e das reflexões eruditas, estes dois pontos representam o fechamento do sistema temporal aristotélico, não obstante esta ser sempre uma questão recorrente, uma vez que toda alusão histórica é sempre uma alusão ao passado e, portanto, ao tempo transcrito.

Quanto ao primeiro ponto levantado, deve-se dizer, reportando-se ao já dito, que o tempo é percebido, e quem o faz é o *noûs*, a alma, o pensamento. Subsistiria o tempo sem uma alma que o percebesse? A razão percipienda, enquanto alma que recebe e reflete o tempo, somente onde exista a alma poderá existir o tempo, apesar de se poder conceber que onde existisse o movimento sem alma que o percebesse também existiria um tempo que o mediria como número.[8]

Quanto ao segundo ponto, e, por último, dentre os movimentos aos quais se pode referir o tempo, deve-se atribuí-lo ao circular. Este sempre figurou perenemente como o movimento perfeito, harmônico e infinito, bem como contínuo, aí porque relaciona-se a circularidade à ação de *chrónos*. Suas características condizem com aquelas que são afetas ao movimento circular. Não se poderia conceber um tempo em analogia com os movimentos de qualidade ou de quantidade, ou, menos ainda, com a destruição ou com a geração. O tempo é algo numérico que se acaba em si mesmo num perpétuo cadencial homogêneo; é algo constituído de começo e fim, que, no entanto, se confunde numa única unidade. Sua excelência está no movimento circular unifor-

[7] "Todas as coisas se geram e se destroem no tempo" [*Física*, IV, 222b, 15/20].
[8] *Física*, IV, 223a, 25/30.

me de velocidade constante[9], movimento de número conhecido e não-flutuante;[10, 11]

O tempo é um contínuo, e assim pode ser definido a partir das considerações acerca do que seja o contínuo, como algo distinto do que é sucessivo e do que está em contato. O atributo "contínuo" dado ao tempo, como sujeito, é derivação da idéia primígena de que não só é divisível, como também compõe-se de partes indivisíveis. O tempo tomado em sua magnitude é um todo que se distende tanto por adição quanto por subtração em uma cadeia infinita de partes que, por sua vez, não se dividem. Estas partes são os "agoras" que, tomados pontualmente, são o núcleo da noção temporal. Assim, o tempo se divide da mesma forma que uma reta se divide em pontos, e suas divisões se chamam estes "agoras".

Cada agora, cada presente instantâneo e unidade pontual do tempo, representa algo que entre o que era e o que será se antepõe, bem como a estes se opõe.[12] De fato, não só está entre passado e futuro, como deles se diferencia e a eles não se iguala. Passado e futuro não participam da essência do agora, caso contrário a presença de partes de passado e partes de futuro induziria à formação de um agora composto de partes também por sua vez divisíveis entre outros passados e futuros sem que se pudesse falar em um presente em sua pureza conceitual. Daí que: a) o agora é noção pontual e essencial do tempo; b) o tempo é divisível em "agoras" que não se partem; c) passado e futuro não participam da noção de presente pontual (agora); d) o agora não se divide em quaisquer outras partes.

---

[9] "... o movimento é naturalmente medido com a ajuda de sua espécie primordial, a locomoção, a única espécie de movimento que não necessita de mudar o seu lugar. E a espécie primordial de locomoção é a que se efetua em círculo. Daí a concepção primitiva que identificara o tempo com o movimento da esfera celestial, bem como aquela que descreve as ocupações humanas, toda a mudança e o próprio tempo como cíclicas" (Ross, *Aristóteles*, 1987 p. 98). *Vide Física*, VIII, 261a, 25/30 e *Física*, VIII, 261b, 25/30.

[10] *Fís*, IV, 223a, 20/25.

[11] Sobre o movimento uniforme, *vide* considerações V, 228b-229a, onde é assim apresentado o movimento que se desenvolve em trajetória uniforme (círculo, reta), o movimento determinado pela superfície uniforme sobre o qual se desenvolve (linha quebrada) , o movimento de variações de velocidade uniformes (variações e oscilações entre rápido e lento são similares).

[12] *Física*, VI, 234a.

Se se pode falar em infinitude relativamente ao tempo, assim só se pode proceder se se tiver em consideração as cautelas conceituais acima expostas, visto que o tempo em sua unidade de agora não se divide. Se divide, porém em sua *reductio* infinitamente, bem como se divide *usque ad infinitum* por adição.

Em cada agora não há movimento ou repouso sequer. Movimento pressupõe partes que se modificam num espaço de tempo e entre pontos. Ora, se o agora é o aspecto nuclear do tempo, não pode, ele mesmo, ser composto de tempo. É tempo em essência, porém não composto de tempo. Também repouso não há no agora, pois repouso pressupõe mobilidade da coisa em repouso, sendo que nada dentro do agora é dotado de movimento, segue potencialmente.

Também, da mesma forma como se disse do tempo se diz acerca da magnitude, ação espacial. Assim se procede sobretudo com vistas à superação do argumento de Zenão de Eléia, que, por paradoxos e premissas falsas, circunscrevia como verdadeira a teoria do *prôtos lógos*. De acordo com este filósofo, se o tempo pode ser dividido, e se divide infinitamente, então, para que um objeto "O" pudesse percorrer uma distância delimitada entre os pontos "d^{I}" e "d^{II}", seria necessário um tempo infinito. Neste sentido, impossível seria o movimento em um espaço definido, pois o tempo é infinito. Aqui é que se demonstra ser o argumento uma falácia, visto tratar-se de uma *reductio ad absurdum* das errôneas noções conceituais que envolve. A questão se resolve *simpliciter* nas palavras de Aristóteles: "...tanto a magnitude como o tempo, e em geral todo o contínuo, se diz que são infinitos de duas maneiras: ou por divisão ou por seus extremos. Certamente, não é possível durante um tempo finito tocar coisas que sejam infinitas por sua quantidade, porém se as pode tocar se são infinitas por sua divisão, porque neste sentido mesmo o tempo é infinito. Assim, o tempo no qual é percorrida uma magnitude não é finito, mas infinito, e as infinitas coisas não são tocadas em um tempo finito mas em infinitos intervalos de tempo" (*Phys.*, VI, 233a, 20/30).

O *logismós* de Zenão afasta-se da verdade não só lógica, nocional, como também daquela empírica, verificável por simples indução, visto que entre os tempos T_1 e T_2 pode-se percorrer a distância d_1-d_2 sem maiores dificuldades; trata-se de um paralogismo.

Porém, espaço e tempo coincidem apenas em alguns pontos, distanciando-se em outros que serão ressaltados. Diz-se ser, por acréscimo ou divisão, infinito o tempo. Mas não o espaço, que somente assim pode ser qualificado na perspectiva da subtração. Não existe, na teoria aristotélica, uma magnitude infinitamente acrescível.[13]

[13] *Física*, VI, 233a, 15/20.

7

O MOVIMENTO COMO NOÇÃO NUCLEAR DO SISTEMA FÍSICO ARISTOTÉLICO: SIGNIFICAÇÃO E CARACTERÍSTICAS

Se o movimento é ínsito ao conceito de natureza, e se esta se vale do movimento como elemento imprescindível de sua estrutura, tem-se, pois, por indissociável a necessidade relacional existente entre o conceito de movimento e o de natureza. Onde se estuda a natureza, e com ela todos os fenômenos ditos naturais, estes como distintos dos demais não-naturais, também deve-se estudar o movimento e as decorrências conceituais dele decorrentes. Esta reciprocidade conceitual situa-se como mote do livro III, onde se encontra a seguinte afirmação:

> "posto que a natureza é um princípio do movimento e da mudança, e nosso estudo versa sobre a natureza, não podemos deixar de investigar o que é o movimento; porque se ignorásse-

mos o que é, necessariamente ignoraríamos o que é a natureza" (*Física*, II, 200b, 1/15).

Antes de conceituar o movimento, identifica-se este como ocorrência nas coisas que se operam substancialmente (1), quantitativamente (2), qualitativamente (3) ou espacialmente (4) (*Física*, III, 200b, 30), ocorrendo de tantas formas quantas as categorias relativas ao próprio ser.

No plano da definição, o movimento é "... a atualidade do potencial, quando o estar atualizando-se opera não enquanto é em si mesmo, mas sim enquanto é movível" (*Física*, III, 201a, 25]). Porém, um quê pode ser ao mesmo tempo potência e ato com relação a aspectos diferentes, bem como pode ser movente e movido com relação a aspectos diversos. Um homem que está atualmente sentado, está também em estado latente para o caminhar; ao iniciar sua caminhada, em potência passa a estar com relação ao repouso. Porém, nunca com relação ao mesmo aspecto poderá haver esta concomitância "potência-ato".

O movimento é um processo de transformação que importa na transfiguração do *status* ao qual estava anteriormente submetida uma coisa. Assim mesmo, é a realização de sua natureza, uma vez que se todo algo existente é dotado de natureza própria, o é também de uma causa final, e esta causa atualiza-se por meio do movimento. Quando algo é potencialmente, ainda não é atualmente; quando é atualmente, não é potencialmente. Isto porque os conceitos de ato e potência são reciprocamente excludentes, quando tomados em sua inteireza, ou em sentido absoluto. Porém, cabe dizer que o movimento enquanto passagem opera do potencial ao atual gradativamente segundo estágios transformativos inerentes ao algo que se modifica, de modo que o que está em movimento nem deixou de ser em potência nem é já atualidade. O processar é obedecer a fases transformativas, visto não ser o abrupto o normal do movimento. "Por outras palavras, o movimento difere da atividade na mesma proporção em que o completo difere do incompleto; ou, se quisermos, o movimento é atividade incompleta e a atividade, movimento completado" (Ross, *Aristóteles*, 1987, p.89).

Segue necessariamente que aquilo que é movido só é movido em virtude de para este *algo* ser possível uma passagem do estado potencial para o estado atual [1]. O movimento, portanto, reside na própria coisa movida, mas não na sua causação. De fato, esta decorre da atuação de um outro móvel sobre o movido, de sorte que este possa sê-lo em virtude daquele. Seu movimento é decorrência de sua *physis* transformacional, porém a causação do movimento depende da sua mobilização por um outro ser movível. Esta cadeia de causas, enquanto cadeia que remonta às causas primeiras, indica a necessidade do movido relativamente ao movente, e isto é fato entre os fenômenos decorrentes da *physis* e aqueles decorrentes da *techné*. Porém, seres há que, não obstante moverem-se, não são movidos por nenhum outro; são estes os moventes imóveis, seres que não são propriamente objeto de estudo da *Physica*, encontrando sua sede de atenções na *Metaphysica* [2]. Resta, pois, dizer estarem todos os seres físicos sujeitos ao movimento a partir da intervenção de uma causa movente.

O movimento que assim se processa se faz de um termo a outro, conduzindo, portanto, de um termo inicial a um outro final [3]. Há que se considerar então o seguinte: se o movimento se processa no tempo, se há um termo inicial do movimento e um outro final, se são divisíveis, ou não; se a magnitude está evoluindo no movimento; se movente e movido se encontram em interação, em qual destes se encontram os termos inicial e final do movimento; quais as partes em que o movimento pode ser dividido, visto ser sua divisibilidade corolário essencial de toda a teoria física, tocando tanto a noção de espaço como a de tempo.

[1] Todo ser potencialmente movível, seja aquele que tem movimento próprio, seja aquele que não o tem, é movido por um outro algo. Veja-se a passagem ilustrativa em: *Física*, VIII, 256, 5/10.

[2] "O primeiro motor é descrito como causando movimento "como um objeto de desejo" ou de amor, isto é, não como qualquer agente físico, não sendo por isso necessário situá-lo num domicílio particular" Ross, *Aristóteles*, 1987, 102.

[3] *Física*, VI, 235, 5.

Seja o movimento local, seja o aumento e a diminuição, seja a alteração, qualquer movimento importa em indivisibilidade.[4] Isto gera como conseqüência que tudo o que pode sofrer movimento, também pode ser dividido; mover-se implica naturalmente aptidão ao movimeto. A mobilidade é aptidão para passagem de um estado a outro, sendo aquele, primeiro, e este, último, o que importa numa necessária transição de um a outro.

Esta transição opera-se então de modo que o que está em movimento deixou de ser *algo*, começou a ser outro *algo*, mas ainda não é o *algo* para o qual tende. Assim, do *não-ser* ao *ser*, tem-se a passagem de um estado tal a um outro último que se desconstitui um primeiro e forma-se um último. Isto não sem que de um primeiro a um último se passe por um intermediário. Então, no mínimo, a coisa que se movimenta pode ser dividida em um primeiro, um intermediário e um último. Aqui resta demonstrada a divisibilidade do ser movível a partir de sua experiência como ser potencialmente móvel.

O movimento do todo só se perfaz se suas partes se encontrem também em movimento. Se uma das partes do movimento se encontra em repouso, então não há movimento do todo, mas sim de parte [5]. O todo não pode se mover sem a parte, mas a parte pode se mover sem o todo. Esta, pois, a indivisibilidade do todo com relação às partes no que tange ao movimento.

O movimento é divisível, assim como o tempo no qual se desenvolve é divisível, assim como a coisa que se move é divisível, porém não o movimento do todo com relação às partes. Esta divisibilidade se opera na mesma proporção em todos estes níveis, pois, se o tempo é "T", o movimento, "M", também o deslocamento "d", cada qual destes condicionar-se-á reciprocamente de modo que, se "T" for dividido pela metade, o movimento será a metade de "M" e a distância "d" percorrida será a metade, se mantidas as mesmas condições do movimento anterior. Também o "estar em movimento" em si se reduzirá à

[4] *Física*, VI, 234b, 10.
[5] *Fisica*, VI, 234b, 20/25.

metade. O fundamento está em que "...se um dos elementos do movimento é divisível, o serão também todos os demais" (*Física*, VI, 235a, 35).

De um *quando* primeiro do movimento a um *quando* último deste, a coisa movida opera no tempo. Porém, o *quando* primeiro não pode ser dividido, muito menos o *quando* final, visto constituírem estes limites. Se limites, e sobretudo se limites temporais, representam "agoras" temporais, e como tais são indivisíveis. Se o agora pudesse ser dividido, o seria de modo a deixar de ser agora e a passar a constituir-se em partes necessariamente divisíveis, o que, logicamente, contrapor-se-ia à idéia de limite. Visto, pois, que o movimento encerra limites e que esses limites, tomados temporalmente, não são divisíveis.

Os paralógicos argumentos de Zenão de Eléia[6], que, na própria palavra de Aristóteles gerava perplexidade nos círculos acadêmicos da Hélade [7], aparecem como embates necessários no texto da *Physica*[8]. Os quatro argumentos apresentados relacionam-se diretamente com todos os pontos tratados nos demais livros da *Physica*, o que reforça ainda mais a tese de que a teoria aristotélica é uma teoria contextualizada e se desenvolve em uma tácita, ou, por vezes, expressa, dialética com a experiência, com a cultura, com as tradições literárias, com o pensamento prevalecente no contexto helênico. Aristóteles – e a leitura de sua obra torna claro isto – dialoga com o momento histórico-filosófico em que se encontra, bem como com aquele outro passado que se gestou para a síntese do século IV. Este, sem a tradição filosófica que o precedeu não teria debatido as questões a que se propôs, visto terem sido os argumentos os mais variados das ecléticas doutrinas filosóficas o estímulo para a formação e amadurecimento das diversas ciências que encontrarão em Aristóteles ou o sintetizador, ou o iniciador.

Neste sentido, Zenão figura em seu texto como exemplo vivo de um opositor, de um antidiscurso, contraposto àquele que se enuncia linha após linha na construção de um sistema físico sustentável. A re-

[6] *Física*, VI, 239b, 5/240a/240b, 1.
[7] *Física*, VI, 239b, 10.
[8] *Física*, VIII, 263a, 5.

futação de Zenão a um filósofo e seus argumentos, é a própria *re-afirmação* da veracidade de seu discurso sistêmico. Seja como método, seja como reconstrução histórica, as paralogias de Zenão são expressivas formas de se atestar a capacidade de auto-sustentação do sistema lógico-empírico do movimento físico da teoria aristotélica.

Toda a refutação processa-se de modo a redundar no argumento último contra o atomismo teórico de Zenão: não há movimento do que é indivisível. Somente o divisível pode expressar-se espaço-temporalmente. A ação é genuinamente aristotélica e, mais ainda, norma de fechamento da sistemática física exposta em sua obra[9]. O movimento, que envolve movidos demonstradamente divisíveis, é divisível, da forma como foi exposto, bem como nunca ilimitado. Não existe um *ápeiron* do movimento, sendo, ao contrário de *i-limitado*, limitado (*péras*)[10], visto tratar-se de um algo determinado, a partir da atuação de uma força, transformando-se em um outro algo determinado, de acordo com o local, com a qualidade ou com a quantidade, na trilogia dos movimentos do sistema aristotélico.

7.1 OS MOVIMENTOS: METABOLÉ E KINÉSIS

O termo movimento (*metabolé*) é, geralmente, e de acordo com o uso comum que dele é feito, significativo de transformação, em sentido lato [1]. Cientificamente seu conceito se reduz, deixando-se, pois, de abranger em seu bojo a *geração* e a *corrupção* do ser, indicando uma alteração de um estado a outro de um algo que já exista, e que, com o movimento, não se destruirá, não deixará de ser, tem-se o movimento por uma passagem de um estado x a um estado x', ambos positivos

[9] *Física*, VI, 240b, 10.

[10] Salvo o caso do movimento circular (*Física*, VI, 241b, 20).

[1] "... lo que cambia tiene que cambiar en alguna de estas cuatro maneras: o de un sujeto a un sujeto, o de un sujeto a un no-sujeto, o de un no-sujeito a un sujeto, o de un no-sujeto a un no-sujeto – y entiendo por "sujeto" lo que es significado por um término afirmativo" [*Física*, V, 225a].

e contrapostos[2]. *Génesis* (geração) e *phthorá* (corrupção) são, respectivamente, passagem do *não-sujeito* a *sujeito* e do *sujeito* a *não-sujeito*, encontrando-se, pois, fora da abrangência restritiva que o conceito de movimento sujeito-sujeito comporta. Do *não-sujeito* ao *não-sujeito* não se pode proceder (ex: branco/branco), visto que o movimento importa em mudança de um *status*, o que só se realiza entre opostos contrários ou contraditórios (ex: calor/frio; médio/pequeno; claro/escuro; morno/frio; médio/pequeno; sombra/claro). Movimento, pois, verdadeira e cientificamente considerado, é *kínesis*.

Para cada espécie de *kinésis* tem-se, portanto, um termo específico: para o movimento quantitativo, o aumento e a diminuição; para o movimento qualitativo, a alteração; para o movimento espacial, o deslocamento.[3]

Além do movimento, também alguns apontamentos se lançam para a explicação de seu oposto [4]: o repouso. Ausência de movimento e estaticidade caracterizam-no. Porém, o termo *repouso* é ambíguo e diz-se de muitas maneiras: a) num primeiro sentido, diz-se imóvel (*akíneton*) aquilo que não se pode movimentar; b) num segundo sentido, diz-se lento aquilo que dificilmente se move ou que se move a partir de um movimento inicial vagaroso; c) num terceiro sentido, diz-se em repouso aquilo que potencialmente move-se, e o faz por sua natureza de ser movível, mas que atualmente encontra-se fora do movimento e, pois, em repouso (*eremía*).[5]

Se o movimento especificamente tomado como *kínesis* pode ser dito gênero, suas espécies são a alteração, o deslocamento, o aumento e a diminuição.[6] Cada qual destas espécies guarda suas características diferenciais expressas em seus aspectos nocionais, podendo, bem mais ainda, serem tratadas de acordo com os efeitos que produzem e os as-

[2] Cfr. Ross, *Aristóteles*, 1987, p.90.

[3] *Física*, V, 226a, 25/35.

[4] A respeito do repouso como oposto de movimento, *vide Física*, V, 229b, 25 e *Física*, V, 230b, 10.

[5] *Física*, V, 226b, 10/15.

[6] *Física*, VII, 243a, 35.

pectos próprios da relação movente-movido que albergam. Assim, no livro VII, retorna Aristóteles à divisão tripartite do movimento para reforçar algumas das premissas fixadas nos livros anteriores, bem como para trazer algumas conceituações decorrentes daquelas.

Se gênero e espécie se encontram bem delineados, quais são, por quais características se os identificam e como se manifestam, é o que se passará a analisar.

7.1.1 O deslocamento

O movimento entendido como deslocamento[1] é a resultante da atuação de um corpo sensível (corpo motriz) sobre outro corpo sensível (corpo movido), de modo a produzir uma modificação situacional deste; tendo-se "d^{I}" por um ponto em que se situa um objeto "O", poder-se-á falar em deslocamento quando um outro objeto "O^{I}" atuar externamente a "O" de modo a alterar sua posição inicial para outra "d^{II}". Observe-se, portanto, que aqui se tem a mencionar que a força motriz reside em O^{I}, atuando externamente a "O" de modo a produzir o movimento local. Paralela a esta idéia está aquela outra da motricidade interior, quando se diz que o objeto "O" é um ser movente por ter em si próprio o poder de seu deslocamento espacial; aqui, neste caso o ser motriz e o ser movido são um e o mesmo ser.

Estabelecido isto, restam a serem tratados outros aspectos importantes do movimento entendido em sua semântica específica de movimento espacial (deslocamento). Um aspecto aponta para o fato de que, mesmo como espécie, o deslocamento também pode ser entendido como gênero de suas espécies interiores. Assim é, pois, deslocamentos existem muitos, identificáveis, no entanto, em quatro tipos, quais sejam: a) tração; b) empurração; c) transporte; e d) rotação. Enquanto que impulsão, expulsão e lançamento são subtipos de b), dila-

[1] O movimento local, o deslocamento, é movimento retilíneo, é movimento circular, ou bem, movimento retilíneo e circular. Estas as distintas formas de movimento local, visto que sobre retas, círculos ou períodos retilíneo-circulares se processam os movimentos locais e as mudanças de lugar entre os corpos.

tação e contração, também formas de deslocamento, sendo subtipos, respectivamente de b) e de c). Por sua vez, combinação e separação não podem ser compreendidos como espécies próprias de movimento, mas somente como subtipos de b) ou de c), pois são ou dilatação dou contração. Por fim, a inspiração constitui uma tração, (a) portanto, e a expiração constitui uma impulsão, um subtipo de b).[2]

A imbricação entre força (F) e movimento-deslocamento conduz a análise ao caminho da dinâmica para que se totalize a perspectiva aqui lançada. Porém, isto não se faz sem que se correlacionem as categorias tempo (T), corpo motriz (O^{I}), corpo movido (O) e espaço percorrido (d) [3]. Já se disse que ao atuar o corpo O^{I} sobre o corpo O, este o faz de modo a provocar um deslocamento (d), o que é feito, pois O^{I} representa uma força (F) externa a O, atuando sobre ele como sujeito passivo de dito movimento. Esta força de O^{I}, por sua vez, decorre ou de sua própria natureza de ser dotado de movimento interior, ou resulta da atuação de outro corpo O^{II} sobre ele, e assim, sucessivamente, na cadeia das causas e efeitos físicos do universo físico. Aqui se tem por corolário que tudo o que está em movimento tem que ser movido por algo (*omne quod movetur ab alio movetur*).[4]

Esta força (F) operando movimento em O pode ser percebida em escalas matemáticas de forma que se possa provar a proporcionalidade existente no movimento-deslocamento, proporcionalidade esta decorrente do relacionamento entre a intensidade da força (F), da massa do corpo (O), do tempo (T) e do espaço percorrido (d). Estabelecido o contato relacional entre F, O, T e d, tendo-se estes por unidades fundamentais deste sistema dinâmico, decorre que: a) se F atua sobre O/2, a distância percorrida será 2d, no tempo T; b) se F atua sobre O/2, no tempo T/2, ter-se á a distância percorrida d; c) Se F atua sobre O, num tempo T/2, obter-se-á como distância percorrida a metade de d; d) se F/2 atua sobre O/2, em tempo T, ter-se-á a distância d como distância percorrida; por último, e) não é possível que F/2 atuado sobre O percorra d/2 num tempo T.

---

[2] *Física*, VII, 243a 11/243b/244a.
[3] *Física*, VII, 249b, 25/30; 250a, 1.
[4] *Física*, VII, 241b, 1.

7.1.2 A alteração

Traçadas estas linhas sobre o movimento-deslocamento, restam ainda a serem analisadas as formas de movimento denominadas alteração, aumento e diminuição.

Quanto à alteração. Esta pode ser definida como o movimento operado por coisas sensíveis, e necessariamente por coisas sensíveis, sobre coisas sensíveis,[1] de modo a que a coisa alterada não tenha a mesma qualidade que inicialmente a caracterizava. Trata-se, portanto, de movimento qualitativo de coisas sensíveis, excluídas, pois, quaisquer possibilidades de se argumentar em favor da existência de alteração de coisas não-sensíveis, quais os números, os pensamentos, as virtudes ou os vícios (afecções da alma). No relacionamento sensível entre ser causador da alteração e seu alterado existe a mesma implicação antes explicitada, ou seja, uma relação entre tempo do movimento, quantidade de movimento, força do alterante e qualidade do alterado.[2]

7.1.3 O aumento e a diminuição

Quanto ao aumento e à diminuição, há que se recorrer ao mesmo argumento acima enunciado, qual seja, aquele que leva em consideração a relação força-movido. Assim como há um alterado e um alterante, um movido e um motriz, há também um aumento e um aumentante, um diminuído e em diminuente. Para que haja movimento de aumento ou diminuição, resta, pois, indispensável, movimento quantitativo, não espacial e não qualitativo, não obstante estes vários movimentos possam operar simultaneamente numa mesma relação entre movente e movido.[1] Se uma diminuição "di", ou aumento "au", se perfaz num espaço de tempo "T", é necessária a correlação imediata de que a força diminutiva seja F e que o corpo diminuente seja quantitati-

---

[1] *Física*, VII, 245b, 5.
[2] *Física*, VII, 250a, 30/250b, 1.
[1] *Física*, VII, 245a, 15.

vamente determinado. Toda a sistemática dinâmica de movimento operar-se-á, portanto, dentro do mesmo parâmetro das hipóteses supramencionadas a), b), c), d) e e) [2]

7.2 O MOVIMENTO COMO AÇÃO NUCLEAR DO SISTEMA FÍSICO

Se se pode dizer verdadeira a afirmação de que é sempre possível a suposição de uma possibilidade, há que se lançar o questionamento do movimento até suas causas primeiras. Pois, se existe movimento, e se este se diz de muitas maneiras, também por experiência se pode confirmá-lo. Mas se o movimento existe, mais ainda pode-se perguntar se existe limitada ou ilimitadamente. Quer-se dizer que se existe, existe como fenômeno finito, ou que se processa *ad infinitum*?

Indutivamente, tem-se um movimento como proveniente do outro e um movido como movente (motriz) do outro. A sucessividade e a imbricação entre as diversas espécies de movimento (alteração, diminuição e aumento, deslocamento) e sua simultaneidade fazem com que se deduza o contrário do que se vai provar,[1] ou seja, que a cadeia do movimento não encontra término, sendo, assim, fenômeno ilimitado. No entanto, há, para que se compreendam os limites do problema, que se considerar o que segue.

A panacéia dos movimentos torna visível não só a simultaneidade dos movimentos heterogêneos como também a cadencial imbricação entre os mesmos. A mutabilidade do existente, a fugacidade do existencial e a perecibilidade dos particulares quedam explícitas ante ao mecanismo do movimento. Porém, o mosaico da exposição acerca do movimento não induz a erro; o movimento tem que encontrar sua finitude em um princípio, e este, não como fim mas como causa primeira, é o ser movente e imóvel, ponto final da cadeia retrospectiva do movimento. Se todo aquele que se move o fez em virtude de sofrer

[2] *Física*, VII, 250b, 10/20.
[1] *Física*, VII, 242b, 70.

uma ação de algo que o movimente, não se pode, no entanto, imaginar que a partir de um algo que se perde no *nunca* de uma cadeia infinita se dê o movimento. A cadeia móvel tem portanto fim, e este fim no ser movente e imóvel, princípio e causa dos movimentos.

Grife-se, por fim, encontrar-se o movente imóvel junto ao movido; se é princípio de movimento, entre ele o movido nada se antepõe que obste ao movimento[2]. O movimento, neste sentido, decorre de uma interação do movido com o movente primeiro, atuando, portanto, aquele como força motriz, e este como sujeito passivo do movimento.

Também como um primeiro movente existe, um primeiro movido existe, e destes se ressalta a interação dos outros demais, estes sim, *ad infinitum*. Quer-se dizer que, se se retorna na cadeia do movimento e se procura um ser imóvel, encontrar-se-á um; no entanto, a partir deste, procedendo-se até o último móvel, não será este encontrado, visto que a perspectiva dos móveis e movidos não encontram arestas, nem limites.

7.3 O MOVIMENTO E O PRIMEIRO MOTOR

A análise da questão do movimento também engendra uma série de outros questionamentos não de menor importância, quais sejam, aqueles relativos ao surgimento e à origem do primeiro movimento. Para muitos, efetivamente, há um primeiro movimento que, do *incriado* ao *criado*, do *a-temporal* ao *temporal*, para uns, *ex nihilo*, do repouso, do *kaos* primígeno para outros, fez-se presente dando origem ao movimento genérico de todas as coisas. Porém, o ponto comum do pensamento de uns como de outros reside na idéia de que se há um movimento presente, este movimento insere-se num contexto maior de movimento, devendo a este se atribuir um princípio como causa da *génesis* do tempo e de todo o movimento.

É sobre a origem do *kósmos*, portanto, a presente especulação, causa de amplas controvérsias, divergentes opiniões, notórios argu-

[2] *Física*, VII, 243a, 30.

mentos e desmotivadas explicações. Não só toda uma bagagem intelectual muito grande se formou a este respeito, como também as especulações neste sentido representavam o núcleo dos estudos de um período preciso da história filosófica helênica. A tarefa, portanto, não é simples, visto tanger necessariamente a tradição a este respeito formada, representada por diversos filósofos, quais, Anaxímenes, Arquelau, Xenófanes, Parmênides, Empédocles, Platão, Heráclito, Demócrito, Diógenes de Apolônia, entre outros.

Os princípios da teoria física aristotélica estão a divergir de não poucos daqueles fixados pelos mencionados filósofos. Todos os argumentos que se possam coligir no texto VIII da *Physica* convergem para o entendimento final de que o movimento caracteriza-se pelos seguintes atributos:

a) o movimento só se opera no tempo, e, como tal, visto ser o tempo infinito em uma perspectiva regressiva, também a infinitude é um seu atributo;
b) o movimento existe de forma que alguns seres são imóveis, outros seres são móveis, enquanto que outros reúnem ambas as características.[1]
c) o movimento só existe pois seres potencialmente movíveis são atualmente movidos por algo;[2]
d) o movimento não preexiste ao tempo, mas a este é concomitante;[3]
e) o movimento pode ser entendido de diversas maneiras, uma das quais releva o aspecto *katà physin* ou *parà physin*;[4]
f) existem seres que se movem por si mesmos (causa geratriz de movimento interno) e outros que se movem a partir de forças externas (causa motriz de movimento externo), porém tanto uns quanto outros são sempre seres movidos;

[1] *Fís.*, VIII, 253a, 30; 259a, 20/25.
[2] *Fís.*, VIII, 256a.
[3] *Fís.*, VIII, 257b, 5.
[4] *Fís.*, VIII, 255a.

g) se todo o movível é movido por algo, deve haver um primeiro movente que, no entanto, não seja movível por outro algo, senão por si mesmo;
h) o primeiro movente é imóvel e impassível;[5]
i) não às partes ou a uma das partes do Primeiro Motor se deva atribuir sua capacidade de automação, mas à totalidade de seu ser, mesmo porque o primeiro motor não é dotado de partes;[6]
j) o Primeiro Motor é eterno, visto ser o movimento também eterno;[7]
k) o Primeiro Motor é não só eterno, como uno e contínuo, visto que também a continuidade é atributo do movimento;
l) por ser eterno, o Primeiro Motor gera um movimento contínuo e incessante, motivo pelo qual o movimento é inexaurível, único e simples, porém não variante;[8]
m) dentre as diversas espécies de movimento, ou seja, alteração, aumento e diminuição, deslocamento, este último é o primeiro dos movimentos, visto aqueles sucederam necessariamente a este, não sendo sequer a geração anterior ao movimento local;[9]
n) o primeiro movimento sendo o local, há de existir, dentre os movimentos locais (retilíneo, circular e retilíneo-circular) um que seja o primeiro, e este é o circular, visto ser o único perfeito, infinito, uniforme e destituído de movimento contrário ou contraditório;[10]
o) imóvel e eterno, o primeiro movente ainda é indecomponível em partes, visto não ser dotado de magnitude, pois se não há magnitude infinita, e se o primeiro motor é necessariamente eterno e infinito, não ele ser dotado de magnitude, quanto menos de partes.

[5] *Fís.*, VIII, 256b, 25.
[6] *Fís.*, VIII, 267b, 25.
[7] *Fís.*, VIII, 259a, 5.
[8] *Fís.*, VIII, 260a, 15.
[9] *Fís.*, VIII, 261a, 25/30.
[10] *Fís.*, VIII, 265b, 5/10.

7.4 A CIRCULARIDADE E A PERFEIÇÃO DO MOVIMENTO

O conceito de excelência *(areté)* pode ser utilizado para a caracterização do movimento. Se o movimento, dentre os movimentos ditos locais, ou seja, retilíneo, circular e retilíneo-circular, pode ter uma excelência, esta trará os qualificativos da perfeição, da eternidade e da continuidade. A *areté*, portanto, de um movimento, nada diferirá de sua harmônica desenvoltura espaço-temporal, com velocidade uniforme, sem interrupções e sem deslocamento espacial externo a si mesmo. Com tais elementos distintivos somente se pode identificar um movimento como sendo o mais excelente dentre os existentes: o movimento circular.

O movimento circular difere substancialmente de todos os demais conhecidos e analisados. Verificou-se existirem não só diversas espécies de movimentos locais, dentre os quais se encontra o movimento circular, como também diferentes tipos de movimentos, quais o qualitativo e o quantitativo. Mais ainda, verificou-se existir um binômio diferencial como núcleo conceitual e semântico do movimento, qual seja, o binômio *metabolé-kinésis*; assim, o que é mudança, que envolve geração (*génesis*) e corrupção (*phtóra*), é diferenciável do que é movimento, visto este pressupor a existência prévia do ser e não importar em seu desaparecimento. De uma certa forma, gerar-se e corromper-se também é movimentar-se, porém não no mesmo sentido em que deslocar-se, aumentar, diminuir, formar-se *mousikós* ou *philósophos*.

Dentro da noção espectral fornecida acerca do movimento resulta que a circunscrição semântica preenchida por cada termo técnico da física aristotélica pode ao máximo aproximar-se da de outro termo, mas jamais se confundir com qualquer que seja a noção que importe.

Precisadas estas formas, a partir dos conceitos abordados, deve-se encontrar o estatuto e a situação de um movimento específico, qual seja, o circular, ao qual a tradição filosófica sempre atribui os qualitativos de movimento "celestial", "das esferas", "deídico", "eterno", "infinito", "completo", "universal". Nesta perspectiva, à circularidade ligam-se todas as noções da excelência do movimento; circularidade não é, pois, mera espécie de movimento, mas o movimento por exce-

lência. A circularidade das esferas, na tradição helênica, nunca deixou de representar sinonímia de completude e harmonia, tendo sido estigma da *speculatio* dos primeiros filósofos jônios a refletirem acerca da natureza (*physis*) e do cosmos (*kósmos*). Provavelmente a circularidade da supralunar, dos *ouránoi* (astros) imperecíveis, tenha engendrado toda a mitologia em torno da circularidade.[1]

Porém, prova-se seu caráter diferencial relativamente às outras espécies de movimento. Disse-se ser a infinitude, a perfeição, a completude e a não-mobilidade espacial algumas de suas características. Veja-se, então, se estas existem nos demais movimentos.

O deslocamento retilíneo é aquele que se opera de um ponto d' a um outro d" e, por seu movimento, o faz num *iter* temporal determinado, ou seja, na variação entre T' e T". Se há movimento, este é finito espacialmente, pois não há magnitude infinita, decorrente do fato que também se processa num lapso temporal determinado. De d' a d" percorre-se uma distância qualificável, requerendo, para que haja continuação do movimento, que o corpo, ao alcançar o ponto d", entre em estado de "repouso" (ausência instantânea de movimento), alterando o sentido vetorial de seu movimento, para que se re-inicie uma nova série de locomoção, agora não mais de d' a d", mas de d" a d', e assim, sucessivamente. E, bem se disse, sucessivamente, pois este é um movimento sucessivo, descontínuo, e não contínuo como o movimento circular, movimento ininterrupto por excelência.

Pode-se utilizar o exemplo de uma pedra que, lançada ao alto (movimento alto-baixo), se move a partir de um impulso externo a si – e pedra é móvel, mas não movente – com uma velocidade variável e não regular, visto ser este um movimento *parà physin*, contra a sua natureza de ser pesado, de ser que é atraído para o centro da Terra, até alcançar um ponto determinado no espaço.

Alcançado este ponto, sua altura máxima (H), há repouso, seguido de subseqüente e imediata inversão vetorial de velocidade, dirigin-

[1] "Tanto Platão como Aristóteles e os Estóicos viam nos movimentos regulares dos corpos celestes a prova mais evidente, não da necessidade cega de 'leis naturais', mas, pelo contrário, da existência de uma inteligência e de uma vontate divinas" (Cornford, 1989, p. 32).

do-se de altura máxima, ao seu lugar por natureza (*katà physin*), ou seja, o baixo.

A descrição deste movimento é, pois, não só ilustrativa, como esclarecedora, colocado o movimento retilíneo em sua real dimensão, de movimento local e distinto do movimento circular. Ao dito a respeito do movimento retilíneo também se aplicam, *mutatis mutandis*, os mesmos princípios relativamente ao movimento curvo-retilíneo (ex: no lançamento de um objeto, sua trajetória será parabólica, movimento, portanto, de natureza mista).

Quantitativamente, impossível a um corpo movimentar-se de maneira a, por acréscimo, alcançar proporções incomensuráveis. Todo corpo tem lugar, ocupa lugar no espaço e, assim sendo, não pode ultrapassar os umbrais do espaço, visto ser este limitado. Tampouco quanto à alteração (movimento qualitativo) pode-se aplicar a noção de *apeiría*.

Desbastadas estas primeiras dificuldades nocionais, nada resta, pois, que possa obstaculizar a introdução da idéia de que o movimento circular seja o movimento "por excelência", ou, a "excelência" dos movimentos. A par de seu aspecto mitológico-cosmológico [2], seus característicos permitem a comprovação lógico-racional de sua completude.

Tomada uma esfera concêntrica como ponto analítico de referência, pode-se experimentar o movimento em sua estrutura da seguinte forma: a esfera circular é dotada de um eixo central "AB", podendo ser este eixo dividido ao meio, onde reside o ponto "C", núcleo da esfera; "AB" constitui o diâmetro da esfera e o movimento circular corresponderá à passagem contínua de "A" a "B" e de "B" a "A"; os movimentos de A a C, de C a A, de A a B por meio de seu eixo, de B a C e de C a B não são movimentos circulares, apesar de se inserirem na dimensão da esfera, mas movimentos retilíneos, desenvolvidos sobre o eixo AB.

No proceder geométrico de A a B e de B a A, percorre-se toda a periferia da circunferência, da esfera circular, de modo que não há repouso, ou necessidade de repouso, ou de interrupção do movimento

[2] "O homem primitivo, segundo Drácito, ficava apavorado perante o que acontecia no céu – trovões, relâmpagos, raios, cometas, eclipses do Sol e da Lua – e atribuía todas essas coisas aos deuses" (Cornford, 1989, p. 36).

para que ele continue a ser[3]. Se o movimento retilíneo encontra suas arestas no ponto final da reta sobre a qual se move, com o circular não ocorre o mesmo. Há, potencialmente, eternidade do movimento entre A e B e entre B e A, desde que, como coisa móvel, a este seja imprimida força constante para que jamais se estanque. Há continuidade, ininterruptabilidade. Na relação com o tempo, é o único dentre os movimentos que admite a eternidade[4].

Segue-se que este movimento é completo e perfeito em si mesmo. Assim o é, pois pode ser dito que é um movimento "acabado em si mesmo". Tomado a partir de um ponto externo a si, não há deslocamento; tomado a partir de um ponto interno a si, há deslocamento contínuo. Isto porque a esfera encerra em seu interior o seu movimento em toda a sua circularidade em torno de seu centro.

Estas, pois, os seus essenciais distintivos. Esta, pois, a prova racional de sua completude. Para ele não há ponto de partida ou de chegada.

Assim sendo, o movimento circular é, como já dito, o mais excelente dos movimentos e, ainda mais: é o primeiro dos movimentos.[5] Na série finita causal do movimento, do primeiro motor imóvel ao movimento universal, segue que:

"Resulta também esta reciprocidade: posto que o movimento circular é a medida dos movimentos, tem que ser o movimento primeiro (...); e posto que é primeiro, é a medida de todos os demais" (*Física*, VIII, 265b, 5/10).

Com esta reciprocidade, parte-se para a consideração da geometria do *kósmos*. Aos corpos celestes se atribuem a qualidade do movimento circular. A plenitude,[6] a perfeição e a eternidade tornam-se

---

[3] *Física*, VIII, 264b, 5/10.

[4] *Física*, VIII, 265a, 25.

[5] *Física*, VIII, 265a, 15.

[6] "Como, para Aristóteles, o espaço é finito, não existe aí vazio, o movimento uniforme deve ser ou em linha reta ou em círculo, e a rotação uniforme de uma esfera é o único movimento possível de durar eternamente, sem mudança de direção e sem requerer quer o vazio quer um espaço infinito" (Ross, *Aristóteles*, 1987, p. 104).

atributos seus.[7] A teoria aristotélica não chegou a abandonar os postulados da tradição segundo os quais a esfera celestial e seus corpos tivessem uma conotação (ou denotação?) deídica. Entre mito e razão, resta a crença na eternidade e perfeição de seu movimento. Aristóteles, ao menos, racionaliza o mitologicamente admitido.

Os sete céus são sete esferas concêntricas, todos concentrados em torno do *orbis terrarum*, também corpo celeste e esférico, sendo a harmonia universal a harmonia dos movimentos esféricos concêntricos reciprocamente acoplados dos sete céus, das sete esferas. Mobilidade no espaço sublunar, imobilidade dos corpos celestes. Fora do universo concêntrico aristotélico, não há corpo, não há movimento, não há repouso, não há tempo, não há vazio.[8] Esta a perspectiva da sinfonia do movimento universal, esta a reciprocidade entre o circular e o universal. Não se pode negar existir aqui uma possível sombra, ainda que pálida, da presença do pitagorismo na cosmologia circular aristotélica que, ao arquitetar um movimento esférico para o *universum*, e tudo o que encerra o *firmamentum*, talvez tenha se rememorado da *mousiké* do movimento dos corpos celestes e de sua harmonia infinita.

[7] "Durante muitos séculos, a Astronomia teve de se acomodar à verdade auto-evidente de que os corpos celestes têm de se mover num círculo porque o círculo é a figura mais perfeita" (Cornford, 1989, p. 45).

[8] "Esta bola plástica agota toda la materia que existe. Fuera de ella no hay de hecho ni siquiera espacio, tiempo, o vacío; mucho menos, cuerpo" (Jaeger, *Aristóteles*, 1992, p. 346).

DE CAELO

PERÌ OURANOU

1

A CRONOLOGIZAÇÃO DA OBRA

Ao último descêndio de Aristóteles em meio aos *akademikoi*, após as amplas digressões a respeito da *physis* (livros I e II, III, VI e VII do *Physica*), parece poder-se localizar o estudo cosmológico aristotélico. Neste período (355-347)[1], já amplamente reconhecido como *sóphos* dentro da comunidade de pensadores com preocupações lógicas muito acentuadas – o que se percebe pelo caráter homogêneo, monolítico e surpreendentemente seqüencial do tratado, bem como pelo método demonstrativo dedutivo adotado para a abordagem de um problema que se encontrava para muito além do "sensível" e, portanto, dos sentidos humanos –, é que se esboçam os traços de uma teoria cosmológica que se alinha como autônoma e auto-suficiente. Não parece, no entanto, haver divergência quanto à seqüencialidade do *De caelo* [2] relativamente ao texto primordialmente concebido do *Physica* [3]. Tanto aquele pressupõe este, quanto este transita para aquele[4].

[1] Düring, 1990, p. 91.

[2] *Vide* referência a o *De caelo* em *De gen. et corrupt.*, 325b, 34/35.

[3] *Vide* J.Tricot, *Traité du ciel* (Aristote), traduction, J.Vrin, 1990, introduction. Também I.Düring, 1990, p.91, e Ross, 1987, p.102.

[4] O texto do *De caelo* reenvia explicitamente o leitor ao texto da

O *De caelo* é, no que pertine ao seu conteúdo, um tratado de astronomia, versando sobre as estrelas, o céu, os planetas, os movimentos celestes, entre outros assuntos.[5] Já o termo astronomia por si só é um termo que se emancipou tardiamente no contexto da cultura helênica, o que está a indicar a necessidade de se dedicarem algumas palavras à guisa de contextualização do conteúdo do Tratado, no sentido do estudo da dinâmica evolutiva do termo astronomia. É o que segue.

A astronomia, no conjunto da história helênica, guarda similaridade com a evolução da técnica, da ciência e das tradições, inclusive religiosas. A astronomia como tal, definida com especificidade e dis-

Physica, como em 274a, 20/25, onde há menção a *Perì tas arkas*, identificado como *Phys.* III, 4-8, e em 275b, 20/25, onde há menção a *Perì kinéseos*, identificado como *Phys.*, VIII, 10.

[5] "Antes de que estudiemos la naturaleza de este ser divino, quizá nos aclarará las cosas trazar un breve bosquejo del universo aristotélico. Es esférico, tiene en su periferia la esfera de las estrellas fijas, y en el centro está la tierra, esférica también, pero inmóvil. Dentro de la esfera más exterior están, una dentro de otra, las esferas que contienen a los planetas, al sol y a la luna. Estas esferas están compuestas del quinto elemento (o quinta esencia), a saber, el éter, substancia invisible más pura que el fuego. Las estrellas y los planetas están fijos en un punto de sus respectivas esferas, y son arrastrados en el movimiento rotatorio de toda la esfera. Cada una de las esferas gira alrededor de un eje, y el aparente movimiento irregular de los planetas se explicaba suponiendo que sus esferas no giran alrededor de los mismos ejes ni a igual velocidad que la esfera más exterior de las estrellas fijas, y que cada esfera comunica su movimiento a la inmediatamente menor contenida en ella. De esta suerte, el movimiento de todas las esferas, exceptuada la más exterior, es una combinación de su propria rotación con los movimientos de las que están sobre ella, y los astrónomos antiguos propusieran soluciones matemáticas muy ingeniosas para explicar con esta hipótesis los movimientos aparentes. Esta reducción de los movimientos aparentemente irregulares de los planetas a una combinación de movimientos circulares, tal como puede obtenerse desde el centro de un sistema de esferas que giran en diferentes direcciones, la conservaron los astrónomos occidentales hasta los tiempos de Kepler.

Por debajo de las esferas celestes de éter están las regiones sublunares de los elementos inferiores: tierra, agua, aire y fuego. Cada elemento tiene un movimiento natural: el del éter es circular, y los de las parejas tierra-agua y aire-fuego hacia abajo y hacia arriba respectivamente. Así quedan explicados el peso y la levedad como una *dynamis* interna de los elementos mismos.

Sólo nos queda por aclarar que el éter, como en las viejas creencias griegas, vive y siente y, en realidad, es divino; y los son también por consiguiente, las esferas y los cuerpos celestes, que están hechos de él o de una mezcla de éter y fuego" (Guthrie, *Los filósofos griegos: de Tales a Aristóteles*, 1967, pp.135/136).

tinguida de todo o universo de valores mitológicos, fantásticos, deídicos, advinatórios ou astrológicos, só se esboça no curso do séc.VI a.C.[6]. Como conjunto de saberes sacerdotais, um pouco entre o que se conhece como meteorológico, como predição, como mística, a astronomia descende dos legados egípcios, assírios, caldeus, fenícios, babilônios, que, de uma forma ou de outra, mais recente ou mais remotamente, vieram a desembocar na Grécia e sobre esta lançar suas influências[7]. As primeiras tentativas de se exorcizar o mítico do científico deram-se com os estudos naturalísticos da escola iônica[8], convergindo para este intuito a crescente tecnicização e evolução das ciências da navegação[9]. Esta constante preocupação com a laicização do conhecimento astronômico das demais dimensões do saber celestial desbordaram e culminaram com o surgimento do escrito *De caelo*.

Aqui também se podem vislumbrar as principais diferenças que se antepõem ao reconhecimento de uma identidade absoluta entre os sistemas platônico e aristotélico; sistemas diversos fundam cosmologias também diversas.

A compreensão da cosmologia platônica, que traspassa os textos do *Filebo*, do *Político* e do *Timeu*, está condicionada à compreensão maior de uma gama conceitual não pouco vasta que está a desempenhar o papel de premissa de toda a coerência do sistema de Platão[10]. A cosmologia platônica parece, neste sentido, muito menos preocupada com o espectro científico da questão e muito mais preocupada com a noção demiúrgica do princípio de todas as coisas (*pánton aítion*). Isto denota uma atenção maior voltada não tanto para a explicação feno-

[6] Rey, *La jeunesse de la science grecque*, 1933, p. 403.

[7] Sobre a passagem cosmogônica do estado inicial ao estado ordenado das coisas no mundo, *vide* Cornford, *Principium sapientiae*, 1989, pp. 260/261.

[8] "Certes on peut dire, on a le droit de dire, que l'explication ionienne, en laïcisant les astres en même temps qu'elle laïcise le mythe, se rapproche plus de la science actuelle que les sphéres plus ou moins incorruptibles qui dureront jusqu'`a Képler," (*Rey*, *La jeunesse de la science grecque*, 1933, p. 412)

[9] Rey, *La jeunesse de la science grecque*, 1933, pp. 406/407

[10] *Vide* a excelente síntese da cosmologia platônica em Robledo, *Platón: los seis grandes temas de su filosofía*, 1993, pp. 253/301.

mênica das coisas celestes tais quais são concretamente ou como se movimentam ou de que se compõem, que foram as preocupações que mais fortemente se apresentaram no sistema aristotélico. A *psyché* do universo, a origem e o governo do celestial, as causas e os reflexos da intervenção do divino sobre o mundano são as principais temáticas que estão a conduzir o sistema cosmológico platônico.

Como causa eficiente e como causa formal do surgimento do mundo se apresentam, respectivamente, no texto do *Timeu*, o Demiurgo (*Demiourgòs kaì patér*) e o Modelo (*parádeigma*), este último também conhecido como *Zoon Noetón*. Estes parecem ser dois conceitos fundantes da cosmologia platônica. A hipótese, portanto, de um surgimento *ex nihilo* do mundo está absolutamente ausente do sistema platônico. Ainda aqui os conceitos platônicos parecem não se desvencilhar da carga órfico-teológica, pitagórica e iniciática haurida no período de suas viagens. O sistema aristotélico, neste passo, operado por outras premissas, torna o problema da *psyché* das coisas um problema metafísico ou de filosofia primeira e reduz o espectro cosmológico à sua real faceta científica. É assim que Aristóteles se lança na dimensão das reflexões físicas e cosmológicas que parecem seguir uma única linha.

Partindo-se do texto do *Physica*, segue-se um prolongamento das preocupações físicas para as suprafísicas. Se existem movimentos e corpos naturais peculiares à dimensão do sensível ao qual se submetem os existentes na esfera do mundo sublunar, também movimentos e corpos peculiares devem existir em uma esfera inacessível a homens, a animais ou a vegetais, a esfera dos *daimones*. Daí que, da *physis* ao *ouranós*, aquela objeto do Tratado da *Physica*, este objeto do Tratado *De Caelo*, a passagem seja não só lógica, como também gradativa, o que faz do livro VIII da *Physica* uma etapa própria e indispensável neste caminho[11]. Os conceitos aí contidos acenam no sentido da necessi-

[11] I. Düring situa, diferentemente, o livro VIII da *Physica* no período de 334-322, último período de Aristóteles em Atenas, em razão da afinidade deste livro com o *De Motu Animalium*.

dade do estudo do movimento circular como movimento perfeito compartilhado pelo primeiro motor imóvel[12], da dimensão da atemporalidade, da indivisibilidade, da imperecibilidade e da incorruptibilidade. Estes conceitos encontram, posteriormente, acolhida com a Tratadística que lhes é específica, na perspectiva de que, a par da realidade sublunar e do movimento comum aos corpos naturais, subsiste a realidade supralunar em sua finita, extensionalmente, porém eterna, movimentação local translatícia[13].

[12] *Phys.*, 267b, 20/25.

[13] Os conceitos e os argumentos do imperecível, do eterno, do imutável, da inamovibilidade estão a perpassar todo o *De caelo*, aparecendo logo inicialmente em 270a, 10/15 e 270b, 20/25.

2

À PROCURA DO QUINTO ELEMENTO: *AITHÉR*, MOVIMENTO E CORPOREIDADE

A compreensão dos *phainomena* que se produzem *physei*, seja *katà physin*, seja *parà physin*, está orientada pela realidade dos <<corpos>> que se compõem a partir dos quatro elementos. Assim, <<corpos simples>> há, ao lado daqueles <<compostos>>, sendo estes corpos derivados daqueles por composição. A cada corpo natural corresponde, na dimensão de sua constituição, um movimento que lhe é, por natureza, movimento que só pode ser único, bem como só pode comportar um contrário.

Aos corpos naturais simples corresponde um movimento também simples, para cima, para baixo, de acordo com sua natureza de corpos pesados ou leves; fogo e ar, como corpos simples e leves, distanciam-se do centro – e a isto corresponde o movimento local para baixo. Aos corpos naturais complexos, diferentemente, o movimento congênito será aferido pela prevalência de um dos elementos compósitos relativamente aos demais, podendo variar entre o mais e o menos pesado, aproximando-se ou afastando-se, portanto, do centro, de acordo com a regra do movimento local retilíneo enunciado. Sobre todos os corpos, dotados ou não de *anima*, sejam naturais, sejam fruto das *téchnai* humanas, incide o movimento local, produzindo-se este ora por causa ínsita ao ser (corpos na-

turais), ora por causa externa ao ser, daí falar-se em atuação da *bía*. Na esfera terrena, onde o *mégethos* (*res extensa*) prevalece, sob interferência da natureza dos elementos desta esfera, o movimento é uma constante.

Porém, como já restou delineado em *Physica*, o movimento é geração e corrupção (*génesis* e *pthorá*), de um lado, e também movimento (*kínesis*) de outro; o movimento é deslocamento (local), é aumento/diminuição (quantidade), é alteração (qualidade). O deslocamento, por sua vez, pode desenvolver-se linear ou circularmente, bem como linear e circularmente ao mesmo tempo, caso em que o movimento é curvilíneo, graduando-se como uniforme ou não conforme haja ou não modificação em sua velocidade de deslocamento. Daí que, ao se pensar em transformação (*metabolé*) deve-se pensar a buliçosa e sempre inconstante realidade dos corpos corruptíveis, pois, de fato, é a partir destas categorias que se pode compreender os fenômenos da *generatione* e da *corruptione* que regem o mundo sublunar.

Temos, portanto, que corpos são gerados ou geram corpos – o que, por similaridade, e não por unicidade, garante a perpetuação da *spechies* –, que corpos movimentam outros corpos, alterando-os, deslocando-os, consumindo-os, incorporando-os, onde *ser* e *não ser* parecem constituir duas entidades em perene conflito no jogo da subsistência; pode-se dizer que os corpos participam de uma realidade agitada pela plurívoca e incomensurável manifestação do movimento (*metabolé*)[1]. Parece andarem conjuntamente <<corporeidade>> e <<movimentação>>, de modo que nenhum corpóreo resiste à sua limitação, estando sua participação no divino restrita à sua existência finita[2]. Queda, pois, como necessidade teórica, definir no que consiste, com exatidão, a <<corporeidade>>, apresentando-lhe as características e os dados de sua essência.

A <<corporeidade>> é a qualidade daquilo que é corpo. Sem qualquer intenção tautológica, a frase guarda uma semântica indicativa de que a <<corporeidade>> se liga à idéia da presença daquilo que é <<corpo>>; <<corpo>>, por sua vez, é tudo o que, na esfera sublunar, dentro de suas características e peculiaridades categóricas, é for-

[1] 270a, 30/35.

[2] *De an.*, 415b, 1/10.

mado de um ou de alguns dos quatro elementos. Quanto à existência de um quinto elemento, e a respeito de sua natureza, não é este o lugar de discuti-lo, mas sim quando se inicia a divagação em torno da <<corporeidade>> daquilo que pertence ao supralunar; se movimento e matéria há que informam a essência do existente sublunar, há de haver uma <<corporeidade>>, como conseqüência lógica, que lhe seja ínsita, e esta é a resultante da interação entre os quatro elementos. *In substantiam* há, assim, corpos simples ou corpos compostos, porém a todos é comum a participação na tríade[3]. Na tríade parece estar assentada a realidade mundana, uma vez que todos os "corpos" caracterizam-se pela tridimensionalidade de sua estrutura[4]. E ainda, cada dimensão está sujeita à divisibilidade, daí serem os corpos divisíveis em cada uma das três dimensões em que se estendem. Divisível e tridimensional, o corpo é um todo, é um ser finito, de extensão delimitada por sua forma, de modo que, como corpo, como estrutura, não há nada que esteja fora dele. A idéia de totalidade aqui está a indicar a perfeição local de um corpo individual tomado em si e por si (*tóde ti*), separadamente de todo e qualquer outro que com ele possa interagir. Há perfeição e excelência na medida em que cada corpo como unidade entre corpos, como coisa entre coisas, faz deste apenas a parte de uma totalidade dimensionalmente muito mais superior e muito mais perfeita que a da parte.

Agora sim, relativamente ao todo (*tò pan*), não se pode falar em perfeição do corpo, pois este não se acaba em si, pois participa de um *totum* como unidade atômica[5]. Esta, pois, a essencialidade dos corpos, sendo a <<corporeidade>> a qualidade de ser corpo. Passe-se, desde então, ao relacionamento entre o que a <<corporeidade>> e a <<movimentação>>.

[3] Aqui Aristóteles é explícito ao remeter suas considerações aos pitagóricos e à teoria dos números (268a, 10). Porém, mesmo onde não há menção explícita, parece ser o pitagorismo uma fonte constante de inspiração teórica de seu sistema, seja por influência do platonismo, seja pelo seu historicismo.

[4] 268a, 20/25.

[5] 268b, 5/10.

Para Aristóteles <<corporeidade>> e <<movimentação>> não se separam, já foi dito. Os corpos participam da realidade sublunar e como tal submetem-se ao movimento. O movimento processa-se em uma superfície e é sempre relativo espacialmente. Dada a sua relatividade, há que se definir a partir de que ponto ou a partir de qual marco há que se considerar que um corpo se movimenta nesta ou naquela direção, neste ou naquele sentido; este ponto, este núcleo a partir do qual se classifica todo movimento, é o centro da Terra. O geocentrismo aristotélico estabelece-se como necessidade lógica de seu sistema, pois, de suas premissas decorrem necessariamente as conclusões que são declinadas como verdadeiras e que, como tais, prevaleceram durante séculos, até os estudos heliocêntricos de Kepler, Nicolas Copérnico e Galileo Galilei.

A partir da constituição empírica das premissas do movimento, para Aristóteles decorre como natural uma aplicação dos mesmos princípios ao movimento cosmológico. Parece haver aqui uma inversão da própria orientação lançada no tratado, de acordo com a qual à esfera do supralunar não se aplicariam as categorias comuns à esfera do sublunar. De qualquer maneira, a dedução, única solução metodológica cabível para o estudo do *ouranós*, uma vez que o recurso racional vem a substituir-se a uma função sensitiva (visão), marcadamente restrita para o alcance de fenômenos que sobrepassam as restritas potências orgânicas humanas. Assim, cabe explicar de que forma o problema do movimento converteu-se em *paradeigma* de explicação da convergência/distanciamento relativamente ao centro, a partir do qual formou-se ampla tradição da arquitetônica cosmológica aristotélica.

Os elementos da realidade sublunar são o fogo, o ar, a água e a terra, correspondendo: aos dois primeiros, o movimento natural tendendo para o alto, para cima, em distanciamento crescente do centro, em função da maior rarefação de matéria pesada do corpo; aos dois últimos, o movimento natural para baixo, em direção ao centro, visto pesar-lhes uma estrutura corpórea mais maciça que aquela que está presente nos dois primeiros. Com isto, pode-se estabelecer que o movimento alto/baixo é natural aos corpos e opera-se linearmente, e não circularmente. Sendo constante a direção, variam os sentidos de acordo com a essência do elemento.

Nesta perspectiva, o que é comum a todos os elementos é que, por natureza, afastam-se ou aproximam-se do centro da Terra. Do mais pesado ao mais leve há uma rarefação da matéria de modo tal que, da terra ao éter supralunar, tudo tem por base a calota central, ponto imóvel em torno do qual se movem os demais seres, que é a noção nuclear do sistema aristotélico. É ela, pois, condição *sine qua non* para que se possa investigar as demais passagens que se seguem, bem como para que se possa interpretar a textualidade com a qual se propõem as reflexões cosmológicas que estiveram a informar a astronomia antiga e medieval durante os séculos em que perdurou em sua inalterabilidade teórica.

Definido o *tópos* de todo movimento pode-se dizer que: a) circular é o movimento que, sem nunca distar mais do que a dimensão do diâmetro do centro, opera-se ciclicamente em torno do mesmo (C); b) retilíneo é o movimento que parte de um ponto para alcançar um outro, diferente do inicial; c) o movimento retilíneo pode produzir-se para cima (C-O) ou para baixo (O-C), bem como para a esquerda (D-E) e para a direita (E-D). Ao sublunar parece pertencer também a categoria dos opostos, pelo que a cada movimento corresponderá um oposto. Movimentos naturais são aqueles retilíneos para cima e para baixo, porém os demais movimentos não parecem informar a estrutura de nenhum corpo simples. Daí que o retilíneo para a esquerda (D-E) é o oposto do retilíneo para a direita (E-D) – pois partem de pontos opostos e caminham para pontos opostos na mesma direção –, bem como o retilíneo para cima (C-O) é o oposto do retilíneo para baixo (O-C), pelas mesmas razões acima apontadas. Depois, unicamente, como controvertida, a hipótese de haver ou não haver contrariedade para o movimento circular. Investigada esta *quaestio*, ter-se-á por concluída a presente análise para que se possa plequirir acerca do *próton sóma*. Parece ser esta uma preliminar, não só pela ordem textual, mas também pela adequação lógica da temática, de modo que a integral compreensão deste conceito e de suas nuances serão instrumentais para o desvelamento da realidade supralunar, objetivo da Tratadística.

Retornando-se a seqüência discursiva, quedou inconclusa a existência ou não de um movimento contrário ao movimento circular. Para o deslinde desta questão deve-se passar pelo seguinte argumen-

to: se a todo elemento corresponde um movimento natural, e se aos quatro elementos sublunares correspondem movimentos retilíneos do tipo C-O e O-C, não há movimento circular que seja próprio de um corpo pertencente à realidade sublunar. Acrescente-se que se ao sublunar parece comum a presença dos opostos, não havendo circularidade natural a corpo nenhum, não haverá movimento que seja oposto ao circular. A isso se soma o importante conceito, para que se tenha por completo o raciocínio, de que, existente um movimento, este movimento deve congenitamente ser atribuído a um corpo que seja, que não sublunar, então, ao menos, supralunar, como já demonstrado, então forçoso parece admitir-se que o movimento circular seja próprio da dimensão supralunar. Somente impropriamente, diz Aristóteles, poder-se-ia admitir que, figurada uma esfera composta de duas meias-calotas (A-B/B-A), o movimento local operado de A para B seria oposto ao operado de B para A; ou mesmo, se dividida uma destas calotas por um ponto mediatriz Z, ainda assim não haveria oposição na passagem de A para Z com relação à passagem de Z para A[6]. Somente se pode intentar, em suma, a compreensão do movimento circular como um movimento não pertencente à dimensão sublunar, e desprovido de contrariedade[7]. Ademais, acrescente-se, não há leve ou pesado no movimento circular[8]. Também não há um movimento contra a natureza de movimento circular, visto não haver contrariedade própria a este movimento[9].

A procura por um quinto elemento[10] desemboca, pois, neste passo, como necessidade de atribuição de uma *quiditas* ao existente supralunar. Se refoge aos quatro compósitos primígenos da natureza

[6] 271a, 10/30.

[7] 270a, 20/30.

[8] 269b, 30.

[9] 270a, 10.

[10] A quintessência possui propriedades sublimadas, e por isso foi colocada no pedestal das atenções filosóficas, não tendo sido objeto de estudo tão-somente da filosofia aristotélica, mas de outros autores também. O estado da questão e seu desenvolvimento pode ser colhido do que se segue:

corpórea, não há que se especular acerca da possibilidade de este ser o fogo, o que sustentava Anaxágoras[11], mas sim de ser um elemento eternamente presente, que se movimenta incessantemente pelo curso do tempo, o *aithér*[12]. Como elemento eterno, não-gerado (*agéneton*), incorruptível, inalterável, invariável, esta parece ser a *quiditas* do supralunar[13]. Com tal *substantia* se afinizam as categorias próprias de uma realidade deídica, incorpórea, onde presente está a circularidade

---

"Cicéron (D.N.D., fr. 21a): "Les astres occupent le *lieu éthéré*. Et puisque ce lieu est *très subtil, toujours en mouvement et plein de vertu*, il est nécessaire qu'il y soit produit quelque animal, et que celui-ci soit doué d'une très grande acuité de sensation et d'une très grande rapidité de mouvement. C'est pourquoi, puisque *les astres sont produits dans l'éther*, il est tout à fait raisonnable de penser que la *sensation et l'intelligence existent en eux*. Il en résulte que les astres doivent être comptés au nombre des dieux..."

Némésius (fr. 21b): "Or Aristote introduit encore un *cinquième corps*, le corps *formé d'éther et mû circulairement*; il refuse d'admettre que le ciel soit constitué des quatre éléments et dénomme au contraire *cinquième corps* celui qui *se meut en cercle*, parce qu'il se déplace toujours autour d'un même point."

Cicéron(D.N.D., fr. 26): (Selon Aristote) "l'ardeur du ciel est dieu..."; (*Acad.*, fr. 27a): "Le *cinquième genre, dont proviendraient les astres et les esprits*, Aristote le considérait à part et différent des quatre mentionnés plus haut"; (*Tusc.*, fr. 27b, c, d): "Aristote pense qu'il existe une certaine *cinquième nature*, dont serait formé l'esprit; en effet penser quelque chose... Il appele l'âme *endéléchie*, indiquant par ce néologisme une sorte de mouvement sans trêve ni fin... si l'âme est une sorte de nombre... ou bien cette cinquième nature qui est dépourvue de nom plutôt que de signification, alors ces êtres sont encore beaucoup plus parfaits et plus purs, au point de se mouvoir loin de la terre... dans le cas contraire il existe une sorte de *cinquième nature*, dont Aristote a été le premier à faire état, *et c'est celle des dieux et des âmes*... Il existe donc une certaine nature à part et une puissance de l'âme distincte de ces natures courantes et bien connues..."

Ces témoignages, principalement ceux de Cicéron, ont fait et font encore l'objet de discussions passionnées entre les historiens. Les uns voient dans l'assimilation qui est faite des âmes et des dieux à la matière des astres le résultat d'une contamination stoïcienne.Les autres répugnent à attribuer à Cicéron (ou à ses sources) une aussi gigantesque missinterpretation" (Dumoulin, *Recherches sur le premier Aristote*, 1981, pp.71/72).

[11] 270b, 25.

[12] 270b, 20/25.

[13] O *Aithér* é a "quinta-essência", donde o mais leve e perfeito ser considerado quintessência.

como movimento natural, simples, de revolução uniforme, anterior a qualquer outra forma de movimento[14]. À substância corpórea primígena parece ligar-se, portanto, o mais perfeito e excelente dos movimentos; a circularidade, pode ser dito, participaria da realidade em que o *próton sóma* (*aithér*) é a corporeidade.

Com estes apontamentos permite-se que haja uma pura correspondência entre aquilo em que se acredita e aquilo que se pode provar. É da observação sensível[15]que resulta a convicção sobre a qual se assentam as conclusões inseridas no Tratado. Os *diálogos* com as gerações e com a tradição permitem confirmar-se que alteração não parece ser uma característica ontológica do *ouranós*. Sem alterações, este é o *tópos* onde residem o eterno e o imutável (*firmamentum*)[16]. Entre bárbaros e gregos também parece haver consenso de que se há *dáimones*, e se a estes corresponde uma realidade própria, não pode esta ser outra senão a que se constitui pela mais rarefeita das matérias, o *aithér*[17].

[14] 269a, 30/35.

[15] 270b, 10/15.

[16] As observações que seguem são de grande utilidade neste sentido:

"Nossos presentes de gregos também incluem a idéia de que tempos bons e maus se alternam. Dias e meses favoráveis e desfavoráveis eram marcados pelo movimento do Sol e da Lua. A vinculação da data de nascimento de uma pessoa ao esquema de previsão levou ao desenvolvimento do tipo de análise de caráter que hoje chega até nós na forma de astrologia de jornal. Mas a astrologia grega não era astrologia popular. Ela era parte da ciência racional e da filosofia, ligada à idéia grega do Cosmo como um todo ordenado. As raízes de seu modelo espacial do Universo estavam intimamente ligadas a suas idéias sobre como a sociedade funcionava. Os planos das cidades gregas eram retangulares porque um ângulo reto era o único ângulo racional, e o espaço da cidade era dividido de acordo com a classe de habitantes (guerreiro, mercador, etc.) e com o fato de a terra ser pública, particular ou sagrada. Os gregos nunca separavam a vida real do espaço físico" (Aveni, *Conversando com os Planetas*, 1993, p. 162).

[17] 270b, 5/10.

3

O INFINITO E A CIRCULARIDADE DO *OURANÓS*

O movimento da abóbada celeste é circular[1]. A revolução, portanto, opera-se num espaço temporal determinável (vinte e quatro horas), a partir de um centro em torno do qual gravitam os corpos celestes, percorrendo, nesta lógica, uma área circular delimitada, visto não ser possível que ocorra a revolução de uma distância infinita em um tempo finito[2-3]. Assim sendo, a circularidade do movimento celeste, o movimento por excelência, importa em finitude não só metabólica, mas também da própria matéria corpórea que realiza a periodicidade espaço-temporal celeste. Absurda, portanto, não só a hi-

[1] "O universo consiste numa série de esferas concêntricas" (Ross, *Aristóteles*, 1987, p. 103).

[2-3] Sobre a estrutura geral do céu aristotélico, retenha-se: "Comme la terre, comme l'eau, l'air et le feu dans leurs zones propres, le ciel a une surface sphérique; il est formé de plusieurs sphères concentriques qui s'enchassent les unes dans les autres. Et de même que les régions des quatre éléments se superposent sans qu'aucun intervalle les sépare, toutes les sphères célestes sont en continguité absolue; d'autre part, la plus basse parmi elles, la sphère de la lune, touche la plus haute des sphères terrestres, celle du feu. Il n'y a pas de vide dans l'univers" (Tonquédec, *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et Saint Thomas*, 1950, pp. 21/23).

pótese do infinito das esferas concêntricas, pois nunca haveria movimento completo sobre um espaço infinito (nem retilíneo, nem circular), mas também a hipótese da matéria infinita. A admissão de ambas as hipóteses traria como necessidade a inconsistência lógica de um sistema que se baseia na coerência de seus postulados. Concatenam-se, portanto, em cascata relacional os conceitos de geocentrismo, circularidade, concentricidade, finitude, regularidade, incorruptibilidade corpórea, quintessência elementar e eternidade temporal. Rejeitam-se, com esta demonstração, como impossíveis as propostas de Anaxímenes, Anaximandro, Leucipo e Demócrito, de acordo com os quais existiria um corpo infinito (*soma ápeiron*)[4].

Também o leve e o pesado estão a indicar a finitude dos corpos, isto pois, se o leve é por natureza (*physei*) tendente para o alto, e o pesado o é para o baixo, em direção ao centro[5], sendo o centro um ponto determinado, há de ser o movimento do mais pesado dos corpos um movimento determinado. O mesmo ocorre com o mais leve dos corpos. Há de existir um ponto concêntrico que diste de uma medida *x* limitada, onde circula a matéria quintessenciada. Daí que ao corpo mais leve também deve corresponder um movimento concêntrico também determinado, finito, porém eterno em seu movimento[6]. Não há, pois, viabilidade de concatenação entre a idéia de infinita corporeidade para corpos leves e pesados e a idéia de plenitude de um movimento[7].

Os corpos são leves ou pesados, bem como são simples ou complexos, e, neste caso, ou são compostos de um único elemento, ou de vários deles. Assim é que os compósitos são a matéria amorfa condensada de mais de um elemento, o que resulta em necessidades complexas, porém finitas. Todo corpo, simples ou composto, tem dimensão, pois é um algo acabado em si mesmo, o que faz dele uma unidade tridimensional divisível e, com isto, não-infinita. Somente o finito pode ser partido. Admitida a dispersão dos elementos de um corpo infini-

[4] 271b, 1.

[5] Acerca da orientação dos elementos fogo e a para a periferia do Universo e dos elementos terra e água para o centro do Universo, *vide G.C.*, 330b, 30/331a, 1.

[6] 273a, 15/20.

[7] 274a, 15/20.

to[8], ainda assim parece insustentável a *thésis* da infinitude dos corpos[9]. Resta, pois, seja relevado que *ápeiron* e circularidade são noções reciprocamente antagônicas e excludentes; provada a circularidade concêntrica dos movimentos celestiais, resta a idéia de infinitude como hipótese inconciliável com as premissas até este ponto fixadas.

Parece, pois, demonstrada que finitude é a predicação mais precisa ao sistema de movimentos, de esferas concêntricas e de corpos celestes no sistema cosmológico aristotélico, e isto não só pelos argumentos apresentados, mas também por outros aqui omitidos[10]. Quanto aos corpos celestes, resta ainda a necessidade de se lançarem algumas proposições. A matéria de que se compõem parece ser ainda um ponto a ser colocado *sub judice*. É o que se procura enfatizar a partir de agora.

Nada há a obstar que se entenda serem os corpos celestes compostos dos mesmos elementos que a própria Terra, exceção feita do *aithér* que não participa da esfera dos corruptíveis, mas tão somente da realidade supralunar[11]. Além deste, outros mundos há, e os elementos que os compõem são os mesmos que compõem aquele no qual habitamos. Porém, os elementos dos outros mundos ainda, além do movimento *physei* que os caracteriza, para baixo ou para o alto, respectivamente, terra e água, fogo e ar, obedecem a uma segunda lei que é a de serem impulsionados também para o centro da Terra, que, de acordo com Aristóteles, é o centro totalizante dos movimentos do Universo (*tò pantós*). O mesmo movimento congênito, portanto, participa da corporeidade dos seres celestiais na perspectiva daquilo que por experiência se pode dizer que ocorre na realidade sublunar[12].

[8] A crítica refere-se à teoria anaxagórica (*Simplicius*, 229, 33).

[9] 274b, 15/20.

[10] *Vide* 276a, 20/277b, 25.

[11] "Os corpos celestes consistem nos cinco elementos, livres de geração, destruição, da mudança de qualidade e tamanho, e movem-se não como os elementos terrestres em linha reta, mas em círculo" (Ross, 1987, p. 103).

[12] 277a, 5/10.

4

O PROBLEMA DA UNIDADE E DO *OURANÓS*

É acerca do tema da existência de uma pluralidade dos *ouranoi* que se visa a disciplinar teoricamente esta passagem[1]. Como a palavra "céu" se emprega em muitas acepções (*polakós*)[2], parece de rigor que seja determinada em que acepção se emprega o termo. O *ouranós*, para Aristóteles, não é simplesmente aquilo que se coloca acima–e esta é a acepção mais larga do termo, abrangendo desde as mais baixas partes do alto, como as mais altas partes do alto, de modo que resta indefinida a diferença entre estas partes–, correspondendo à substância da mais alta circunferência exterior do universo (*tò pantós*). Sede do divino, esta é a região mais exterior e mais superior que se possa conceber a partir da dimensão terrena[3]. Mas, como já dito, o termo *ouranós* é polissêmico[4], pelo que, dizer que o "céu" é o mais alto é dizer, para alguns, que este abarca toda a matéria, para outros, que é a esfera do divino e, ainda, que é a esfera onde se localizam a Lua, as estrelas, o Sol e os demais astros.

[1] 278b, 25/30.
[2] 278b, 10.
[3] 278b, 10/15.
[4] 278b, 20/25.

A concepção aristotélica não induz a isso: o celeste é a mais alta circunferência da abóbada circular na qual se distribuem planetas e estrelas. Lugar do ingerado e do incorruptível, é a morada das coisas que transitam no *aithér*. Na dimensão *extra caelum* nada mais há, nem tempo, nem lugar, nem razão[5]. Na dimensão *intra caelum*, há de haver toda a matéria, toda a corporeidade, e, em conseqüência, todo o movimento. Não há o que não esteja, de acordo com este sistema, dentro do *ouranós*[6], de modo que empregar as expressões *intra* e *extra caelum* já é por si uma *contradictio in sensu*. Não obstante, somente hipotética e teoreticamente é que se faz uso destas expressões, até por necessidade da refutação endoxológica.

Não há, portanto, como conceber-se uma nova dimensão que transborde à abrangência totalizante da matéria do *ouranós*. Este é mais um argumento a favor da finitude do universo; também a finitude aqui é expressão da grandeza do *ouranós*, ao mesmo tempo em que a finitude, por si, é argumento a favor da inexistência de um outro céu. A abóbada é una e limitada; sendo eterna a sua consistência, não obstante a corruptibilidade do engendrado sublunar, o devir e a inconstância heraclitianos, toda a vida e todo o ser se submetem à constância e à perenidade do universo (*tò pantós*). *Ouranós* é, enfim, aquilo que existe sempre[7].

[5] 278a, 10/15.
[6] 278b, 20/279a, 10.
[7] 279a, 25/30.

5

O ENGENDRADO, O CORRUPTÍVEL E O POSSÍVEL: COSMOLOGIA LÓGICA

Na sequência do Tratado reaparece a necessidade epistêmico-terminológica de depuração da linguagem comum, passando-se, assim, à revisão da plurivocidade semântica das espécies sígnicas já amplamente utilizadas na parte que precede e nas que se seguirão, quais sejam: a) gerado/gerável e ingerado/ingerável (280b 5/20); b) corruptível/corrompido e incorruptível/incorrompido (280b 20/281a); c) possível/impossível e potência (281a/25).

A melhor definição do espaço semântico ocupado por cada um deste signos lingüísticos cumpre a função instrumental de facultar-lhes o uso devido para os fins específicos buscados com a pesquisa cosmológica, seja descrevendo-lhes os quadrantes semânticos mais comuns, seja apontando para o uso mais correto, seja dirigindo a pesquisa para uma das opções de significação utilizáveis do termo. Se se pretende como "*télos*" científico, neste caso, a definição do céu como algo corruptível/incorruptível, engendrado/inengendrado,... parece uma questão de método fazer-se, em primeiro lugar, definir a predicação, para, em segundo lugar, copulá-la ao sujeito ao qual se pretende atribuir a predicação, gerando-se, com isto, o discurso apofântico (*lógos apaphantikós*). O recurso metodológico aqui empregado por Aristóteles parece muito bem se-

guir a ordem de apresentação do Tratado; o *De Caelo* apresenta o logicismo e a integração discursiva como características não compartilhadas com outros textos, face à compactação e à homogeneidade de seu discurso.

O relacionamento entre os termos, cujas expressões significativas se encontram em apreciação, obedece a uma rigorosa análise da qual exsurgem afinidades e repulsões lógicas, pois, por necessidade ou por contradição, se encontram, ora como termos antagônicos, ora como termos reciprocamente dependentes. Numa sucessão de composições discursivas, onde sujeitos e predicações são os signos lingüísticos engendrado/iningendrado, corruptível/incorruptível, eterno/não eterno, a partir de considerações de possibilidade e impossibilidade, de veracidade e de falsidade atributivas, alcançam-se resultados semânticos tais que, em função do espírito das palavras (*sensus*) em relação, copuladas, poder-se-á alcançar o resultado epistêmico mais conveniente à cosmologia. Aqui fica evidente, e é o que se descobre com a análise do texto, o quanto da lógica como *órganon* se serve o *philósophos* para a penetração nas circunscrições científicas a que se costumam atribuir o qualificativo de objeto de pesquisa.

Eternas são aquelas coisas que em tempo algum deixaram de ser e que em tempo algum deixarão de ser. As coisas eternas, portanto, seja em ato, seja em potência, não guardam qualquer relação com a corruptibilidade ou com a qualidade daquilo que é engendrado. Tem-se, por conseqüência, que "o que é eterno não é corruptível" (282a, 20/25), juízo sinônimo àquele outro que reza que "o que é eterno é incorruptível" (281, 25). Ainda mais, pois "o que é eterno não pode não ser em algum momento" (282a), do que resulta que "o que não é em nenhum momento não pode ser eterno" (283b, 15/20). A corruptibilidade parece relacionar-se com o termo eternidade por contrariedade, pois "o que é corruptível não pode ser em nenhum tempo infinito"(281b, 30/282a), de modo que "o que é incorruptível não pode ser somente em um tempo finito". Os *agéneta*, por sua vez, copulam-se com a idéia de eternidade por afinidade e necessidade, pois "o que é inengendrado não pode não ter sido" (281b, 25/30). Resta que "o inengendrado não pode ser corruptível" (283a, 30) e que "o engendrado não pode ser incorruptível". Todas as predicações anteriores se

compõem lógica e semanticamente de maneira a poder-se elaborar um juízo ainda mais complexo, sobretudo face à imbricação entre o que é iningendrado e o que é incorruptível. Assim, tem-se, por fim, que "o que é iningendrado e incorruptível é eterno"(282a, 25/282b), e que "o que é engendrado e corruptível é não eterno"(282b/5).

É, pois, com esta exposição, técnica e terminologicamente burilada, que se pretende respaldar a dimensão das conclusões cosmológicas que passam a ocupar as próximas passagens; se o mister de emitir um juízo acerca do supralunar parece não ser recomendável, o exercício lógico se propõe para a complementação da falibilidade e da limitação do alcance dos sentidos humanos. É frente a uma incógnita não-empírica que se depara o *philosóphos* na tentativa de descrever epistemologicamente o problema cosmológico. É por este mesmo motivo que anteriormente à cosmologia este mesmo estudo recebia o nome de cosmogoria, confundindo-se com a própria mitologia e com a explicação deídica do universo.

6

ALTO E BAIXO, DIREITO E ESQUERDO COMO CATEGORIAS CELESTES

Assentada a questão lógico-terminológica, é com o juízo de que ao *ouranós* devem-se atribuir os predicativos "eterno", "imutável", "não-gerado" e "incorruptível" que se inicia o livro II. Desde que fixadas as características que fazem do supralunar a morada dos deuses, em contraposição ao sublunar e às limitações e incômodos do *modus vivendi* dos mortais, pode-se seguir o desvelamento de sua natureza indicando-se sua identidade de ser animado e dotado de um princípio de movimento[1]. Está, portanto, sujeito às mesmas categorias dimensionais que se fazem regentes da dialética física dos corpos, quais sejam, alto/baixo, direita/esquerda e anterior/posterior. Porém, quanto à existência e à aplicação destas categorias à realidade supralunar não parece haver dissenso; este está presente, sim, na localização do alto e do baixo, do esquerdo e do direito no Universo, bem como no sentido do movimento de translação da própria Terra. Aristóteles empreende uma argumentação que se desloca a conclusões diametralmente opostas àquelas encetadas pelos pitagóricos[2].

[1] II, 285a, 25/285b.
[2] II, 285b, 25.

Se o corpo animado é aquele do todo de princípios de movimento, então o deslocamento deste corpo há de se realizar numa das dimensões apontadas. Assim será se houver um movimento local do alto (H) ao baixo (B) ou do baixo (B) ao alto (H); os movimentos H-B e B-H ocorrem na mesma dimensão, ocupando uma única linha de deslocamento de direção vertical. Estas proporções aplicadas à Terra, dentro da concepção aristotélica, indicam como alto/baixo a distância existente entre os pólos, sendo que o Ártico, pólo avistável, situa-se no baixo (B), enquanto que o Antártico, pólo inavistável, encontra-se no alto (H). É o intervalo entre Ártico e Antártico que define a distância do Mundo[3]. Da mesma forma haverá movimento local se o corpo realizar sua dinâmica espacial da esquerda (E) para a direita (D) ou da direita (D) para a esquerda (E); tanto em E-D como em D-E há movimento lateral. Este deslocamento trazido para a dimensão cosmológica é dito lateral na medida em que se efetua perpendicularmente àquele desenvolvido sobre a linha vertical traçada entre os pólos Ártico (B) e Antártico (H). Desta forma, fixados os pontos extremos do deslocamento, pode-se definir o problema do sentido do movimento de revolução da Terra.

O direito é, de acordo com Aristóteles, o ponto de partida do movimento; o direito, na dimensão cosmológica, será, portanto, o ponto de partida do movimento de rotação. Esta é a extremidade lateral ocupada pelo Hemisfério Leste, daí que os astros se deslocam de Leste a Oeste, do aparecimento (D) ao desaparecimento (E) dos mesmos no céu[4]. Não em sentido contrário se poderia compreender tal movimento, uma vez que, com isto, comprometer-se-ia o próprio conjunto de premissas racionalmente acima demonstradas. Porém isto no que tange ao céu dos astros fixos, pois, no segundo movimento circular, aquele efetuado pelos planetas (*planeton*), o princípio é exatamente o inverso. O deslocamento opera-se de E a D, e não de D a E, do Oeste ao Leste; o mesmo com relação ao alto (H) e ao baixo (B), pois o Hemisfério Ártico aqui representa o início e o alto (H).

---

[3] II, 285b, 5/10.

[4] II, 285b, 15/20.

7

O ESFÉRICO E O CIRCULAR COMO CATEGORIAS CELESTES

Dentre os fenômenos que caem sob a esfera de observação humana encontram-se aqueles chamados de figurativos ou geométricos, fenômenos que somente existem como categorias lógicas como resultantes do exercício logístico do pensamento, uma vez que toda linha, toda figura, toda forma e toda dimensão se encontram corporificadas na esfera sensível dos objetos que compõem o universo da experiência sensitivo-noética humana. É, pois, por experiência e por observação que se detecta a existência dos entes abstratos que se constituem em objeto de estudo da *geometría*. Tanto a *techné* quanto a *physis* apresentam ao sentido objetos dotados de forma, e, dentre estes, objetos dotados do atributo circularidade, isto porque, seja por labor humano, seja como resultado de um processo natural, o objeto toma a forma concêntrica em torno de um único ponto central em torno do qual circula uma única linha constitutiva dos limites entre o interno e o externo de sua estrutura.

Dentre os objetos da experiência, nenhum é tão bem acabado, nenhum encerra tão perfeito delineamento circular quanto a esfericidade que caracteriza o universo (*tò pan*); não há uniformidade concebível entre as coisas apreensíveis pelos sentidos, independentemente de seus resultados da *techné* ou

da *physis*, que se equivalha àquela característica e atributivo da forma do Universo, do Mundo e do *ouranós*[1].

É com este grupo de argumentos que Aristóteles empreende uma comparação entre a esfericidade supralunar e a sublunar. Prova mesmo, e é o que se pretende nesta passagem, que não só o movimento das esferas, que se opera acima do céu das estrelas fixas, é circular, mas também a forma de todo o existente que ganha corpo em meio ao *aithér*. Demonstra, ainda mais, e, cientificamente, que o círculo é a primeira das figuras e que, portanto, a forma do primeiro dos corpos existentes deve ser necessariamente circular. É o que se investigará.

As figuras concebíveis ou são planas ou são sólidos. As figuras planas são círculos, quadrados, retângulos, triângulos, havendo uma dentre estas que seja não só a mais perfeita, mas também a primeira das figuras. Toda figura formada por linhas (retilínea) é necessariamente uma figura composta e não-simples; toda figura circular (curvilínea) é necessariamente uma figura simples e não-composta, visto ser única a linha de sua formatação. Ora, não podendo o composto e o múltiplo serem anteriores ao simples e ao uno, resulta que o círculo é anterior a qualquer das figuras planas[2]. Da mesma forma com as figuras sólidas[3].

A primeira das figuras, que é o círculo, também deve estar ligada ao primeiro dos corpos, de maneira que o primeiro dos corpos seja um corpo esférico. Não sendo o corpo sublunar anterior ao supralunar, o corpo esférico primígeno há de ser o corpo celeste, corpo que tem sua imanência e movimento determinados entre as coisas diversas. O corpo celeste é, portanto, um corpo esférico e primígeno, incorruptível e de movimento circular. Também tudo o que se liga à esfericidade do celestial é, por conseqüência, esférico, de modo que todo o Universo (*tò pan*) é esférico[4]. Assim é, pois, que para além da esfericidade do supralunar o "não-nada" e o "não-lugar" são a regra. Também porque o movimento do corpo mais rápido é o movimento circular, e sendo o

[1] 287b, 15/20.
[2] 286b, 15/20.
[3] 286b, 30/35.
[4] 287a, 10.

corpo mais rápido um corpo celestial, o movimento celestial há de ser um movimento circular[5]. Nesta medida, queda comprovado que o círculo é a primeira das figuras, por ser a mais simples de todas, sendo que o triângulo ocupa a posição segunda – e isto em desacordo com a doutrina platônico-pitagórica exposta no *Timeu*[6] – , e que o *ouranós*, dentro desta perspectiva, é de natureza esférica[7].

[5] 287a, 25/30.
[6] 286b, 25.
[7] 286b, 10.

8

O MOVIMENTO CIRCULAR E UNIFORME

O livro II, nos limites de seu encerramento, apresenta ainda algumas questões de grande relevo a serem ora discutidas. Não se pode omitir do contexto das presentes reflexões o estudo pormenorizado dos astros, definindo-lhes a natureza, o tipo de movimento, a ordem que lhes rege, a constituição, assim como o estudo da Terra e das opiniões que acerca do planeta se lançaram. Ambas as questões se posicionam ao final do livro II do *De caelo*, respectivamente entre 289a, 11/293a, 14 e 293a, 15/298a, 20. Neste passo, convém acompanhar o pensamento do Estagirita, que ainda tece algumas considerações acerca do movimento do *ouranós*.

Questiona-se propriamente, neste ponto, não se há um movimento ou não há um movimento próprio ao *firmamentum*, mas qual a conformação de um movimento adequado à esfericidade, eternidade e regularidade do existente supralunar. Para que se instrumentalize o pensamento para a apresentação de um raciocínio filosófico sustentável, é necessário que se remonte ao princípio nuclear da teoria do movimento, já colocado em destaque na *Physica*, onde se expõe o problema do movimento de maneira globalizante, segundo a qual o que é movido neces-

sariamente o é por um motor[1]. A relação móvel-movido gera uma reciprocidade dinâmica entre ambos de maneira tal que o movido obedece à ordem de movimento que lhe é imprimida pelo motor; assim, se este é regular, também o do movido o será, e, se este é irregular, também o do movido o será. Determinar o movimento do móvel é determinar também, de forma indireta, o movimento do movido. Ora, se a essência do movido (*ouranós*) é tal que este movido pode ser dito primeiro, simples, incorruptível e inengendrado, também a essência do móvel terá estas características. Toda afetação do movimento do móvel também ocorre com o movido, de maneira que, se ao móvel não se pode aplicar a idéia de um movimento irregular, também ao movido não se pode aplicar a mesma[2].

O movimento que é, pois, inerente à esfera celeste é o movimento circular uniforme. Circular, frente à sua esfericidade, anteriormente já comprovada; uniforme, tendo-se em vista que não há aceleração ou desaceleração num movimento que, como eterno que é, não está sujeito a acréscimos e decréscimos periódicos[3]. Onde não há aceleração, não há diminuição ou aumento de velocidade; há uniformidade. Esta, pois, a natureza do movimento da primeira esfera.

[1] 288a, 25/30.
[2] 288b.
[3] 288b, 20.

9

OS ASTROS: NATUREZA, COMPOSIÇÃO E MOVIMENTO

A teoria cosmológica de Aristóteles segue um plano de acabamento que a faz um sistema lógico de premissas e conclusões; a coerência das premissas entre si, a sustentabilidade lógica dos argumentos e a necessidade das conclusões obedeciam ao rigorismo científico de um pensamento concebido *more geometrico*, o que não o afasta da falibilidade inerente a todo sistema conceptual, sobretudo quando se trata de construir ciência[1].

[1] A respeito da cosmologia aristotélica, anote-se a brilhante síntese: "Quand nous regardons le ciel, le spectacle qui s'offre à nous est celui-là même que les Anciens avaient sous les yeux. Chaque jour les astres changent de position par rapport à l'observateur terrestre. D'abord, la machine entière semble tourner d'un bloc, avec tout son contenu, de l'Est à l'Ouest, autour d'un axe immobile: c'est le mouvement diurne. En outre, certains corps célestes: soleil, lune, planètes, subissent des changements de position spéciaux. Le soleil se lève toujours *du côte de* l'Est et se couche *du côté de* l'Ouest; mais jamais exactement au même endroit d'un jour à l'autre. De même la lune; de même les planèts, appelées ainsi parce qu'elles semblent errer, se promener à travers le ciel, non point cependant au hasard, mais selon un itinéraire invariable. Ces phénomènes que perçoivent nos sens, aidés ou non d'instruments, ne sont point des "apparences fausses": ils se produisent véritablement; les changements de position ont bien lieu; c'est leur cause qui n'est pas

Ao conjunto de todas as referências, classificações, explicações e deduções anteriormente trazidas a esta discussão, soma-se a descrição dos astros como um problema não de pequena grandeza. Aliás, como já se afirmou, sobretudo no contexto em que esta teoria foi concebida, a essência do problema recai quase que completamente na obstrução dedutiva em que se encerra. E, especialmente neste passo da obra de Aristóteles, não são omitidas referências doxográficas e críticas doxológicas ao pitagorismo e ao platonismo. Assim, é topicamente que

---

évidente et que le raisonnement scientifique s'efforce d'établir. Qu'est-ce qui bouge? Quels sont les corps qui, par leur mouvement réel et propre, produisent cettes variations dans les rapports de position? Nous savons déjà qu'Aristote et la plupart des anciens, Saint Thomas et la plupart des médiévaux optent pour une terre immobile autour de laquelle gravite le reste de l'univers. Par là même, ils sont amenés à concevoir plusieurs sphères mobiles, portant les astres, qui décrivent autour de notre globe des courbes, dont chacune a sa durée, son ampleur, sa direction particulières. A)Les étoiles, qui n'ont pas de mouvements spéciaux et dont les positions respectives ne varient pas, peuvent être placées sur une seule et unique sphère, dite *sphère des fixes*. Ce sont les astres de beucoup les plus éloignés de la terre. Ils scintillent, c'est-à-dire que leur lumière, au contraire de celle des planètes, paraît trembler sans cesse: apparence due à leur excessif éloignement. Jusqu'ici Aristote et Ptolémée sont d'accord et Saint Thomas n'apporte aucune retouche à leur enseignement. B) Mais les autres astres sont animés de mouvements particuliers et divers: il faudra donc, *pour chacun d'eux, une sphère ou un système de sphères à part*.On sait que Ptolémée ne conçoit pas ces systèmes comme Aristote. Saint Thomas commente consciencieusement les textes du Stagirite, mais sans s'y attacher. Il tient compte des idées nouvelles exposées par Ptolémée et les "moderni astrologi". En somme, et si l'on néglige les explications particulières à chaque auteur, on peut dire que, pour les anciens et les mediévaux, partisans du géocentrisme, le monde planétaire comprend *sept régions*, ou *cieux*, ou *sphères particulières*, dont chacune, au contraire de la sphère des fixes, ne porte qu'un seul astre: ce sont les sphères du soleil, de la lune, et celles des cinq grosses planètes connues des anciens, les seules que des observateurs dépourvus d'appareils optiques pussent apercevoir. Le soleil et la lune, dont la position varie sur la vonté celeste, comptaient pour des planètes (1). Les sept sphères planétaires sont disposées, d'après Ptolémée, que suit Saint Thomas, selon l'ordre suivant, à partir de la terre: Lune, Mercure, Vénus, Soleil, Mars, Jupiter, Saturne (2). L'astronomie moderne n'a pas eu à changer cet ordre, sauf, bien entendu, que le soleil disparaît de l'énumération et que la terre y prend place, avec son satellite la lune, entre Mars et Vénus. C) Pour Aristote, le ciel suprême est la sphère des fixes, premier mobile qui accomplit "la première translation", et ne subit d'autre nfluence que celle du Premier Moteur immobile: Dieu. Mais Ptolémée,

serão tratadas as principais contribuições cosmológicas da escola peripatética, que, aliás, não abandonarão o Ocidente antes do advento das teorias de Kepler, Copérnico e Galileu, principalmente no que tange ao problema da estrutura astral.

Em primeiro lugar, cabe ressaltar que Aristóteles distingue os planetas das estrelas[2]. Aqueles guardam maior proximidade da Terra, en-

---

suivi en cela par saint Thomas, lui superpose une autre sphère. Voici la raison de cette addition. Les étoiles sont fixes sur la voûte celeste, c'est-à-dire que leurs rapports de position demeurent invariés. En conséquence, Aristote n'attribua pas à la sphère qui les porte, la huitième, d'autre mouvement que le mouvement diurne, qui entraîne tout le ciel d'Orient en Occident. Mais deux siècles environ après sa mort, l'an 129 avant Jésus-Christ, l'astronome bithynien Hipparque, dont Ptolémée rapporte et confirme les observations, découvrit la précession des équinoxes: d'ou il semblait résulter que le ciel des fixes se mouvait, très lentement mais réellement, en sens inverse du mouvement diurne. "Ejus [Aristotelis] tempore nondum erat deprehensus motus stellarum fixarum... Sed postea deprehensus est ab astrologis motus stellarum fixarum in contrarium primi motus...". En effet, si le ciel des fixes ne bougeait pas, la position du soleil dans son mouvement régulier annuel d'occident en orient serait toujours la même par rapport aux constellations du Zodiaque, contenues dans ce ciel et qu'il rencontre. Or, en rapprochant ses observations de celles de ses prédécesseurs, Hipparque s'apercut que cette position variait. Le ciel des fixes avait donc un mouvement propre, autre que le mouvement diurne, et inverse. Ptolémée, que suit ici saint Thomas, en conclut que le mouvement diurne devait être attribué à un autre ciel, supérieur au ciel des fixes. Celui ci fut donc déchu de son rang de premier mobile, qui passa à un ciel sans astres, le neuvième, situé au-dessus de la sphère des fixes. Nous avons donc jusqu'ici neuf sphères célestes. La plus haute, la neuvième, ne porte aucun astre et préside au mouvement diurne; la huitième est la sphère des étoiles fixes, chargée d'astres innombrables, et qui se meut comme nous l'avons dit; les sept sutres sont les sphères des planètes (y compris la lune et le soleil) portant chacune un seul astre. Ces sphères ne sont pas des figures idéales, ni des masses fluides: ce sont des corps solides. Aristote les décrit ainsi. Ptolémée, qui d'abord les avait conçues comme des nappes gazeuses sans résistance, revient par la suite aux idées d'Aristote. Saint Thomas adopte cet enseignement: pour lui tous les cieux sont "solidissimi, quasi aere fusi" (Tonquédec, *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et Saint Thomas*, 1950, pp. 56/61)

[2] "Les étoiles constituent, par opposition aux astres errants, un seul système importé d'un bloc dans le même mouvement uniforme et qui deviendra au début du IVe siècle la sphère des fixes. Il est placé à la limite de notre mode dont il forme la voûte et le plus souvent la paroi" (Rey, *La jeunesse de la science grecque*, 1933, p.416).

quanto que estas se encontram a distância sensivelmente mais longínqua, o que, sem dúvida, é motivo suficiente para que a visão destas resulte turbada e seja tal que produzam a sensação ocular de que há um brilho cintilante contínuo que delas promana[3]. Parece inerente à teoria aristotélica, ao mesmo tempo que uma postura empírica, um reconhecimento do falibilismo dos sentidos humanos. Assim sendo, numa primeira impressão que se tem do que se contempla nos céus, é a luminosidade dos astros em geral o fator que pode induzir o teórico a explicar a natureza dos astros a partir do elemento ígneo, como ocorre com Platão, no *Timeu* (40a)[4]. Porém, de acordo com Aristóteles, não os astros se encontram em estado incandescente, mas o ar que os envolve na esfera mais externa, e isto como decorrência do movimento que cada astro empreende em sua trajetória[5].

Em segundo lugar, sabendo-se que a Terra, no sistema cosmológico aristotélico, é dotada de fixidez, assim como situada no centro do Universo, como ponto primígeno de onde partem os demais círculos concêntricos que a circundam, parece necessário o esclarecimento acerca do movimento dos astros. Se movimento possuíssem os astros, este seria de um tipo próprio a toda esfera circular, ou *kylisis* (*volutio*), movimento da esfera que rola para a frente, ou *dínesis* (*circumgyratio*), movimento da esfera sobre seu próprio eixo em rotação[6]. Porém, Aristóteles refuta tanto uma quanto outra das possibilidades; não há movimento próprio dos astros[7]. Que há movimento e que este movimento é visível o reconhece Aristóteles, porém, ao contrário da opinião comum, não o atribui aos astros ou mesmo ao céu, pois estes são imóveis, mas aos círculos concêntricos que se movimentam em coordenação no espaço. Do mais periférico ao menos periférico, a velocidade dos círculos diminui, isto para que cumpram a mesma distância

[3] 290a, 15/20.
[4] 289a, 15/20.
[5] 289a, 15/35.
[6] 290a, 10.
[7] 290, 25.

em rotação em plena sincronia. O círculo mais externo movimenta-se, e com ele seus astros, com velocidade maior que o círculo mais interno, que, juntamente com seus astros, percorre um período menor na mesma base temporal[8]. O caráter circular e harmonioso do movimento dos círculos parece ser uma nota específica do sistema aristotélico, para o qual *physis* e *kósmos* se sinonimizam pela presença do elemento ordem.

Por último, e em apoio do que já restou demonstrado, o *philósophós* rejeita a hipótese pitagórica relativa à música das esferas[9]. A doutrina de Pitágoras parte de uma referência simples e empírica para apresentar sua proposta teórica, qual seja, a de que o movimento produz ruído. Se corpos pequenos há que se movimentam e que produzem ruído, também aos corpos grandes e que se movimentam se deve aplicar o mesmo princípio. Os planetas com seus movimentos produzem sons, porém não quaisquer sons, mas sim a sonoridade do tipo mais excelente, pois seus movimentos são os mais excelentes possíveis. Daí haver, de acordo com Pitágoras, acordes musicais e sonoridade no movimento astral: "Ed era l'unico, come spiegava, in grado di udire e di intendere l'armonia universale e la musica consonante delle sfere e degli astri che entro queste sinuoveveno. Questa armonia rende una musica più pura e più piena di quella umana, grazie al movimento dei corpi celesti, il quale é caratterizzato da suprema melodiosità ed exezionale, multiforme bellezza" [Giamblico, XV, 65, p.195].

O racionalismo aristotélico, no entanto, desqualifica a hipótese, não obstante a musicalidade e a melodiosidade da teoria[10]. O ruído é um fato empírico que recai sob o domínio dos sentidos; mais ainda, o ruído produz fenômenos naturais, qual o que ocorre com as pedras que se cindem em partes com a força dos efeitos de um trovão. Ora, quanto maior a massa do corpo em movimento, maior o ruído por ele produzido, de modo que, se um astro produzisse sons, estes certamente alcançariam a Terra, trazendo-lhe efeitos análogos àqueles produzidos sobre as pedras, visto que, com muito maior intensidade que

[8] 289b, 30/35.
[9] 290b, 10/15.
[10] 290b, 30.

qualquer trovão, produziria seus efeitos. No entanto, nada se percebe, nenhuma alteração se produz, prova de que ruído, musicalidade ou sinfonia das estrelas não há[11].

Não abandonando ainda a questão genérica que se encontra em apreço, deve-se divisar que Aristóteles propõe uma crítica racional ao argumento pitagórico anteriormente descrito, porém não sem trazer também, em substituição, não uma noção de musicalidade astral, mas a de uma poética do movimento circular das esferas. Esta poética é a resultante da ordem interacional do sistema cosmológico aristotélico. Se esferas há, e se concêntricas são entre si, da mais exterior e perfeita à mais interior, estas esferas hão de movimentar-se não de maneira assincrônica, mas harmoniosa. A harmonia sonora pretendida por Pitágoras recoloca-se, sob outro plano, ou seja, no plano da ordem, na harmonia do movimento das esferas. Trata-se de uma coordenação existente entre os círculos celestes de modo a formar-se um sistema baseado na concentricidade e no geocentrismo. A mútua interferência entre as esferas em translação consente que o movimento de uma produza efeitos sobre o movimento das demais, de modo que os planetas que estão contidos em cada esfera restam individualmente afetados na perspectiva de seu movimento esférico[12].

A esfera mais distante, e ao mesmo tempo mais rápida, é a mais repleta de astros; trata-se da esfera das estrelas fixas. Sua plenitude é ímpar[13], assim como seu movimento, que se dá de leste para oeste. Este primeiro céu é o mais perfeito, bem como o mais superior, o de maior número de corpos divinos movidos; caracterizam-no a pluralidade dos corpos, quase ao infinito, e a unidade de movimento[14]. Contrariamente, as esferas intermediárias entre a Terra (centro) e a esfera mais exterior (esfera das estrelas fixas) têm, cada qual, apenas um planeta (e não estrela), porém sofrem os influxos do movimento das demais esferas que com elas compartilham do sistema cosmológico concêntrico. Pluralidade de movimentos e umidade planetária por es-

[11] 291a, 1.
[12] 293a, 5/10.
[13] 292b, 30.
[14] 293a, 1.

fera de translação são as características da esfera dos planetas, que se movimenta de oeste para leste. Tendo sentido diametralmente oposto ao desenvolvido pela esfera das estrelas fixas, é da conjunção e da anulação recíproca destes movimentos que surge a harmonia da *dynamis* universal.

10

A TERRA: POSIÇÃO, FORMA E PERÍMETRO

No que concerne às características do planeta Terra, traça Aristóteles algumas considerações de especial valor histórico e historiográfico, uma vez que marcantes para a orientação do pensamento de sua época e da posteridade. Operando ao mesmo tempo um cisma doxológico e uma inovação do conjunto de fundamentos e premissas em torno deste verdadeiro *philosóphema*, o geocentrismo aristotélico reafirma teses anteriormente concebidas, não obstante débeis por serem insustentáveis na integralidade de suas premissas, e lança a noção primordial que haveria de dominar o universo cultural ocidental durante séculos[1]. Além de ter sido marcante a sua tese

[1] "... fuè precisamente su imponente autoridad la que impidió que triunfara la teoria heliocéntrica, formulada unos cincuenta años después de su muerte; su autoridad dio también solidísimo apoyo durante la era cristiana a la imagen geocéntrica del mundo profesada por la Biblia" (Nestle, 1987, p.203).

geocêntrica, em contraposição àquela que se adotaria séculos depois pela astronomia moderna, suas considerações acerca da esfericidade da Terra e os cálculos apresentados do diâmetro da mesma parecem ter carreado decisivos elementos para a descoberta da América por Cristóvão Colombo em 1492. Isto, pois, de acordo com Aristóteles, a Terra seria não só circular, como também seria não muito grande, com um diâmetro de aproximadamente 400.000 estádios – sabendo-se que cada estádio corresponde a 600 pés (aproximadamente 184 metros), tem-se um diâmetro de 73.672 km., quase que o dobro do verdadeiro cálculo –, na versão dos matemáticos[2], e que um único mar separaria as Colunas de Hércules das Índias, o que é dito não parecer desarrazoado sustentar, visto haverem indícios de uma homogeneidade biológica entre ambas as regiões[3].

Além destes pontos tópicos de relevo histórico, parece importante que se ressaltem três aspectos relativos ao problema das características da Terra: 1) um primeiro, relativo à posição da Terra; 2) um segundo, relativo ao movimento da Terra no Universo; 3) um terceiro, relativo à forma da Terra. Estes são três aspectos que se coligam numa única conjuntura teórica, visto que aquilo que predica para que se satisfaça a uma questão torna-se prejudicial e comprometedor ao que sucessivamente se dirá às demais. Assim, mais uma vez, parece importante relembrar que o sistema aristotélico ganha fôlego na medida em que é internamente coerente e realiza-se no espectro de suas premissas e conclusões de maneira não-estanque, mas dialética.

A primeira das questões formuladas indica como objeto de estudo o problema <<posição>>. A postura teórica de que a Terra ocuparia o centro do Universo não era, nem nunca foi, posição isolada, na filosofia helênica, de um único pensador. A sustentarem esta idéia estão Anaxímenes, Anaximandro, Empédocles, Anaxágoras, Demócrito e Platão[4]; não, porém, todos da mesma forma. Já para os pitagóricos, o centro não está ocupado pela Terra, que, em verdade, circulava, ela e a Antiterra, em torno do centro ocupado pelo fogo[5]. O fogo aparece aí

[2] 298a, 15/20.
[3] 298a, 10/15.
[4] 293a, 15/20.
[5] 293a, 20/25 e 293b, 1.

como o elemento místico e próprio para a recepção do divino; os pitagóricos atribuíram ao centro o ponto central do sistema teológico e, como tal, só podia ser a morada de Zeus. Entre uma e outras das teorias, o sistema aristotélico radica-se no postulado de que o centro da Terra e o centro do Universo sejam coincidentes[6].

Quanto ao movimento, a imobilidade caracteriza a esfera central do sistema astronômico aristotélico[7]. Os argumentos que sustentam esta posição, no entanto, não são os mesmos sobre os quais se radicam os demais filósofos do imobilismo. Empédocles sustentava ser a Terra imóvel em virtude de a velocidade do céu que a cerca, e que em torno dela gira, ser maior que a velocidade por ela desenvolvida[8]. Para Anaximandro[9], a imobilidade já é uma decorrência do equilíbrio ou da indiferença[10]. De fato, parece não ser de fácil explicação que um algo suspenso no ar assim esteja sem que qualquer apoio lhe seja oferecido[11] é fato da experiência que esta situação é insustentável, pois o que é pesado tende para o centro na exata medida de seu peso. Daí terem alguns sustentado que a Terra prende suas raízes no infinito, como Xenófanes[12], ou que a Terra repousa sobre a água como qualquer outro corpo que flutua, como Tales de Mileto[13]. Porém, o próprio fato de ser

[6] 296b, 10 e 15.

[7] 296b, 25/297a, 5.

[8] 295a, 15/20.

[9] "Anaximandro abolira o firmamento sólido (como a casca do ovo-mundo) capaz de suster a água na qual Tales fazia flutuar a Terra. O seu firmamento de fogo fragmentou-se em anéis. Ao que parece, ele afirmava que a Terra não precisava de qualquer suporte, mas se conservava onde estava, no centro, por não haver nenhum motivo para que ela se movesse numa determinada direção e não noutra. Alguns iónios posteriores retomaram a noção de que a Terra carecia de suporte; pensaram que era um disco raso que flutuava no ar" (Cornford, *Principium sapientiae*, 1989, p.268).

[10] 295b, 10.

[11] Em outra passagem, Aristóteles refere-se ao mito do Atlante, que remonta ao texto da *Teogonia* de Hesíodo, 517: "C'est pourquoi il ne faut pas non plus ajouter foi au mythe antique qui assure que le monde a besoin de quelque Atlante pour le soutenir" (284a, 15/20).

[12] 294a, 20/25.

[13] 294a, 30.

a Terra o centro do Universo é a razão de sua imobilidade. Aristóteles desmitifica antigas aporias relativas ao sistema cosmológico[14].

Da mesma forma que as anteriores questões discutidas, a forma da Terra também é algo que comporta opiniões diversas e antagônicas. Ainda aqui há alguns que se posicionam de modo a afirmar a sua forma plana[15], tais como Anaxímeres, Anaxágoras e Demócrito, imperando, no entanto, a sua presença esférica. Mas não só. Aristóteles refere-se à esfericidade <<natural>> da Terra,[16] como de forma a indicar a asperidade de sua superfície como algo congênito à sua estrutura[17].

Ocupando a região central do conjunto das esferas concêntricas, tem-se por completa a noção espacial do sistema celestial concebido pelo Estagirita. A harmonia da circulabilidade e dos movimentos contíguos e autolimitativos, a eternidade da *dynamis* universal, a perfeição do primeiro céu, a geometricidade das formas astrológicas, planetas e estrelas ocupando partes diversas do sistema, todos estes, e ainda outros elementos, estão a indicar o acabamento arquitetônico, estético e lógico, do *ouranós* e de suas dimensões de acordo com o *philósophos*. Trata-se de uma concepção *more geometrico* do todo, da harmonia e da ordem que estão a presidir as relações naturais entre o existente, sublunar e supralunar.

[14] "La terre est un disque flotant sur l'eau. Le ciel est soutenu dans la fable par la montagne de Lybie ou sommet *en touré de miages*. En elle les navigateurs ioniens ont déjà réalisé <<l'Atlas>> des mythes. C'est l'image orientale (et naturelle) des pilliers du monde, que remplace, dès le milieu du VIe siecle, un ciel mobile autour de la Terre..." (Rey, 1933, p.425).

[15] 294b, 15/20.

[16] A descrição platônica da Terra não pode ser neglicenciada nesta passagem da discussão (*Fédon*, 111c–113c). Para o mestre da Academia, a Terra possui a esfericidade que lhe atribuímos atualmente, e, vista de cima, possui cores exuberantes. Plena de crateras, a Terra, além de esférica, possui em seu interior ar e água. Possui um equilíbrio estável no seio do Universo, e não se apóia em nada para se suster. Seus rios parecem encontrar fonte primígena em uma única cratera a partir da qual se ganharam autonomia.

[17] 297b, 20.

11

O LIVRO III DO *DE CAELO*

Na seqüência do Tratado, Aristóteles bloqueia o andamento de suas conclusões e se atém sobretudo à análise das principais teorias acerca dos elementos. Esta preocupação com a reconstrução crítica dos argumentos da tradição filosófica que precedem ao peripatetismo não é exclusiva do texto do *De Caelo*, sendo, muito pelo contrário, parte do *méthodos* filosófico de Aristóteles, de problematização e reaproveitamento das posturas dos demais filósofos helênicos. Desta forma, perpassa todo o livro III do *De Caelo*. Mas não só. Como parte do método de aproximação da verdade (*alétheia*), está a perpassar toda a obra de Aristóteles.

Porém, ao deter-se a análise das opiniões precedentes, Aristóteles não o fez sem razão. Parecem estas indicar vias obtusas e *logismoi* diversos que devem, ou ser acolhidos, ou ser refutados, tudo isto em vista de se apresentarem respostas satisfatórias aos problemas fundamentais que se apresentam neste plano de estudos. Dominando a seqüência textual, fundamentalmente de 298a, 25 até 307b, 20, são passados e revistos os pensamentos de Empédocles, Anaxágoras, Platão, Leucipo, Demócrito, Parmênides, Hesíodo e Heráclito, o que não se faz por puro valor histórico, mas tendo-se em vista a elucidação das questões que dialeticamente se exploram.

As principais questões, sem que se detenha em uma pormenorizada investigação da doxografia nesta parte contida[1], que são levantadas textualmente, são: a) o problema da geração e da geração absoluta; b) a existência, a finitude ou a infinitude, o número e as qualidades geratrizes dos elementos; c) a eternidade ou a corruptibilidade, o movimento ou a inércia dos elementos; d) a geração *ex nihilo*, a geração recíproca dos elementos entre si ou por extração; e) a relação dos elementos com as formas simples e complexas. Estas questões são analisadas doxologicamente, pois, uma vez antepostas ao espírito, lhes segue naturalmente uma resposta. Cada solução se reporta a raciocínios já mais detidamente elaborados nas partes anteriores do Tratado (livros I e II), ou que ainda serão mais extensamente trabalhadas na parte posterior do Tratado (livro IV).

A respeito do problema da geração (*génesis*) e da geração absoluta (*génesis aplos*)[2], inúmeras teses foram apresentadas pelos filósofos pré-socráticos. Desde aquela de Parmênides, de acordo com a qual não há propriamente geração/corrupção[3], até aquelas de Hesíodo, de acordo com quem todas as coisas são geradas, nada havendo de ingerado[4], e de Heráclito, para quem o ser se submete a um fluxo contínuo e perene de corruptibilidade[5].

Segundo Aristóteles, a geração absoluta (*génesis aplos*) não existe[6], assim como inexiste o vazio anterior à existência de todo e qualquer

---

[1] Recomenda-se, neste sentido, o estudo mais detido do problema doxológico contido na excelente obra de Harold Cherniss, *Aristotle's criticism of presocratic philosophy*, New York, 1983.

[2] "O ar (ou névoa) é frio; o fogo, quente; a água é úmida; a terra, seca. A estes dois pares de contrários pode chamar-se (numa linguagem mais tardia) as propriedades essenciais dos elementos ou, como diziam os primeiros filósofos, os seus 'poderes', em virtude dos quais eles agem uns sobre os outros e sofrem a acção uns dos outros no seu comportamento característico. Esta oposição fornece a pista que conduz ao processo pelo qual, da unidade indeterminada, nasce um mundo ordenado." (Cornford, *Principium sapientiae*, 1989, p.263).

[3] 298b, 15.

[4] 298b, 25/30.

[5] 298b, 30.

[6] 301b, 30/302a, 5.

corpo, no estado separado[7]. Aliás, ambas as conclusões são reciprocamente dependentes; não há geração absoluta, uma vez que um estado zero da matéria não pode ser admitido. O *Timeu* platônico está a acolher não o vazio como estado inicial do todo gerado, mas a dispersão caótica de todos os elementos[8]. Nem no vazio, nem no caos se radica a teoria peripatética. A partir dos conceitos de *physis*, de *kósmos* e de movimento natural, é possível apresentar uma solução ao questionamento que se aparta por completo daquelas outras apresentadas pelas escalas filosóficas que antecederam ao peripatetismo.

O universo aristotélico admite o movimento. O movimento como tal ou é segundo a natureza ou é contra a natureza. Também o repouso comporta a mesma subdivisão[9]. O movimento natural é aquele ínsito ao corpo, e, contrariamente, movimento artificial, ou contra a natureza, é aquele que se opõe à normalidade de movimento ínsito ao corpo. Ora, para que este possa existir, aquele outro deve existir primeiramente, e seria impossível conceber-se um movimento que contrariasse um algo sem que este algo preexistisse à sua contrariedade. Se o movimento natural ínsito ao corpo é o movimento primeiro, o caos é inconcebível na dimensão da teoria aristotélica, isto pois o movimento primeiro estaria a dispor já por natureza os corpos de uma forma ordenada, ou, se não os corpos, os elementos. Movimento natural, em Aristóteles, é sinônimo do movimento ordenado[10]. A uma teoria do *kaos* se opõe uma teoria do *kósmos*, que já por si é ordem. A ordem, bem como a regularidade, são o que se exprime por meio do conceito de *physis*[11], princípio e causa de movimento e repouso, interno ao movente, e não externo, como decorre do conceito de força, de movimento artificial, contra a natureza[12]. Não havendo o *kaos* primígeno, nem a *panspermía* democritiana, não havendo também o vazio, o *nihil* absoluto, não há a geração absoluta, de modo que, refutadas estas teses, resta serem analisadas as questões que se seguem.

[7] 305a, 20/25.
[8] 300b, 15/20.
[9] 300a, 20/30.
[10] 301a, 5.
[11] 301b, 15/20.
[12] 301b, 15/20.

Que o movimento existe já se disse anteriormente. Porém, deve-se saber para quais corpos se aplica. Ainda mais. Deve-se perscrutar quais são os corpos primígenos ou entes primígenos que estão a compor o todo (*tò pan*). Os elementos parecem ser estes entes primígenos, sendo suas características: a imanência (302a, 10/15), a indivisibilidade (302a, 15/20), a simplicidade (302b, 5). Estes elementos não são infinitos; pelo contrário, são limitados[13]. Também os elementos não são limitados ao extremo, a ponto de se reduzirem a um único, como queriam alguns, a partir do qual, por condensação ou rarefação, todos os demais derivam[14]. A pluralidade de movimentos só está a indicar a pluralidade de elementos que compõem o universo, pois se para cada movimento natural corresponde um elemento, mais de um há que existir[15]. A eternidade também não está inserta na teoria aristotélica. Os elementos são finitos e corruptíveis[16]. Além disso, não é por reciprocidade que estas são concebidas[17], visto que se de um se gerasse o outro, estar-se-ia a admitir que um antecede ao outro. A mesma impossibilidade recai sobre a hipótese da geração por extração, argumento que é analisado entre 305b, 30/306b. Pontofinalizando esta breve análise, parece recair com maior atenção a crítica de Aristóteles por sobre a teoria figurativa, de acordo com a qual forma e figura estariam na razão direta da existência de todas as coisas, sendo determinantes as noções de pirâmide, cubo, triângulo, quadrado e hexágono como formações geratrizes de todo o corpóreo[18]. Afastados os argumentos extremistas, Aristóteles recompõe a ordem de seu discurso reafirmando-se na própria falibilidade do raciocínio (*logísmos*) de seus opositores. Não só se solidificam as posturas já assumidas nos livros antecedentes, como se abrem perspectivas cientificamente embasadas para as reflexões que se seguem.

[13] 303b, 5.
[14] 303b, 10.
[15] 306b, 20.
[16] 304b, 25.
[17] 305b, 25.
[18] 306b, 5/307b, 20.

12

A DINÂMICA DOS ELEMENTOS

No que concerne à esquemática dos movimentos dos elementos[1], há que se analisar a pontual questão do leve e do pesado. Mais que uma mera relação de peso, estas categorias parecem figurar como arcabouço estrutural de não poucas conceituações de notório valor nas teorias cosmológica e física aristotélicas. Isto porque a mecânica do sublunar opera-se a partir da comunhão e, deve-se dizer, da perfeita união dos elementos entre si. Se há movimento ou movimentos próprios às coisas sublunares, estes se definem desde que bem compreendidas as exatas dimensões do leve e do pesado, opósitos que congregam em si grande parte da diferenciação definicional dos elementos entre si e dos respectivos movimentos.

O leve (*léger*) e o pesado (*lourd*) definem-se ou relativamente ou absolutamente[2]. Relativamente, se tomados uns corpos em relação aos outros, modo este adotado pela maioria dos predecessores de Aristóteles[3]. Absolutamente, se to-

[1] Sobre a cíclica periodicidade da alternância terra-água, continente-mar, *vide METEOROLOGICA*, 351A, 25/26 (*Katà méntoi tinà táxinnomízein chrè taûta gígnesthai kaì perí odon*). Sobre o *Deukalíwnos kataklysmós*, *vide Meteorologica*, 352a, 32/33.

[2] 308a, 5/10.

[3] 308a, 35/310a, 15.

mados a partir da natureza do corpo em si, um conceito é absoluto se desprezada a participação do outro sobre este e se, ensimesmada a categorização, se o define *katà physin, secundum quid*. Aliás, a preocupação pela *quidditas* parece penetrar todo o espectro filosófico aristotélico, participando, também esta característica geral, da noção de sistema a que se visa a emprestar à arquitetura do *totum* aristotélico. O essencialismo, em oposição ao relativismo, é nota importante e diferencial para que se compreenda a *intentio* do autor na descrição e pormenorização do problema do leve-pesado.

Um corpo que se define absolutamente como pesado é aquele que tende para baixo e para o centro; só por uma força de um movente anti-natural este corpo se move em sentido e direção contrários àqueles que lhe são congenitamente naturais. Da mesma forma, o corpo leve é aquele que tende naturalmente para cima e para a extremidade[4]. Se se perseguir um conceito calcado na relação entre os corpos, ter-se-á que o mais leve é aquele que tem movimento simultâneo ao de outro corpo, dirigido para o centro, por este é ultrapassado; o mais pesado é aquele que mais rapidamente se dirige para o outro, e, por assim dizer, o menos pesado – veja-se aqui a presença do relativismo – é aquele que menos rapidamente se dirige ao centro. Parece evidente desde já que o inter-relacionamento entre os conceitos de leve e pesado se faz com as categorias básicas da física, quais movimento e repouso, velocidade, direção , deslocamento, etc.

Já que os movimentos são vários, a translação, a alteração (*katà poión*), o aumento e diminuição (*katà posón*)[5], o que há de essencial no problema é que cada um dos elementos caracteriza-se por um movimento diverso. A criação e a corrupção recíproca entre os elementos também se radica neste postulado da diversidade dos movimentos e da forma de afetação dos corpos. Ainda aqui é importante reafirmar que a *physis*, como *arké kinéseos*, está na base da ordem dos corpos, dos elementos, seja em sua estática, seja em sua dinâmica, seja na perspectiva do indivíduo, seja na perspectiva do todo.

---

[4] 308a, 29/34.
[5] 310a, 20/25.

Os elementos são em número de quatro[6], a par da opinião daquele que os querem em número maior ou menor: dois são elementos extremos (I) e dois são elementos intermediários (II). Esta bipartição dos elementos em extremos (I) e intermediários (II) deriva da aplicação dos conceitos de leve e pesado aos elementos como puros e mistos. Isto porque deve haver um dentre os elementos que seja aquele que maior leveza apresenta, e este será o leve absoluto, o elemento que tende para a extremidade com a maior intensidade de todos os demais; este elemento é o fogo. Quanto maior a sua concentração, a sua quantidade, maior a força de seu movimento para o alto. Em oposição, com movimento tendente para o centro, deve haver um elemento que seja absolutamente pesado, e este elemento é a terra. Maior a sua quantidade, maior a sua concentração, maior o movimento para o centro. Por derivação, todos os corpos que apresentam maior ou menor participação de terra ou de fogo em sua constituição tem uma maior tendência para movimentarem-se para cima e para o alto ou para baixo e para o centro. Não obstante os extremos, água e ar ocupam uma posição intermédia, de modo a que, não sendo absolutos, puros, formam uma categoria que equaciona o leve e o pesado, o alto e o baixo, não se constituindo nem somente de um, nem somente de outro, definindo-se como corpos mistos (*ton állon*). A predominância do leve ou do pesado é que dirige o movimento para o centro ou para a extremidade. Assim, as características genéricas dos elementos água e ar são que ambos são mais leves que a terra e mais pesados que o fogo, sendo que, entre si, a água apresenta-se mais pesada que o ar e, por conseqüência, o ar apresenta-se como mais leve que a água; ao se postarem espacialmente estes corpos, se colocados em relação, ver-se-á que o ar se superpõe à água, denotando sua maior leveza em relação a esta. Tomadas estas considerações gerais, deflui-se que todos os elementos, menos o fogo, são pesados, e, também, que todos os elementos, menos a terra, são leves[7]. O fogo é um leve absoluto; a terra é um pesado absoluto.

[6] 312a, 30/312b.
[7] 311b, 5.

A associação de diversas categorias e de seus opósitos permite a compreensão do esquema dicotônico apresentado por Aristóteles, onde "extremo alto" e "fogo" opõem-se a "extremo baixo" e "terra". Uma categoria intermédia surge da consideração de que, se há um extremo que seja o mais alto e se há um outro extremo que seja o mais baixo, deve haver uma região que medeie ambos os pólos, e esta região é a que é ocupada pela água e pelo ar. Se se puder, portanto, fornecer uma escala ascendente de disposição dos elementos, partindo-se do centro em direção à extremidade, ter-se-á uma ordem tal que o elemento terra ocupe o primeiro posto, o elemento água, o segundo, o elemento ar, o terceiro, e, por fim, o elemento fogo.

Mas, uma natural objeção há de se colocar à plêiade de conceitos aqui apresentados. Esta objeção funda-se na *quaestio*: qual a influência da forma sobre o movimento para cima ou para baixo? O questionamento justifica-se pois é a partir da experiência que se constata que, não obstante pesado, um corpo qualquer em formato plano, composto de chumbo, pode flutuar sobre a água sem afundar. Também, se constata que um corpo qualquer, de massa muito menor que a do corpo de chumbo, não obstante de outro formato, não flutua sobre a água, imergindo imediatamente ao entrar em contato com sua superfície. De alguma forma, o que se pretende é determinar qual a razão, ou melhor, qual a causa da disparidade, visto que se afirmou que um corpo pesado tende para o centro e não pode ordenar-se por sobre outro corpo que seja relativamente mais leve.

Aristóteles, diante do problema, rejeita a explicação dada por Demócrito, que se baseava na teoria dos *corpuscula calida*[8]. A resposta ao problema destaca-se da explicação seguinte. Uma maior dimensão do corpo engendra um maior contato com o outro corpo, de modo que a superfície de contato entre ambos é maior que aquela de corpos de dimensão menor. Quanto maior a superfície de contato, maior a dificuldade de dispersão, como no exemplo da superfície da água, das partículas que a compõem. Assim sendo, um corpo de massa maior, não

[8] 313a, 20/313b, 1.

obstante pesar mais que um outro de massa menor, pode flutuar sobre a água por condicionar-se à superfície de contato e à dificuldade de dispersão das partículas[9].

Parecem, neste ponto, estarem categorizados os principais conceitos relativos às dimensões do sublunar e do supralunar. A relação dos elementos com o movimento é o *élan* final das categorias sublunares. Tendo sido investigado o mundo supralunar, o movimento circular, as esferas dos planetas e das estrelas fixas, o movimento das partes dos corpos celestes, a *quidditas* dos corpos celestes, a *quinta-essência* (*aithér*) e outras importantes referências do sistema cosmológico aristotélico, parece ter-se construído uma análise orgânica de seus postulados. A par da perfeição e da circularidade das coisas do *ouranós*, morada dos *daimones*, não se negligenciou, nesse Tratado, a análise da sublunar e de seus entornos. Quais os elementos que o constituem, como se relacionam entre si, quais os movimentos prevalecentes, quais as dimensões da Terra, qual sua posição no Universo e demais questões relativas, que fazem do *De Caelo* um dos mais perfeitos sistemas cosmológicos da Antigüidade por condensar em si o gérmen da dicotomia entre o mundo sensível e o *écran* celeste.

[9] 313b, 5/20.

METEOROLOGICA

METEWROLOGIKWN

1

O HERMETISMO E A AUTENTICIDADE DO ESCRITO

O escrito, em suas diversas partes, procura dar conta de temáticas inumeráveis, partindo de noções básicas de um sistema cosmológico, como aquelas relativas aos elementos, à composição do mundo sublunar e do supralunar, perpassando outras noções relativas ao mar, aos ventos, à chuva, à névoa, à neblina, à via Láctea, à exalação úmida, às rochas e aos minerais, num emaranhado de afirmações, constatações e conjecturas que, de um modo geral, poderia chamar a atenção, principalmente no período medieval, de um alquimista ou de um astrólogo. Aliás, os traços cosmológicos do Tratado se põem em ênfase por todas as partes; tudo o que está contido no escrito parece remeter à idéia de que o Universo é um todo, e que disto jamais se esquece o autor. O que se produz no *oûranos*, bem como nas esferas mais altas das estrelas, repercute em toda a ordem do que é transitório e governado pelos influxos e refluxos dos quatro elementos sublunares. Aliás, Aristóteles é expresso no que tange a este ponto. Não parece querer se omitir em tratar de questão tão relevante, e se pronuncia a respeito da afetação do que é transitório pelo que é duradouro; o movimento das estrelas (circular) é um movimento único e apartado, que, no entanto, lança seus tentáculos por sobre o solo terreno, trazendo-lhe conseqüên-

cias mediatas e imediatas. Uma plêiade de movimentos celestes decorre desta dialética entre o celeste e o terreno, onde tudo se encontra e interliga.[1]

Daí que se possa categorizar o conteúdo do Tratado em todo o seu hermetismo.[2] Versando sobre matérias hoje inseridas sob as mais diversificadas tipologias científicas, como física, geometria, geografia, vulcanologia, astronomia, o escrito, ao lado do *De Caelo*, ocupa papel de inegável valor para o *Corpus*. Sua perda importaria em sabotagem grosseira ao conjunto de pressupostos que se mostram bastantes para embasar a cosmologia, ou o sistema do mundo, de Aristóteles. No entanto, a precariedade de estudos nesta área ainda atrancava em grande parte o progresso das pesquisas, apesar de conquistas galopantes estarem sendo feitas pela crítica. As dúvidas em torno do livro IV e as demais dificuldades na interpretação e correlação dos fatos trazidos por Aristóteles para o bojo do Tratado são apenas mostra disto.

Se se está a falar de astronomia, no entanto, a esta época não se pode concebê-la com toda a autonomia com a qual se quer vê-la descrita como modernamente se encontra. A astronomia se anela indelevelmente a toda sorte de considerações astrológicas; aliás, até como pressuposto para que uma ciência se autonomize de outro ramo ou de outro sistema de crenças ou valores, mister se faz que surjam e se pratiquem indistintamente, até que ganhem, por força de operações racionais, os devidos lugares nos quais se assentem definitivamente.

Uma cosmologia em sua integralidade, para que possa cobrir a sua ampla e ardorosa missão de descrição das coisas terrenas e celestes, mescla-se, com maior ou menor intensidade, mas isto inevitavelmente, com considerações que tocam assuntos de cunho astrológico, geográfico e astronômico. Mas isto não sem justificativa, pois em ver-

---

[1] Sobre a posição dos *Meterologica* no sistema físico aristotélico, seu conteúdo e sua proposta, *vide* Solmsen, *Aristotle's system of the physical world*, 1960, pp. 393-397.

[2] A introdução crítica à edição francesa do texto das *Meteorologica* oferecida pela *Belles Lettres* por Pierre Louis (1982), em sua sintética expressão, é esclarecedora a respeito da ordem do texto e dos problemas que o cercam em muitos de seus quadrantes.

dade o que há é uma única preocupação maior de contemplação da *physis*. Seja esta a terrena, seja esta a celeste, no conjunto universal todas as causas se interligam, e assim até a *causa causarum*.

Neste especial aspecto, em que a visão não se pode obscurecer e em que o pensamento se volta para a interpretação do que é observável em uma parte e dedutível em outra parte, deve-se ter em conta as práticas da Antigüidade, por seus pensadores e *physikoi*, desde as mais remotas crenças sacerdotais e iniciáticas de babilônios, assírios, a caldeus e egípcios. O legado cultural, as previsões zoroástricas, o hermetismo doutrinal e as lições esotéricas não se perderam com o passar dos séculos; a civilização grega, em grande parte, absorveu sérios conhecimentos filosóficos e astrológicos dos povos mais antigos.[3] Todo um sistema de crenças, valores e previsões encontrou eco entre helênicos, sobretudo com o pitagorismo e o platonismo, e não se pode deixar de dizer que algumas dessas ricas fontes de especulações e idéias vieram a desaguar em Aristóteles. Este as condensa, e não as sistema-

[3] Anote-se que: "Os astrólogos da Babilônia e do Egito no Velho Mundo, da China e de Yucatán do Novo Mundo parecem ter sido muito parecidos e altamente especializados nas habilidades matemáticas associadas à marcação dos dias e, ao mesmo tempo, instruídos em maneiras de vislumbrar o futuro nas estrelas. A forma de astrologia que nossa cultura moderna adquiriu descende, por estranho que possa parecer, da mesma civilização que nos legou sua admiração pela beleza manifestada na civilização que nos legou sua admiração pela beleza manifestada na forma escultural do corpo humano, pela imponência que há muito tentamos imitar em nossa arquitetura e pela solidez de sua forma de governo, tão bem articulada por Aristóteles em sua *Política*. Se realmente quisermos saber como a astrologia desvencilhou-se e, por fim, afastou-se de sua ciência-irmã, a astronomia, precisamos voltar nossos olhos para o antigo Egeu.

Se *zodíaco* é uma das palavras que vêm à sua cabeça quando eu digo *astrologia*, então a segunda palavra certamente deve ser *horóscopo*. Devemos nossa palavra *horóscopo* aos gregos. Ela significa "eu observo a hora" ou, coloquialmente, "eu olho o que se eleva", e refere-se à arte de prever os padrões gerais que estão pré-programados em nossa vida futura com base em um exame dos corpos celestes que estavam se erguendo no horizonte a leste no momento e local de nosso nascimento. Ao contrário dos babilônios, cuja astrologia preocupava-se com o que poderia ocorrer a um Estado inteiro dependendo do que estava acontecendo no céu, os gregos – criados em um sistema democrático – acreditavam que cada pessoa devia ter seu próprio horóscopo pessoal. Todos tinham direito ao conhecimento sobre o futuro" (Aveni, *Conversando com os planetas*, pp. 160-161).

tizando em uma única titulação teórica, faz delas pontos-de-partida para a construção e arrematação de um sistema cosmológico bem distribuído e bem adequado aos fins a que se presta. Daí como se explicam inúmeras considerações constantes dos *Meteorologica*, do *De Caelo* e do *De Generatione et Corruptione* que não encontram resposta direta numa tradição estritamente filosófica de seu tempo. Muito do que há nestes textos é fruto de pesquisas especializadas e de ditos populares, recebidos e transmitidos oralmente, sem maiores comprometimentos. Tudo, obviamente, devidamente maturado com as experiências ocorridas no período das viagens.

Tendo-se em vista esta densidade especial da matéria que ora se procura colocar *sub foco*, pode-se ter em considerações o quanto a mesma é importante para a calcificação do *Corpus* em sua inteireza sistemática.

O movimento sempre constante dos céus permite aos filósofos supor que em torno da Terra circundam planetas que descrevem rotações de movimento circular e eterno em torno do planeta. A par toda a circulação planetária, a esfera das estrelas fixas está a ser medida pela sua distância maior do centro (Terra), o que a permite distar das imperfeições do sublunar e se aproximar o máximo possível da impossível Causa Suprema do Universo, o Primeiro Motor Imóvel. Isto é o que pensa Aristóteles; esta é a suma de sua cosmologia. Também o diferencial do sublunar para o supralunar reside na elementariedade de sua composição (éter aqui; os quatro elementos lá), na cadência eterna ou não de seus movimentos (circular e eterna aqui; de geração, de corrupção, etc. lá), na composição de seus corpos, na sua transitoriedade e no seu grau de perfeição. Tudo isto é o que parece participar deste sistema de especulação acerca do terrestre, do celeste, e sobretudo do *supremum caelum*.

Por fim, e objetivamente, o escrito deve ser considerado autêntico em sua inteireza, desde o livro I[4] ao IV, com a única consideração de

[4] Sobre os livros I a III dos *Meteorologica*: "Yo creo que el material para este escrito lo recogió y redactó en el período de los viajes. Muchas veces se encuentran párrafos que interrumpen el curso de la argumentación o repiten algo ya dicho. (...) Parece obvia la conclusión de que Aristóteles reelaboró el escrito varias veces. Con todo, lo mejor que puede uno hacer es atenerse a que la Meteorologia fué redactado antes de la expedición de Alejandro" (Düring, *Aristóteles*, 1990, p. 547).

que o livro IV,[5] com toda a gama de suspeitas que suscitou,[6] autenticamente aristotélico, somente foi aderido à estrutura dos *Meteorologica* posteriormente, com o que se reitera com toda certeza as palavras criteriosas do crítico Düring.[7] Isso se depreende de sua matéria, de sua estrutura e de sua linguagem.

[5] "El libro cuarto de la *Meteorología* lo traté anteriormente y no encuentro motivo alguno para cambiar mi punto de vista, de que ese escrito fué redactado por Aristóteles. Los principales argumentos, alegados originalmente por I. Hammer-Jensen contra la autenticidad del escrito, eran los siguientes: (1) el autor tiene, en líneas generales, una concepción mecanicista del acontecer natural; no toma en cuenta ni *eídos* ni *oû éneka* como principios estructurales; (2) Habla de *póroi* en el mismo sentido que los atomistas" (Düring, *Aristóteles*, 1990, p. 542).

[6] "Un pasaje en el *De Gen. An.* II, 6, 743a, 5-17, en donde Aristóteles se remite a los *Meteor.* IV, es hecho a un lado como irrelevante por los defensores de la inautenticidad" (Düring, *Aristóteles*, 1990, p. 544).

[7] Düring está de acordo com Alexandre quando este comenta que o livro IV é autêntico, mas que porém não era *a priori* parte integrante dos *Meteorologica*. *Vide* Düring, *Aristoteles*, 1990, p. 544.

2

A COSMOLOGIA ARISTOTÉLICA E AS EXALAÇÕES

As palavras lançadas textualmente logo de princípio, e a título mesmo de propedêutica e auto-explicação do Tratado, denunciam a existência de uma proposta aristotélica de um macro-estudo da natureza. O tratado parece mais um capítulo deste ciclo de pesquisas que perpassa as causas primeiras da natureza (1) do que concerne ao movimento natural (2), da translação dos astros (3), dos elementos corpóreos (4) e da geração e da corrupção (5). São diversas as matérias estudadas sob o nome de meteorologia (*metewrologían ekáloun*), e isto mesmo pelos predecessores, matérias que não são poucas, alargando-se desde os elementos até o movimento dos meteoros luminosos, entre outras. Ao final deste ciclo poder-se-á dar por finda a pesquisa acerca do conjunto de fenômenos naturais cosmológicos que se procurou frisar como fim metodológico (*schédon gàr toútwn rethéntwn télos àn eíe gegonòs tês ex archês emîn proairésews páses*).[8]

Só se pode, a partir desta exposição, concluir o quanto *Metewrologikwn* se adequa ao *Corpus* em sua totalidade. No mínimo, e nisto também parece concordar a crítica autorizada,

[8] 339a, 8/9.

Physica, De Caelo, Generatione et Corruptione são referidas somente neste proêmio à textualidade meteorológica. O *textus* parece ter lugar reservado na corporeidade do *totius aristotelicus.*

Este escrito, então, dada a heterogeneidade de seu conteúdo, deverá versar, a princípio, sobre os elementos, e a respeito destes, sobre sua inserção no princípio geral de causação da *physis*. Os elementos são a água, o ar, o fogo e a terra, sendo que o fogo ocupa a posição mais elevada e a terra a mais rebaixada; os elementos referidos formam a escala compósita mínima do mundo sublunar, e são formados a partir da dinâmica entre os princípios básicos do calor e do frio, do seco e do úmido.[9] Os *elementa* em seu conjunto formam a causa material do sublunar, mas a causa primeira (*ekeínen aitían nomistéon prwten*),[10] a causa que lhes dá movimento, como a tudo no universo das esferas, se encontra fora da esfera sublunar.[11] O princípio circular do universo, que é eterno e perfeito, a tudo governa e tudo causa, ainda que de cima (*supra-lunar*) para baixo (*sublunar*).[12] Ali subsiste

[9] Sobre a região sublunar, a interação dos elementos que a formam e a sua descrição no sistema cosmológico aristotélico, *vide* Tonquédec, *Questions de cosmologie et de physique*, 1950, pp. 7/16.

[10] 339a, 26.

[11] A influenciação do celeste por sobre o engendrado e corruptível parece evidente: "Or la plus simple observation que ce qui se passe ici-bas est sous l'influence directe des révolutions du ciel. La lumière et la chaleur sont amenées par la présence du soleil sur les horizons terrestres, l'obscurité et le froi par son absence. La vie et la mort, la génération et la corruption dépendent de son action. Ses positions différentes dans le ciel déterminent les diverses saisons: qu'il entre dans la constellation du Bélier, c'est le printemps; dans celle de la Balance, c'est l'automne: et de ces deux points, l'un marque une reprise générale de la vie dans le monde, l'autre le début d'un déclin des forces vitales, un acheminement vers la mort. En outre, comme les phénomènes en question se passent sous un ciel qui ne contient pas seulement le soleil, mais d'autres astres, il parait légitime de les faire dépendre du ciel *total*, de son état d'ensemble au moment ou ils se produisent" (Tonquédec, *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et Saint Thomas*, 1950, pp. 64/65).

[12] Sobre o movimento das coisas celestes: "Ce mouvement local est le seul dont il soit susceptible, puisqu'il ne connait ni génération, ni corruption, ni altération, ni diminution ni accroissement: toutes choses qui affectent l'existence des êtres sublunaires et les modifient, tandis que le mouvement local laisse intactes

um outro elemento, uma quint'essência, chamada *aithér*. A conclusão é uma só: a causa do material não se encontra entre as coisas materiais (*tèn twn aeì kinouménwn aitiatéon dynamin*).[13]

A via láctea, os cometas e os fenômenos análogos estão *sub foco* após o *excursus* que precedeu a este estudo (*légwmen perí te tês tou gálaktos phantasías kai peri kometwn kai twn állwn ósa tygchánei*).[14] Os *elementa*, anteriormente tratados, se resolvem aqui nos seguintes termos: provêm uns dos outros, pois existem em potência uns nos outros, como algo que provém de um substrato único. Em particular, pode-se ainda tratar de algumas dificuldades que cercam o elemento água.[15]

Mas, para além destas questões, a natureza do primeiro elemento (*próteron*) parece ter incomodado o homem desde o princípio. De fato, reconhece, num escorço histórico, Aristóteles, que esta dificuldade é ancestral, e vem desta forma identificada desde há muito; já em Anaxágoras o *aithér* era confundido com o próprio fogo. Também Platão no *Fédon* a ele se refere: com o que há de material, foi fetichizado à conta de elemento divino (*tò gàr aeì swma théon áma theîón ti tèn physin eoíkasin ypolabeîn*).[16] Reconhecer que o *aithér* preenche o espaço universal é o mesmo que refutar implicitamente as demais teorias que fazem do fogo ou do ar o elemento integrante no *kósmos*. Não bastasse isto, Aristóteles, no entanto, é explícito; o fogo não preenche o universo, caso contrário os astros ter-se-iam já se desintegrado por inteiro, e muito menos o ar, pois, se o ar provém da água e esta daquela, então deve haver uma proporção quantitativa entre um e outro ele-

les propriétés intrinsèques de l'être. Il suit de là qu'a l'inverse des substances terrestres, la substance du ciel n'a ni pesanteur ni légèreté – pas même la légèreté absolute qui conviant au feu – puisque sa tendance naturelle n'est pas plus de l'éloigner du centre du monde que de se porter vers lui. Le ciel n'a donc pas, comme les éléments terrestres, de *"lieu propre"* ou il s'arrêterait naturellement, ayant trouvé le terme de son mouvement: il ne nulle part" (Tonquédec, *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et Saint Thomas*, 1950, p. 20).

[13] 339a, 31/32.

[14] 339a, 34/35.

[15] 339b, 2/16.

[16] 339b, 26/26.

mento, o que não ocorreria se se tivesse que relacionar o ar integrante de toda a imensidão universal com a massa total de água que recobre a Terra. Nem o fogo e nem o ar preenchem o universo ou formam os atros[17] (*óti men oun out 'aér oúte pyr sympeplérwke mónon ton metaxy tópon, phanerón estin*).[18]

A pretexto de tratar da água e do fogo, na seqüência, se tratam de questões interessantes e de grande importância para a meterorologia. As nuvens, a conversão do vapor em água, do ar em água e vice-versa são questões que se postulam e se antepõem ao espírito.

O levantamento destes pontos de questionamento não se faz, no entanto, *ex nihil*. Faz-se sim a partir de fortes referências acerca de temas de cosmologia e da pesquisa em torno dos elementos fogo e ar. Proceda-se, então, de modo a obter-se um quadro geral da cosmologia aristotélica. A partir do centro – e tenha-se presente que a Terra é o centro do universo aristotélico,[19] assim como para os gregos até alguns séculos depois –,[20] o que há é o mais pesado e mais frio, separando-a da terra e da água. Da crosta solidificada à esfera lunar, existe ar e vapor de água, além de uma certa exalação úmida que provém da terra, onde ficam nuvens. As regiões mais altas da atmosfera estão desprovidas de nuvens e isto é indício de que aí predomina o calor, onde a substância de base é o éter. O éter que se inicia onde acaba o ar atmosférico, com movimento circular, inicia o movimento do úmido e do calor, do seco e do frio que se transmitem à toda a conjuntura de

[17] 340a, 1/16.

[18] 340a, 17/18.

[19] Que a Terra é imóvel na cosmologia aristotélica, parece claro, a partir deste, como de outros trechos: *Menoúses de tês gês* (346b, 23/24).

[20] Séculos depois, à luz de novos conhecimentos, especulações e com o amparo de novas técnicas, Copérnico, em seu *Commentariolus* lança, em seu conjunto de postulados, um, o postulado segundo, que haveria de demarcar novos horizontes para a ciência, em flagrante confronto com o aristotelismo, a saber: "O centro da Terra não é o centro do mundo, mas tão-só o centro de gravidade e o centro da esfera lunar".

elementos sublunares,[21] que possui *in potentiae* as faculdades de aquecer e esfriar, umedecer ou secar.[22]

A este esquema ajunte-se ainda que o movimento circular é que impede a formação de nuvens nas regiões mais altas. O ar destas regiões possui um fluxo circular, oriundo da própria rotação do universo; também os ventos não ultrapassam o pico das mais altas montanhas. O fogo,[23] na verdade, dá continuidade ao éter, até se ligar ao ar.[24] É, conforme se expõe, o movimento que gera calor, e então se pode perceber qual o sentido da preocupação de Aristóteles.

O filósofo afirma que os corpos celestes não são incandescentes e nem são formados ou estão imersos no fogo. Então, como justificar que o calor solar aqueça a Terra? O movimento é a causação disto (*orwmen dè tèn kínesis óti dynatai diakrínein tòn aéra kaí ekpyroûn*).[25] O movimento do Sol é bastante para o aquecimento que produz; o das estrelas, rápido, porém distante, e o da Lua, próximo, mas lento. Tanto em velocidade de movimento quanto em distância, o Sol responde

[21] O causado é e estará sempre submetido à influenciação do causador, e assim sucessivamente até o *prótwn kínoun*. Assim, os elementos sublunares têm sua mecânica gerenciada pelo supralunar: "Outre les mouvements ou tendances propes, qui procedent de leur même, les éléments, en vertu de la position qu'ils occupent dans l'univers, sont sujets à recevoir de l'extérieur, et principalement des corps célestes, d'autres mouvements. Ceux-ci sont plus ou moins complets et achevés selon la distance qui sépare l'agent du patient et la résistance de ce dernier. Ainsi le feu, dans sa sphere céleste immédiatement superieure à la sienne et dont c'est là le mouvement naturel. Il en va de même pour la partie supérieure de l'air, contigue à la sphere du feu. Un mouvement analogue, mais incomplet, imputable à des causes du même genre – plus précisément à l'action de la lune – est imprimé à l'eau de la mer: c'est le phénomene des marées. La terre, à cause de son éloignement du ciel, reste insensible à de telles influences" (Tonquédec, *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et Saint Thomas*, 1950, p. 10).

[22] 340b, 14/32.

[23] Que o fogo ocupa a região mais alta da atmosfera, parece ser a postura de Aristóteles como da maioria dos pensadores, conforme se depreende de *Met.*, 1354b, 25/26 (*Touto gár esti pántwn éschaton, eíth'ws oi pleis toi légousin eíth'ws emeis*).

[24] 340b, 32/341a, 12.

[25] 341a, 17/18.

satisfatoriamente para a produção do calor. Queda, pois, esclarecida a questão, com o aparte de se resolver o problema da sensação de calor no *De sensu*.[26]

Um fenômeno a mais deve ser explicado neste caleidoscópio de informações:[27] o das exalações.[28] O calor que aquece a Terra também causa uma espécie de reflexo causal, qual seja a dupla exalação da fumaça (1) e do vapor (2), aquela proveniente da terra, e esta da umidade depositada na terra. O fenômeno é o fundo de outras questões que parecem surgir de visões celestes: as chamas ardentes e as estrelas brilhantes. A inflamação é pulsada pelo sopro quente e seco, originando aquilo que é natural aos olhos do homem observar. No entanto, não há nisto encanto ou surpresa. O fogo que circunda a Terra e que está entre ar e éter é o causador, em par com as exalações, do que aparenta ocorrer com os astros, que nem são de fogo e nem se encontram no fogo.[29] Ainda mais, como ocorre com o éter, de este ser variável em sua essência (do mais puro ao mais denso), também o é a reserva inflamável, que, conforme sua largura e profundidade, produz um ou outro fenômeno. Outras variantes (calor, grau da exalação, etc.) concorrem para eventos atmosféricos diversos, mas o importante

[26] 341a, 12/56.

[27] A respeito da hipótese da dupla exalação, consulte-se Solmsen, *Aristotle's system of the physical world*, 1960, pp. 407/412.

[28] "La exhalación seca asciende y al final forma en el estrato más alto un *hypekkouma*, una materia fácilmente inflamable, en cierto modo una yesca. Con ayuda de esta hipótesis explica Aristóteles una série de fenómenos: (1) Estrellas que empiezan a brillar, las llamadas novas. (2) Estrellas fugaces, es decir, meteoros e meteoritos; luego habla de las "llamadas antorchas", que no eshan chispas, y de las "cabras" (quizá más correcto: fuegos que saltan), que de algun modo achan chispas. (3) Estallido del Trueno. (4) En la noche y con cielo claro se forman varios fenómenos, que podemos describir como gargantas, fosas y colores rojo encarnado. Es imposible precisar a qué fenómenos se refiere. De las gargantas dice que evocaban la aparencia de uma cavidad, cuando desprenta la luz frete a un fondo azul oscuro. Aurora boreal? De las fosas no informa nada. Con los colores rojo del crépúsculo. (5) Los cometas son expuestos en detalhe, particularmente el gran cometa de 373/2. (6) También la Via Láctea es tratada con amplitud y se aducen diversas opiniones sobre su naturaliza y origen" (Düring, *Aristóteles*, 1990, p. 600).

[29] 341b, 1/24.

é que se anteveja neste processo uma combinação de variáveis. Retenha-se ademais que todos estes fenômenos se produzem abaixo da esfera lunar (*pánta dè kátw selénes taûta gígnetai*),[30] e prova disto é a velocidade em que ocorrem, que acaba sendo semelhante àquela imprimida por sobre os projéteis arremessados.[31] Com as mesmas causas se explicam também outros fenômenos dos céus, como colaborações que tingem o céu de rubro (*aimatwde chrwmata, bóthuroi* e *chásma en tw ouránw*), com suas aparições fugazes nos céus.[32]

E agora, após este percurso acerca de questões celestes e fenômenos observáveis nos céus, retorna-se ao ponto de partida para o cumprimento da promessa anteriormente lançada no texto, a de se cuidar do estudo dos cometas e da Via Láctea. É com as seguintes palavras que se retoma a seqüência de idéias, partindo-se para uma endoxologia do problema dos cometas: *perì dè twn kometwn kaì toû kalouménou gálaktos légwmen*.[33]

Os cometas são tidos de maneira diversa pelas diversas teorias existentes a seu respeito. Conflitam entre si as opiniões de Anaxágoras e Demócrito (conjunção de planetas), pitagóricos (planeta visível somente em longos intervalos), Hipócrates de Quios e Ésquilo (reflexão da luz). Ao refutar estas opiniões firmadas, e defendidas com ardor, Aristóteles aduz que: a) nada vincula a aparição de um cometa com o desaparecimento de algum dos cinco planetas conhecidos (Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter e Saturno); b) nada vincula sua aparição com o solstício de verão; c) nada vincula seu desaparecimento ao aparecimento de estrelas; d) nada vincula a conjunção de planetas ao aparecimento de cometas, referindo-se inclusive a duas observações pessoais da conjunção de Júpiter com estrelas de Gêmeos sem que se tenham produzido cometas (*kai autoi ewrákamen ton astéra ton tou dios twn dis éde kai aphanísanta, all'ou kométen genómenon*).[34] Justifica ainda Aristóteles o aparecimento do grande cometa (*mégas kométes*)

[30] 342a, 30.
[31] 341b, 22/342a, 33.
[32] 342a, 34/342b, 24.
[33] 342b, 25/26.
[34] 343b, 30/32.

quando do tremor que abalou grandes porções de terra e foi sentido em Delfos (373 a.C.), com maré baixa, direção oeste (Halley?), e isto como prova de que o solstício de verão nada tem a ver com o movimento ou a origem dos cometas.[35] Para Aristóteles, em verdade, os cometas são fruto do processo de ignição das regiões mais altas do mundo sublunar, onde se concentra grande quantidade de exalação seca e quente.[36] A combustão aí ocorrida provoca o que se convém chamar, pela aparência, de cometa, o que varia em intensidade segundo a combinação de variáveis. Trata-se de uma estrela que inicia seu percurso que logo se extingue (*toiouton ho kométes estin astér, wsper diadrome astéros, échwn en autw péras kai archén*).[37] Seu movimento, quando o cometa se forma sozinho, é o mesmo do mundo que circunda a Terra (*toiaúte gàr he phorà tou kósmou tou peri ten gên*).[38] Ainda mais, é prova da natureza ígnea dos cometas o fato de que pressagiam tempos de ventos e secas, pois sua agitação provoca a própria modificação das condições de sua camada, o que impede a condensação da água.[39] Que há uma relação deste tipo com os ventos e com a seca, trata-se de fato bem conhecido.[40] Os cometas se dão dentro ou fora da linha do zodíaco (*tw kyklw ypoleínontai tw twn zwdíwn*),[41] de modo que não podem ser confundidos com planetas.[42]

[35] 342b, 25/344a, 4.

[36] 344a, 9/10.

[37] 344a, 32/33.

[38] 344b, 11/12.

[39] 344b, 18/24.

[40] 344b, 27/28.

[41] 343a, 24.

[42] Os planetas, em sua rotação e movimentação celeste, parecem ter sido compreendidos não a partir da força gravitacional, mas da anímica: "Para os gregos antigos que formularam a astrologia, os planetas não eram movidos pela gravitação. Em vez disso, os peregrinos tinham vontade própria; como as pessoas, tinham alma para lhes conceder a vida. As mentes medievais concebiam o poder que ligava todos os componentes da natureza como sendo o *pneuma*, um fluido elástico, aéreo e invisível que permeava tudo e atribuía ao Universo inteiro uma espécie de alma coletiva; era, literalmente, a "respiração do Universo" (Aveni, *Conversando com os planetas*, p. 178).

Explorando o fenômeno dos cometas, deve-se partir para a devida perquirição do que seja a Via Láctea – que, como se sabe, possui este nome em função do aspecto leitoso de sua composição multiporosa de centenas de milhares de estrelas –, sendo esta a última das perquirições sobre a região mais alta da atmosfera, próxima da região onde se formam e desenvolvem os astros.

As opiniões a este respeito também não fornecem premissas razoáveis, as quais possam ser tomadas como esboço de uma teoria sustentável. Os pitagóricos (1) se aferram ou à legendária figura de Phaéton ou à explicação de se tratar de um círculo antigo em torno do Sol. Este círculo teria sido afetado pelo movimento translativo do Sol. Como explicar, então, que o círculo zodiacal seja sempre o mesmo? Anaxágoras e Demócrito (2) querem ver na Via Láctea a luz em estrelas (*ástrun tinûn*),[43] luz esta que viria de forma interposta quando o Sol projetasse, por trás da Terra, seus raios por sobre outras estrelas, iluminando-as. Outros (3) ainda explicam-na por um fenômeno de reflexão. Mas Aristóteles é categórico; nem é rota de nenhum planeta, nem luz de astros não visíveis, nem fenômeno de reflexão. O círculo dentro do qual a Via Láctea aparece aos olhos humanos é de proporções muito grandes. Cheia de astros, os maiores e mais brilhantes, há um processo perpétuo de condensação ali concentrado. A luminosidade da Via Láctea advém como conseqüência da translação dos astros. Como ilustração, neste ponto do texto, refere-se Aristóteles a uma figura (*ek tês ypographês*),[44] que não aparece conservada em nenhum manuscrito que nos foi transmitido. Do exposto, propõe-se uma definição em poucas palavras do que seja a Via Láctea,[45] ou seja, o caudal do maior círculo

[43] 345a, 26.

[44] 346a, 32.

[45] "Aristóteles vió que la Via Láctea se extiende más allá del trópico; que ahí se encuentran algunas de las estrellas más grandes y brillantes, pero también las llamadas manchas oscuras o sacos, también observó la naturaleza espiral, puas dice que un semicírculo con la ramificación tiene luz más intensa, porque en él las estrellas están más tupidas que en el otro. Problablemente todas esas observaciones provienen de la escuela de Eudoxo, como también sin duda los dibujos a los que renite (a expresión de que es difícil registrar cada una de las estrellas en la esfera, hace suponir que había visto un globo celeste" (Düring, *Aristóteles*, 1990, pp. 602/603).

que seja devido à exalação proveniente da mais alta região atmosférica (*he toû melístou dià tèn èkkrisin kylon kóne*).[46]

[46] 346b, 5/6.

3

FENÔMENOS ATMOSFÉRICOS: CHUVA, NEBLINA, ORVALHO E OUTROS

Agora, há que se tratar da primeira região acima da Terra, a atmosfera (*prwton dè perì tèn gên légwmwn*).[47] Esta é a parte comum a vários *elementa*; da ordem ascensional de distribuição dos mesmos pelo mundo sublunar é que se há de extrair as referências para esta escala, e isto de acordo com a maior ou menor leveza deste ou daquele elemento. A terra é o elemento mais denso e ocupa as regiões mais baixas; o fogo, o mais etéreo, e ocupa as regiões mais altas da atmosfera. A região que ora se quer descrever como a primeira acima do solo terrestre, abriga a água líquida do solo, o ar e a água suspensa na atmosfera. É nesta região que ocorre o ciclo da água e grande parte dos fenômenos atmosféricos mais correntes, como a chuva, o orvalho, etc.. Então, no estudo desta camada procurar-se-ão as causas dos principais fenômenos atmosféricos.[48]

[47] 346b, 16.

[48] "La atmósfera llama Aristóteles a la región común del aire y del água. Los fenómenos generales que discute son mibes y precipitaciones de toda clase: escarcha, rocío, los vientos normales y en conexión con los ríos y el mar; pero especialmente fenómenos atmosféricos, tales como el relámpago y el trueno, torbellinos y hurracones semejantes a tornados; los fenómenos de halo, el arcoiris y los parhelios los deja para una discusión posterior" (Düring, *Aristóteles*, 1990, p. 603).

Para Aristóteles, o princípio de tudo, da geração e da corrupção (*aitía tês genésews kaì tês pthorâs estín*),[49] e do maior número de ocorrências sublunares, o que de uma certa forma movimenta a vida e a morte na esfera dos quatro elementos, é a revolução solar do arco ou ciclo do Sol ao redor da Terra (*twn archwn ho kyklos estin*).[50] O calor e a luz parecem mesmo participar com grande parcela de contribuição para a subsistência da vida na esfera sublunar, e assim é que interpreta Aristóteles a cíclica solar, que, em seu arco oblíquo em torno da Terra, fornece mais ou menos calor, maior ou menor luminosidade. É da concepção cosmológica aristotélica que a Terra ocupa o centro do Universo, sendo auscultada pelos demais planetas (os cinco conhecidos à época), pelo Sol e pelo arco das estrelas fixas.[51] Assim, a Terra é imóvel e é influenciada pelo calor dos raios do Sol e de outros astros, o que faz com que a sua umidade natural suba e se eleve na atmosfera.[52]

Desde esta principiologia genética, em que a cíclica solar é de fulcral importância, Aristóteles procurará tratar inúmeros fenômenos atmosféricos. O primeiro deles vem a seguir explicado. Quando o ciclo solar se aperfeiçoa, ocorre um trânsito maior ou menor de calor na

[49] 346b, 23.

[50] 346b, 21.

[51] O primeiro céu é a esfera das estrelas fixas, que remanesce em perene contato com os efluxos do Primeiro Motor, na seguinte descrição: "Entre les diverses parties du ciel, l'egalité et l'uniformité n'existent pas quant au mode d'assimilation à l'Acte pur. Seul "le premier ciel" ou premier mobile, la sphere suprême qui n'en a aucune au-dessus d'elle et ne subit d'autre influence que celle du Premier Moteur. De même que le monde terrestre, par la série indéfinie des générations, imite, comme nous l'avons dit, non pas directement la vie Dieu, mais le mouvement circulaire du ciel total, de même, semblet-il, les spheres célestes inférieures s'efforcent d'imiter, par leurs mouvements composés et complexes, l'absolute simplicité de mouvement du premier ciel. En outre, – et pour ne point parler de leur différences spécifiques – comme chacune d'elles a un mouvement différent de vitesse et de trajectoire, leur façon d'imiter la perfection suprême et de tendre au meilleur ne saurait être uniforme. Et il est vraisemblabe que pour Aristote les plus basses, plus étroitement conditionnées par leur subordination materielle aux plus hautes, soient moins libres de leur mouvements et réussissent moins parfaitement l'imitation souhaitée" (Tonquédec, *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et Saint Thomas*, 1950, pp. 36/37).

[52] 346b, 23/26.

Terra; este é o caso explícito de influenciação do sublunar pelo supralunar. A unidade que está suspensa no ar atmosférico, por falta de calor proveniente do Sol e dos astros, muitas vezes se recondensa, e a partir do ar se forma a água.[53] É a chuva.[54] Ainda mais, a condensação do ar em água forma o que se chama de nuvem (*he d'ex aéros eis ydwr néphon*).[55] E, ainda, outro fenômeno encontra as mesmas causas: a neblina é o resíduo da condensação de uma nuvem em água. É signo de bom tempo, e não de chuva ou mau tempo. É, também, de certa forma, uma nuvem estéril, ou seja, que não produz chuva (*nephéle ágonos*). Então, este quadro geral de fenômenos pode ser descrito a partir de uma única e básica causa, que dá origem ao círculo[56] das águas entre a atmosfera e o solo terrestre.[57]

---

[53] O elemento água é superestimado também na tradição literária e popular arcaica na Grécia, como fica claro em Homero (*Ilíada*, 14, 200), onde o oceano é fonte de todas as coisas (*Okeanón te theôn génesin...*). *Vide* também *Metaphysica*, A, 983b, 27.

[54] 346b, 30/31.

[55] 346b, 32/33.

[56] A idéia de circularidade aqui posta às claras é explorada com o mesmo sentido num exemplo dado no livro II dos *Analytica Posteriora*, onde se explora a cíclica da chuva para provar a inter-relação causal de fenômenos, e isto da seguinte forma: terra úmida – vapor – nuvem – água – terra úmida, onde o fim retoma o começo, e assim sucessivamente. Ao ter-se uma destas coisas, tem-se a outra seguinte, e outras mais, e desta à primeira (*enos gàr autwn otoyoun óntos éteron ésti, kakeínou állo, kai toútou to prwton*) (96a, 7/8).

[57] "To sum up, there is balance between exhalation and precipitation, as well as balance between the developments which increase the amount of land and those which create a preponderance of water. In both instances there is a time pattern, and there are regularity and periodicity which are manifestations of the cosmic order (*taxis*). Aristotle himself speaks of a "cycle"[133] To be sure, the two manifestations of "order" which the *Meteorologica* proclaims are not in all respects alike. In one of them the cumulative result of a long period of slow labor is undone by an elemental catastrophe of presumably short duration. In the other two seasons of the year operate against one another, each canceling the other's work.[134] Yet both times Aristotle underlines the element of "order", and there can be no doubt that he attaches great importance to it. Having found order in the world system as a whole and again a majestic display of order in the heavenly regions, he would be anxious to discover as much of it in the central region of his Cosmos as the facts and conditions here prevailing allowed – and the doctrine of periodic deluges, based as it is on mythical, traditions, actually goes

Este circuito da água imita o movimento circular do Sol (*gígnetai de kyklos outos mimoúmenos ton tou elíou kyklon*).[58] De acordo com as variações oblíquas da posição solar, a umidade varia, subindo (sol próximo) ou descendo (sol distante), na atmosfera, em infinita repetição. A própria palavra Oceano, em sua ambigüidade, di-lo Aristóteles, pode ser empregada para significar este fluxo de água que se move perenemente para cima e para baixo.

Quanto à chuva, as precipitações de água com gotas mais fixas recebem o nome de *psakádes*, e as de água com gotas mais grossas, chuva propriamente dita.[59]

Com o frio e esfriamento noturno da terra e da atmosfera, a umidade que durante o dia se elevou, mas não alcançou a alta atmosfera, recai sobre o solo. Assim, se antes o vapor gela, o orvalho é congelado, senão, aparece na forma líquida da água.[60]

O orvalho se produz, sobretudo com bom tempo e nas regiões temperadas; o orvalho congelado, nas condições inversas a estas. Após estas explicações primordiais, Aristóteles recorre à comprovação de sua tese de que tudo se deve ao fato de que a umidade não subiu à alta atmosfera. A comprovação se dá pelo fato de que nas montanhas

beyond the observable "facts". The preceding treatise teaches that the "cyclical" transformation of the elements into one another "imitates" the cyclical movements on high; it also speaks of the approach and retreat of the sun in the course of a years as the cause of coming to be and perishing, treating this "cycle" and "period" as the "measure" or unit of life and working out a connection between the "life cycles" and the heavenly cycles. Our work establishes a similar "imitation" of the cycles on high by bringing the moist exhalation and the precipitations together in a cyclical pattern.[135] And floods, too, return "in a cycle". For Aristotle to say that events on earth form a cycle means that they realize the closest approximation to the perfection of the heavenly regions of which earthly things are capable. In a historical perspective it is significant that one of the cycles is inherent in the pattern of the seasons and that in describing the other Aristotle compares the floods to a "Great Winter".[136] For ever since the first primitive stirrings of thought the regular sequence of day and night, summer and winter must have led the minds of men to the realization of cyclical order" (Solmsen, *Aristotle's system of the physical world*, 1960, pp. 425/426).

[58] 346b, 35/36.

[59] 347a, 10/12.

[60] 347a, 13/20.

não se verifica o orvalho congelado; o calor que eleva a umidade e a suspende no ar não é bastante para colocá-la em altitudes tão elevadas.[61]

Em todas as partes, o orvalho se forma com ventos do sul e não com ventos do norte, salvo às margens do rio negro, onde o contrário ocorre. E isto porque os ventos provenientes do sul trazem consigo o bom tempo, e os do norte, o mal tempo; o vento quente e doce, brando, faculta a orvalhação, e o vento frio, não.

O resfriamento é fenômeno atmosférico que dá origem à condensação do vapor em água, formando-se a chuva, e, também, à formação da neve, bem como da chuva de pedra. A chuva se deve a um esfriamento de grande massa de vapor de água. O orvalho é o mesmo esfriamento do vapor, porém em menor quantidade; mais ainda, sua formação é mais rápida que aquela necessária para a chuva. Ainda que análogos, muitos elementos deste processo diferem entre si. A neve, por sua vez, é fruto do congelamento de nuvens; o orvalho congelado dá-se por um congelamento não das nuvens, mas do vapor d'água. A neve e o orvalho congelado são, de qualquer forma, indícios de frio.[62]

A chuva de pedra forma-se na região superior das nuvens. A chuva de pedra nada mais é do que gelo (*krystallos gàr he kálaza*).[63] Não ocorre pela subida da nuvem a regiões altas e frias, nem durante o inverno ou em estações frias, mas sim em função da rápida descida da nuvem a regiões próximas ao solo, em estações como outono e em regiões predominantemente temperadas. Curioso é notar que as pequenas pedras de gelo que se precipitam do céu não têm forma arredondada, o que fundamenta que se sustente que esta chuva forma-se ao solo, e não em altas regiões atmosféricas.

Com esta exposição, Aristóteles contrapõe-se a teorias que procuravam afirmar a subida das nuvens a regiões mais altas e frias (1) e o resfriamento atmosférico (2) como causa da chuva de gelo, último dos grandes movimentos atmosféricos colocados *sub examinem* nesta

[61] 347a, 28/35.
[62] 347a, 11/28.
[63] 348a, 22.

análise meteorológica. E aqui, encerra-se o estudo destas questões (chuva, orvalho, neve, etc.)[64], para se adentrar nos meandros dos ventos, correntes atmosféricas, rios e mares (*perì d'anémwn kai pántwn pneumétwn, éti de potamwn kai thaláttes légwmen*).[65]

Nesta seqüência, deve-se partir para a discordância da opinião alheia para que se localize propriamente a opinião aristotélica. Os ventos e os rios parecem possuir uma explicação comum, a de que se comporiam e se originariam de uma mesma massa de ar e de água. O vento é dito ar em movimento, e o mesmo ar que existe por toda parte seria o compósito de todos os ventos existentes em partes diferentes. Em sua inconsistência, a explicação é rejeitada por Aristóteles ao refutar a teoria a respeito dos rios e da água terrestre.

A água estaria acumulada em cavidade subterrânea, na explicação alheia, que variava em sua quantidade conforme a própria variação dos períodos de chuva e evaporação. Porém, na boca de Aristóteles o que há não é um acúmulo da água pluviométrica na plataforma subterrânea da Terra, mas sim formação de água nas regiões de relevo mais acentuado, nos cumes mais altos e montanhosos. Aqui é que se formam, e as evidências o indicam, os maiores rios da Grécia e de outras regiões, como testemunha o texto aristotélico, que parece se basear em uma análise cartográfica do mundo (*períodos*) e na descrição de viajantes para a enumeração dos cumes em que abundam as águas que formam os rios que se escoam do mais alto em direção ao mais baixo geográfico (*Parnaso – Koáspes, Báktros, Aráxes; Cáucaso; na Líbia, Aigwn e Nyses*, provenientes dos montes da *Etiópia; Píndos – Onachos, Achelwos – Skómbros – Nístos, Ébros, Strymwn*, na Grécia; *Rhodópos*, que também é fonte de muitos rios). Assim como a água aparece aqui e ali como resultado de processos naturais, também se deve anotar que a participação da água na vida terrestre determina o surgimento ou de-

[64] 349a, 11.
[65] 349a, 12/13.

saparecimento da vida, bem como de civilizações inteiras. Aristóteles não deixa de interpor em seu estudo a relação entre as culturas, as civilizações e a água. O Egito é dito, a título exemplificativo do que se afirmou, criação e obra do rio que o banha e sustenta (*toútwn he chwra pasa gegonuia phaínetai kai ousa tou potamou érgon*).[66]

Ademais, há que se dizer que a água nem sempre ocupa os mesmos espaços, e que sua localização aqui ou ali é capaz de influenciar a umidade ou a secura de uma região. Aristóteles é peremptório ao afirmar que o continente e o mar não são sempre continente e mar; os lugares da terra e do mar variam muito no tempo. A terra ocupa o lugar do mar, bem como o mar, o lugar da terra, e assim por diante. Conforme ocorre com outros fenômenos naturais, o que se passa aqui com estes cataclismas naturais é periodicamente mensurável, e tudo se deve à maior ou menor proximidade do Sol, que influencia a distribuição do calor, da umidade e da secura nas diversas partes da Terra, a distribuição das massas líquidas, bem como os fenômenos da geração da corrupção de um modo geral. O lugar de grandes rios que se secam passa a ser o de vastas terras áridas, e o lugar de regiões secas, de solo umedecido e prenhe de fontes de água.

Mas, nada disso se opera com a rapidez com que se quer ver que ocorram; tais fenômenos não se operam na linguagem temporal de nossas curtas existências, diz Aristóteles, mas na de povos e civilizações que aparecem ou desaparecem à conta deste tipo de ocorrência natural. A distância de tempo da ocorrência destes fenômenos impede que se possa deles ter memória ou registro, mas a história do Egito e do Nilo parece ter algo em comum com este tipo de acontecimento.[67]

Muitos vêem e afirmam que, como a Terra e o sublunar se encontram em evolução e sob a maré das transformações, o mesmo ocorre com o céu e com o universo, o que é em absoluto falso de acordo com a cosmologia aristotélica. A periodicidade cataclísmica é a mesma das estações do ano, obedece a um rigor qualquer, com a diferença de que não ocorrem sempre nos mesmos locais. Como prova disto, Aristóte-

[66] 352b, 21/22.
[67] 352a, 1/10.

les exemplifica com o *diluvium* intitulado *Deucalion* (*deukalíwnos kataklysmós*).[68] Além disto, Aristóteles procura fazer desfilar uma série de evidências concretas para a prova de que o tempo tem sua sucessão eterna e que as transformações ocorrem em seu curso.[69-70] O mar se submete a esta mesma dialética, recuando ou avançando nesta ou naquela região, como atestam os fatos – e à época de Aristóteles parecia estar menos avançado que em outros períodos, sobrando muito maior número de terras nuas aos olhos humanos –, de acordo com os influxos decorrentes da interação do sublunar com o supralunar. Aqui, pois, se encerra esta exposição, com os principais apontamentos e esclarecimentos para o entendimento das questões suscitadas.

[68] 352a, 32/33.
[69-70] 352b, 3/353a, 28.

4

OS MARES E OS VENTOS

O livro II (B) dos *Metereologica* se inicia em 353a, 32 com a proposta de estudo do mar (*perì dè thaláttes...*). Porém, pela análise de seu todo, pode-se perceber que seu conteúdo não se encerra aí; avança em direção à profunda cognoscência das principais questões acerca da salinidade do mar (*perì dè tês almyrótetos...*) e da formação do mar em seu princípio (*perì dè tês genésews autês...*),[71] dos ventos (*perì dè pneumátwn légwmen...*),[72] bem como dos tremores de terra (*perì dè seismoû kaì kinésews gês metà taûta lektéon*).[73]

Com toda esta amplitude, percebe-se que a heterogeneidade é a marca do escrito, reconfirmando o que anteriormente já se disse a esse respeito. O estudo do mar e de questões afins, percebe-se, ocupa grande parte dos interesses do texto. De fato, o domínio das águas, no qual se encontravam os gregos, compeliu-os a muitas coisas, entre elas a uma reflexão a seu respeito. A abundância de água, ainda que salina, converteu o homem grego em um devoto de suas imposições e mo-

[71] 354b, 1.
[72] 359b, 26.
[73] 365a, 14.

vimentos; por meio da água, a Grécia constitui o seu comércio, as suas relações interpolíticas, a talassocracia. Enfim, em grande parte, a história grega se desenrola com envolvimento direto ou indireto das águas que banhavam o litoral desta civilização. Com o pensamento não poderia ser de maneira diferente, motivo que o faz alinhar-se na perspectiva do estudo e explicação da água. Além disso, os *Meteorologica*, que em boa parte se dedicam ao estudo e análise do ciclo da água e da cíclica das exalações da terra que ocorrem à atmosfera, influenciando-a, não poderia deixar de descrever o quanto o mar e seus eflúvios participam deste processo.

Assim, acerca do mar se deve falar.[74] Suas características são a composição aquosa-salina, a vastidão, a localização, a imobilidade, a constância da massa, a eternidade. Os teólogos antigos, afirma Aristóteles, fizeram da Terra o centro e o princípio do Universo; aqueles que se dedicam às ciências humanas (*anthrwpínen sophían*)[75] disseram que o mar é a origem, que tudo ao princípio estava coberto por água, secando-se gradativamente com a influência da luz solar. Este contínuo ressecamento não se estancaria jamais, o que conduziria a um dia se exaurir toda a água marítima. Para Empédocles, o mar é o suor da terra aquecida pelo Sol; para Xenófanes, a terra é a causa da salinidade oceânico-marítima.

Para Aristóteles, o estudo do mar não prescinde jamais do estudo das águas em geral; por este motivo, diferencia as águas correntes das águas dormentes. Diferencia também as águas das quais se serve o homem ao natural ou por meio da técnica (*tauta de téchnes pros deitai tês ergaoménes*).[76] No mais, refutando antigas teorias, inadmite Aristóteles que o mar possua fontes (*toútwn d'oútw diwrisménon adynaton pegàs einai tês thaláttes*),[77] mesmo porque não é água de fonte ou produzida pe-

[74] 353a, 32.
[75] 353b, 6.
[76] 353b, 28/29.
[77] 353b, 30/31.

la *techné* humana. Um fato aduzido que vem a corroborar ainda mais esta tese é o de que o Mar Vermelho não tem senão pouca comunicação com o mar situado após as colunas de Hércules, e se fontes houvesse, certamente aquele mar não caberia em suas estreitas porções.[78]

Possuindo ou não fontes, o que se quer saber, de fato, é quais são as origens do mar.[79] Para os antigos, di-lo Aristóteles, o mar é o princípio de toda água, e isto porque a água seria o único dos elementos distribuído descontinuamente pelo mundo. Se o fogo ocupa a mais alta atmosfera, e entre o fogo e a terra se encontra o ar, e todos em colunas muito bem delimitadas de atuação e distribuição, a água (do mar, dos rios, dos oceanos, dos lagos...) seria o único elemento a apresentar uma geografia peculiar. No princípio, o Sol teria produzido um aquecimento global que teria dado origem ao ar.[80] A crítica aristotélica aqui é incisiva: o mar não é o princípio de toda a água do planeta, pois se a água que parte do baixo para o alto a partir da cíclica evaporação/condensação tivesse sido evaporada por aquecimento solar, teria ocorrido um caos diluviano. Aristóteles, muito menos ainda, admite que a água do planeta tivesse sido absorvida pelo Sol, como afirmavam alguns.

Se cada elemento possui seu lugar, o da água é onde se situa o mar. Para a região marítima acorrem todos os rios, e poucos são aqueles (afluentes) que nascem e terminam em terra; nascendo nas regiões mais altas e no norte (região setentrional), se dirigem, os rios, para o mais baixo. A água que se deposita e que se assenta, uma vez salgada e composta por terra, torna-se pesada e dificilmente retorna à atmosfera. A água mais superficial do mar. Com menor peso e/ou carga terrosa, evapora e faz-se vapor d'água atmosférico. As correntes marítimas, neste passo, encontram tripla razão de existir: influências eólicas, das águas, dos rios e da concavidade da terra. As correntes são mais fortes onde há menor profundidade marítima (Paulus), e mais fracas onde há

[78] 354a, 1/3.
[79] 354b, 1.
[80] 355a, 21/25.

maior profundidade (Mediterrâneo). As maiores profundidades se encontram no Mar de Sarenha e no Mar Tirramiano, detalha Aristóteles.

Daí, uma elementar questão: se a cada dia mais água dos rios se deposita nos mares, porque este não extravasa de sua região continente? Por que o equilíbrio e a manutenção?[81] Apesar da torrente massiva de água que escorre dos rios não ser passível de evaporação, no entanto, uma vez depositada em uma superfície plana, evapora rápida e invisivelmente (*platòn tópon anazeraínetai tachù kaì adélws*).[82]

Torna-se, então, insustentável a posição platônica expressada no *Fédon* (111 c – 113 c), segundo a qual todos os rios e mares se comunicam por baixo da terra, tendo uma única origem, o Tártaro.

Isto basta, pois, para se dizer que o lugar do mar é o lugar da água (1), que a água do mar se estanca por seu peso (2), devido à salinidade (3), e que o mar é menos princípio e mais fim de toda a água do planeta (4). A origem do mar será agora explicitada, de acordo com a opinião de Aristóteles, e, em seguida, dever-se-á enfrentar o problema da salinidade do mar.[83]

Se o mundo surgiu a um tempo, o mar também, e ao mesmo tempo ambos. Se o universo é eterno, também o mar; ele não seca e não desaparecerá, como quer Demócrito. A inferência destes filósofos se acerca muito ao fato de que em alguns lugares, à época de Aristóteles, o mar estava seco. Unindo este fato à hipótese do ressecamento gradativo... Porém refuta Aristóteles o raciocínio, afirmando que os mares não estão secos agora, mas estiveram em superabundância anteriormente, sendo natural a sua recolhida.

O porquê da salinidade se explica com analogia ao corpo animal e à sua fisiologia. Se mesmo a água pura e o líquido puro ao serem ingeridos são excretados pelo corpo animal invariavelmente com outro grau de salinidade pelo suor e pela urina, deve-se ter processo análogo com a água do mar. A água se mistura à terra, e este composto forma a água do mar (*dêlon óti kàn tê thalátte tò ek tês gês sygkatamisgómenon*

[81] 355b, 21/24.
[82] 355b, 31/32.
[83] 356b, 4.

tw ygrw aition tês almyrótetos).[84] Mas, por que a água dos rios não é salgada? Cada terra possui seu sabor. O que não se pode admitir, no entanto, é que a terra, quando está úmida, transpira. Esta hipótese deve ser descartada.[85]

Ainda resta aqui dubiedade. Somente com a explicação de que as exalações seca e úmida se misturam na atmosfera é que Aristóteles admite por concluído o problema. Se ambas excedem e descendem, em contínuo processo de mistura, é isto que dá causa à salinidade.[86] Também se explica porque a água do mar é quente – certamente, Aristóteles desconhecia regiões onde o mar fosse frio ou gelado –, pois se a exalação sobe e desce, ao fazê-lo vem influenciada pelo fogo das regiões da alta atmosfera. E por que a salinidade não aumenta dia-a-dia mais? Porque a água potável (menos densa) é aquela que mais evapora e sobe à atmosfera, mantendo-se o equilíbrio no total. Também, quando a água salina do mar evapora e sobe à atmosfera, não retorna com alto grau de salinidade. Como se explica isto? Na atmosfera ocorre uma purificação do líquido, que de heterogêneo (como o vinho), retorna puro.[87] Por experiência, se pode verificar esta esquemática (358b, 34 *usque* 359 a, 11), que faculta o equilíbrio e a manutenção da massa marítima.

Em conclusão desta tópica, pode-se afirmar que a água do mar é uma mistura, que é o que lhe dota de salinidade e peso, mantendo-a com maior proximidade do solo pela sua terrosidade. Isto se pode comprovar por experiência: os barcos e navios podem trafegar com grandes carregamentos no mar, pois o excesso de peso nas águas de rios pode provocar imensos prejuízos econômicos ao navegante.[88] O ovo, mesmo cheio, bóia sobre a superfície da água salina do mar, mas não ocorre o mesmo sobre a água potável;[89] no Mar Morto, na Palestina, sendo de salinidade alta a água, nem o homem nem o animal

[84] 357b, 6/7.
[85] 357b, 21.
[86] 357b, 21/27.
[87] 358b, 23/26.
[88] 358b, 9/11.
[89] 358b, 13/15.

afundam se lançados em sua superfície, e aí nenhum peixe pode viver devido à sua concentração.[90] Estes e outros fatos concorrem para a certeza da tese afirmada.

Enfrentadas estas questões, deve-se partir para o estudo dos ventos (*perì dè pneumátwn légwmen*),[91] visto que esta parte do *Corpus* é a que parece nos fornecer importantes vestígios para o estudo do fenômeno no pensamento aristotélico. O *ventorum situs* não deve ser tido como um escrito autêntico, o que faz com que se credite ainda maior relevo a este trecho dos *Meteorologica*.

Para Hipócrates, vento e chuva possuem uma mesma natureza, um mesmo princípio. Não assim para Aristóteles. Este apresenta o problema a partir da dúplice exalação terrena: uma seca (vapor), princípio dos ventos (*twn pneumátwn archè*);[92] uma úmida (*pnêuma*), princípio das chuvas. Estes dois princípios diversos produzem, então, dois fenômenos diversos, o vento (seco) e a chuva (úmida).[93] Todo este processo recebe o influxo do Sol, em sua translatividade, que cria geração/corrupção, e que movimenta e altera os elementos, favorecendo as trocas do ciclo da água.[94] Tudo o que sobe, desce e se infiltra na terra, *re-alimentando* o processo (*tò dè katiòn ydwr diadídotai pân eis tèn gèn*).[95] De fato, é o Sol que faz os ventos iniciarem ou cessarem o movimento, pois o seu calor é capaz de desagregar a intensidade de calor das exalações secas mais fracas. O calor solar é capaz de secar a terra antes que qualquer exalação se produza.[96]

A matéria constitutiva dos ventos, então, provém daqui de baixo; é uma certa exalação seca, e seu movimento é vertical, de baixo para cima. No entanto, esta exalação só ganha movimento quando alcança as regiões da alta atmosfera, onde é agitada em movimento lateral pela translação das esferas do universo (*délon óti tês d'yles kaí tês genésews*

---

[90] 358b, 16/20.
[91] 359b, 26.
[92] 360a, 13.
[93] 360b, 26/361a, 4.
[94] 361a, 10/15.
[95] 360a, 5.
[96] 361b, 14/15.

kátwthen).[97] Isto demonstra que o supraceleste influencia o subceleste. Os ventos que circulam em torno da Terra obedecem ao mesmo movimento de translação dos astros em torno da Terra; o seu princípio, então, decorre da alta atmosfera (*ws ánwthen autwn echóntwn tèn archén*).[98] Se geralmente provém do Norte, é porque naquela região o Sol não passa; estes são ventos de direção oblíqua e recebem o nome de *bóreas*.[99] Outros muitos são descritos aqui com muito mais minúcias que em qualquer outro escrito anterior. Aristóteles ainda descreve os ventos etesianos, que sopram após o solstício de verão, com o aparecimento no céu da constelação de Cachorro, e os ventos dos pássaros, após o solstício de inverno.

Ao descrever com maior proximidade a exata posição e a distribuição dos ventos, Aristóteles se refere à rosa dos ventos, que é apresentada, de acordo com referência textual, em figura ilustrativa (363a, 25/26). Ali localizam-se de N a E, *Boreal*, *Mesis*, *Caecias*, *Apelíoto*, de E a S, *Euros*, *Tenúcias*, *Notas*, de S a O, *Lips* e *Zéfrio*, de O a N, *Argesto* e *Traseias*. Após o que, afirma que é ridículo traçar a carta da Terra como era feita em seus dias. Ela era desenhada como um círculo habitado, o que é impossível.[100] Em longitude, a Terra é toda habitável, porém não o é em latitude, onde os excessos de calor e frio são a causa da inabitabilidade desta ou daquela região do *orbis*. Deste modo é que, se a água do mar não o impedir, diz Aristóteles, se pode fazer a volta da Terra completa (*wst'ei mé tou kwlyei thaláttes plêthos, ápan einai poreúsimon*).[101] Por viagem se pode perceber isto, pois as regiões habitadas se estendem muito mais em longitude que em latitude. As zonas para além da Índia e das colunas de Hércules não parecem, por causa do mar, formar um conjunto de terras habitadas.[102] Tendo em vista a rosácea, pode-se concluir:

[97] 361a, 31/33.
[98] 361a, 29/30.
[99] 361a, 21/22.
[100] 362b, 12/14.
[101] 362b, 18/19.
[102] 362b, 28/30.

a) que os ventos contrários não podem soprar ao mesmo tempo;
b) que dois ventos favoráveis sopram ao mesmo tempo na mesma direção;
c) que em estações diferentes é que ventos opostos sopram mais;
d) que os ventos que se abatem sobre outros ventos e os fazem cessar são sobretudo os ventos do N e do NE, que trazem bom tempo e dispersam as nuvens em formação;
e) que os ventos opostos possuem às vezes o mesmo efeito, e às vezes o contrário;
f) os ventos trazem chuva e tempestade sobretudo no outono, logo após a primavera.

Isto, pois, quanto aos ventos.[103]

Quanto aos tremores de terra, devem-se colocar em revista as opiniões de Anaxágoras (Clazomene), Anaxímenes (Mileto) e Demócrito (Abdera). Para o primeiro, o éter está sob a terra e, por tender ao alto, movimenta-a, causando tremores. Para Demócrito, a Terra é cheia d'água, e com o enchimento pela água da chuva ocorre um transbordamento do interior para a superfície, quando ocorrem as manifestações de movimentos sísmicos e tremores de terra. Para Anaxímenes, a explicação é similar, obedecendo, no entanto, à seca e à redução do nível de água interior.

A verdade não se encontra em qualquer destas teorias. A terra, que é seca, ao sofrer os influxos da umidificação e do ressecamento, com a expulsão dos vapores atmosféricos, acaba por acumular, em seu interior e fora, fluido gasoso.[104] Nem a água nem a terra são a causa dos tremores, mas sim o gás, que escapa, neste ritmo, do interior da terra para fora, causando rupturas e transformações na superfície.

Os piores tremores, os mais violentos, produzem-se durante a noite. A ausência do sol causa a ausência de ventos. O afluxo aí produzido é sempre violento. Também há violência onde o mar possui correntes ou a terra, cavidades.[105] Os movimentos da terra também

[103] 365a, 14.
[104] 365b, 24/28.
[105] 366a, 12/29.

são comparáveis àqueles que se produzem no interior do corpo animal.[106] Também há causas e razões, bem como momentos certos para a ocorrência dos tremores durante o dia. O que determina a grandeza do tremor é a quantidade de gás envolvida no movimento e, ainda, a configuração dos terrenos de ocorrência.[107] O tremor é geralmente precedido de um ruído, produzido em razão de um sopro (*toùs psóphous*).[108] Geralmente localizados, os movimentos de terra não atingem senão perímetros restritos. Neste sentido, onde há grandes extensões de mar as exalações são abafadas, e os tremores se refletem menos nas ilhas próximas ao continente.

O livro II se encerra com o tratamento adequado dos fenômenos atmosféricos mais comuns e que seguem, antecedendo ou não, a chuva e a concentração das nuvens: trovão, raio, relâmpago e turbilhão de fogo (*perì dè astrapês kaì brontês, éti dè perì typhwnos kaì prestêros kaì keraunoûn légwmwn*).[109] Toda a problemática segue a mesma explicação dada para a maioria das questões ocorrentes e analisadas ao longo do Tratado, em seu livro I ou aqui: a das exalações seca e úmida. Este dúplice fenômeno terrestre é capaz de suscitar uma plêiade de reflexos por sobre a estrutura natural mundana, facultando a harmonia da engenhosa cíclica existente entre terra, água, ar e fogo. Desta dialética interacional é que fluem os fenômenos. E as derradeiras palavras do livro II são dedicadas à explicitação de que a exalação seca é que produz vários e diversificados fenômenos (*pánta gàr einai tauta ten ousían tautón, anathymíasin zerán, he réousa mén pws ánemós estin, wdi de poiei tous seismoús, en de tois néphesi metabállousa ekkrinoméne, syniónwn ka sygkrinoménwn autwn eis ydwr, brontás te kai astrapas kai pros toútois tâlla tà tês autês physews toútois ónta*).[110]

[106] 366b, 14/22.
[107] 368a, 1/3.
[108] 368a, 14.
[109] 369a, 10/11.
[110] 370a, 27/32.

5

FENÔMENOS ATMOSFÉRICOS E TERRESTRES: DESDOBRAMENTO DAS EXALAÇÕES

O livro III dos *Meteorologica* é um livro detalhista. O Tratado poder-se-ia encerrar ao final deste livro – de acordo com a opinião de Ingemar Düring supra apontada – e a fórmula utilizada em 378b, 5/6 poderia muito bem servir de argumento a favor desta opinião, dado o seu caráter epilogal (*koinê mèn oûn eíretai perì autwn apántwn, idía d'episkeptéon procheirizoménois perì ékaston génos*). De qualquer maneira, como já dito, o detalhista é o que impera em seu conteúdo, tudo justificado pela necessidade de explicação e descrição unívoca (a partir de uma mesma base conceitual, proveniente da teoria das exalações úmida e seca) de múltiplos fenômenos, a maioria atmosféricos (370b, 5/378a, 14), e uma outra parte terrestres (378a, 15/378b, 6).

A preocupação básica aqui é: descrevê-los como decorrências diretas ou indiretas das exalações. As ocorrências atmosféricas e do subsolo são explícita e claramente assumidas como manifestações das próprias exalações úmida e seca, e como suas alternativas de mistura com os demais elementos e condições ambientais. Então, pode-se concluir que existe uma natureza comum a todos esses fenômenos naturais. Se a

descrição se inicia pelos fenômenos atmosféricos, é assim que será conduzida a discussão, até que se alcancem, ao final, os fenômenos terrestres.

Relâmpagos, trovões, tufões, furacões, raios, turbilhões de fogo, ventos de chuva, halos, arcos celestes, raios, luminosos e parélios são os onze fenômenos explorados na seqüência que se quer ver estudada. Todos produzidos a partir de uma causa única, são descritos com cientificidade, e também com indicações de caráter observacional, não raras vezes retiradas da opinião popular.

Os relâmpagos e trovões são visualizados em análise comparativa com o vento de chuva (*eknephías*). Os primeiros se devem à exalação gasosa, assim como o último, com a diferença de que àqueles se associam as idéias de leveza, sutileza e dispersão, como ocorrentes atmosféricas, e a este se associam as idéias do denso e do compacto. As condições atmosféricas são, pois, o diferencial entre os fenômenos.[111]

Os tufões e os furacões, por sua vez, são o resultado de correntes de vento formadas por refluxos atmosféricos, e isto quando do encontro de fluidos gasosos extraídos das exalações secas e quentes. Os tufões não se produzem com ventos provenientes do Norte (N), e isto porque o frio destes ventos regela a exalação seca e suas conseqüências sobre o ar atmosférico, tornando-se empecilho para a sua formação. Na verdade, os tufões são furacões que não se destacam da nuvem de que se originaram, dando causa, então, ao fenômeno que se descreve, que se desenvolve desde cima até em baixo, da nuvem ao solo. O que ocorre é que o turbilhão que se forma sofre um choque, de modo a que a espiral desça ao solo carregando consigo a nuvem.[112]

O fogo também é uma presença constante na fenomênica dos ares. Quando o fluido gasoso que se dirige ao solo se torna incandescente e inflama, colorindo o ar, tem-se o que se chama de turbilhão de fogo (*kaleîtai prestér*).[113] Esta chama, na verdade, nada mais é do que fumaça, licor gasoso, que se queima, o que prova a ligação do fenômeno com o fluido gasoso. A própria fumaça é gás e emana do fo-

[111] 370b, 5/17.
[112] 371a, 9/15.
[113] 371a, 16.

go, e, para ilustrar o que se diz, Aristóteles traz como referência o acontecimento de 21 de julho de 356 a.C., o incêndio do Templo de Éfeso, onde se pôde observar – e Aristóteles parece ter sido testemunha ocular do fato – a referida constituição da fumaça como gás e da incandescência do elemento.[114]

O raio e o trovão, por sua vez, são capazes de fender os objetos, e como isto ocorre é o que se verá. Ambos descendem de uma mesma exalação, e há que se constatar que um fluído gasoso e incolor sempre precede e/ou segue a ocorrência do fenômeno. É este sopro violento e imperceptível – face ao caráter gasoso e incolor – que produz uma espécie de reflexo capaz de fender os objetos. Nem a sonoridade do trovão nem a luminosidade do raio é que fazem os objetos se partirem, mas sim a própria corrente gasosa que os precede.[115] Com isto se encerra a análise destes fenômenos, passando-se, pois, a dedicação da pesquisa para o descobrimento dos demais fenômenos faltantes.[116]

Acerca do halo (*álw*), do arco celeste (*íridos*), do parélio (*parelíos*) e dos raios luminosos (*rádbwn*) deve-se ora versar (*perì dè álw kaì íridos (...) légwmen, kaí perì parelíwn kaì rábdwn*).[117]

O halo é uma espécie de coroa dupla, de auréola luminosa que está em torno alguns astros. Aparece como um círculo completo, se forma em torno do Sol, da Lua e dos astros brilhantes, e isto à noite como de dia. É nada mais nada menos que produto da reflexão.[118] Sua maior ocorrência, na forma de um disco luminoso, é ao redor da Lua, e isto em função da ausência de intenso calor, uma vez que os raios luminosos acabam por dissipar toda e qualquer espécie de exalação, dificultando a aparição do fenômeno. A produção do halo deve, neste espectro, ser descrita em toda a sua complexidade; não é sem razão que uma coroa se forma em torno do Sol, da Lua e dos astros luminosos. Há aqui uma conjunção de fatores, o da reflexão, o da exalação úmida, a formação de nuvens atmosféricas. Sem uma destas condi-

[114] 371a, 30/371b, 7.
[115] 371b, 7/14.
[116] 371b, 14/17.
[117] 371b, 18/19.
[118] 373b, 34/35.

ções o fenômeno não se produz. Há sobretudo uma interpretação da exalação úmida com os raios visuais. Entre 373a, 6/19 segue a figura esquemática que explica sua formação. Há que se dizer que um fator de sua dissolução é o vento, pois quando sopra nada resta parado, desaparecendo então da atmosfera, e isto em função da dispersão dos espelhos de vapor d'água (gotículas d'água) suspensos na atmosfera. Quebra-se o ciclo de reflexão pela dispersão das gotículas da exalação úmida pendente na atmosfera.

Íridos, em colorida forma de arco, ao contrário do halo, não forma círculo completo, possuindo periodicidade própria. Produz-se na região oposta à do Sol, com ocorrência, em geral, ao amanhecer e ao entardecer, quando sua curva é menor e seu arco, mais aberto. Para Aristóteles, jamais ocorrem dois ao mesmo tempo. De periodicidade pouco constante, o fenômeno pode ser categorizado como raro (Aristóteles narra testemunho de que teria ocorrido apenas duas vezes nos últimos 50 anos). Em linhas que têm sido consideradas deslocadas (372a, 21/29), Aristóteles admite sua aparição mesmo durante a noite, quando não se divisam com distinção e nitidez as suas cores, sob os efeitos da luz lunar. Suas peculiares cores, as do arco-íris (*íridws*), são, na verdade, um fenômeno de reflexão (*he d'îris óti mèn estin anáklasis*).[119] De fato, a partir da água, a reflexão se opera melhor que com o ar.[120] A reflexão e a existência na atmosfera de minúsculos e múltiplos espelhos, as gotas d'água (*ekástou d'óntos twn enóptrwn mikroû kaì aorátou*) favorecem o fenômeno.[121] A imagem do arco-íris é, em verdade, um conjunto formado a partir da reunião e associação de cores por reflexão do fluxo visual em direção ao Sol – quando ocorre em sua presença (*óti men oun anáklasis he iris tês ópsews pros ton élión esti*).[122] Sem a dispersão atmosférica de gotas d'água e sem algum tipo de luminosidade (solar ou lunar), impossível sua formação, pois sua imagem nos céus se deve à reflexão.

[119] 373a, 32.
[120] 373b, 13/15.
[121] 373b, 24/25.
[122] 373b, 32/33.

Detalhada dissertação se segue para a explicação das cores e de sua formação entre 374b, 28 e 375a, 14, devendo-se assinalar que, para Aristóteles, não são sete (07), mas sim três as cores do arco-íris (*dióti men oun tríchws te, kai óti ek toútwn phaínetai twn chrwmátwn mónoun he eíretai*).[123] O que permite uma maior variação na coloração do arco-íris é o tipo de nuvem (mais ou menos cinzenta), o que afeta a tonalidade das cores estampadas.[124] O arco-íris lunar é inteiramente branco (*phaínetai gàr leukè pámpan*),[125] daí sua imperceptibilidade, o que é agravado pelo fato de que ocorre durante a noite e sob o efeito assombreado das nuvens. A descrição gráfica do fenômeno, assinalada pela presença de complexa figura (que consta de inúmeros manuscritos do texto) vem dada entre 375b, 16 e 377a, 28.

Para enfrentar outras questões (aquelas relacionadas ao parélios e aos raios solares), a base teórica é a mesma: a teoria dos raios visuais que se direcionam ao Sol (ou outro astro luminoso), tendo o anteparo das nuvens (*tàs d'autàs aitías ypoleptéon kaì parì twn parelíwn kaì rabdwn taîs eireménais*).[126] Tanto os parélios quanto os raios luminosos ocorrem no desaparecimento ou aparecimento, ao horizonte, do Sol, sendo de maior freqüência no desaparecimento do Sol. Não sobre ou em torno (à volta), mas nas laterais do Sol. O parélio é a imagem do Sol refletida na nuvem, e tem sua manifestação quando os raios visuais são refletidos pelas nuvens na direção do Sol (*gígnetai gàr parélios...*).[127] Têm sua ocorrência, os raios luminosos, quando a condensação da nuvem não é homogênea, de modo que das diferenças locais de densidade e umidade se produzem seus efeitos (*gígnetai dè toûto...*).[128] Curiosa diferença: a) o parélio se dá em condições tais que se produz com o ar homogêneo e igualmente denso,[129] e sua cor única (branco) se deve exatamente a esta homogeneidade do objeto reflexo e da luz branca do Sol, sen-

[123] 375a, 28/30.
[124] 375a, 4/17.
[125] 375a, 18.
[126] 377a, 29/30.
[127] 377a, 30.
[128] 377b, 4.
[129] 377b, 15/16.

do seu aparecimento signo de chuva; b) os raios luminosos se dão em condições tais que são devidos a uma certa irregularidade do objeto refletor, que, no lugar de refletir a luz, reflete a cor, representando também seu aparecimento, signo de chuva.[130]

Ambos, como já se disse, se produzem no levantar ou cair do Sol, nem tão longe, nem tão perto do Sol, e em razão de uma condensação que ocorre nem tão próximo do chão, nem tão próximo do Sol, mas em um certo meio-termo atmosférico.[131]

Aí estão, pois, os fenômenos ocorrentes nos espaços acima da Terra, e isto em função das exalações seca e úmida (dupla exalação da terra) (*ósa men oun érga symbaínei paréchestai ten ékkrisin en tois tópois tois yper tês gês, schedón esti tosauta kai toiauta*).[132] Como ocorrem, com que freqüência, a partir de que condições, e qual sua relação com os demais elementos atmosféricos, é o que restou visto. Deve-se, nesta parte, analisar os fenômenos terrestres relacionados com as exalações.

A mesma exalação que produz uma gama sem fim de repercussões atmosféricas, como aquelas até este passo estudadas, também apresenta participação concreta em fenômenos ligados ao solo, pois, uma vez aprisionada nas profundezas (*egkatakleíesthai*) da Terra, é capaz de repercutir de formas a serem ora analisadas.[133] São aqui, como em outras partes – somente a título de confirmação da própria afirmação da teoria –, duas as exalações: uma úmida (vapor) e outra seca (fumaça).[134] Também as rochas seguem a mesma dúplice categorização, e são metálicas e não-metálicas, e é isto que se encontra no subterrâneo da Terra. As não-metálicas são produto da ação do fogo sobre a exalação seca, assim como outras pedras impossíveis de serem fundidas.[135] As metálicas são o resultado da exalação úmida ou vaporosa, e são dúcteis ou fusíveis (ferro, ouro, cobre). O elemento água anteriormente qualificado como distintivo de tudo o que se dissolve é aqui primordial, pois,

[130] 377b, 13/15.
[131] 377b, 28/378a, 11.
[132] 378a, 12/14.
[133] 378a, 15/16.
[134] 378a, 19.
[135] 378a, 21/26.

estado e exalação aprisionados sob a terra se concentram nas pedras, tornando-as metalóides. A concentração da própria umidade da exalação é propulsionada pela secura ambiental local, ocorrendo então uma espécie de congelamento do material, a exemplo do que ocorre na própria atmosfera. A peculiaridade de cada metal, então, será gestada a partir da combinação da exalação com o que anteriormente preexistia (maior ou menor umidade, maior ou menor presença de terra e/ou fogo); o determinante é a combinação dos elementos.[136] Basta, então, com o que se disse.

[136] 378a, 26/378b, 5.

6

OS ELEMENTOS E OS PRINCÍPIOS ATIVO E PASSIVO

O livro IV, como de estilo, iniciava-se com nova notação discursiva. Sua proposta se aparta daquela que vem sendo abordada com unicidade nos livros I, II e III. Aqui, de outra forma, a temática não dá continuidade àquilo que se desdobra com comprometimento mútuo nos demais livros precedentes. É certo, portanto, que esta obra se encontra na esteira das produções aristotélicas, como afirma Düring em copiosa análise da questão; no entanto, seu adendo à estrutura dos *Meteorologica* é uma composição *post mortem* empreendida provavelmente pelo editor do *Corpus*.

Lança-se no texto, de princípio, como premissa de todo o estudo – que procurará se debruçar por sobre as diversas atuações dos princípios do quente/frio e do seco/úmido –, a doutrina dos quatro elementos (água, ar, terra, fogo) e das quatro causas dos elementos (quente e frio, seco e úmido), e tudo isto conforme pesquisa que anteriormente já o atestou amplamente, conforme se depreende da fórmula que abre o texto (*epei*). Mas além disto há que se dizer que, se são quatro os elementos constituintes de todo o existente sublunar, também estes possuem causas (*aítiai*), e destas causas umas são ativas (*wn tà mèn dúo poietiká*), o calor e o frio, pois tudo modificam, transformam, solidificam ou liquefazem, seja, corpos

homogêneos ou não, outros são passíveis (*tà dè dúo pathetiká*),[137] o seco e o úmido, e isto por não possuírem aquela capacidade. A indução o comprova (*he dè pístis toútwn ek tês epagogês*).[138] Também a natureza das coisas permite que assim sejam classificadas, como passivas e ativas.[139]

O que produzem as causas ativas? *Génesis* e *pthorá*, geração e corrupção, e mais ainda, além da passagem do não-ser ao ser, e vice-versa, as próprias transformações do ser em si, seja animal, seja vegetal,[140] seja com relação à parte, seja com relação ao todo. O calor e o frio possuem um poder gerador da matéria (*gennwsi dè tò thermòn kaí phsychròn kratoûnta tês yles*).[141]

Se se tem de um lado a geração (*génesis*) como um conseqüente da atuação das causas, de outro lado tem-se, como contrapartida, a putrefação (*sêpsis*). Esta se dá com todos os elementos, e água, terra e ar se submetem à putrefação.[142] A putrefação é nada mais do que o fim de todo processo natural de decomposição, que é por primeiro qualificado pela umidade, e, em seguida, pela secura. É uma corrupção natural da matéria (*pâsa gàr he katà physin pthoraà eis touth'odós estin*),[143] como ocorre com a velhice e o ressecamento (*oîon gêras kaì aúansis*).[144] O que seja a putrefação, em uma definição mais precisa é o que se segue: é a corrupção do calor próprio e natural contido em cada corpo úmido, sob o efeito de um calor externo, do meio ambiente (*sêpsis d'esti phthorà tês en ekástwygrw oikeías kai katà physin thermótetos yp'allotrías thermótetos*).[145] Ao final, tudo que apodrece termina por se tornar terra e pó. Sem o calor interior do corpo, que retém a umidade corporal, esta evapora, e o corpo, ao se putrefazer, sofre a ação do calor exterior, tornando-se seco.

[137] 378b, 12/13.
[138] 378b, 13/14.
[139] 378b, 20/25.
[140] 378b, 30/31.
[141] 379a, 1.
[142] 379a, 14/15.
[143] 379a, 4.
[144] 379a, 5.
[145] 379a, 16/18.

Após esta identificação, procede Aristóteles a uma diferenciação, pelos efeitos, do calor e do frio (ausência de calor), pois o primeiro produz cocção, e o segundo, não, e desta forma nas seguintes modalidades: *pépansis, épsesis óptésis,* com relação aos efeitos do calor; *wmótes, mólynsis* e *státeusis,* com relação aos efeitos do frio. Se algo está mais ou menos amadurecido, se algo está mais ou menos cru, para cada um destes estados só há um único diferencial: maior ou menor presença de calor ou frio. Assim é que todas estas palavras, que recebem tratamento específico entre 380a, 11 e 381b, 22, se aplicam ao idêntico.[146]

Mas não apenas de frio e de quente se formam os elementos e os corpos; desta dialética participam o seco e o úmido, que são as causas passivas, conforme acima indicado (*eisi d'ai men archai twn swmátwn ai pathetikai ygron kai zerón*).[147] Assim, corpos há que participam mais do seco e menos do úmido, bem como outros há que mais participam do úmido e menos do seco. Este estudo é que se passa a empreender, para que desta ou daquela participação se possa falar com maior cuidado.

O úmido é a causa que determina o seco; o úmido é facilmente delimitável, e o mesmo não ocorre com o seco. Algo é seco por ausência de umidade; algo é mais ou menos seco e/ou úmido conforme a presença maior ou menor (quantitativa) desta causa chamada umidade. Dos elementos, a água é o que mais participa do conceito de úmido, e a terra, do de seco (*légetai de twn stoicheíwn idiaítata zerou men gê, ygrou de ydwr*).[148] Deste modo, todo corpo que participe da condição de corpo sublunar deve possuir terra ou água em sua composição, bem como viver na terra, na água ou no ar, contanto que não exclusivamente no ar. Esta a interpretação que se deve dar a *en aéri de kai pyri ouch éstin*.[149] Tudo parece participar da água e da terra em sua composição e em sua vivência, e isto em função do seco e do úmido, que tudo determinam.

Mais ainda, o que participa do seco e do úmido também possui as qualidades de duro e de mole. Duro é o que possui superfície rígida incapaz de ceder à pressão, e mole, o contrário (*ésti de skleron mes to me*

[146] 379b, 15/16.
[147] 381b, 24/25.
[148] 382a, 3/4.
[149] 382a, 7.

ypeikon tw me antiperiístasthai; to gàr ydwr ou malakón).[150] Porém, estes conceitos podem ser expressos em absoluto (não comparativamente), ou de maneira relativa (comparativamente). Além do que se há dito, os corpos que são delimitados e participam do seco e do úmido também possuem coesão (*péxis*), e é esta uma característica que se deve explorar nos corpos.

Na natureza se alternam as forças de construção e modificação dos corpos; o frio ora é causa de ressecamento dos corpos, ora o é o calor em si.[151] Daí que diversas substâncias submetidas a condições diversas, ora sob a força do calor, ora do frio, com maior ou menor umidade, produzem efeitos que se costumam qualificar como liquefação, fusão, solidificação, etc... Destes fenômenos, e da interação dos elementos, cabe anotar com distinção que:

- os corpos compostos de água e terra se solidificam sob a ação do fogo e do frio;
- as substâncias em que a terra predomina sobre a água e que são solidificadas pela ação do frio se fundem sob o efeito do calor;
- os corpos que possuem a água em maior abundância que a terra, sob a ação do fogo, se alargam;
- o óleo não se solidifica pela ação do frio ou do calor, mas se alarga, e está cheio de ar, e é isto que explica que ele flutue por sobre a superfície da água;
- as substâncias que não se secaram sob a ação do frio, mas se solidificam, possuem composição de água (vinho, urina...). O leite e o sangue são misturas de água e terra, com predomínio da terra;
- certos corpos são solúveis, outros não o são (nitre/argila);
- certos corpos não podem ser nem fundidos, nem amolecidos pelo fogo, e é por isso que são combustíveis (madeira);
- certos corpos são terrosos ao extremo, e ao se secarem se tornam terra (argila).

[150] 382a, 11/13.
[151] 382b, 1/31.

Do exposto, pode-se extrair uma conclusão gritante, a de que o calor e o frio são responsáveis por uma série de fenômenos naturais, como, por exemplo, o da solidificação.[152] A dialética do quente e do frio participa de toda a corporeidade existente, sendo que o quente está presente em todo corpo, e o frio, apenas naqueles em que aquele outro estiver ausente. Mais ainda, sob mútua influenciação, ocorre de um corpo ser chamado misto por possuir e participar do calor e do frio ao mesmo tempo, bem como do úmido e do seco, em sua composição material.[153]

Então, tem-se, proposto por Aristóteles, um quadro para a explicação dos corpos omeoméricos (*tà omoiomerê*) e não-omeoméricos, e múltiplas são as possibilidades de agrupamento e combinação dos elementos aos princípios, de modo a se formar esta ou aquela forma material (osso, nervo, pedra, vegetal). Cada forma material com uma complexa cadeia elementar pode se qualificar de acordo com inúmeras adjetivações possíveis para a melhor descrição de sua essência, e para isso Aristóteles se vale de um vasto elenco de palavras úteis neste campo; solidificável ou não solidificável, maleável ou não, são estas e outras possíveis formas de apresentação da matéria à percepção.[154]

Daí a esteira de correlações entre os elementos e os princípios (ativo e passivo) fornecer um grande espectro de combinações e conjuntivas ou disjuntivas, que são facilitadas pela seguinte classificação: a) um corpo é solidificável pelo calor, com a perda da umidade, pelo frio, com a expulsão do calor (385a 20/385 b, 5); b) um corpo é suscetível a amolecimento pelo calor se não derivado da água ou, se derivado, predomina o elemento terroso de sua composição, bem como corpos há que se fundem sob a ação do calor, mas não amolecem (cobre), e outros que se fundem na água quando esta penetra integralmente sua porosidade e por todas as partes (385b, 6/25); c) corpos há que são flexíveis por estarem dotados de característica combinatória intrínseca de se submeter ao ir e vir do reto ao curvo e do curvo ao reto,

[152] 384b, 26/28.
[153] 384b, 28/30.
[154] 385a, 10/20.

o que não ocorre, por exemplo, com a argila endurecida (385b, 26/386a, 9); d) dentre estes múltiplos corpos existentes há aqueles que se partem e aqueles que se estilhaçam em mais de duas partes, e isto por possuir ou não muitos poros após a solidificação de sua matéria (386a, 9/17); e) há corpos que conservam marcas quando de qualquer forma premidos (couro, cera), podendo conservar ou não a rugosidade e o relevo que lhe foram impostos *ab externo* (lã) (386a, 9/17); f) a matéria também se submete à compressão, e compressíveis são ditos aqueles corpos que possuem poros e se contraem sobre seus vazios internos (esponja) (386b, 1/11); g) se superficialmente um corpo é dotado de elasticidade bastante para se estender na lateral, quando assim forçado a fazê-lo, esse corpo pode ser adjetivado de estirável, como um tendão (386b, 11/18); h) dúctil, como o cobre, é o corpo que é dotado de uma qualidade tal que se modifica quando atingido por um choque, ou seja, é aquele que recebe a batida externa por sobre sua superfície (386b, 18/25); i) se o que é mole não se fende, a matéria deste tipo testifica o princípio de que a composição intrínseca é determinante da conformação externa do corpo (386b, 25/387a, 3); j) corpos divisíveis se submetem ao corte, e podem ou não coincidir com os fissíveis (madeira), pois, geralmente, a divisibilidade se identifica com a largura, e o comprimento, com a fissibilidade (387a, 3/11); l) viscoso é o corpo se estirável, ou seja, hábil para se distender e retrair (387a, 11/15); m) um corpo que sofre a ação de uma força externa, conservando essa deformação, pode ser dito achatável (387a, 15/17); n) combustível, como a madeira, é o corpo cujos poros são suscetíveis de receber o fogo, e isto porque sua umidade interna é mais fraca que o fogo, o que já não ocorre com o gelo, por exemplo (387a, 17/22); o) vaporisáveis, por sua vez, são todos os corpos que possuem umidade interna (secreção úmida) que só se libera com o estímulo do fogo, de modo que a sua exalação é o vapor e não a fumaça, que é o produto exalado por corpos gordurosos (387a, 23/388a, 9).

Vê-se, com toda clareza, a diversidade de atributos que a matéria pode receber; Aristóteles traz à tona este vultuoso esquema de adjetivação dos corpos, exatamente para solidificar as teses até o momento sustentadas sobre os *elementa*, seus *principia* e, ainda mais, sobre a

conjugação destes entre si para a formação da plêiade de coisas existentes. Uma víscera difere de uma pedra não por uma ser mole e a outra dura, mas por ser a sua composição interior em graus escalares de participação na água ou na terra, na secura ou na umidade, maior ou menor; a víscera é mais aquosa e úmida, a pedra, terrosa e seca, e desta interligação decorrem as características "dureza", "aspereza", "solidez", etc. No estudo das causas há que se respeitar que o causado provém de algo e que este algo é que lhe determina a adjetivação. Não se pode explicar o fenômeno pelo conseqüente; é o que está implícito na lição aristotélica.

O que se estuda, no entanto, não se encerra aqui. Até a final composição, onde se verá Aristóteles remeter-se a um escrito dedicado exclusivamente ao estudo das partes dos animais (*De partibus animalium*), entre 390b, 14/22, o que se estará a dedilhar é a idéia distintiva aristotélica de corpos homeoméricos e corpos não-homeoméricos. Se tudo provém dos elementos, e a partir dos elementos se engendra o que é homeomérico (simples), o que vem a seguir é o não-homeomérico (complexo). Não há mão sem sangue (homeomérico) ou sem músculos e nervos (homeoméricos). O mais se lastreia no menos para a sua composição, e assim por diante, pois na natureza nada é descontínuo. Os omeoméricos são formados de seco e úmido (terra e água) e provêm dos elementos (*ek mèn gàr twn stoicheíwn tà omoiomerê*).[155] Assim, o ouro, o cobre, o ferro, a pedra, a prata, ou o osso, o tendão, a pele, as vísceras, são omeoméricos, a partir dos quais se originam o rosto, a mão, o pé, a madeira, a folha, etc. É certo que as partes omeoméricas podem se formar a partir do quente e do frio conjugados com os elementos, porém este raciocínio não se aplica à possibilidade de definição do que se seja não omeomérico.[156]

Um ponto classificatório aqui se assinala: se todos os corpos são sólidos ou líquidos, então, para saber se são de água ou não, se possuem mais ou menos terra, deve-se testá-los a partir dos efeitos que calor, frio e outros produzem em sua estrutura:

[155] 389b, 26/27.
[156] 390b, 2/22.

a) é aquoso o corpo se se funde com o calor, como é o caso do cobre;

b) é terroso o corpo se não se funde com o calor ou se solidifica com o frio (pedra);

c) a mistura de água, terra e ar oferta à percepção corpos de textura complexa, que se solidificam com o frio e se fundem com o líquido, como é o caso do sangue, que possui plaquetas.[157] A par estas questões, a temperatura dos corpos também se mede por critérios a estes aproximados; a substância para a qual predomina a terra em sua idiossincrasia é predominantemente quente, enquanto onde a água se superpõe, a substância é fria (água como opósito de fogo), mas, sem exceção, todas as substâncias que possuem terra e água em sua composição são dotadas de calor.[158]

Estas e outras nações são aquelas que se avultam na análise do *textus aristotelicus*. Não se esquecendo que a textualidade aristotélica se acopla em noções, conceitos, proposições e propósitos, é de se dizer que o livro IV, antes de encerrar as questões que procura tratar, antes as faz saltar aos olhos como indagações que serão aperfeiçoadas em outras partes do *Corpus*.

[157] 388a, 10/389a, 23.

[158] 389a, 24/389b, 22.

DE ANIMA

PERÌ PSYCHÉS

1

A DEFINIÇÃO DA PSICOLOGIA ARISTOTÉLICA

A psicologia é uma ciência moderna, ou, ainda, que ganhou foros científicos em datas não muito distantes no tempo. Esta afirmação visa a introduzir o questionamento acerca da sustentabilidade da existência de uma psicologia com estatuto teórico autônomo e com objetivo científico categoricamente circunscrito. Os melhores intérpretes e tratadistas usam à larga o termo «*psicologia*» ao se referirem a um ponto preciso no contexto das construções filosóficas aristotélicas. De fato, não são poucos aqueles autores que, ao se aproximarem dos textos do *De Anima* e dos *Parva Naturalia*, deles deduzem apontamentos «*psicológicos*».

Em parte alguma da obra de Aristóteles há referência à existência de uma *epistéme* à qual se atribua este nome. Muito menos figura entre as *epistemai praktiké*, *poietiké* e *theorétiké* qualquer referência explícita ou implícita a uma ciência deste teor. E, de fato, com a metafísica, com a física, com a matemática, com a ética, com a política, ou com qualquer outra das ciências reconhecidamente tratadas por Aristóteles, não se confunde a psicologia. Então, por que de seu uso constante nas sistemáticas interpretações das obras do *Corpus* e qual a razão de sua inserção em uma filosofia que segue a teoria prevista?

Estes os encantamentos que o tema suscita. Ademais de todos os entusiasmos e possíveis contradições aí existentes, o

termo «*psicologia*» encontra pleno cabimento na contextura filosófica peripatética. Isto porque seu uso deve ser feito com cautela; a aproximação de sua semântica deve mover-se num círculo estreito de entendimento, de modo a não deslocarem-se atributos de um ciência moderna, anacronicamente, a conhecimentos datados da Idade Antiga. Assim, a propriedade ou a impropriedade do termo «*psicologia*» deixa de ser o questionamento essencial, pois não mais acerca de seu cabimento se questiona, mas acerca de sua extensão semântica. Se este termo é julgado «*próprio*» para situar-se em meio aos demais conhecimentos de origem aristotélica, deve-se perquirir qual a sua abrangência e qual a sua adequação a este sistema, visto tratar-se de criação de seus comentadores. É o que se passa a fazer.

A palavra «*psicologia*» há de ser entendida em seu sentido primígeno, a saber, como compósito de *psyché-logía*, ou seja, «*estudo da alma*». Nesta perspectiva, este estudo não só se situa no contexto da obra de Aristóteles, como pode-se atribuir a diversos dos pensadores pré-socráticos, visto ter este sido um problema constante na metafísica antiga. Aliás, a «*psicagogia*» talvez fosse a preocupação que tenha orientado o maior número de investigações, sendo, sem dúvida alguma, um dos mais centrípetos temas da filosofia helênica.

Psicologia como estudo da alma nada mais é, e isto situando-se a questão na obra de Aristóteles, do que a penetração da investigação no espaço da *psyché*. Sua existência, suas relações com o corpo (*somatós*), seus atributos e faculdades, sua preexistência e sua subsistência ao corpo, sua natureza de ser móvel ou movido, são questões que, naturalmente, decorrem da localização do problema, ademais das considerações histórico-filosóficas que envolve[1].

Após esta preambular advertência, faz-se mister cercar-se a temática psicológica de mais perto, e agora já se procedendo ao estudo correspondente ao particular sentido admitido ao termo «*psicologia*», como acima estabelecido, para que se possam inferir do seio da discussão as noções essenciais para a compreensão da problemática. É o que se verá.

---

[1] "Con su *psicología* inserta Aristóteles al hombre en la totalidad de la *naturaleza*" (Nestle, 1987, p. 201).

2

A PSICOLOGIA ARISTOTÉLICA

2.1. O *De Anima* entre os tratados do *Corpus*

A «psicologia» aristotélica é um universo amplo e, se entendido em sua acepção mais larga (*latu sensu*), compreende um número não pequeno de escritos do *Corpus*. Como escritos desta categoria incluir-se-iam os seguintes textos: *Physika, Historia Animalium, De Partibus Animalium, De Motu Animalium, De Generatione et Corruptione*. Todos estes escritos compreendem a temática *psyché* por se basearem nela ou por decorrerem diretamente das conclusões acerca dela.

Não obstante, o *De Anima* é o texto psicológico por excelência. Como pólo centrípeto da teoria psicológica é a partir dele que se devem tomar quaisquer reflexões sobre o problema da *psyché* . No entanto, não é o único, e alguns o antecedem, como é o caso do *De Generatione et Corruptione*, e também de outros que o sucedem. Tomado o termo «*psicologia*» em seu sentido mais restrito (*stricto sensu*), deve-se reportar o intérprete aos textos do *De Anima* e dos *Parva Naturalia*.

Os *Parva Naturalia*, não obstante as divergências entre os intérpretes, parecem ter sido compostos cronologicamente

em época posterior àquela de composição do *De Anima*[1]. Assim, de qualquer forma, os textos dos *Parva* que se incluem entre os escritos psicológicos seriam: *De Sensu et Sensato, De Memoria et Reminiscentia, De Somno et Vigilia, De Insomnis, De Divinatione per Somnum, De Longitude et Brevitate Vitae, De Inventute et Senectute, De Respiratione, De Vita et Morte, De Animalium Incensu, De Spiritu Animalium* [2].

Ainda mais, a psicologia de Aristóteles iniciar-se-ia com o *De Anima* e concluir-se-ia com os *Parva Naturalia*. Estes seriam o prolongamento natural, em sua faceta menos teórica e mais empírica, visto serem os *Parva* escritos biopsicológicos, da *psicologia* iniciada com o *De Anima*. Não só em Bekker se busca tal posicionamento, como também em outros críticos pode-se encontrar a mesma conclusão[3].

2.1. O *DE ANIMA* ENTRE OS TRATADOS DO *CORPUS*

Para a situação histórica do Tratado, pode-se partir das próprias referências internas feitas no texto a outros Tratados, bem como pode-se partir das referências extremas de outros textos que mencionam o *De Anima*. Esta categorização corrente se possa partir de elementos textuais congênitos para que, muito mais concretamente, se possa calcar quaisquer conclusões acerca da produção e da contextualização da *opera*.

Partindo-se do texto do *De Anima*, pode-se coligir como Tratados nele mencionados e que, portanto, o pressupõem, os seguintes: *De Philosophia* (404b, 15/20); *Eudemo* (407b, 25/30); *De Generatione et Cor-*

---

[1] O *De Anima* alude a posterior tratadística dedicada ao estudo do problema do sonho, da vigília, do sono e da respiração em 432b, 10/15.

[2] Cfr. Chaignet, 1966, p. 48.

[3] "Pour homogène qu'elle soit, la collecion des *Petits traités d'histoire naturelle* demeure, en somme, dominée par le traité *De l'âme*. Antérieurs ou postérieurs à celui-ci, les opuscules préludent à ses développement, les reflètes, les prolongent ou s'y refèrent de sorte que l'étude de la psychologie aristotélicienne, même dans sa phase términale, ne saurait se limiter au présent traité (*De Anima*)" (Jannone, *in Introduction à Aristote, De l'âme*, Belles Lettres, 1966, p. 09).

ruptione (417a); *Physica* (417, 15/20). Ainda, pode-se elencar: *Ethica Nicomachea* em 427b, 25/30; *De Respiratione* em 432b, 10/15. Agora, textos que, por sua vez, pressupõem o *De Anima*: *De Interpretatione* (16a, 5/10); *De Sensu* (436a, 5 e XXX); *De Memoria* (449b, 30); *De Somnu* (454a, 10/15); *De Insomnis* (459a, 15); *De Iuventute* (467b, 10/15); *De Respiratione* (474b, 10/15); *De Motu Animalium* (700b, 5); *De Gen. Anim.* (786b, 25; 788b). Porém, admite-o Ross, muito provavelmente a referência ao *De Interpretatione*, seja uma interpolação (Ross, *Aristóteles*, 1961, p. 8).

Ross coloca o Tratado como um escrito contemporâneo dos escritos da *Física*, da *Metafísica* e do *Generatione et Corruptione* no período de 348-334 a.C.

3

PSYCHÉ: HISTÓRIA, RELIGIÃO, MITOLOGIA E LITERATURA

A história do entendimento helênico da *psyché* nos revela perplexidades. Não é nas proximidades do século V a.C. que se avolumam os questionamentos mais grandiloqüentes acerca de sua natureza, de seu destino e de sua existência, pois tudo indica que sua exploração literária, mitológica e religiosa remonta a muitos séculos antes [1]. Porém, o século V a.C., sobretudo na Academia, trouxe ao problema dotes racionais como nunca antes existentes na história helênica. De *thymos* [2] a

[1] "Los mitos griegos sobre el alma no fueron fruto del espíritu filosófico, sino que surgieron del movimiento *religioso* que hemos descrito brevemente en el capítulo anterior. Pero este movimiento forma en línea recta con la filosofía. Su influencia tomó la forma, no de la absorción de un dogma religioso acabado por la filosofía, sino más bien la de una libre catarsis intelectual de las creencias religiosas acerca del alma; en todo caso, implicó el que estas creencias proporcionasen un nuevo punto de orientación desde el cual pudo avanzar el pensamiento filosófico" (Jaeger, *La teologia de los primeros filósofos griegos*, 1992, p.77).

[2] "A aquello que nosotros llamamos «alma» o «conciencia», que es también lo que tendieron más tarde los griegos por la palabra φυχη, nunca se le da este nombre en Homero, sino que lo llama θυμοζ, o sea lo designa con palabras que denotan el corazón, el diafragma o algún otro órgano corporal envuelto en las reacciones afectivas o volitivas" (Jaeger, 1992, p.78).

pneuma, as compreensões acerca da fenomênica metacorporal percorreram amplo espectro de opiniões antes de se comporem do modo como se apresentam no contexto do socratismo, do platonismo dos primeiros e dos últimos diálogos, bem como no contexto da psicologia racional aristotélica, já no século IV a.C.

O caleidoscópio de *dóxai* é o que está a indicar a inafastabilidade do mister histórico neste campo; exatamente por isto o método expositivo escolhido por Aristóteles é aquele que privilegia a retomada histórica (*endoxa*), sem descurar do juízo crítico acerca das construções da tradição helênica (*dialektiké*).

De relevo, portanto, sacramentar-se que o problema histórico não aparece exposto em *De Anima* como mero preciosismo científico, ou como culto ao passado helênico, mas como método e como incindível faceta ontológica do problema em sua estrutura intrínseca. A própria filosofia é, por Aristóteles, entendida como construção histórica que, ante o momento e as circunstâncias que a singulariza, a determinam de modo a tornar-se inviável a compreensão *a-temporal* de uma *quaestio* essencialmente filosófica, qual esta acerca da alma.

Diversas foram as perspectivas explicativas apresentadas pelos pensadores, helênicos e não-helênicos, que vieram a convergir num ápice conclusivo muito peculiar no século V a.C., com Platão. Portanto, como primeiro passo para a abordagem do questionamento, deve-se dimensionar a exata mensagem deixada pelo passado intelectual helênico, como indelével e inolvidável marca do espírito investigador do homem da Hélade, sobre o maduro pensamento dos maiores luminares da filosofia antiga. Imprecisa seria, neste sentido, toda e qualquer tentativa de situação da semântica do termo *psyché* sem o devido e correspondente assentamento histórico do problema, inconcebíveis que são o platonismo e o aristotelismo [3], sem as precedentes construções órfico-pitagóricas, homéricas, socráticas, parmenídicas...

[3] "En las enseñanzas de Platón y Aristóteles reside la más profunda fuente de nuestra experiencia de lo Divino en parte en la intuicón de los ordenados movimientos de los cuerpos celestes (esto es, en la experiencia del cosmos) y en parte (y quizá más aún) en la íntima experiencia que tiene el alma de su relación con un mundo más alto" (Jaeger, 1992, p. 91).

Natural parece ser que, até pelo pluralismo das opiniões acerca da natureza da alma e de sua existência, ora se postulasse por sua completa contraposição ao elemento orgânico do ser (*corpus*), ora como parte integrante deste; de uma a outra das opiniões, não poucos foram os argumentos que se avolumaram para a formação de todo um arcabouço de sofismos e argumentos que propugnavam pela dicotomização da relação *corpus-anima*, o que colaborou, e não pouco, para a posterior *re-absorção* do dualismo medieval carne-espírito. Como anteriormente dito, a lição filosófica é não tão-somente lição racional, pois para a formação de uma filosofia da alma concorreram séculos de especulações das ordens religiosa, mitológica e literária; não poucos foram os poetas a cantarem suas torpezas e suas virtudes, sendo admissível que, ao lado da perquirição em torno do *kósmos*, esta fosse uma das primeiras questões a imporem-se ao espírito humano, inebriado pelo verdadeiro *thaumátzein*.

Em Platão, a questão aparece não pouco desenvolvida; bem situado, o debate era já historicamente objeto de grandes divagações [4]. Só que, mais diretamente como reflexo do pitagorismo e do socialismo, a doutrina platônica firma-se em purismos próprios destes dois sistemas, não sem deixar de ser uma questão complexa [5]. Isto porque, a estas premissas juntam-se outras tantas que decorrem de pontos outros de sua própria obra. Até a própria investigação acerca da alma em Platão não se faz de maneira tão direta como os escritos aristotélicos, onde se tem por base o texto do *De Anima*, suma de suas investigações neste ponto específico da psicologia aristotélica, distendendo-se o intérprete à busca das informações inseridas em obras de conteúdos os mais diversos, resultantes até de etapas filosófico-evolutivas diversas; trata-se, portanto, de se coligirem conceitos lançados no *Fedro*, no *Górgias*, na *República*, principalmente, à parte das referidas implicações

[4] "La teoría platônica del alma fué la raíz de la que brotó la preocupación filosófica de la Academia por la vida de los sueños del alma y por su significado de realidade" (Jaeger, *Paidéia*, 1948, III, 56).

[5] Sobre a crítica aristotélica das idéias platônicas, *vide* Cherniss, *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, 1962, pp. 174-478).

da temática com outras figuras, definições, teorias e implicações doutrinais transmitidas por outros diálogos platônicos.

Como questão complexa, portanto, é que se procurará verificar quais os umbrais do problema na textura da doutrina platônica. Diversa não pode ser a metodologia aqui adotada daquela que, antes de simplesmente apresentar respostas categóricas aos problemas que se antepõem ao espírito, localiza a própria dificuldade do espírito em compreender um sem-número de perspectivas apresentadas por um mesmo objeto. Deixar de apresentar o problema da *psyché* como um «problema problematizante» é fazer *tabula rasa* da maior parte dos conceitos fixados por Platão. A postura adotada, portanto, não setorializa para explicar – o que se faria não sem o perigo de se amputarem partes importantes do objeto em foco –, apreendendo a *quaestio* na exata dimensão de seu surgimento, em seu nascedouro, em meio ao conjunto de perplexidades que causa.

Em continuidade, só se pode dizer que existe um base mínima de conceitos sobre a qual se assentam todas as demais referências em sede psicológica. Compreender Platão é visualizar, sob o prisma de seus conceitos, os problemas localizados em seus diálogos. Assim, a referência a *psyché* como objeto de um juízo dialético engendra uma referência aos conceitos de *anámnesis, epistéme, philosophia, dialektiké, eide, kathársis*; umbilicalmente ligados, estes conceitos não se dissociam por serem a expressão de um todo teórico unitário, prova maior de uma harmonia de pensamento, de logicidade e coerência intelectuais, o que de fato não se pode negar ao platonismo.

As noções abstratas estão muito mais presentes no espírito platônico que no aristotélico. Isto porque a preocupação filosófica platônica radicava-se em premissas acertadas, porém diversas daquelas aristotélicas; toda a gama de valores que guiava a análise haveria de afinizar-se com postulados essencialmente pitagóricos, voltados para a dimensão da *geometrías* e da *aríthmon*. Ciências particulares abstratas, de números e figuras, têm em comum que o *tópos noetos* lhes é residência única; sem par entre os sensíveis, a logística destas ciências foi padrão orientativo de todo o saber platônico.

Superadas estas primeiras e necessárias passagens, incumbe analisar-se quais os atributos da alma na doutrina filosófica de Platão. Não só

imortal (*athanathos*), mas também «imaterial», «unitária» e «indivisível»[6], esta potência anímica platônica significa, em suma, poder de automovimento (*autokíneton*) do ser. Não obstante sua unicidade, sua compreensão faz-se apresentando-se como ente tripartite, ou seja, como ontologicamente uno, mas como gnoseologicamente tríplice; a uma única alma, todo incindível, correspondem as faculdades logísticas *logistikón*, *epitimétikon* e *thymós*[7].

A similaridade das características da *psyché* com aquelas das *eide* as faz entes próximos, consideração esta que se aproxima muito àquela pitagórica, de acordo com a qual todo o existente resumir-se-ia a uma existência ideal do tipo numérica. Essencial é que se retenha a autonomia da alma com relação ao corpo em Platão, visto que esta:

> "(...) con o sin el concurso o mediación del cuerpo, siente, desea, razona y delibera en cada uno de nosotros" (Robledo, 1993, p. 324).

Já em Aristóteles, a alma é *threptiké* (nutritiva), *isthetiké* (sensitiva), *noetiké* (noética), dentro da visão ascensional da *scala naturae*. A atenção aristotélica recai sobre os corpos e os organismos existentes, em sua materialidade, bem como em sua diversidade, correspondendo menos a expectativas puramente abstrativas, como aquelas intuídas por Platão. A margem para o sensitivo aqui se faz clara, com a predominância de uma visão que amalgama *corpus* e *anima* numa unidade incindível e homogênea coerente com as demais premissas do *Corpus Aristotelicum*.

Esta tripartição não corresponde àquela dada por Platão, pois a equivalência conceitual não é perfeita. Pode-se traçar o paralelo entre ambas as concepções das faculdades da alma nos seguintes termos:

> "Ahora bien, Aristotéles sigue a su maestro en lo de la división bipartita del alma: racional y irracional; pero al pasar a la división tripartita

[6] Peters, 1983, p. 323.

[7] "Es una y simple, además, con simplicidad esencial e integral, no obstante la diversidad de sus tendencias o apetitos que inadian todos de um mismo centro. Por comodidad de lenguaje poderemos hablar, si nos place, de "partes"del alma, o más aún, de tus almas, que serían la racional, la pasional y la apetitiva, pero a conciencia de que estados esta vez empleando metáforas" (Robledo, 1993, p. 324).

(que no es contradictoria de la primera) se separa de aquél en cuanto a la división de la parte irracional. En sentir de Aristóteles, las dos partes o subpartes del alma irracional serían en primer lugar la potencia vegetativa, que no es comum con los animales y hasta con las plantas, por no participar en nada de la razón, y en segundo lugar la parte sensitiva o «desiderativa», que sí percibe, para obedecerlo o contrariarlo, el mandato de la razón, en la cual, por consiguiente, «participa» de cierto modo" (Robledo, 1993, p. 328).

4

DUAS QUESTÕES PRELIMINARES

Ao adentrar-se no universo de significações e conceitos de uma das vigas-mestras do sistema «*biopsicológico*» aristotélico, descola-se, de princípio – o que por si só já comprova a envergadura intelectual do *philosóphos* –, que duas questões preliminares, uma de caráter metodológico, e a outra de caráter endoxológico, estão presentes no espírito do pensador como que a indicarem a impossibilidade invencível de que se fale de «*conteúdos*» antes que delas se tenha tratado. Neste sentido, as duas mencionadas questões, a primeira que pertine ao «*método*» do Tratado, e a segunda que pertine ao desenvolvimento intelectual do entendimento da matéria que será o «*conteúdo*» do Tratado, são prejudiciais e condicionantes do avanço da pesquisa. Se ao que se visa é circundar o conceito de *psyché* – a *anima* para a filosofia latina –, seus demais contornos, além de se proceder a uma abordagem das questões que suscita, mister se fazer, portanto, o preenchimento de alguns pressupostos que não só introduzam o problema em si, mas que também façam jus a todo o emaranhado de discussões que ao próprio advento do *De Anima* precederam.

A temática, particularmente, demanda estes esclarecimentos que se antepõem lógica, cronológica e espacialmente, *prima facie* de quaisquer outras considerações. Aqui não se es-

tá a tratar de um fenômeno que se circunscreva a ser descrito como fenômeno mundano, ou, simplesmente, de *fenômeno* entre *fenômenos*, assim como se fala de *coisa* entre *coisas*. O problema da *psyché* é particular em sua essência, assim como particular em sua explicação [1]. Daí ser esta exposição uma daquelas que possa ser dita uma das excelências das ciências, pois se nem todas as ciências podem ser ditas iguais, é porque se diferenciam entre si, e isto em virtude das particularidades de que se reveste o objeto de cada qual. Em sendo o objeto do «Tratado acerca da alma» um objeto «biopsicológico», caro a todo o existente e, portanto, condicionante de toda e qualquer categoria pertencente ao universo dos *physikai phainomenai*, ao mesmo tempo em que, de certa forma, «transcendente», pode-se dizer ser esta uma *epistéme* dotada de uma *arethé* singular, o que a faz destacar-se das demais ciências visto não ser tão limitado o número destas.

A questão em torno do conceito de *psyché*, portanto – e pode-se retirar esta como sendo uma conclusão primordial para a compreensão dos lindes de todo o discurso que se empreende para explicá-lo *in totum* –, ao contrário de suscitar um debate que se esgote nos próprios horizontes traçados no seio do Tratado, desborda, qual o líquido que transborda, pois não encontra quietude no interior do objeto continente que o contém, em meios outros que não simplesmente aqueles que lhe seriam próprios e exclusivos. Uma análise profunda do problema da *psyché* deixa de interessar ao psicólogo unicamente, e passa, nesta perspectiva, a interessar, por tocar de muito perto, também ao físico (*physikós*). Pode-se mesmo afirmar que "...corresponde ao físico ocupar-se da alma, seja de toda alma seja desta classe de alma em concreto" (403a, 25/30).

Aborda-se a temática anunciando-se sempre o tratamento do «*conceito*» de *psyché* utilizando-se corretamente no presente texto da palavra «*conceito*», e isto não sem qualquer consciência. Pretende-se revelar que *psyché*, dificilmente, e ao menos antes que seja expurgada de todo conjunto de significados históricos que a envolvem, pode ser

[1] "Or la science de l'âme a un genre d'être, une essence prope pour objet, elle a ses principes propres quelle se propose de démontrer: elle est donc une science distincte et déterminée" (Chaignet, 1966, p. 161).

compreendida *in substantiam*. O conceito de *psyché* é, assim, um conceito que resulta de não poucas influências sem conteúdo, sua semântica, a partir de paradigmas valorativos dos mais variados tipos. Daí porque se justificam método e endoxologia como premissas para a validade do trabalho científico em si.

Uma vez admitidas a historicidade e a complexidade como atributos da questão psicológica aqui colocada *sub examinem*, deve-se esclarecer que, se a *psyché* pode ser predicada é porque a ela corresponde atributos e porque dotada é de uma *physis*, a qual se procura identificar. A *ousía* (*substantia*) de que se compõe parece ser a questão polarizante dentre todas as demais, pois muitas são as perplexidades que causa e que causou a explicação satisfatória deste determinante ponto.

Localizada sua essência, incumbe, em seguida, passar-se ao universo de seus atributos e de suas faculdades, vasculhando-se não só seus números, porém, também, a particular situação de se são ou não são exclusivos da alma, ou quais seriam aqueles partilhados tanto pelo corpo quanto pela alma. Fixadas respostas para estas questões, poder-se-á atribuir à alma existência separada ou não [2], bem como poder-se-á dar seguimento à análise até que se tenham por completamente satisfeitas todas as dúvidas que assaltam o espírito do investigador, em meio ao processo dialético lançado pelo texto, quais, se divisível ou indivisível, se dotada de partes e de quais partes, se igual para homens e animais [3]. Esta a primeira das questões preliminares acima mencionadas, relativa ao método e, portanto, relativa ao painel discursivo a que se prosseguirá ao se abordar o conteúdo do Tratado, questão que por si só já se apresenta como um sumário dos principais *tópoi* que ocuparão o núcleo das sucessivas passagens do Tratado.

Resta, ora, seja vencida a segunda questão proemial, aquela intitulada endoxológica.

À latere de todo o dito, por meio de juízo de síntese, podem-se colocar os problemas nos seguintes termos: o conceito de *psyché* evoca

[2] 403a, 10/15.
[3] 402b, 5.

um tratamento especial, pois ganhou este termo, no curso da história helênica, uma faceta polissêmica que guarda as mesmas dimensões do incontável número de filosofias existentes na história helênica pré-aristotélica. Inventariar este universo é, pois, a tarefa que corresponde à supracitada segunda *quaestio*.

Variantes os sistemas filosóficos, variadas foram as premissas de que partiram para a explicação de um mesmo fenômeno, o que trouxe, por necessidade lógico-silogística, conclusões também muito díspares acerca deste. Não obstante, parece ser comum a opinião de que o *animado* com o *inanimado* não se confundem. Mas, no procurar quais seriam os diferenciais entre ambos é que discordam entre si os *philosophoi*. Para uns a alma confundir-se-ia com o elemento água (*hipós*), para outros, com o elemento fogo (Demócrito/Leucipo), com o elemento *aer* (Diógenes) ou mesmo com todos os elementos (Empédocles). "Todos os elementos encontraram, portanto, algum partidário, se exceptuarmos a terra (...)" (405b, 5). Também, por vezes confundida com o próprio intelecto, ou com o elemento sanguíneo (Crítias), significando causa de movimento (Tales), princípio (Heráclito), harmonia (Anaxágoras), não poucos foram os designativos lançados como recursos racionais para a compreensão de algo que todos parecem reconhecer como existente, não obstante inefável e quase-indizível. Obtém-se consenso, em meio à dispersão teórica causada pela apresentação de um caleidoscópio de explicações filosóficas, ao se privilegiar uma análise abstrata e sumária deste universo de considerações. O consenso reside em que «incorporalidade», «sensação» e «movimento» parecem ser os distintivos do que se denomina «animado» com relação àquilo que se denomina «inanimado»[4].

Estas, pois, as linhas que se podiam dedicar para o tratamento de questões que pareciam ser particularmente importantes de serem exploradas, apesar de sumariamente, como exórdio do que se segue.

[4] *Vide* 403b, 25a/405b, 10/15.

5

A ALMA E O MOVIMENTO

No transcurso de um Tratado dedicado ao conhecimento e explicação da natureza e da essência da alma, não se pode prescindir de conceitos categoricamente aristotélicos retirados de outras partes de sua obra. Uma das questões que se pousam neste momento ao filósofo é a da determinação da relação entre alma e movimento, pois se esta relação existe, resulta de um instrumental teórico previamente dado na *Physica*. A partir do conceito de movimento, assim como a partir da compreensão de seus tipos e das principais questões que suscita, expor-se-á o problema da relação alma-movimento, o que já havia sido amplamente explorado pela filosofia anterior, não só com Demócrito (406b, 15/20), mas sobretudo com Platão (406 b, 25/407 b, 10) no *Timeu*.

O movimento, entendido como passagem de *potentia* a *actus* – sublinhe-se, ademais, que estas categorias aristotélicas perpassam todo o sistema, assim como a maior parte das questões abordadas por Aristóteles –, não é só movimento local (deslocamento), mas é também movimento qualitativo (alteração), movimento quantitativo, como aumento ou diminuição. A geração e a corrupção são propriamente passagem de um estado de «*não-ser*» a um estado de «*ser*», e vice-versa. O movimento local, por sua vez, comporta outras

divisões. Porém, o que é mais importante referir é que o movimento pode se produzir a partir do ser em si, e, neste sentido está-se a falar de um automovimento (ser semovente), como ocorre com animais, homens e vegetais – daí falar-se que a *physis* é causa e princípio de movimento –, bem como também pode-se produzir sobre o ser, a partir de energias externas a ele, geralmente violentas (*bía*).

Uma sumária exploração só está a indicar quais as dificuldades que a temática suscita; sendo múltiplos os sentidos do termo «*movimento*», múltiplas serão as formas de atribuir «*movimento*» à alma. Nesta relação, há que se perguntar qual tipo de movimento é um movimento anímico, assim como se sua origem exsurge da alma, afetando o corpo, ou se exsurge do corpo, afetando a alma. Aliás, este é o defeito, apontado por Aristóteles, da maior parte dos filósofos, que, ao descreverem a essência e a natureza da alma, negligenciam uma explicação convincente acerca de seu relacionamento com o corpo (407b, 20/25).

A *psyché* não é número, como queriam os pitagóricos e platônicos, a *psyché* não é harmonia, a *psyché* não é mescla. A teoria aristotélica, ao lançar-se na contramão de todos os argumentos mais freqüentemente aceitos e de todas as *doxái* apresentadas na história da filosofia helênica, acaba por apostar em terreno sólido e autocongruente. Se há autonomia no pensamento aristotélico, nele há também sistematicidade e auto-referimento entre suas partes.

A *psyché* representa, para Aristóteles, forma e unidade, de modo que não move, como também não é movida. Nem em acidente, nem em absoluto pode-se falar em movimento relativamente à alma, sequer em movimento circular.[1] Porém, parece evidente que a alegria e a tristeza, o medo e a coragem, o sentimento e o discurso, sejam movimentos e como tais sejam movimentos da alma, por ser também evidente que é a alma, enquanto anima o corpo, enquanto *anima* do corpo, que sofre, que se alegra, que se encoraja, etc. Daí que haveria movimento na alma. O discurso de Aristóteles, no entanto, não conduz a incoerência alguma, pois é textual a advertência de que, em ad-

[1] 408a, 30.

mitindo que estas coisas ocorrem, diz-se que ocorrem não propriamente com a alma, mas com o homem em virtude da alma [2]. Daí a dizer-se que a alma se movimenta vai grande distância. O movimento, sim, por vezes, nela se inicia e por vezes nela termina, como ocorre, respectivamente, com a evocação e com a sensação.

O juízo é, e deve ser, de caráter absoluto. Admitir-se que a alma esteja dotada de um movimento natural seria admitir-se também que fosse movida violentamente, o que é impossível [3]. Daí que na alma não há repouso e não há movimento, e este último de nenhum tipo, nem quantitativo, nem qualitativo, nem espacial. É a partir destes *tópoi* e destes princípios que conclui Aristóteles inexistir movimento anímico.

Segue-se uma refutação precisa, que, pelos princípios já fixados acima, e por outros que ainda serão declinados, afasta as doutrinas que confundem a *psyché* com um ou com alguns dos elementos. Seja com Demócrito (409b, 5/10), com Empédocles (410a, 25/30), ou com Tales (411a, 5/10), não se pode conceber uma alma que se confunda com o corpo ou que se possa conhecer somente pelos contrários. A maior parte das premissas destes filósofos conduz a conclusões errôneas e inaceitáveis.

[2] 408b, 15.
[3] 406b, 20.

6

A NOÇÃO ARISTOTÉLICA DE *PSYCHÉ*

Com o livro II do *De Anima*, a par da metodologia historicizante levada a cabo no livro I, inicia-se propriamente a penetração no objeto da ciência psicológica por excelência [1]. Neste sentido, incumbe buscar uma definição para a *psyché*, pois não existe *epistéme* do particular, mas sim do geral. O que é, e quais os contornos conceituais, é o que quedará por analisado nesta parte.

Ao gênero das entidades (*génos én ti tôn ónton*) pertence a substância (*tèn ousían*). Porém, cabe ressaltar que o termo «substância» é um termo ambíguo e que pode ser compreendido como «matéria», os corpos (*tà sómata*), como «forma» (*eidos*) e «estrutura» (*morphé*), ou como «matéria» e «forma». Daí que as discussões e as *dóxai* se apartam neste ponto, pois ora acusam um, ora acusam outro, ora acusam ambos como significados do termo «substância» para explicar o que seja a alma (*psyché*).

Os corpos (*tà sómata*) são primordialmente as «substâncias», porém, nem todos os corpos. Corpos há que são criados

[1] "The division between book I and book II has a rational basis in the fact that book I is historical and critical, while book II states Aristotle's own theory" (Ross, 1961, p.12)

artificialmente pelo homem como produtos de suas *téchnai*; corpos há que são naturais, em oposição àqueles artificiais, mas que não são dotados de vida; corpos há que são naturais e que são dotados de vida. Assim, para que se possa alcançar a pretendida definição que escorre por entre as palavras deste discurso, o termo «vida» parece ser determinante. «Vida» é capacidade natural de auto-alimentação (*autoû trophén*), de crescimento (*phthísin*). Daí correlacionar-se «vida» com movimento e, por conseqüência, com aquilo que pertence à *physiké*, como teoria. Os corpos naturais animados – excluem-se, portanto, por meio desta adjetivação as duas outras categorias de corpos (artificiais e naturais não-animados) – são «substâncias», porém «substâncias» no sentido último apresentado, ou seja, como a cópula corpo-alma. Neste sentido, fala-se em *entelékeia*. A alma (*psyché*) é *entelékeia*; isto, pois, a união entre «substância» e «forma» é entendida, por Aristóteles, como a unidade complexa e indissociável chamada *entelékeia*.

Ross tece algumas considerações que não podem ser dispensadas: "To substance as form he gives the name '*entelékeia*'. This name, meaning literally 'completion', indicates that it is by the union of substance with form that a completely self-subsisting thing is constituted". Porém, adverte também que: "...there are two grades of 'entelékeia', illustrated by the possession of knowledge at the back of one's mind and the exercise of knowledge. Soul is clearly not on 'entelékeia' in the second of this senses, since a creature with soul may be asleep and not exercising its faculties; therefore soul is on 'entelékeia' in the first of the two senses" (Ross, 1961, p. 19-20).

Corpo e alma são coisas diferentes [2]. Corpo não se confunde com alma, nem aquela com este. Daí que o corpo natural é potencialmente um ser dotado de vida, porém não é necessário que atualmente esteja dotado de vida. A alma é a forma (*eidos*) deste corpo natural (*sómatos physikon*) que potencialmente é dotado de vida, e, assim sendo, a alma pode ser predicada como *entelékeia*, pois «substância» é *entelékeia*, e a alma é «substância»[3].

---

[2] Para Aristóteles descabe sequer que se pergunte se são a mesma coisa (*vide* 412b, 5/10).

[3] 412a, 20.

E para que se apresente uma definição que não só seja a máxima generalização da alma, mas que também corresponda à sua verdadeira essência como queriam muitos pensadores –, dever-se-á entender que a *psyché* é a *entelékeia* primeira de um corpo natural organizado (*entelékeia* e *próté sómatos physikoû organikoû*) [4].

A definição por si só engloba todo o conceito e ampara-se em ampla complexidade teórica, pois muitas são as premissas que pressupõe, e grande é o universo de coisas que exclui de seu âmbito conceptual. Resta fixado, de qualquer maneira, que somente os seres que são *physikos*, ou seja, que são dotados de movimento próprio e, portanto, são semoventes e moventes ativos de outros seres, podem ser considerados como participantes do mencionado conceito. Nunca um instrumento ou um corpo artificial qualquer poderia ser considerado como matéria para a sua animização. Só há *entelékeia* na conjunção de um «corpo natural» (*sómatos physikou*) com uma «alma» (*psyché*), sendo esta o ser próprio do corpo animado. O «ser homem» é um ser específico de uma entidade que, uma vez organicamente constituída, dotada potencialmente de vida (automovimento e motricidade), e naturalmente existente, possui uma alma; ou seja, seu «ser de homem» só existe pois a alma, em conjunção com um corpo, lhe dota da peculiaridade de ser um homem entre outros seres.

Cabe ressaltar que, no caleidoscópio da *scala naturae*[5-A] de Aristóteles, formas diversas de vida estão previstas e, em coerência sistêmica com as demais parte de sua obra, aqui é acentuado o argumento de que para cada ser corresponde uma essência inconfundível e inigualável, daí sua singularidade e sua utilidade na cadeira do ininterrupto processo de geração e corrupção (*generatione et corruptione*) do existente. Nesta máquina da *physis*, onde organicamente se escalonam os seres, tudo encontra seu ponto de apoio natural, seu *locus* próprio; na *physis*, tudo é ordem.

Da definição também decorre como inaceitável o princípio da *metempsycosis*, doutrinado pelo pitagorismo, e por outros cultos que re-

---

[4] 412b, 5.

[5-A] *Vide* Düring, *Aristóteles*, 1990, pp. 817/830. Também as considerações feitas acerca do Tratado *De longivitate et brevitate vitae*.

montam aos mais remotos momentos das histórias helênica e não-helênica, visto contrariar a *ratio essendi* que representa a alma.

Assim, Aristóteles rechaça a metempsicose pitagórica, demonstrando que cada coisa possui a sua forma – assim, um homem não poderia ter a forma de um animal–, assim como cada arte possui uma aplicação própria, e através de seus instrumentos próprios a alma utiliza seu corpo próprio.[5-B]

Um animal, para que seja definido propriamente e como tal – e não impropriamente como o fazemos quando atribuímos este mesmo *nomen* "animal" a uma estátua ou a uma reprodução qualquer do vivente «animal»–, deve ser tomado como corpo e como alma. Assim sendo, o «ser animal» que lhe é peculiar, e não-comum aos outros seres, deriva do fato de que a um corpo organizado corresponde uma alma. O não ser ainda um corpo organizado corresponde a uma potência do próprio corpo, como ocorre com o esperma e com o fruto (*tó dè spérma kai o karpòs tò dynámei toionoì sóma*)[6]. Ao «ser animal», que é a alma, segue uma matéria, parte corpórea do ser entendido em toda sua totalidade, que deve se organizar de maneira tal a que seja potencialmente vida. Os níveis de organização e complexidade dos seres também obedecem a uma escala gradativa natural, remontando-se do menos complexo ao menos simples, correspondendo a cada qual uma estrutura singular.[7]

O ser animado como um todo assim é «formado» e «naturalizado», é *eidos* e é *somatós*, ao mesmo tempo, sem que com isto se esteja a incorrer em uma contradição, isto pois o termo e o conceito de *entelékeia* são inovações tipicamente aristotélicas [8].

[5-B] 407b, 20/25

[6] 412b, 25/30.

[7] "L'etude de l'âme ne se doit pas proposer ainsi seulement pour objet l'âme de l'homme, mais aussi celle des animaux. La plante aussi a une âme, et le règne inorganique n'en peut pas être absolument dépourvu, parce que les êtres de ce règne partiennent à la nature, et que tout dans la nature a un principe en quelque sorte divin et est rempli de l'âme. C'est une conséquence non exprèssement formulée, il est vrai, par Aristote, mais impliqué dans son système" (Chaignet, 1966, p. 152).

[8] Cfr. Ross, 1961, p.15.

7

AS ALMAS E AS FACULDADES

Admitindo-se que a alma não pode receber uma conceituação absoluta,[1] decorre a necessidade de fundamentação da existência de elementais que a conformem em sua estrutura íntima, de modo a que se justifique a impossibilidade de se concebê-la qual unidade para todos os seres. Os elementos diferenciadores, ora presentes em todos os seres dotados de vida, ora presentes somente em alguns destes, estão a indicar que o pensamento deve se adequar à multidão e, tanto quanto possível, da multidão extrair os *principia* constitutivos do que se pode chamar de conhecimento epistêmico; constrói-se ciência com a generalização dos particulares e não com a unificação dos desiguais. É respeitando, portanto, a estrutura mínima de cada ser, e suas peculiaridades diferenciais, que se pode propor um esboço compreensivo do que seja a *psyché*. As

[1] 414b, 25/30.

species infimas são o limite de qualquer avanço teórico que pretenda uma invasão na recôndita estrutura psicológica do ser.

Os elementos diferenciadores são em número de cinco e obedecem a um gradativo processo de acúmulo de complexidade, qual se estivesse a visualizar calotas anelídeas concêntricas em que as de maior envergadura sejam o continente com relação àquelas de menor envergadura, que são o conteúdo.

São elas as faculdades da alma, a saber, da mais primordial à mais complexa dentre elas: a faculdade nutritiva; a faculdade sensitiva; a faculdade desiderativa; a faculdade motora; a faculdade discursiva.

Em 412a, 20 procurou-se fixar que a alma é a *entelékeia* de um corpo, sendo este minimamente uma estrutura organizada e potencialmente dotada de vida. Restou, pois, consolidado o entendimento de que não a quaisquer seres se pode atribuir alma, bem como quais são aqueles a que se pode atribuir alma, e estes são os vegetais, os animais e os homens. A alma está, portanto, presente em cada qual destes seres, porém não da mesma maneira. Mesmo entre os animais, diferenças há que os fazem distar em muito dos demais que ao mesmo reino pertencem. Daí que não da mesma forma os seres viventes participam das faculdades acima aludidas, que, para sua distribuição, obedecem ao grau de complexidade organizacional do ser inserido no diagrama maior da *scala naturae*. Entre corpo – potencialidade de vida – e alma – forma, substância e *entelékeia* – existe um imbricamento tal que, só e somente só, a «esta» alma a relação é de necessidade, e não de ocasionalidade como queriam alguns[2].

Da faculdade nutritiva participam as plantas. A *génesis* interna que as torna capaz de movimento, crescimento, corrupção e geração *physei* é-lhes peculiar, como peculiar é à natureza a capacidade e o movimento sem que para tanto haja a intervenção de forças extremas na mecânica do movimento. Um passo a mais na gama dos seres viventes nos conduz ao reino dos *animalia*, os quais participam, agora cumulativamente, das faculdades nutritiva e sensitiva. A demonstração mais rudimentar da sensação animal é o tato, de modo que animais há que

[2] 414a, 20.

nenhuma sensação além desta possuem, enquanto os adapta melhor à satisfação da faculdade congênita própria de seu programa existencial e de sua função em meio ao universo dos fenômenos naturais[3]. Os vegetais não participam da sensação, e, a partir desta faculdade, a sensitiva, pode-se estabelecer uma nítida divisão entre o que se pode chamar de vida vegetal e vida animal. O animal é, assim, uma organização ainda mais complexa que a vegetal, dado não só nutrir-se, função comum a todo vegetal, como também perceber[4]. A faculdade motora, aquela que permite a mobilidade, o movimento do tipo deslocamento espacial do ser, ora presente em alguns animais, ora ausente, é, de qualquer forma, uma faculdade que não se encontra entre os vegetais. A presença, no entanto, de sensação também engendra a presença da faculdade desiderativa, pois quem experimenta uma sensação passa a procurar, a desejar. O desejo (*oréxis*), presente onde está a sensação, triparte-se em impulso (*thymos*), apetite (*epithymía*) e vontade (*boulésis*). Prazer e dor, fome e sede, são todas estas atrações e repulsas, manifestações derivativas do estado primordial em que se manifesta a sensação, desde a sua mais rudimentar forma, o tato, até a sua mais aperfeiçoada forma, a visão[5].

Daí que, neste proceder piramidal, que de uma base larga e menos complexa, da qual muitos participam, se parte para a culminação e fechamento do sistema vital, onde, neste *tópos*, residem os mais complexos e de menor número, chega-se ao homem, animal entre outros, que, além das faculdades nutritiva, sensitiva, motora e desiderativa, reúne em si a faculdade discursiva, não só logística como expressiva. Neste sentido, é importante que se atente para o fato de que Aristóteles não nega aos animais a participação na inteligência, admitindo a hipótese expressamente, porém, inteligência não pode ser confundida com intelecto teórico[6]. Parece, no entanto, depois do que

---

[3] 413b, 5.

[4] "Mais les diverses formes vivantes lui paraissent les degrés d'une seule et même hiérarchie. la nature, dit-il, passe graduellement des êtres inanimés aux êtres animés et parmi aux-ci de la plante à l'animal" (Hamelin, *Le systemè d'Aristote*, 1985, p. 366).

[5] 414b, 5/15.

[6] 415a, 10/15.

se disse, não restar dúvidas quanto à essencialidade do presente estudo, nem do estudo dos limites impostos da *species infimae*, não sendo de todo satisfatória a chave de conclusão do sistema, resta saber ainda se ocupa o homem um *tópos* conclusivo no sistema, ou se este se distende ainda mais além destas fronteiras. Antes de apresentar a resposta, Aristóteles deixa aberta a questão, concluindo sua digressão com a seguinte afirmação: "a outros, enfim, lhes corresponde ademais a faculdade discursiva e o intelecto: tal é o caso dos homens e de qualquer outro ser semelhante ou mais excelso, supondo-se que exista."[7]

7.1. AS FACULDADES NUTRITIVA E SENSITIVA DA ALMA

Esclarecidas quais são, quantas são e como aparecem, na *scala naturae*, as faculdades da alma, o discurso se orienta, a partir de então, para uma dissecação pormenorizada da estrutura de cada qual, e assim se procede da mais comum à mais nobre das faculdades da alma.

A faculdade nutritiva apresenta duas funções precisas, quais sejam[1]: a) uma primeira, correspondendo à nutrição propriamente dita, com a qual se preserva a vida orgânica enquanto o ser existente participa da estrutura do corruptível [2]; b) uma segunda, correspondendo à *generatione*, ou seja, possibilidade de, nos seres perfeitos [3], um ser engendrar o outro que, enquanto a ele semelhante, dê perpetuidade à espécie à qual pertence, pois o ser que sobrevive é único, não em número, mas em espécie [4]. Tanto quando se trata de se investigar a conservação do ser existente, como quando se trata de investigar a *génesis* do outro ser semelhante, parece a análise ter de ser conduzida de modo a determinar-se a distinção entre a faculdade em si, a função, seu

---

[7] 414b, 15/20.

[1] "Las funciones de la faculdad vegetativa son la generación y la nutrición" (Martino, 1975, p. 45).

[2] 415a, 25/30.

[3] *Vide* 728b, 10.

[4] 415b, 5/10.

princípio, bem como o objeto desta faculdade. A função quedou analisada, por ter-se já versado acerca do binômio nutrição-geração. A análise dos demais far-se-á em seqüência.

Se gerar e nutrir correspondem à faculdade nutritiva da alma, é porque a própria alma em si, como *entelékeia*, é princípio e causa do existente. O corpo vivente tem nesta princípio e causa, pois, não obstante a equivocidade dos termos princípio e causa, a natureza parece orientar como fim, como princípio do movimento e como forma dos corpos[5]. Deve permanecer, portanto, afastada a idéia, sustentada por alguns, de que nutrição e crescimento radicar-se-iam no elemento fogo, que seria causa e princípio do movimento nutricional [6]. É, em verdade, na forma, muito mais que na matéria, que reside a causação do corpóreo, daí poder-se dizer ser a *anima* o elemento nuclear da *quaestio* proposta. Esta conclusão, porém, não afasta a possibilidade de se admitir o elemento fogo (calor) como concausa da nutrição, o que resulta não só da observação de que a digestão assemelha-se a uma combustão, como também da observação de que a todo vivente corresponde um calor vital [7]. Esta função nutritiva opera sobre o seu objeto, o alimento. Daí que o princípio da alimentação é a alma, à qual corresponde a faculdade nutritiva, o alimento é o corpo, sem o qual não há alma, na acepção aristotélica, aquilo com que se alimenta é o alimento[8]. De qualquer forma, ao alimento de conservar o existente e de gerar o semelhante.

A idéia da geração e conservação dos corpos pela presença do alimento, e da corrupção dos corpos pela ausência do alimento é, inequivocamente, explicação biológica para um problema que parece margear esta passagem do texto do *De Anima*. Este aspecto do problema transparece até do próprio texto,[9] uma vez que a participação no

[5] 415b, 5/15.
[6] 416a, 10/15.
[7] 416a, 10/15; 416b, 30.
[8] 416b, 20/25.
[9] 415b, 1.

eterno e no divino é aspiração comum a todos os seres, não obstante ocorrer diferentemente para cada um dentro das respectivas limitações orgânicas que cerceiam a mesma natural aspiração. O alimento, neste sentido, como princípio da conservação e da geração dos corpos, é elemento de sumo grau de importância para os viventes, seja pela manutenção, seja pela reprodução dos corpos.

Relativamente à faculdade sensitiva, há que ser buscado o objeto desta faculdade, a sensação. Aristóteles introduz, textualmente, para explicar o fenômeno da sensação, o argumento analógico com o qual analisa a relação entre combustível e comburente. O combustível é somente um ser inflamável em potencial, e isto até que o comburente o coloque em movimento; o combustível não se incendeia por si mesmo, daí que sua potência inflamável só se torne ato a partir da ação externa de um comburente. Da mesma forma com a sensação. Diz-se que um sujeito ouve não só quando efetivamente ouve, mas também por ser potencialmente dotado de audição. Da potência ao ato, só há exercício da audição uma vez presentes estímulos sonoros que movimentem esta potência sensorial. Por isto, pode-se dizer existir pleno cabimento com a analogia relacional combustível-comburente. Aquele que ouve, o faz não por si, mas como sujeito passivo de uma ação externa, daí que o sujeito que ouve padece de uma afecção e sofre um movimento do tipo «alteração» [10]. A cautela no uso do termo «sentir» parece ser recomendável, visto, pelo que foi demonstrado, existirem usos semânticos distintos (ato/potência) para um mesmo significante [11].

O argumento analógico prospera também se tomado o termo «sábio» quando aplicado ao homem. Diz-se sábio o homem por ser passível de aprendizado, bem como diz-se sábio o homem quando possuidor de um conhecimento. Naquele caso, há sabedoria em potência que, por meio do aprendizado, torna-se ato, partindo-se de um estado primeiro de não-ser (desconhecimento) e passando-se para um estado segundo de ser (conhecimento). Porém, o ato só é possível por ser o homem potencialmente dotado de *sophía*. No caso de o homem já possuir o conhecimento, este só vem a atualizar-se se exercitado, pois, en-

[10] 417a, 5/20.
[11] 415a, 15.

quanto tal, permanece potencializado; sua atualização decorre da aplicação ou do exercício do conhecimento guarnecido em potência. Com este esclarecimento acerca do termo «sábio», que, da mesma maneira que o termo «sensação», é um termo ambíguo, há que se dizer que o termo «sensação» assume o mesmo uso semântico do termo «sábio» quando referente ao homem conhecedor, portador de um conhecimento que, ao ser aplicado ou exercitado, parte da potência e torna-se ato. Este argumento domina toda a passagem de 417a, 20 até 418a, 5.

A analogia aqui contribui para a perfeita equalização do problema; porém, devem-se guardar as seguintes diferenças: a) a atualização da ciência depende de causas interiores, enquanto a das sensações, de causas exteriores; b) a ciência em ato contacta universais da alma, enquanto que a sensação em ato contacta individuais exteriores à alma; c) a intelecção se exercita por si mesma, sem estímulos exteriores, enquanto a sensação só se aplica à medida em que presentes estejam os estímulos sensoriais [12].

Deslindadas as malhas semânticas dos termos «sentir», «sentido», «sensação», autorizada está a penetração no corpo do objeto da sensação, no sensível. Três classes de objetos constituem o sensível, a saber [13], os objetos sensíveis próprios (1), os objetos sensíveis comuns (2), os objetos sensíveis por acidente (3).

Perceber a imagem de um cão é próprio da visão, assim como perceber os sons emitidos por este animal é próprio da audição. Há estímulos e há sensações, em ato, distintos, daí relacionar-se à categoria assinalada por (1). Perceber a presença ou ausência de movimento deste mesmo cão, diferentemente, é algo compartilhado por todos os sentidos, daí relacionar-se a percepção do movimento, assim como do número, da figura, do tamanho, à categoria (2) [14]. E, por último, dizer que este cão é marrom é somente verificar que, *in casu*, e *per accidens*, este cão tem a cor marrom, como poderia ter outra, o que consente a categorização segundo (3). Estes, portanto, os objetos da sensação, o sensível *in genere*.

---

[12] 417b, 20/25.
[13] 418a, 5/10.
[14] 425a, 15/20.

Acerca dos sentidos, mais particularmente investigados, segue-se, na estrutura do Tratado, uma pormenorizada análise da visão e do órgão da visão (418a, 25/419b), do ouvido, do som e da voz (419b, 5/421a, 5), do olfato relativamente aos animais aquáticos e não-aquáticos (421a, 5/422a, 5), do paladar e o sabor (421a, 10/422b, 15), da mediação do tato com os objetos tácteis (422b, 20/424a, 15). De maneira genérica, seja para o paladar, seja para o tato, seja para a audição, seja para a visão, «sentido» significa faculdade capaz de receber as formas sensíveis, porém sem a matéria que as acompanha; os sentidos percebem sem apreender a matéria de que se compõem os sensíveis percebidos [15].

Os sentidos conduzem o sujeito cognoscente a não poucas errôneas inferências. Os sentidos são falhos, porém não só com os sentidos atua o homem, motivo pelo qual os sentidos são fonte de conhecimento e de percepção, porém não isoladamente. À faculdade sensitiva se junta o juízo e o raciocínio; a um sentido se junta outro mais aprimorado. A erronia e a patologia sensitiva pertencem também à teoria aristotélica, o que, entre outras passagens, é objeto de análise na conhecida figura textual da «ilusão de Aristóteles» em *De Insommis* (460b, 20/30). *In litteris*:

> "Y cuando se cruzon los dedos, lo uno parece dos, pero no decimos, sin embargo, que hay dos cosas, pues la vista es más decisiva que el tacto. Si sólo contáramos com el tacto, entonces si que jugaríamos que uma sola cosa so dos. El motivo de que nos equivoquemos es que no sólo nos aparece uma cosa cualquiera cuando el sensible se mueve, sino también cuando se mueve el proprio sentido, se es que se mueve el proprio sentido, si es que se mueve de la misma forma em que lo hace bajo la occión del sensible".

Este o falibilismo sensitivo aristotélico. Importante neste ponto, visto criticar-se a postura metodológica empírica pela margem de erros que os sentidos engendram; porém, resta dito que é da relação de complementaridade entre os sentidos entre si, e entre os sentidos e as

[15] 424a, 20.

demais faculdades humanas, que se pode mencionar ser empírica a teoria aristotélica.

7.2. A FACULDADE IMAGÉTICA DA ALMA

Nem com a faculdade sensitiva, nem com a faculdade intelectiva, pode-se dizer ser possível identificar a faculdade imagética. Faculdade intermédia, por excelência, comunga de ambas as faculdades tais que a fazem singular. Assim como participa de propriedades intelectuais, aquelas típicas e exclusivas do espírito em sua operosidade inteligível, abstrata e conceptual, também participa de propriedades sensitivas, quais aquelas que a fazem uma resultante do processo de desmaterialização do sensível em inteligível. Tendo como pressuposto a faculdade dos sentidos, e como desdobramento eidético a faculdade do intelectivo, é a *phantasia* atividade relacionada à mnemotécnica simonidiana[1].

À toda vista, portanto, fica estabelecido que os *phantasmata* se comunicam a partir de um movimento dos sentidos à imaginação. Assim como a perceptividade do existente aos sentidos se dá frente à perene movimentação dos seres, também as imagens mnemônicas são parte de um encadeamento causal do movimento sensitivo ao intelectivo. Além disto, a própria mnemotécnica, *techné* da recordação, consiste num movimento teleologicamente orientado a partir de *tópoi*, operando-se o transporte de imagem a imagem de modo a se recuperar o conteúdo sensitivo uma vez apreendido e temporariamente olvidado.

Desta faculdade parecem participar boa parcela dos seres animados, porém não da mesma forma. A imagética pode ser racional ou sensitiva[2], e esta bipartição parece definir a exata dimensão em que participam animais e homens do potencial analisado. A imagética ra-

[1] "El arte mnemotécnico era bien conocido de los antiguos, quienes consideraban a Simónides como su inventor. (...) Consistía este arte de recordar en asociar los conceptos que se pretenden retener en la memoria a ciertas imágenes de objetos sensibles, las cuales se situaban, además, imaginativamente, en lugares apropriados previamente determinados" (Martino, 1975, p. 68).

[2] 433b, 30.

cional, que opera com os mesmos *phantasmata* oriundos da sensitividade empírico-orgânica humana, mas que guarda um conteúdo reflexivo e logístico (criacional), é propriamente humana[3]; a imagética sensitiva, formada exclusivamente com o concurso das formas adquiridas sensorialmente, é animal. Tanto uns quanto outros, portanto, parecem guardar depurações anímicas suficientemente desenvolvidas, dentro de suas limitações e dentro do potencial orgânico que lhes é próprio, de modo que restam preservadas as perspectivas teleológicas de cada espécie de ser[4].

7.3 A FACULDADE INTELECTIVA DA ALMA

Não se podendo ter o termo intelecção como sinônimo de imaginação, de opinião, de sensação ou de julgamento[1], há que se considerar quais são as características distintivas desta faculdade da alma. Sendo que as almas não participam da mesma maneira das mesmas faculdades, o estudo da intelecção está a apontar para o estudo da alma humana, visto que, da sensação todos os animais participam. Porém, em Homero (*Odisséia*, XVIII, 136) e em Empédocles (FR. B 106: 1, 250, 21) [2], intelecção e sensação parecem coincidir semanticamente, pelo que a faculdade intelectiva é, presentemente, objetivo de apreciação, pois pretende-se margear seu conceito, verificando-se o que é, como atua, se é algo que opera autonomamente, a que tipo de objetos se relaciona, quais os seres que participam desta faculdade, bem como no que consistem o reto e o falso juízos.

A faculdade intelectiva opera com formas inteligíveis; o *noétos*, em toda a sua universalidade, é, portanto, objeto da *noésis*. A operação

[3] Daí que opinião implica imaginação, porém imaginação não implica opinião, visto também os animais participarem da faculdade imagética, sem que com isto se possa dizer serem estes opinativos. A respeito, *vide* 434a, 10/15.

[4] *Vide* a respeito da teleologia ontológica 434a, 25/435a, 10.

[1] 427b, 15/20.

[2] 427a, 20/427b, 1.

com inteligíveis é uma operação autônoma da alma em si [3], que exercita a potência intelectiva a ela inerente, de modo que não há inteligência nos sentidos. A *aisthésis* é algo distinto da *noésis*. Mas, o operar intelectual do espírito se encontra, para o ser racional, em potência até que receba as impressões provenientes do real [4]. Não há, portanto, inteligíveis sem *aisthésis*. Assim, não obstante poder-se traçar um primeiro esboço distintivo entre o que se possa entender como «sensação» e o que se possa entender como «intelecção», deve-se advertir para o inter-relacionamento existente entre ambas [5]: faculdade sensitiva e intelectiva atuam paralelamente, com objetivos e funções diversas, mas, de qualquer forma, como operações diversas de uma mesma *anima* [6]; estão, assim, a convergir para a alma as ações sensorial e intelectual.

Se, porém, o sensorialismo se convertesse em intelectualismo – hipótese levantada pela filosofia e pela literatura helênicas –, grande parte dos seres animados estaria contemplada com uma faculdade que não lhes é ínsita, a faculdade noética. Isto porque, já se disse, a todos os animais é comum a faculdade sensitiva, de modo que, se verdadeira aquela hipótese, a todos os animais corresponderia o gozo da *ratio*, o que parece absurdo. Não obstante, Aristóteles confirma a participação dos animais em uma inteligência embrionária, como aquela que ocorre com macacos e papagaios, que lhes confia capacidade para imitação e reprodução, porém não para criação [7]. Uma vez mais se encontra presente o pensamento naturalista aristotélico que, a partir da

[3] "El intelecto, por su parte, parece ser – en su origen – una entidad independiente y que no está sometida a corrupción" (408b, 15/20).

[4] *Vide* Chaignet, 1966, p. 151.

[5] *Vide* Hamelin, *Le système d'Aristote*, 1985, p. 79.

[6] "Todo el pasaje responde así a una rigurosa coherencia lógica. Así, a función separada y propia del alma corresponde alma separable; a no función separada, alma no separable; y a función, al parecer, separada, la intelección pero de hicho no separable si no dependiente de la imaginación, corresponde una alma sólo teóricamente separable, algo así como la recta, cuyas propiedades tampoco se realizan tal cual se conciben abstractamente si no que se verifican con dependencia de algún cuerpo" (Martino, *Aristóteles: el alma y la comparación*, 1975, p. 23).

[7] "Además, toda opinión implica convicción, la convicción implica haber sido persuadido y la persuasón implica la palabra: y si bien algunas bestias poseen imaginación, sim embargo no poseen palabra" (*De Anima*, 428a, 20/25).

observação da realidade como um todo, vislumbra a funcionalidade existencial de cada ser dentro da ordem natural do *kósmos*. A faculdade noética está a orientar a ação humana em sua teleologia [8], assim como o instinto está a orientar a existência animal em sua teleologia. Ao *anthrópos* correspondem, como ser situado na culminância piramidal da *scala naturae*, as faculdades nutritiva, sensitiva (e suas derivadas) e racional. Aos animais correspondem apenas as duas primeiras.

A *ratio* aristotélica, no entanto, não é unívoca; biparte-se em uma esquemática conceptual a que tradicionalmente se atribui os designativos *intellectus ativus* e *intellectus passivus*[9]. A dimensão do entendimento padece de um gradativo alargamento à medida em que sobre o intelecto passivo se imprimem as formas do real. A inteligência é potencial no ser racional, pois, uma vez dotado de faculdade intelectiva, somente da interação com o real – e com esta interação intelecto-real opera-se o ato da *gnósis* – é que a inteligência torna-se ato.

A dinamização dos objetos inteligidos opera-se seqüencialmente na medida em que, independentemente do estímulo de objetos reais, o intelecto opera com as formas apreendidas pelo intelecto passivo. Daí que, partindo-se deste processo de acúmulo de formas, que se somam e dinamizam com o intelecto ativo, pode-se concluir ser o pensamento uma faculdade absolutamente distinta da sensação (*aisthésis*). A sensação não é enquanto um objeto sensitivo não é apreendido viva e presentemente, *hic et nunc*, pelo órgão sensorial respectivo, ou por vários deles, se ao objeto for dado impressionar vários deles. A universalização que ocorre com o transporte do real ao ideal é que define a diferença entre o sensível e o inteligível [10].

---

[8] "Ahora bien, es imposible que haya nada mejor ni superior al alma y más imposible aún que haya nada mejor o superior al intelecto. Es desde luego, absolutamente razonable que éste sia lo primigenio y soberano por naturaleza" (410b, 10).

[9] Aqui cabe a seguinte advertência: "Los modernos conceptos 'receptivo-constructivo' tal vez vienen a corresponder aproximadamente a la que Aristóteles indicaba com su división de la actividad intelectual; al menos me parecen más justos que 'pasivo-activo' " (Martino, 1975, p. 92).

[10] "La science saisit dans une espèce, qui est elle-même de l'universal encore, une hiérarchie de genres qui, à plus forte raison, sont tous des universaux" (Hamelin, *Le système d'Aristote*, 1985, p. 78).

A teoria do intelecto e da faculdade intelectual da alma faz da doutrina gnoseológica de Aristóteles uma hipótese realista. Em primeiro lugar, não há conhecimento inato, o que o platonismo admitia, por estarem encetadas na *psyché* as formas pré-adquiridas que se recuperam por meio da *anamnésis*. O inatismo foge a qualquer possibilidade de uma explicação racional da *gnósis*, o que é absolutamente incompatível com o sistema aristotélico. Em segundo lugar, o conhecimento se imprime sensorialmente sobre a *tabula rasa* da alma, de modo que do não-ato alcança-se o ato pela interação intelecto-real. Em sua dimensão, o intelecto é autônomo, independendo do real para existir, assim como este independe daquele para existir. Ao inteligível corresponde o *asómatos*, ao passo que ao real corresponde o *sómatos*.

Tudo isto faz do intelecto um *tópos noétos*, ou, «um lugar de formas», pois a partir da sensação preserva-se, cogniscivamente, apenas *phantasmata* de cada impressão; os sentidos captam, o intelecto passivo registra e o intelecto ativo constrói num processo de formalização, abstração e generalização da essência do apreendido, sem que deste reste qualquer outra coisa para o pensamento senão imagens. São estas mesmas imagens que estão a preencher a faculdade imagética, porém não da mesma forma como ocorre com a racional ou intelectiva. Há de comum que, não como matéria (*sómatos*), mas como *pathós* remanescem as impressões do apreendido.

7.4 A «SENSITIVIDADE» E OS SYMBOLA

Entre sensação, imaginação e intelecção existem fundamentais diferenças que se procuram agora detalhar. A última pressupõe a estrutura das duas primeiras, não obstante com elas não se confundir. A «sensitividade», potência de relação entre os órgãos sensitivos e os «sensíveis», faculta o contato do ser sensitivo, ou seja, do ser dotado da faculdade sensitiva da alma (animais e homens), com a realidade como um todo. A partir desta relação primária com a realidade, antes do que nada existia na alma senão a própria potência das faculdades de sensação e intelecção, passa a ser possível discernir, como sensações, o que é experimentado como «prazeroso» do que o que é expe-

rimentado como «doloroso»; entre dor e prazer, e a partir deste binômio, erige-se a relação desejo/aversão da faculdade desiderativa, comum ao seres sensitivos, de modo que as sensações dolorosas são naturalmente alijadas, enquanto as prazerosas são eleitas como fim da ação (*práxis*) e da atividade humanas [1].

Neste curso de eleição e de rejeição de sensações, não só são erigidos fins e meios para alcançá-las, mas deixam as sensações, também, a marca de sua existência mental, ou seja, um *symbolon* que está a representar a coisa real na esfera da alma intelectiva [2]. As *pathémata* que se formam a partir da «sensitividade» substituem-se à existência real das coisas, de modo que as «afecções» da alma estão para as coisas reais a partir de suas formas. Como repositório de formas apreendidas[3] das coisas reais, sejam quais forem, o intelecto não opera sem as imagens que contém em seu bojo; não há *logismós* [4] que se realize sem o concurso das imagens mentais e, portanto, sem o concurso da sensação que as apreende para consigná-las, abstraindo-lhes a matéria, sob a única apresentação de «forma».

Daí que *nihil est in intellectu quod non prius in sensu.* Poder-se-ia objetar que nem todas as coisas pensáveis fossem suscetíveis de apreensão pelo intelecto, ou, ainda, que existem coisas que não se destacam da realidade a partir do concurso da sensação – e a atenção recai, neste ponto, sobretudo sobre a razão dedutiva e abstrata que, independentemente de coisas sensíveis, constrói e opera com coisas de existência exclusivamente mentais –, pelo que resultaria que em tudo que está no intelecto tenha passado anterior e necessariamente pelos sentidos. Porém, Aristóteles é explícito em afirmar que, sejam os objetos da imaginação, sejam os sensíveis, sejam os objetos matemáticos e as abstrações, sejam as projeções para o futuro e a imagética [5], tudo, de

---

[1] 431a, 10/15.

[2] *De Interpretatione*, 16a.

[3] Aristóteles compara a alma intelectiva à mão, pois, visto que esta é instrumento de instrumentos, aquela é forma de formas. A respeito da comparação aqui esboçada, *vide* Martino, 1975, pp. 97-100.

[4] 431a, 10/20.

[5] 431b, 15.

maneira direta ou indireta, torna-se um algo intelectual a partir do momento em que se tornou primeiramente um algo sensível; não se fala aqui de sensível como tangível, mas de sensível por potencialmente abstraível a partir de um contato com um real. "Daí que, carecendo de sensação, não seria possível nem aprender nem compreender" (432a, 5/10).

7.5 O PRINCÍPIO MOTOR

Tendo como pressupostas as definições e conceituações anteriormente lançadas acerca das faculdades, o capítulo IX do livro III é o início do epílogo do *De Anima*, que se encerrará com o argumento teleológico que relaciona as faculdades anímicas às próprias necessidades ontológicas de cada ser da *scala naturae*. Inclinando-se para a explicação da faculdade motriz, para a cognição e fundamentação da relação entre o objeto do movimento e a coisa motora, Aristóteles retoma a classificação das faculdades da alma, e a estas correlaciona o problema aqui enfrentado. O juízo aqui exercitado lastreia-se fundamentalmente em todo o repertório de informações que guarda a sistemática de sua obra, porém não se prescinde de alguns apontamentos endoxológicos que aparecem ao largo dos trechos epilogais do Tratado[1].

Visto que os animais se movimentam, ou seja, fazem uso de uma motricidade que lhes permite deslocarem-se no espaço, e isto se percebe por experiência, cabe discutir a que parte da alma se pode atribuir a potência geradora do movimento. Se radicado à alma, a faculdade motriz pertence a ela toda ou em parte? Se em parte, qual dentre as diversas em que se a concebe?[2] Opiniões diversas sustentam haver tipos diversos de divisões para a alma, para uns divisível em racional e irracional, para outros segundo outros critérios[3]. Daí que a

[1] A respeito, *vide* a crítica à teoria platônica da alma (*República*, IV, 435) em 432a, 25.

[2] 432a, 20.

[3] 432a, 25.

polêmica deve necessariamente englobar um discurso acerca de quais são as partes da alma, passando-se, então, àquelas que não poderiam pertencer a faculdade motriz, para que, por exclusão, e com maior certeza, possa se dar por satisfatoriamente concluída a *quaestio*.

A faculdade motriz não pertence à parte nutritiva da alma[4], e sim às partes sensitiva[5] e intelectiva[6]. A primeira destas é comum a todos os seres anímicos, pois o gerar-se, o alimentar-se e o corromper-se parecem ser características comuns a todos os viventes[7]; sendo uma faculdade também vegetal, daí porque não raramente se a chama vegetativa, isto porque é a única que os vegetais possuem, a nutritiva não consente ao ser deslocar-se, caso contrário também os vegetais descolar-se-iam por pulsação interna própria. Os vegetais não são seres moventes, daí que os que possuem exclusivamente a faculdade nutritiva não se deslocam por força própria, salvo por movimento antinatural ou violento. Também não é a alma sensitiva a que faculta ao ser a mobilidade espacial, dado que, se todos os animais participam da sensação, e isto necessariamente[8], nem todos podem ser ditos seres moventes. De fato, animais há que são fixos, movimentando-se somente a partir de uma impulsão violenta e externa à sua natureza. Por último, não à parte intelectiva da alma, que se ocupa, sendo teórica, da parte estática, que desnecessita de movimento exterior para que se realize. O exercício teorético é, efetivamente, ausência de movimento externo, presença de movimento interno; sua natureza, portanto, nada tem com aquela da faculdade motriz. Neste ponto, excluídas, pois, as faculdades nutritiva, sensitiva e intelectiva, cabe iniciar a descrição do problema do movimento local para que se lhe desvele a essência e, por conseqüência, também a faculdade anímica com a qual se relaciona.

O movimento opera-se em função do desejo e em função do intelecto; parecem ser estes os princípios da motricidade[9]. Não há *contradictio in*

[4] 432b, 15.
[5] 432b, 15/20.
[6] 432b, 25/30.
[7] 434a, 25.
[8] 434a, 30/434b, 1.
[9] 433a, 10/15.

sensu com relação ao que acima foi dito acerca da alma intelectiva, e a razão da não-contradição a seguir será explicitada. Também a imagética parece participar desta relação movimento/causa/movimento. É, pois, a partir desta tópica que se pode melhor observar a dinâmica do movimento aqui estudado. O movimento local importa na passagem de um objeto *O* de um estado situacional primeiro *E* para um estado situacional segundo *E'*. Esta operação pode ser feita através de forças motrizes externas ao ser, porém, não é o que aqui importa estudar, mas sim a motricidade própria dos seres moventes, aquela que se origina e se produz por força da própria potência anímica do ser *O* em deslocamento. Aquele que se desloca é, ao mesmo tempo, a causa de seu deslocamento. Aquele que se desloca, se desloca para um fim, e, qual seja este fim, só se o pode determinar o próprio ser que se desloca. Daí que a passagem de *E* a *E'* importa em uma impulsão, o que é dado pelo desejo. De fato, parece ser este o princípio primeiro do movimento. Somente os seres que possuem sensação discernem o prazeroso do doloroso, e, nesta conjugação do binômio dor/prazer, elegem-se fins e meios para alcançá-los. Desta feita intervém a imagética sensitiva do animal. Mais ainda. O animal racional que se move no sentido do objeto do desejo age por eleger fins, para o que concorre a própria alma intelectiva; a *ratio* aqui não é propriamente aquela teórica, para a qual não há *práxis*, mas aquela outra prática (*noûs praktikós*). A razão prática opera com fins, e é este processo de deliberação para a realização dos mesmos que difere do teorético[10].

Resulta, pois, que o objeto desejado é o fim motriz para o qual se desloca o ser; ainda aqui a teleologia parece ser o diretivo da ação e mesmo do movimento[11]. O objeto desejado é o bom (*agathós*) ou aquilo que tem a aparência de bom. Para o alcance do fim pode ou não haver deliberação; da eleição deliberada de fins para a ação participa o intelecto. O desejo aqui é volição, se a escolha é deliberada, e o intelecto nunca falha na eleição de fins, ou é também apetite, se a escolha não é deliberada, e a falibilidade é da essência da atuação pura do apetite, desejo irracional. Uma vez mais Aristóteles inclina-se para uma

[10] 433a, 15.
[11] 433a, 20/25.

teoria intelectualista; n a *Ethica Nicomachea* a *eudaimonía* é a teleológica direção do ser racional para a realização de sua natureza intelectual e, aqui, em plena conexão com este princípio psicológico, o direcionamento da volição, forma mais aprimorada do desejo, faz-se em função da atuação do *noûs praktikós*.

Os elementos do movimento são, assim, o motor (1), aquele que move (2), aquele que é movido (3). O motor (1) é a faculdade anímica orientada para um fim ativo, para um bem. O movido (3) é aquele que se orienta em função deste fim, enquanto o movente é o próprio objeto do desejo, este, estático.

Nesta ordem de idéias, a motricidade animal tem origem na própria sensação, pois esta engendra o desejo do prazeroso e o afastamento do doloroso, do que participa a faculdade imagética na figuração prospectiva de coisas desejáveis e coisas indesejáveis. A partir daí a motricidade estabelece-se no sentido da realização do algo desejado, ou no alcance do mesmo, para o que concorre o aspecto orgânico do ser; dentro do potencial orgânico e a partir da capacidade articulatória é que o apetite atuará, tendo por instrumento o *somatós*. A motricidade mecânica é corporal, mas o impulso do desejo é anímico; este atua como causa daquele. Daí que a alma não se resume a um reduzido espectro de faculdades, possuindo-as muitas. Aristóteles, neste ponto, retoma a ordem classificatória já desenvolvida no curso do Tratado e, agora com maior clareza, faz uma discriminação quíntupla da mesma, obedecendo-se à ordem gradativa de complexidade dos seres. É exemplo que os animais, por sentirem, não podem ser corpos simples[12]. Do mais ao menos complexo dos seres, com maior ou com menor participação nesta ou naquela faculdade, a alma pode ser dita: nutritiva, se ligada à subsistência e ao binômio geração/concepção; sensitiva, se relacionada à percepção e ao binômio dor/prazer; intelectiva, prática e teórica; deliberativa; e, por fim, desiderativa [13]. Basta, pois, o que já foi dito acerca da *psyché*, como atua, em quantas partes se divide, como se a concebe, como se relaciona com o *somatós*, e em que erraram aqueles que sobre ela falaram.

[12] 435a, 15/20.
[13] 433b, 1/30.

PARVA NATURALIA

1

TRATADOS BREVES DE HISTÓRIA NATURAL (*PARVA NATURALIA*)

1.1. OS PEQUENOS TRATADOS: ESTRUTURA E LOCALIZAÇÃO

Os *Parva Naturalia, Tratados breves de história natural*, encontram-se entre os escritos aristotélicos de textura biológica e psicológica, reunindo-se sob este título latino uma grande quantidade de pequenos tratados e investigações que efetuam incursões científicas muito típicas do empirismo aristotélico.[1-A] O acentuado caráter empírico dos escritos faria destes fruto, na análise dos exegetas, do período das viagens a Assos, Mitilene e Macedônia, após a morte de Platão, entre 347 e 334 a.C.

Neste período, ter-se-iam recolhido os exemplares orgânicos indispensáveis para a análise anatômica e estrutural dos animais, bem como ter-se-iam reunido as condições para que a

[1-A] "É na biologia que Aristóteles se sente mais à vontade, observando mais ampla e abundantemente – e comete os maiores enganos. A consolidação das descobertas já existentes num corpo de ciência constitui a suprema realização de Aristóteles. Com o auxílio de seus discípulos, reuniu abundantes dados sobre a fauna e flora das regiões do Egeu e formou a primeira coleção científica de animais e plantas" (Durant, *Nossa herança clássica*, 1995, p. 414).

atenção aos fenômenos naturais fosse mais intensa que na região da *urbis* ateniense. O exatismo das regiões e a abundância da vida natural seriam motivos suficientes para incendiar o já bastante acentuado espírito científico e empirista do Filósofo. A união dos escritos (*De sensu et sensato; De memoria et reminiscentia; De somno et vigilia; De insomniis; De divinatiae per somnum; De longitudine et brevitate vitae; De inventute et senectute, De vita et morte, De respiratione*)[1-B] sob um único título é, certamente, feito de comentadores da obra de Aristóteles (*Aegidius Romanus* – 1247-1316), não podendo-lhe ser atribuída a forma orgânica do Tratado, mesmo porque, não obstante a afinidade das matérias, a evolução dos escritos não obedecia propriamente à intenção sistemática do autor, surgindo ao sabor das reflexões trazidas à lume do curso das viagens. A intenção sistematizante é típica obra de comentadores e compiladores que, segundo um espírito de unificação, reuniram os títulos afins sob uma única rubrica.

A brevidade dos diversos escritos autoriza o levantamento da hipótese de que teria obedecido às oscilações de um período de viagens, que não deixou de envolver locais e situações variegadas.

Mas as dificuldades não são poucas, e as opiniões dos eruditos não deixam de se distanciar, ora com maiores, ora com menores diferenças.[2]

No entanto, parece haver uníssono entre os estudiosos acerca da importância histórica e científica destes breves tratados, bem como acerca do alcance das reflexões neles contidas. Seja pela consciência da importância da história da filosofia, seja pela capacidade de crítica do passado e de redimensionamento das letras helênicas, Aristóteles é tido aqui, em terreno fundamentalmente biológico, como um inovador.[3]

[1-B] O número dos *Tratados* é, confirmadamente, sete. Porém, referências a outros escritos incluídos nos textos destes sete fazem crer terem existido outras investigações de extrema importância para a composição do mosaico aristotélico acerca da vida animal e biológica e acerca da psicologia. É o que se dá, por exemplo, nas referências a um escrito dedicado à *História natural a respeito das plantas* (H.A., 539a, 20-21/G.C, 716a, 1/ *Acerca da sensação e do sensível*, 442b, 25). Alguns autores como Chaignet, 1966, p. 148 mencionam como parte do conjunto os tratados *De animalium incensu* e *De spiririu animalium.*

[2] I. Düring não deixa de acentuar a possibilidade de localização dos *Parva Naturalia* entre os escritos da maturidade em Atenas (334/322).

[3] Veja-se, por exemplo, o que neste sentido, diz Jaeger: "Con él alcanza la ciencia el estadio de una conprensión histórica de la íntima ley teológica de su proprio ser, exactamente como pudiera ser la de una planta o de un animal. Es espantoso como exercerá Aristóteles esta tarea" (Jaeger, *Aristóteles*, 1992, p. 384).

Esta multiplicidade de *Tratados* fisico-biológicos tem um ponto em comum, qual seja, todos pressupõem um estudo anterior sobre a alma e suas divisões, seja por constar de menção textual expressa, seja por derivar-se esta conclusão da opinião corrente das exegetas.[4] Ingemar Düring parece não estar certo desta situação da obra, apontando a possibilidade de que a obra *De anima* encontre-se em outra contextualização posterior, pois mais madura, aos pequenos Tratados.[5]

1.2 SITUAÇÃO TEÓRICA E MÉTODO DOS *PARVA NATURALIA*

Os escritos contidos nos *Parva Naturalia* podem ser identificados por alguns traços fundamentais que os tornam escritos peculiares de um período preciso da construção da filosofia aristotélica. Ao mesmo tempo em que são fruto de um esforço filosófico – entendendo-se que o esforço filosófico é um esforço de metacompreensão, de explicação, de racionalização, de universalização e de apreensão da totalidade do real –, são também a manifestação exata de um espírito científico já acentuado na determinação de pesquisa empírica sistemática. Ainda mais. Aglutinam reflexões que partem de premissas psicológicas amplamente discutidas no *De Anima*, assim como preservam certos filigramas de platonismo. Por fim, revestem-se de peculiaridades meto-

[4] O Tratado *De sensu et Sensato* irrompe com a seguinte consideração, *in verbis*: "*Una vez que se ha tratado de antemano y en detalle acerca del alma en sí misma y acerca de cada una de sus facultades, en tanto que partes de ésta, la siguiente tarea es...*" (436a e 455a, 25, também 436b, 10) (tradução).

[5] "Así como ahora se presentan los *Parva Naturalia*, contienen numerosas referencias al *De Anima* y dans la impresión de que fueran anexos para este escrito y redactados más tarde da versión que se nos oferece del *De Anima* es en conjunto, sin ninguna duda, el más maduro y el último de sus escritos psicológicos. E ningún párrafo de *De Anima* desarrolla puntos de vista que, en relación con lo que dice en los pequenos escritos psicológicos, pudieran considerarse como un estadio que ya dejá atrás" (Düring, *Aristóteles*, 1990, p. 870).

dológicas que as destacam como estudo natural, e tentativa sistematizadora e classificatória das vidas animal e vegetal, quais o fisiologismo e o antropologismo. Tem-se o indivíduo – o animal *sub examinem*, que se encontra dissecado na mesa de estudos – sob os olhos daquele que com a argúcia do *philósophos* e com a penetração investigatória do cientista o analisa, sobre ele lançando seu juízo, processo este tendente à captação da "forma-universal"[6] na "matéria-individual"[7] das manifestações corpóreas humanas, animais e vegetais, os únicos seres dotados de *Anima* no contexto filosófico assinalado. A compreensão da *physis* a partir de sua desnudação corpórea – e aqui atenta-se para o procedimento da dissecação propriamente dita[8] – consentiu não só a articulação dos primeiros esboços classificatórios, como também resultou na formal enunciação de uma teoria taxonômica do real.

O taxonomismo biológico[9-A] faz-se mediante a particularização do geral e a generalização do particular. Para que se possam colocar os "particulares" em setores maiores de seres, mister se faz o conhecimento do todo e a abstração das características que consentem a aproximação de diferentes "particulares" a ponto de se aglutinarem de acordo com *spechies* e *genus*. O geral extrai-se do particular para que os particulares totalizem-se no geral. Este procedimento empírico e racionalizante da realidade consentiu o desprendimento das primeiras ciências das amarras do *logismós* puro,[9-B] porém não deixou de conduzir a equívocos que historicamente foram somados por biólogos e taxomonistas da posteridade. Como suma de uma fase muito bem determinada da evolução do pensamento helênico, bem como do próprio pensamento aristotélico, este grupo de escritos singulariza

[6] Cfr. Jaeger, *Aristóteles*, 1992, p. 390.

[7] "La primera persona que investigó el sensible como el ventrículo de lo universal ("forma embebida en la materia") fué Aristóteles. Este objetivo era nuevo incluso en comparación con el empirismo de la medicina y astronomía más antigua" (Jaeger, *Aristóteles*, 1992, p. 386/387).

[8] Ross, *Aristóteles*, 1987, p. 120.

[9-A] Consulte-se o estudo de René Lefebure, *Aristote zoologue: décrire, comparer, définire, classer*, *in Archives de Philosophie*, n. 61, 1998, pp. 33-59.

[9-B] "Ningún pensador griego se aferra tanto a los hechos como él; en ninguno encontramos construcciones tan extravagantes de ideas" (Düring, *Aristóteles*, 1990, p. 805).

dois problemas centrais, quais sejam: a) a necessidade de abandono da especulação metaempírica, desprovida de cientificidade experimental; b) a necessidade de compreensão da forma como entidade participante da matéria.

Com uma primeira nota precisamente histórica (hipótese (a)) e com uma segunda nota caracteristicamente aristotélica (hipótese (b)), tem-se por traçadas as diretrizes fundamentais que estiveram a presidir os trabalhos presentemente examinados.

De qualquer forma, e esta informação também não se pode pretender omitir, aquilo que se pode nominar de biológico e aquilo que se pode nominar de psicológico – de acordo com os parâmetros da ciência moderna – totalizam uma única e incindível esfera do conhecimento. Ao se ter por objeto de estudo a "vida" em sua integralidade, os aspectos *corpus* e *anima* encontram, para Aristóteles, o mesmo valor científico. Não só. Como saberes em torno de um núcleo central de atenção, imbricam-se de forma a tornarem-se reciprocamente condicionados, face à impossibilidade de se extremarem premissas e valores que se aproximam para a maximização da aludida metacompreensão da realidade. Todo *pháneron*, enquanto miscigenação de fatores existenciais e componenciais, deve ser expresso na linguagem real de sua complexidade natural. Se complexamente constituída, complexamente será investigado, assim como indivorciáveis serão os aspectos teóricos envolvidos na tentativa de totalização de sua estrutura, seja interna (noeticamente apreendida e logisticamente exposta), seja externamente (sensivelmente apreendida e empiricamente exposta).

Aqui, mais do que em outro lugar qualquer da obra de Aristóteles, cabe ressaltar o aspecto metodológico como conquista científica que alçou o peripatetismo ao grau de teorética universal, visto ter-se feito, ao mesmo tempo, sintetizador das conquistas do passado, crítico do platonismo, sobrepassado a tradição, destacando-se em meio aos seus contemporâneos, se antecipando em muito às conquistas observacionais que se inaugurariam nos séculos XVI e XVII.[10] A doutrina peripa-

[10] "... personne mieux que lui n'a compris et appliqué cette méthode secondaire qu'on appelle la méthode d'observation. Ceci peut sembler un paradoxe à

tética, neste *locus* particular, não encontrou rivais por séculos, tendo-se mantido incólume até que a tecnologia se embrenhasse mais profundamente nos meandros do pensamento, proporcionando-lhe o alcance de fenômenos não atingíveis pelos sentidos desnudos e desinstrumentalizados. Sendo os sentidos os instrumentos naturais para o conhecimento humano, estes tiveram um papel nuclear tanto no que tange ao aspecto prático, quanto ao aspecto teórico da doutrina filosófica de Aristóteles.

Somente a instrumentalização destes mesmos instrumentos naturais de que dispõe o homem para a compreensão da realidade circundante, com o advento das pesquisas modernas, pôde sucatear alguns pontos do fisiologismo e do anatomicismo empíricos aristotélicos; melhor dito, não foram estes os pontos afetados pelas inovações científicas introduzidas no universo do saber, mas, efetivamente, as conclusões das experiências retiradas, visto anteporem-se a estas as limitações naturais a que está submetido o homem em sua composição corpóreo-sensitiva.

Mesmo assim, houve quem provasse não terem sido suplantadas as conquistas peripatéticas feitas nos *Parva Naturalia*[11], sobretudo aquelas de cunho psicológico, durante a quase totalidade dos 25 séculos de ciência e filosofia que o seguiram, incluindo-se neste rol todo o aspecto de reflexões acerca da *psyché*, da reminiscência, e de outros pontos dos pequenos Tratados feitos por Descartes, Locke, Bacon, Malebranche, Leibniz, Spinoza, Kant, assim como pelas escolas francesa e escocesa.[12]

---

ceux qui croient que la méthode d'observation est née vers le début du XVIIe siecle, à la voix de Bacon ou avec les exemples de Galilée. Pourtant, ce paradox est une vérité, et c'est ce qu'il sua facile de prouver, sans même recourir à d'autres ouvrages d'Aristote que ceux qui forment les Opuscules" (J. Barthélemy Saint-Hilaire, *Psychologie d'Aristote*, Paris, Dumont, p. LIII).

[11] *Vide* Graham, *Some myths about Aristotle's biological motivation, in* "Journal of the History of Ideas", v. XLVII, n. 4, 1986, pp. 529-545.

[12] Consulte-se Saint-Hilaire, *Psychologie d'Aristote*, s.d.

2

DE SENSU ET SENSATO

2.1. O FENÔMENO SENSORIAL: OBJETO DO TRATADO

Toda investigação que se pretenda lançar no sentido do desvelamento das potencialidades, faculdades e capacidades da vida animal devem, senão se basear exclusivamente no estudo do aspecto sensitivo do ser biológico, ao menos ter por ponto de partida esta faceta imprescindível do *bíos*.[13]

Dos seres dotados de razão à mais primitivas manifestações da vida animal, os sentidos tomam posição especial na composição da dual interação *sóma-psyché*.[14] Não por outra ra-

[13] Parece ter havido um interesse histórico particular nessa obra de Aristóteles, pois *De sensu et sensatu* é citada por Simplicius, Themistus, Porphirius e comentada por Averróis, entre outros.

[14] 436b, 1.

zão as afecções da alma são um reflexo direto da participação dos sentidos na realidade circundante.

O estudo a que se procede visa a investigar o fenômeno sensitivo, o que não se pode fazer sem que se percorram pistas basilares para as considerações seguintes. O fenômeno sensitivo, entendido como complexo, pressupõe, para a sua integral compreensão, o estudo das partes do corpo às quais se relacionam os sentidos, o estudo da constituição elementar das respectivas partes (órgãos sensoriais), assim como da extensão dos sentidos e do número destes nas variadas espécies animais, não se prescindindo das causas e das demais questões envolvidas com a sensação.[15]

Sendo os sentidos em número de cinco – e este é um dado primígeno para a construção das demais relações teoréticas –, nem todos os animais são dotados dos mesmos sentidos e nem o são de maneira homogênea. Isto porque os sentidos, como as demais capacidades e funções orgânicas, atendem a uma teleologia existencial[16] que não só singulariza cada espécie, como também determina e condiciona a estrutura de cada qual na facultação deste mesmo programa psicossomático ontológico. Se há sentidos diversos, estes se distribuem e se instrumentalizam na medida da constituição essencial de cada espécie animal. Disto se desume que: a) nem todos os animais estão dotados dos mesmos sentidos; b) todos os animais são dotados de tato e paladar[17]; c) os sentidos não são homogeneamente distribuídos em todas as espécies, sendo para uns mais acentuado neste ou naquele ponto específico da teleologia estrutural do animal (olfato-caça); d) os animais se distinguem dos demais seres por possuírem sentidos, em maior ou menor proporção, porém certamente por possuí-los (436b, 10); e) a complexidade e a mobilidade dos animais encerram critérios para a compreensão da distribuição dos sentidos que dependem de

[15] Os sentidos são compreendidos como sendo cinco, porém sua essencialidade é a de um todo unitário com o qual efetivamente se "percebe" o existente, ao qual se pode chamar *sensus comunis*.

[16] *Vide*, por exemplo, a teleologia do sono e da vigília no programa existencial animal (455b, 25).

[17] 436b, 10.

um meio extremo, como a audição, o olfato e a visão[18]; a sensação encontra-se, nos seres dotados de razão, em relação de cooperação com a capacidade noética, pois da estrita ligação entre estes surge o desenvolvimento logístico humano.[19]

O que não pode deixar de ser diferenciado, a par de se ter erigido o estudo dos sentidos em premissa do conhecimento do naturalista[20], é a função dos sentidos entre as classes de animais. É certo que nem todos os animais estão dotados de todos os sentidos, sendo certo também que todos estão dotados ao menos de tato e de paladar, face às necessidades mínimas de existência (auto-sensação) e de nutrição. Aqueles há que, por moverem-se, dotados são, também, de olfato, audição e visão, sentidos mais apurados que consentem a percepção, a autodefesa, a conservação, a aproximação do benefício e a distanciação do maléfico e do distintivo (436b, 20).

2.2. SENSITIVIDADE E TANGIBILIDADE

A relação entre sensitividade ou perceptibilidade e tangibilidade deve ser explicada de mais perto e com maior perfunctoriedade. Não poucas teorias enlaçam os conceitos de sensível e tangível, confundindo-se de maneira que se os conceda de maneira incindível e unitária. Porém, a relação não é de necessidade, mas de contigüidade. Todo tangível é sensível, mas nem todo sensível é tangível, de maneira que este está contido por aqueles. O sensível, *per genus et differentiam* não pode ser assemelhado às partes que o compõem, sob pena de se estar a reduzir o espectro do universo sensível ao restrito universo táctil. A teoria aristotélica não é uma teoria das coisas tangíveis, mas sim das coisas sensíveis, acessíveis aos sentidos, mas a todos os sentidos e não somente àqueles ditos tácteis.

[18] 436b, 15/20.
[19] 437a, 1.
[20] 436b, 15/20.

Se entre estes se podem listar o paladar e o tato propriamente dito, uma vez que pressupõem um contato direto entre o percebido e o órgão de percepção, não se pode a estes reduzir a sensação. Além destes estão a audição e a visão, que pressupõem meios para a efetivação da relação entre órgão, sentido e objeto, bem como o olfato, unidade central dos cinco sentidos aqui enumerados, de acordo com a pitagórica visão de que todo número ímpar (no caso, 05) cinde-se em duas faces simétricas desde uma unidade nuclear divisora das partes.

A crítica às teorias tácteis é diretamente dirigida a Demócrito e aos demais naturalistas que não diferenciam o sensível como constitutivo de uma categoria mais ampla da alma (442b, 5/25).

Toda a precedente discussão é, não só discurso aporético, direcionado à dialogia histórico-filosófica, mas, também, questão relevante para que se tenham bem delineadas as perspectivas sob as quais se desenvolve a temática. Ademais, queda de relevo a distinção frente ao papel dos sentidos na estrutura e na construção do pensamento a que se verificará no próximo tópico.

2.3. A SENSITIVIDADE HUMANA E A ATIVIDADE RACIONAL

Se os sentidos versados forem os humanos, verificar-se-á que, comparativamente com os demais animais, alguns são mais e outros são menos apurados de acordo com a função orgânica e vital que exercem. O olfato humano é, por exemplo, muito pouco apurado, relativamente a determinadas espécies animais que se valem, por não serem racionais, mais acentuadamente desta função para a realização do processo orgânico-fisiológico da sobrevivência. Além disto, o olfato, dentre os demais sentidos humanos, é um dos menos destacados.[21] No entanto, e em compensação, não resta dúvidas de que as funções táteis (tato e paladar) são proporcionalmente dilatadas em importân-

[21] 441a, 1.

cia e em maior precisão, visto serem apuradas para a instrumentalização de um *modus vivendi* inserto na teleologia existencial do próprio gênero.

Dentre os animais, os homens, como espécie do gênero, diferenciam-se por serem dotados de razão (*noûs*), desempenhando para estes, os sentidos, função ainda diversa, de acordo com a sua natureza racional. Assim, ao bem-estar, além das necessidades elementares da condição animal que faz do homem um ser, ao mesmo tempo que *racional, apetitivo,* atendem os sentidos. O "fazer" e o "pensar" norteiam-se a partir das afecções (*pathos*) formadas pelas impressões sensitivas retiradas do real. Ainda mais. A própria vida moral do ser racional pode ser dita uma construção de origem sensitiva, pois, de uma forma ou de outra, prazer e dor são as manifestações mais primitivas e rudimentares de todo sentimento.

São palavras do filósofo: "(...) toda virtude moral está sempre em relação com prazer e dores corporais, os males provêm por sua vez da ação da memória ou da expectativa".[22]

Assim, a vida racional, bem como as vidas moral, prática e animal humanas têm por condicionante o universo, ainda que limitado em alcance e em dimensão, dos cinco sentidos. Visão, audição, tato, paladar e olfato formam o quinteto sensitivo que consente ao ser racional o acesso à exterioridade como um todo. O pensamento, como inteligível, o noético, como pura forma e potência, encontra nas vias animais ordinárias a possibilidade de participação do real; da intangível interioridade em que reside à concretude de todo o existente circundante parte o pensamento de sua conformação potencial para aquela atual mediante o gradativo e crescente processo de apreensão das formas existentes e participantes dos corpos. Ser material entre coisas materiais, por meio dos sentidos, o homem conhece e se faz conhecido, investiga e se faz conhecido, investiga e se faz investigar, restando, desta interação intelecto-realidade, os vestígios mnemônicos e figurativos que são as afecções da alma.

[22] *Phys.*, VII, 247a, 5.

Com este aparato sensorial, faz-se o homem ser raciocinante acerca do cognoscível e do imaginável. Seja por indução, seja por dedução, participam os sentidos da conformação racional do homem. Porém, a visão, dentre os demais sentidos, representa o sentido por excelência. Sua importância é destacada tanto por sua função orgânica real, como por sua situação frontal no corpo, assim como pelo aspecto da tradição, que não deixou de participar, muito menos de incorporar-se à teoria sensitiva aristotélica. A visão como a excelência dos sentidos é lição não só platônica, como das mais remotas escolas literárias e filosóficas helênicas. Não só, mas também a audição participa de forma especial, porém acidental, da construção da razão. O discurso, razão de aprendizado, veicula-se pela expansão sonora das vibrações vocais apreendidas pelas cavidades auriculares, o que não se faz sem a participação do meio aéreo como base de propagação dos sons. Os signos acústicos nada mais são que *semeia* das afecções da alma (*pathos*), sem o que não há comunicação. Aí está o emaranhado humano dos sentidos; aí está o universo da teoria sensitiva de Aristóteles.

2.4. GENERALIDADES ACERCA DOS SENTIDOS

A procura histórica para a explicação do fenômeno da visão traz curiosas figuras e teorias a serem analisadas. Muitos erros neste ponto foram cometidos, sobretudo pelo fato de que sempre se procurou adequar aos cinco sentidos existentes a natureza de um dos quatro elementos da natureza. A constituição do olho, assim, ter-se-ia por substancialmente determinada por um dos quatro elementos, tendo sido associado ao fogo, visto envolver lumiosidade ao ar, visto importar em transparência, chegando, em Aristóteles, a ser identificado com o elemento água, visto importar em transparência e maior consistência que o ar. Esta última postura impõe-se às demais, visto haver mesmo muito maior proximidade desta com a verdadeira constituição ocular (meio aquoso...), o que também se procura provar por experiência e pelos argumentos que seguem.

A visão não se produz por força de uma chama interna aos olhos, quais lanternas que iluminam e interagem como o meio externo, como

o queriam Empédocles e Platão, pois com o fechamento das pálpebras ou em local ermo nada pode ser visualizado. Ademais, se fogo há, este mesmo poderia ser apagado pela influência de fatores externos, o que, em verdade, não se tem notícia de ter ocorrido. Também não acertada é a explicação de Demócrito ao atribuir à reflexão da luz, fenômeno físico, o resultado visão. Porém, acertada sim, e nisto com ele está de acordo Aristóteles, é sua afirmação de que o olho liga-se ao elemento água[23-A].

A associação *água-olho* conserva o caráter experimental para que se tenha procedido a tal conclusão. Este aspecto fica claro diante da seguinte afirmação:

> "Com efeito, se vê que é água o que flui dos olhos quando se perdem; água que nos seres recém nascidos se destaca por seu brilho."[23-B]

Mais uma vez percebe-se suplantar, para Aristóteles, o aspecto fenomênico e táctil do objeto de pesquisa, em contraposição à fórmula teorética de explicação da realidade das coisas. Antes de ofuscar-se pela controvérsia dos demais filósofos, o Pensador retira indutivamente da polimorfa realidade sensitiva os elementos necessários para a resolução de um questionamento que se impõe à razão.

A explicação do fenômeno da visão decorre, portanto, da conjunção de dois fatores, quais sejam, um primeiro, água, um segundo, luz. Aquela – e isto por causa de sua transparência –, como elemento constitutivo do órgão segundo o qual é possível a visão, o olho; esta, como aspecto físico e exterior do fenômeno, pois, uma vez inexistente a chamada "luz interna" do olho, como queriam alguns, é necessário que a luz esteja fora a consentir a visão.

Nesta simetria entre elementos da natureza e sentidos, já resta, neste passo, associado o sentido da visão ao elemento água. Por conseqüência, e em desdobramento deste raciocínio, pode dizer-se que ao sentido do tato associa-se o elemento terra, ao sentido olfato, o fogo, ao sentido audição, o ar[23-C].

[23-A] 438a, 5

[23-B] 438a, 15.

[23-C] 438b, 25/30

É importante que se acompanhem, ainda, alguns pontos da sistematização biopsicológica procedida por Aristóteles. Afastando a possibilidade de se considerar o olfato como sendo uma emanação dos corpos, acode Aristóteles à explicação do fenômeno, atentando para uma aparente impossibilidade de inconciliação entre algumas espécies de animais e o fenômeno do olfato. Todos são atraídos pelo olfato da presa e do alimento, porém nem todos procedem da mesma maneira, visto serem alguns animais aquáticos – e todas as evidências levam a crer que o olfato se dê em conjunção com a atmosfera –, por exemplo. Como explicação não se pode aceitar a falsa premissa de que teriam um sexto além do quinto sentido comum a todos os animais. Assim, sendo inaceitáveis esta simplista concepção acerca do olfato de alguns animais, deve-se afirmar que há animais que não respiram e que, mesmo assim, possuem a sensação olfativa. Com esta têm eles orientado a sua função nutritiva; através delas deslocam-se em busca do alimento, como ocorre, mesmo à distância, com os peixes, com os insetos, com as formigas e com as ovelhas. Porém, não sem dúvidas se fazem estas afirmações, visto sobrepairarem ainda dificuldades para se saber com precisão como se dá o processo olfativo sem a respiração, bem como por quais órgãos se exerce o olfato.[24]

A teoria aristotélico-sensitiva aqui alcança seu ponto máximo de sistematicidade e de organização lógico-explicativa.[25] Reunindo-se os argumentos aporéticos amplamente detalhados no texto, bem como dotando o problema da sensação das notas que lhe são próprias, Aristóteles categoriza os sentidos da seguinte forma:

a) os sentidos são faculdades orgânicas;
b) os sentidos totalizam-se em número de cinco;
c) o número ímpar de sensações (05) tem uma unidade central (01), cumprindo esta a função divisória entre as duas outras categorias sensitivas (02) e (02);
d) a unidade central (01) é a sensação do olfato, sendo portanto o olfato a sensação intermediária entre as duas outras categorias;

[24] 444b, 15.
[25] 445a, 5/10.

e) a categoria primeira à qual se pode referir é a dos sentidos táteis, entre os quais se encontram o paladar e o tato propriamente dito;
f) a categoria segundo à qual se pode referir, que dista sistematicamente da primeira pela mesma distância e diferença que a primeira dista da segunda, é a dos sentidos que requerem a existência de um meio, entre os quais a visão (água) e a audição (ar);
g) os cinco sentidos são plenamente distinguíveis entre si, aproximando-se e tangendiando-se em pontos tais quais os acima referidos, que consentem sejam categorizados de 03 formas diversas e com simetria tal que uma das formas é central e as duas outras, laterais;
h) se são os sentidos que orientam a nutrição e a sobrevivência dos animais, não é, no entanto, este raciocínio que autoriza que se diga, com os pitagóricos, que um sentido particular, o olfato, consinta a alimentação;[26]
i) com um só sentido não se podem perceber duas coisas ao mesmo tempo, salvo se mescladas, caso em que a mescla é uma unidade perceptível;[27]
j) a percepção simultânea de dois fenômenos distintos, de acordo com seus opostos (branco/negro; doce/amargo), por gêneros sensitivos diferentes, não pode ser possível.

[26] 445a, 15/20.
[27] 447b, 5/10.

3

DE MEMORIA ET REMINISCENTIA

3.1. A PRECEDÊNCIA CONCEITUAL E A CONTEXTURA TEÓRICA DO TRATADO

Com os estudos empreendidos no pequeno tratado *De sensu et sensato* coligiram-se conceitos não destituídos de grande valia para os estudos aristotélicos. Como base e pressuposto das análises teóricas seguintes, a análise segue seu curso no mesmo tom imprimido pelo autor na construção daquele primário tratado. *De memoria et reminiscentia,* com extensão ainda menor que a daquele (449b, 4/453b, 10), tem por objeto a elucidação de outros processos psicofísicos comuns aos animais: os processos da memória e da reminiscência. O primeiro é extensível a homens e animais, o segundo, somente

àqueles. De qualquer forma, em um passo a mais com relação ao processo sensitivo, a matéria mnemônica parte de pressupostos que se lastreiam na admissão da existência da alma, de que a alma é dotada de faculdades, e de que muitas destas faculdades advêm de um exercício constante e integrado de alma e corpo, de intelecto e sentidos. Por isto, mais uma vez, por um lado há que se dizer que um tratado acerca da alma deve preceder qualquer estudo biopsíquico, e, de outro lado, o estudo da memória não pode anteceder aquele quanto aos sentidos. A memória – e isto será reafirmado posteriormente – está diretamente relacionada com o concerto dos sentidos em sua operosidade indutiva e biopsíquica. Só há memória daquilo que se viu ou do que se experimentou.

Retornando ao problema da obra em si, relativamente ao seu conteúdo, há que se dizer que, para que uma teoria se justifique a si mesma, uma vez tomada em sua totalidade – está-se a excluir a visão comparativa de uma obra com uma outra de autoria diversa, que pressupõe premissas diversas e pontos de partida (*tópoi*) diversos daqueles comuns ao contexto interno da obra que flui de um único autor –, mister se faz que haja uma relativa homogeneidade entre seus preceitos. Só se pode conceber que haja, neste pequeno excerto do *totum* das obras aristotélicas[28], uma coerência tal que, este tratado seja seguimento de reflexões anteriores e respaldo estrutural para as demais decorrências teóricas surgidas *a posteriori* de sua elaboração. Como tratado de história natural, insere-se no contexto dos feitos explicativos da natureza biofisiológica dos seres, sucedendo-se logicamente ao estudo das faculdades sensitivas e alcançando-se à condição de instrumental conceitual para o tratado seguinte (*De somno et vigilia*).

[28] 449b, 4/453b, 10.

3.2 PRESSUPOSTOS HISTÓRICOS DO TRATADO: A CRÍTICA AO PLATONISMO

O "físico", em tudo, e não em poucas passagens – poder-se-ia enumerar inúmeras delas –, aparece, em Aristóteles, oposto ao "meta-físico". Ao conceito de "físico", como contraposto ao "meta-físico", carreiem-se todos os demais conceitos que expliquem a metodologia cogniscitiva e demonstrativa aristotélica, bem como toda a carga semântica represada no termo *physis* em sua contextura histórico-cultural. O valor da *empeiría*, da *gnósis* pelos sentidos, das observações, da apreensão fenomênica da existente, da explicação por causas e efeitos naturais, são todos elementos que ajustam para a melhor compreensão do que se expõe e da forma como se pretende expor a problemática que ora se antepõe como *quaestio*.

Inclusive aqui – e talvez seja melhor que se diga sobretudo aqui –, onde cabe apresentar argumentos explicativos acerca da recordação, acerca dos processos mnemônicos e do relacionamento sensitivo destes para homens e animais, resta induvidosa a crítica ao platonismo, a qual se faz mais implícita que explicitamente. É curioso notar que, em outras passagens são abundantes as referências nominais ou textuais a Platão, porém aqui, onde muito se percebe a importância e a influência do passado platônico, já nesta altura em grande parte superado por Aristóteles – tudo dentro do processo evolutivo do pensamento aristotélico, onde se pode visualizar, como Jaeger, um gradativo afastamento das premissas platônicas (lembre-se que a Academia foi durante duas décadas o local em torno do qual giravam os interesses do jovem macedônico denominado *Anagnóstes*) –, não se podem pinçar tais tipos de referências diretas. Daí porque a crítica ser dita implícita, pressupondo, Aristóteles, a sapiência acerca da proposta platônica, motivo que o conduz a torná-la teoria de irrefragável valor aporético e implícito na textura de suas discussões conceituais.

Este "fisicismo" a que se alude no presente momento indica bem a situação do Tratado; nem um Tratado de pura maturidade, nem um Tratado estreitamente acadêmico. Esta é uma fase empírica, onde se alçam os primeiros traços de um discurso verdadeiramente autônomo, na medida em que a autonomia no campo da cultura é possível,

das influências de outros pensadores. Esta autonomia é não a desconsideração da tradição filosófica, mas a capacidade de construir racionalmente, a partir de premissas originais, um conjunto de proposições capazes de lançar luz sobre um universo de saberes que se impõem como um *dubito* ao homem.

3.3. A RECORDAÇÃO: MEMÓRIA (MNÉME) E REMINISCÊNCIA (ANÁMNESIS)

Acerca da memória e da reminiscência existem muitas considerações a serem feitas. Uma das primeiras que talvez se possa fazer é a de que a primeira consiste em faculdade mais rudimentar e comum a todos os animais, enquanto a outra consiste em faculdade de exclusiva potência intelectiva, realizando-se, portanto, nos seres noéticos ou racionais, exclusivamente.

Indistintos em outros pensadores, os conceitos aqui aparecem como dados nucleares de referência na tratadística biológica, bem como de transparência notória. Não são poucos os autores e intérpretes que se anelam à corrente de entendimento de que este seria uma das maiores construções do espírito aristotélico, capaz, por sua perfeição – tanto em forma (estilo) como em conteúdo (conceitos) – de manter-se incólume por séculos, sem que por outras teses se tivesse por ultrapassada ou obsoleta.[29]

[29] "Hay, pues, en el tratado una perfecta conjunción entre princípios teóricos y observación de los hechos de experiencia, que lo configuram como uno de los más logrados de la colección. En él Aristóteles llega a cimas no alcanzadas posteriormente hasta los empiristas ingleses" (Alberto Berndré Pajares, *in Aristóteles*, 1987, p. 149, trad. Gredos, *Trat. breves de hist. natural*).

A memória (*mnéme*) diferencia-se da reminiscência (*anamnésis*). São estes conceitos perfeitamente circunscritos na teoria aristotélica. Porém, não o são no platonismo, e, neste, a explicação da reminiscência contextualiza-se com o problema da preexistência da alma e com o inatismo das idéias.

A doutrina das *eide* platônica, com acentuada participação do pitagorismo, faz da preexistência da alma a condição para o verdadeiro conhecimento, pois somente existem formas puras onde a perecibilidade e a inconstância da matéria não reinam, de modo que o conhecimento haurido em dimensões puramente formais, antes da queda da alma ao corpo, constituem a verdadeira *gnósis*. Porém, esta *gnósis* não é imediata, não se processa por estímulos externos, devendo, por forças como as da retórica maiêutica ou da dialética filosófica (ascese intelectual), ser extraída de um espírito mergulhado nas trevas do esquecimento e do olvido da verdade. É da tradição mitológica helênica que o rio Letes era ponto necessário de passagem de todo espírito que fosse mergulhar na vivência corpórea; suas águas não só banhavam a cada espírito em sua preexistência normal, como carregavam, por força da atuação de suas correntes contínuas, todo e qualquer conhecimento de uma realidade dimensionalmente muito superior àquela onde se processam os fenômenos materiais e carnais.

É no *Fédon* 72e/77a que se encontram alusões neste sentido, a partir do que se pode afirmar, que a doutrina das *eide* platônica não está no mesmo patamar dimensional das imagens aristotélicas. O *eîdos* platônico importa uma faceta *espectral* e *a-sensitiva* da tônica reminiscencial. Tanto é que não há e nem pode haver identidade entre teorias que partem por perspectivas explicativas diversas. Para um, o fisicismo dos sentidos, para outro, o eidético e a pura dimensão das formas desprovidas de materialidade e, como decorrência, de corruptibilidade. Em Aristóteles, no entanto, a forma participa da matéria e desta se desprende por generalização, repetição e abstração – daí porque ser esta a síntese arquimediana e a estrutura essencial de sua teoria das ciências, conhecimento racional por excelência.

Tendo-se presente estas diferenças básicas entre o problema histórico acerca do conceito de reminiscência, deve-se proceder à sua análise, ou seja, ao dimensionamento de sua essência, à sua fisiologia teó-

rica, visto ter-se afirmado que impossível seria conceber uma sinonímia entre o seu conceito e o de memória pura e simples.

De primeiro, animais e homens são dotados de memória, porém, não são ambos dotados da faculdade da reminiscência. A equiparação neste quadrante de considerações importaria em reduzir a faculdade intelectiva a uma faculdade instintiva e puramente física, visto ser esta a nota diferencial entre o que se processa como memória em comum para homens e animais e o que se processa como reminiscência exclusivamente para o homem, animal racional.

Somente como atributo do ser dotado da faculdade intelectiva pode-se dizer ser a reminiscência faculdade de recordação. Isto porque há um processo inferencial sobre o qual se constrói a reminiscência, processo racional e consciente de recuperação de algo já adquirido pela razão anteriormente. O processo referido importa em associação de idéias, que se encadeiam logicamente, inviável para os seres não-intelectivos. Se se pode falar em atributo exclusivo dos seres intelectivos, deve-se dizer ainda mais que a necessidade da reminiscência, como necessidade racional, é também inconcebível para o ser instintivo. A necessidade lógica e racional de reminiscenciar fatos, eventos, coisas, pessoas, pensamentos etc., se encontra no programa teleológico ou estrutural existencial dos intelectivos.

Como construção consciente, ou *re-construção* racional, a reminiscência é também processo físico e fisiológico, porém dista do conceito de memória, pois esta é espontânea presença das afecções primárias da alma. Para que uma afecção primária torne-se uma segunda, é mister a capacidade logística, a procura de algo contido na alma, recuperado por mais que a simples e rápida, porém nem sempre (sobre isto se discorrerá mais adiante) memória. Isto é compartilhado pelos animais *a-logísticos*.[30]

[30] "La memoria, por tanto, es al mismo tiempo un fenómeno psíquico y fisiológico; toda percepción deja atrás en el cuerpo la impresión de un sello, en cada caso más fuerte o más débil. Sobre el lugar de esta impresión, Aristóteles no se declara" (Düring, *Aristóteles*, 1990, p. 876).

A construção racional faz-se por meio das afecções não da alma; no entanto, grife-se, não há conhecimento inato em Aristóteles. Como *tabula rasa*, a razão conquista-se a partir do sensitivismo: *nihil est in intelectu quod non prius in sensu*. O conhecimento da reminiscência é inferencial e assemelha-se a um processo físico, adstrito ao corpo e engendrado neste, a partir de coisas por este percebidas. Da alma participam as afecções, porém não sem a base somática e intelectual, logística, portanto.

Porém, quando se diz que a uma parte da alma é facultada a reminiscência, entenda-se que a parte não é propriamente um corte da alma, mas uma faculdade desta.

A alma é indivisível e contínua, sendo que suas afecções e partes são elementos que dela participam sem que isto represente sua cindibilidade interna[31-A]. Acha, como unidade, percebe, e o faz por meio dos sentidos que a ela transmite as afecções, de maneira que, não obstante a multiplicidade dos sentidos e sensações, resulta em uma percepção específica, de acordo com o gênero e a espécie da sensação, em parte específica da alma[31-B]. Apesar de una, a percepção faz-se diversamente de acordo com a natureza do sentido e da coisa percebida (tátil, auditiva, visual, olfativa).

3.4. PERCEPÇÃO, TEMPO E MEMÓRIA

É de suma importância o estudo do conceito de percepção para que se possa, com maior segurança, passar à análise de conceito de memória, visto existir notória prejudicialidade deste relativamente àquele. Assim, tenha-se por primeiro este mister de se passar pelo enquadramento de percepção. Em se analisando este fenômeno no tempo, só se pode tê-lo como participação do ser que percebe num estado presente de coisas. Se se partir para analisá-lo, ainda mais, sob a luz da complexidade ontológica da noção de tempo presente, verificar-se-

[31-A] 448b, 20/25

[31-B] 449a, 15

á que se trata, assim como ocorre com o presente, de um fenômeno contínuo e que, portanto, não só se pode ter por estado intermédio entre duas outras unidades, com as quais não se confunde. Estas são a memória e a expectativa. De fato, se memorizam coisas já passadas, já conservadas, enquanto se esperam coisas vindouras, ainda não decorridas ou percebidas e, portanto, a se realizar.[32-A] A tese é a de que se passado e futuro se medeiam pelo presente, também, analogamente, memória e expectativa são medidas pela sensação.

O tempo participa, pois, do conceito de sensação, de apreensão e percepção por meio dos sentidos, de fenômenos internos ou externos ao ser que percebe. Também assim com a expectativa e com a memória. Daí poder-se dizer que a memória é faculdade comum a homens e animais,[32-B] pois muitos animais têm sentido do tempo, porém nem todos, de modo que a memória pode ser dita algo necessário ao homem e ocasional nos animais, visto ser condicionante com relação à percepção ou não ao tempo.[33] E ainda aqui Aristóteles apura sua análise, apontando o fato de que, não obstante serem todos os homens participantes da memória, nem todos a têm na mesma medida e da mesma forma, ocorrendo de os mais lentos terem, geralmente, na maioria dos casos, melhor capacidade mnemônica que os mais rápidos e inteligentes.[34]

Não sendo um juízo, não importando em faculdade intelectiva qualquer – o que, aliás consente aos animais participarem da faculdade da memória –, nem muito menos numa sensação de um estado presente, a memória consiste num estado ou afecção de um juízo ou de uma sensação passados. Podem-se recordar juízos passados, ou seja, tudo o que é objeto de ciência, opinião ou prudência deliberativa do pensamento, também quanto às sensações hauridas num momen-

[32-A] 449b, 25/30.

[32-B] Aristóteles distingue com clareza notável categorias de animais dotados de inteligência e maior sentido perceptivo, graduando, de acordo com esta escala, a possibilidade de memória do animal (450a, 15/20).

[33] 450a, 15/20.

[34] 449b, 5/10.

to passado. Não há sensação do passado, há memória do passado; não há memória de algo ainda não atual, mas expectativa acerca de sua atualização. Mas uma coisa não percebida não pode ser evocada, visto ser a percepção condição para a lembrança de algo dependente das faculdades sensoriais.

Esta relação percepção-memória é uma relação de necessidade, e não de mera ocasionalidade, pois a memória é afecção, e afecção consiste precisamente numa "imagem mental" formada a partir das coisas submetidas aos sentidos.[35] Esta "imagem mental" é uma representação figurativa do percebido e não propriamente o percebido. Este existe independentemente de qualquer sujeito que possa percebê-lo, aquela só existe a partir da absorção da forma do objeto percebido pelo ser cognoscente. E a referência às "coisas perceptíveis" aqui não engloba somente os objetos concretos, estendendo-se inclusive às "coisas pensáveis", pois destas também se fazem "imagens mentais".[36] As "coisas pensáveis" são os conceitos, noções, opiniões, deliberações, valores, todos destituídos de qualquer essencialidade material, porém também plenamente delimitáveis no espaço das "imagens mentais".

Estas "imagens mentais", afecções da alma, são, portanto, memoráveis, cópias proporcionais em dimensão aos originais dos objetos percebidos. O delineamento figurativo das afecções observa à mesma dotação instrumental qualquer outra pintura ou imagem real, porém graduada na proporção mental de sua reprodução. A "imagem mental" como reprodução produz-se em tempo presente para coisas já participantes do espectro de imagens percebidas pelo ser que se vale de faculdade da memória.

A maior ou menor estabilidade destas figuras é que caracteriza a boa ou a má memória. Desta forma, pessoas lentas e rápidas,[37] com freqüência, são as que menos facilmente se recordam de coisas pretéritas, uma vez que a fluidez excessiva do percebido para umas e a lentidão perceptiva para outras são as causas de uma má experiência

[35] 450a.
[36] 450a 10/15.
[37] 450b, 10.

mnemônica. Os defeitos na percepção de algo afeta diretamente a produção da "imagem mental" co-respectativa, o que, de maneira indireta e reflexa, vem a traduzir-se em má capacidade de reserva de fenômenos sensoriais e menor potencial mnemônico.

Aqui, portanto, a notável contribuição aristotélica para a explicação de um problema que para o platonismo foi centralizante de toda a compreensão do real e que viria a compor, séculos mais tarde, com a semiologia, a especulação acerca da existência e da natureza *semeia*.

3.5. O PROCESSO ANAMNÉTICO

É de essencial valor que se proceda a uma desconstrução analítico-explicativa da idéia de reminiscência no estatuto teórico aristotélico. Isto porque, e aqui se pode retomar o que já foi anteriormente consignado, a reminiscência é atributo da alma humana enquanto faculdade racional. Aristóteles, localizando-a na própria estrutura psicofísica humana, nada mais faz do que dotar-se de tais ou quais características que a tornam entidade conceitual plenamente circunscrita. Neste diapasão, reminiscência é, em poucas palavras, processo de recuperação de afecções que participam do pensamento por meio de relações lógicos e cadenciais.[38]

Deve-se divisar, portanto, tratar-se de um processo que encerra fases, percorridas nos degraus do pensamento para a recuperação de um "algo mental" caído nas trevas do esquecimento. Enfim, não há aqui o verdadeiro esquecimento, mas crença em sua existência. A aparência de esquecimento induz à conclusão de que somente o sopro das *mousai* tornaria viável a recuperação do "algo" caído no pântano do passado obscuro das coisas já idas. O fugidio e o passageiro são,

[38] 451b, 15 e 20/25.

geralmente, os espectros que não sobrevivem um tempo considerável, não existem ou não "são" durante um *iter* suficiente para que estimulem à formação de uma cópia eidítica apta a ser recolhida por uma atividade mental. A imagem da "coisa" vista, sentida, experimentada, enfim, é o espectro mental a ser recuperado, isto através da faculdade da reminiscência.

Atribui-se à reminiscência o qualificativo de processo lógico, vez que nada se constrói caoticamente no universo do pensamento, afastada a hipótese da *phantasía* (que é atividade de outra "parte" da alma, distinta daquela ocupada pela reminiscência). Caóticas são as impressões auferidas pelos sentidos, visto procederem os estímulos de múltiplas fontes sensoriais. O *re-ajustamento* racional das impressões sensoriais já tem a indicar a atividade racional que envolve a percepção. Após a percepção, que nada mais é que seleção de estímulos e compreensão conjunta destes, os espectros, os sinais, os vestígios da existência desse "algo" ou desses "algos" percebido(s) passa a ocupar uma região própria, em *situs* mental identificado. Ao processo de recuperação deste "algo", percebido num tempo passado qualquer, no *locus* mental em que se encontra, se pode chamar de reminiscência. Vê-se o quanto esta explicação dista daquela dada por Platão ao mesmo fenômeno.

Porém, nem tanto. Deve-se deter a análise neste ponto. Platão, em peculiar diálogo, como forma de demonstrar a preexistência da alma e o inatismo do conhecimento, atribui à "maiêutica" o poder de penetração dialética no pensamento de modo a possibilitar o afloramento das idéias caídas no esquecimento à luz da consciência. De entradas e saídas, por fluxos e refluxos, com vitórias e derrotas, conjuntamente ambos os dialogantes constroem o sentido e buscam algo, procedendo, assim a uma dialética interativa da qual pode ou não resultar o alcance do "algo" buscado. No caso, Sócrates, em entretenimento com um escravo, faz deste um instrumento para provar que o método é válido, retirando de seu interior, *a priori* pouco ilustrado, a verdade. Está, portanto, imersa no interior de todos, bastando que uma força exterior, no caso a dialética com seu poder de penetração, estimulasse o dialogante para que à tona viesse o "algo" perseguido. Como filho de parteira, a Sócrates estaria destinada a tarefa de parturição das idéias inatas.

O que verdadeiramente ocorre com o proceder maiêutico para que a verdade possa ser retirada do recôndito do esquecimento? A maiêutica trabalha sobretudo com uma dialogia tal que, por idéias similares (amor-paixão), opostas (amor-ódio), contíguas (amor-caridade), distintas (amor-paz) se pode circunscrever a existência de um conceito, o que é feito quase que exclusivamente por exclusão, no final de cada diálogo, após perfilhados por todos os umbrais temáticos de determinada *quaestio*. Nesta dialogia, com similaridades, oposições, etc. está-se a resgatar, de maneira paulatina, e por processos lógicos, o *locus* ocupado pelo "algo" que se processa; por encontrar-se como espectro imagético entre outros, mister faz que, para que ao "algo" entre outros escolhido se atinja, se separe o "algo" dos outros, o que se pode fazer perfilhando-se os outros até, por exclusão, alcançar-se o "algo".

Nada diversa é a idéia de Aristóteles ao afirmar que a reminiscência é um processo lógico, inferencial[39] e, sobretudo, tópico.[40] É esta última noção de extremo valor para a compreensão do que Aristóteles quer significar com sua noção de reminiscência. Se todo "algo" existe como afecção da alma, é porque este mesmo "algo" deixou de ser o que originariamente era (bem material, forma, pensamento, palavra), para o indivíduo que o percebeu, e passou a ser um outro "algo", agora, de natureza eidética. Esta transfiguração do "algo" percipiendo em "algo" percebido ocorre de maneira que o já percebido passa a integrar o próprio pensamento do ser que o percebeu. Neste *locus* determinado em que se encontra, o "algo" perdeu sua natureza de coisa mundana e exterior ao ser que o percebe, passando a integrar-lhe o pensamento como coisa dotada de nova essência; é, agora, pura imagem. É imagem, porém, imagem entre imagens. Recuperar-lhe, e é isto que se quer explicar, é proceder de forma a reminiscenciar.

O ser imagem entre imagens está a indicar o problema em si. Se é imagem, é porque é distinta de qualquer outra que com ela comparti-

[39] 453a, 10.
[40] 452a, 10/15.

lha a natureza eidética, e assim o é, pois sua percepção se faz no tempo e, portanto, no tempo "X" diferente do tempo de percepção de outras imagens (não se percebem simultaneamente inúmeras coisas), num espaço "X" também diferenciado. Caminhar em direção a esta imagem é retroceder pelo mesmo caminho em que a ela se chegou. É, portanto, coligir os dados que a circundam para que a ela se possa chegar. O processo inferencial, em síntese, perfaz-se por *des-construção* imagética, pois a sua existência pressupõe uma construção em sentido primeiro.

O processo tópico de retomada de "algo" se perfaz, assim, muito menos por composição deste, uma vez que já existe como um dado eidético de ontologia própria, e muito mais por *de-composição* deste, visto ser esta *de-composição* uma *re-composição* do "algo" em toda a singularidade em que foi composto em momento único e de forma única. A opressão deste "algo", enfim, não se fez sem que a realidade caótica das impressões sensoriais ganhasse uma organização racional, de modo que toda retomada, neste sentido, significa, e deve significar, uma *re-organização* de dados não mais sensíveis, mas eidéticos, entre si.

A tópica ensina que, cadencialmente, "algo" conduz a outro "algo" de uma certa maneira lacunar, no entanto guardando uma relativa continuidade. A essência do processo reminiscensial reside no fato de que a retomada é lógica, pois lógico é o conhecimento. Se por associações, analogias, similaridade, proximidade, contigüidade, não importa, pois todas estas formas têm em comum o fato de pressuporem relações entre os "algos" envolvidos, e relação, em resumo, é exercício lógico. Conhecido "A" e conhecido "B", somente "B" pode se relacionar a "A" uma vez que um processo lógico possa localizar pontos em que "A" se aproxima de "B" e em que "B" se aproxima de "A", bem como pontes em que ambos se distanciam.

Resta, pois, por analisada a questão da reminiscência (*anámnesis*), assim como suas características, tendo-se pois por fenômeno fisiopsíquico[41] de natureza muito diversa daquela própria ao fenômeno mnemônico (memória-*mnéme*).

[41] A reminiscência como fenômeno corporal (453a, 15/30).

4

DE SOMNO ET VIGILIA

Todos os pequenos *Tratados de história natural* recolhem em seu bojo amplas considerações de caráter psicológico. Assim, até como já se disse anteriormente, porque inconcebível na teoria aristotélica, o alijamento do estatuto do *corpo* em favor do da *alma*, ou desta em favor daquele, visto que são tomados como uma unidade incindível, demandando uma investigação conjunta e sempre integrativa, as considerações psicológicas se intercalam com aquelas biológicas. Porém, de mais perto, do grupo dos sete Tratados, os Tratados *De somno et vigilia*[42], *De insomniis*[43], *De divinatione per somnun*,[44] se integram de forma tal que podem ser ditos verdadeiro conjunto de Tra-

[42] 453b, 11/458a, 32.
[43] 458a, 33/462b, 11.
[44] 462b, 12/464b, 18.

tados, tomando-se em consideração não propriamente os critérios filológico ou cronológico das obras, mas o critério material, pois ressalta-se a grande afinidade do conteúdo destes escritos entre si. O que traz a nota de harmonia a estes Tratados é o psicologismo que deles dimana.

Assim, desde o acima considerado, resta definir o que se entende por "psicologismo", diferenciando o sentido moderno do antigo, bem como determinar com maior precisão qual a área de incisão destes Tratados, que serão tomados em uma única perspectiva, dadas as premissas das quais se parte para a sua análise.

4.1. O CICLO BIOLÓGICO E AS VIDAS ANIMAL E VEGETAL: A PSICOLOGIA ANIMAL

As investigações psicológicas de Aristóteles ressalvam a temática do sono, da vigília, dos sonhos, alucinações noturnas e previsões por sonho de maneira singular. Como exploração necessariamente ligada ao universo sensorial dos animais dotados da faculdade sensitiva, o psicologismo aqui desenvolvido não se desvincula de todo o arcabouço de premissas e considerações relacionadas com a temática sensitiva. Se a alma pode ser dividida em "partes" – cabe sempre elucidar que com "partes" não se quer significar que existam setores da alma, mas faculdades distintas –, estas são a vegetativa, a sensitiva e a intelectiva, o que conduz à necessária consideração de que, na escala biológica natural, nem todas as formas de vida participam da mesma maneira destas faculdades. Os vegetais têm vida vegetativa; os animais, *grosso modo*, têm vida vegetativa e sensitiva;[45] o homem, como animal racional, é não só possuidor das faculdades como dos animais mas, ainda mais, daquela que o faz ser racional, a intelectiva. Daí que

[45] Há que se esclarecer que a *ratio essendi* do sono é a própria preservação da vida, dirigindo-se, no final, à própria vigília, visto ser este o modo de vida em que a alma é plena. Aqui, como em não poucos outros temas, a doutrina aristotélica é teleológica, ligando-se o sono à própria realização da natureza existencial do animal (455b, 20/25) e (458a, 30).

os vegetais, nesta investigação biopsicológica estão fora do espectro de análise. Os vegetais, sem vida sensitiva, não podem manifestar sensações quaisquer, entre elas, o sono e a vigília.[46]

Sono e vigília são noções contrapostas. Sono é ausência de vigília, ao mesmo tempo em que vigília é ausência de sono. Sono em potência e sono em ato, vigília em potência e vigília em ato são cíclicas manifestações da vida sensitiva que envolve corpo e alma do animal. Como fenômenos intercalados, participam do ritmo natural do ciclo biológico animal. Ausência e presença, neste sentido, complementam-se num único todo biológico, qual seja, a própria existência concreta do ser. Complementares, portanto, são ambos, sono e vigília, pois se tratam de fenômenos que participam da mesma parte da alma.[47]

Participando de um ciclo de fenômenos contrapostos, onde há vigília, por haver sensação, haverá sono, pois é impossível que em ato se esteja perenemente ou em vigília ou em sono. A atividade não pode ser contínua, interrompe-se, e assim ocorre, pois, intercala-se sua presença com a ausência do sono e sua ausência com a presença do sono. É impossível permanecer o ser, enquanto ser sensitivo, ininterruptamente ativo.[48]

Animais, sejam alados, sejam aquáticos, sejam terrestres, participam, todos igualmente, das faculdades do sono e da vigília.[49] Porém, as observações coligadas acerca dos cetáceos não pertinem um juízo definitivo se em sua vida biológica intercalam-se o sono e a vigília, mas é de razão lógica e teórica, dedutivamente, portanto, que se pode lançar uma acertiva deste teor. Esta é prova consistente, textual, de que a teoria aristotélica parte da observação dos fenômenos para a universalização de suas conclusões.

---

[46] 454a, 10/20 e 454b, 25.
[47] 453b, 25.
[48] 454b, 5/10.
[49] 454b, 15.

4.2. SONO E VIGÍLIA

Na substituição do estado de vigília pelo estado de privação de vigília (sono), há plena sensação de toda a percepção individual dos sentidos. Se existem animais que possuem todos os sentidos e outros que não os possuem todos, deve haver unidade e homogeneidade sensitiva na cessação do estado de vigília, de modo que se possa caracterizar o fenômeno sono como um fenômeno comum em todos os animais. Se o sono é, portanto, cessação da vigília, e a vigília é o estado de alerta dos sentidos para a percepção do existente, deve-se perquirir quais sejam os sentidos afetados pelo sono, se todos ou alguns, e se igualmente para todos os animais ou de maneira diferenciada se dá este processo, de acordo com as particularidades das diversas espécies biológicas animais. É o que se passa a analisar.

Tomando-se o sono como privação de vigília e associando-se à idéia de vigília o estado desperto dos sentidos para a recepção de estímulos sensoriais, pode-se dizer que se percebe ao se estar em vigília, e que nada se percebe ao se adormecer. Sensitividade e *a-sensitividade*, entendidas respectivamente como aptidão para perceber e como aptidão para não perceber, corresponderiam especificamente aos estados da vigília e do sono. Porém, não em qualquer sentido se pode afirmar isto. Aqui cabe uma ponderação semântica. Ao se mencionar os termos "sensação", "sensitividade", "percepção", está-se, fundamentalmente a se fazer remissão à idéia dos cinco sentidos existentes e às correspectivas noções de percepção através dos cinco sentidos, audição, tato, paladar, visão e olfato. Nesta linha de raciocínio, sono é, realmente, privação dos sentidos, verdadeira hibernação sensorial. Mas, em outra perspectiva, pode-se falar em "sensação" e em "percepção" como consciência da existência, como *sensus comunis*. É dizer que, entre os sentidos, há em comum a todos uma faculdade única, unitária, de sentir e de perceber que se sente, faculdade que não se pode definir como senso auditivo ou ocular simplesmente. Como sentido retor único, este sentido comum pode ser dito geral no sentido de que todos os sentidos dele participam. A nenhum dos cinco sentidos é dado perceber coisas que somente a um dos outros quatro foi dado perceber; visto serem faculdades diversas, porém, do sentido comum

todos participam de modo unitário e inseparável. Porém, o *sensus comunis* não pode ser dito como constituindo um sexto sentido; não há nele nada que o faça mais um entre os demais sentidos. Se se há de tomar uma característica comum a todos os sentidos, esta será a "sensibilidade" ou "perceptibilidade" a todos inerente, de maneira que, se o que se faz ao ouvir algo nada mais é do que sentir, o mesmo ocorrendo com os demais sentidos, então este "ser sensitivo" comum é o próprio fundo comum do fenômeno sensorial, ao qual se convencionou chamar *sensus comunis*. Porém, a expressão "sentido comum" não se pode aferir com muita certeza se de origem na teoria aristotélica, se atribuível ao vocabulário grego popular, se decorrente da tradição intelectual helênica, se do dicionário repertórico dos saberes médicos antigos.

A elucidação acerca do correto sentido das expressões textuais empregadas visam a orientar o discurso no ponto que segue: se há ou não privação completa dos sentidos no estado de possessão sonífera. A respeito disso, procurou-se estabelecer a necessária distinção entre os sentidos em particular e o sentido comum. O sono, como privação sensorial transitória, representa entorpecimento, sim, dos sentidos em particular, porém não do sentido comum (*sensus comunis*), que permanece, em seu operar, ativo. Isto porque, caso contrário, não se poderia visualizar qualquer diferença entre os estados sonambúlico, letárgico e demencial.[50] A incapacitação sensorial opera-se analogicamente, porém, não da mesma forma. É da experiência que do estado de embevecimento por privação da vigília se pode despertar a qualquer momento com a provocação de estímulos capazes de incitar a percepção; já o mesmo não ocorre nas hipóteses em que se manifestam sintomas de ausência de percepção causadas por fenômenos patológicos.

Com razão, há que se distinguirem os fenômenos, pois, o que do ponto de vista da aparência pode ser observado como similar ou idêntico, do ponto de vista da essência é algo absolutamente distinto. Portanto, ao se tratar da questão do sono e da vigília, há que se fazer des-

[50] 455b, 5.

te um fenômeno isolado dos demais que a ele se assemelham. Aristóteles percebe a aparência comum na embriaguez, na epilepsia, na demência, no estado de inconsciência, na letargia, no desfalecimento e na aparência de morte.

Nada mais natural que, a partir deste ponto, até o final do Tratado, a análise se debruce nos aspectos médicos e fisiológicos dos fenômenos do sono e da vigília. Por serem processos orgânicos, nada mais natural que o contorno do espaço teórico pelo método empírico característico da escola hipocrática, do qual Aristóteles pode ser dito um discípulo.[51] Detendo-se a investigação na corporeidade dos fenômenos estudados, em suma, está-se a tornar o estudo teórico em uma universalização direta das conclusões empíricas observadas e reunidas a partir da aplicação do método anatômico de estudo dos corpos animais. Não há erro na escolha do método, porém, torna-se este diretamente dependente do arcabouço teórico e técnico de que dispunham os filósofos, pensadores, fisicistas, empiristas e investigadores da época.

Os pontos e as passagens em que se detectam nítidas influências hipocráticas[52] não são poucos e se multiplicam a partir do momento em que se percebe que se trata de colocar sob o foco da luminosidade científica o próprio "organismo" humano, objeto de estudo mais apropriado das doutrinas puramente biológicas, médicas ou fisiologistas.[53] Pululam, portanto, referências anacrônicas, certamente derivadas das mais correntes doutrinas de época, onde se estudam o movimento, o calor, o frio, o leve, o pesado, o denso, o volátil, todos como binômios de opostos, bem ao gosto da doutrina de Cós, em conjunto com as causas do movimento do sono e da vigília (material, formal,

[51] "Era natural que Aristóteles, criado como foi no interior de uma família de médicos, se interessasse pela Biologia, e o seus trabalhos mostram ser este, de facto, um dos seus maiores interesses" (Ross, *Aristóteles*, 1987, p. 119).

[52] 457a, 10.

[53] 458a, 20.

eficiente, final), estas últimas contribuições propriamente aristotélicas. Estuda-se também a relação existente entre o alimento e o sangue, entre o tipo de alimento e a digestão. O cérebro, como órgão frio, e estático, o coração, como órgão quente e pulsante, alteram suas funções no dimensionamento do problema da causação atual e potencial do sono e da vigília.[54] Com estas considerações quedam plenamente confirmadas as palavras ditadas por Jaeger acerca do empirismo médico aristotélico.[55]

[54] 457b, 30/458a.

[55] "Cabe mostrar que en sus escritos hace Aristóteles un uso constante de la literatura médica, no sólo del género hipocrático que había en Cos, sino incluso más de los médicos pneumáticos de la escuela siciliana (Filistión, por ejemplo), y ello prueba que estos estudios se proseguieron en el Liceo en unión con la fisiología y antropología" (Jaeger, *Aristóteles*, 1992, 385/386).

5

DE INSOMNIS

5.1. TRAÇOS BIOPSICOLÓGICOS DO TRATADO

Seguindo-se um critério lógico-cronológico, pode-se inferir, sem maiores dificuldades, que este Tratado guarda grande proximidade com os dois outros que o antecedem (*De memoria et reminiscentia*; *De somno et vigilia*), daí referir-se a estes como uma trilogia. Desmotivada e irracional seria a proposta de deslocar a situação histórica deste escrito no contexto do *Corpus* a título de controvérsia filológica, vez que em muito se ressentiria, com tal atitude, a homogeneidade em que se concebe os *Parva Naturalia*. Düring é da opinião de que a investigação ter-se-ia concebido e produzido de uma só vez.[56]

O que releva ser dito neste ponto é que a explicação dada ao fenômeno dos sonhos guarda uma peculiar característica

[56] Düring, *Aristóteles*, 1990, p. 879.

que ainda mais vem a reforçar o entendimento anteriormente expedido, qual seja, a de que o escrito, não obstante versar sobre questão tipicamente psicológica – a mais típica dentre as questões tratadas nos *Parva* –, aproxima-se por demais de um biologismo, uma vez que o sonho se explica como fenômeno sensível, e não propriamente anímico. O contexto mesmo de produção da obra explica o problema, uma vez que o período das viagens é um período em que a *empeiría* prevalece sobre a *theoría*, a observação sobre a lógica (*logísmos*), de modo que, mitologicamente, isto se reflita de maneira direta sobre seus escritos de época.

Com isto, verifica-se um biopsicologismo no tratamento do problema dos sonhos, o que, antes de entrar em choque com a afirmação de que o *De anima* estaria incorporado à este texto, uma vez que a ele precederia, mais ainda a harmoniza, pois a doutrina da *phantasía* está a indicar uma relação intrínseca entre os sentidos, o conhecimento, as idéias e os sonhos, como se verificará ao longo da exposição.

5.2. *ENYPNION* COMO SENSAÇÃO

Vistos e bem analisados os fenômenos do sono e da vigília, suas características, seus aspectos fundamentais, demonstrado a que faculdade correspondem, cabe que se transfira a proposta analítico-discursiva para que se possa checar o núcleo de um fenômeno caracteristicamente psicológico e de definição incerta: o sonho (*enypnion*).

De resto, a *psyché* é o foco das atenções do psicólogo que, diante da dificuldade de compreensão do ser como um *totum*, visto serem múltiplas as perspectivas do estudo voltado para a sua compreensão, distende-se para além dos limites sensíveis sobre os quais se debruça o biólogo para fazer ciência. Os sonhos, por experiência, são o típico fenômeno psicológico, sendo, em aparência, um fenômeno sensível, e, em essência, um fenômeno supra-sensível. Basta sobre a que parte da alma se liga, como se manifesta, se há ou não sensação e quais as perspectivas que ainda se podem trazer relativamente a este fenômeno aqui tomado por centralizante.

Que não se trata de uma sensação pura e simples parece evidente. Disto pode-se tirar uma conclusão: não é uma manifestação propria-

mente da faculdade sensitiva. Porém, este juízo só pode ser tomado por verdadeiro na medida em que se adiciona a família por acidente.[57] Assim, pois não se trata propriamente de se ver ou ouvir "algo" durante o sono, mas de se perceber, de uma forma meio direta, a presença de "algo". Neste sentido se pode falar em participação na faculdade sensitiva. Até mesmo por exclusão poder-se-ia alcançar esta conclusão, visto que nem da faculdade opinativa (juízo), nem da faculdade intelectiva (raciocínio), participa o sonho (45a, 5/10).

Pode-se dizer mais a este respeito. Para que se admita ser o sonho fenômeno, e isto somente por acidente, há que se perquirir acerca da natureza dos "algos" que se percebem por meio dele, e a conclusão é: trata-se de "imagens" (*phantásmata*). Estas mesmas "imagens" que participam da "imaginação" (*phantasía*) nada mais são que sensações, como detalhadamente analisado em *De Anima*,[58] e, neste sentido, pode-se dizer que o sonho imagético é, por derivação, fenômeno sensitivo. E é com estes dados que se pode definir, dentro da psicologia aristotélica, o sonho como sendo "(...) la imagen que se produce en el sueno (...)".[59]

Não fica claro, no entanto, qual o papel que o sentido comum tem na percepção das imagens do sonho. Os textos não se apresentam expressos a este respeito. É, no entanto, em outro texto que se encontra a referência ao coração como sede do "sentido comum".[60]

[57] 459a, 10.
[58] 427b, 27 e ss.
[59] 459a, 20.
[60] 467b, 30.

5.3. REALIDADE OBJETIVA E REALIDADE SUBJETIVA: O MOVIMENTO DAS AFECÇÕES DA ALMA

Pela experiência dos sonhos nem todos podem se dizer afetados. Porém, resta saber em que medida há verdade nesta sentença, pois se nem todos sonham, o sonho seria peculiar a apenas algumas pessoas. A presença ou ausência do sonho não é questão em si, mas o é o memorar-se se se sonhou ou não. A questão do sonho aqui passa a relacionar-se mais diretamente à maior ou menor suscetibilidade do sujeito ao movimento das imagens providas dos sentidos.

Categoricamente, resulta que o sonho é uma espécie de imagem que se produz durante o sono.[61] Porém, não a imagem em si pode ser dita sonho, visto que todas as imagens que participando do espírito são a resultante de um processo de intuição sensorial do sujeito cognoscente com a realidade que se apresenta ao conhecimento. Desta introdução resulta que "entes reais" são apreendidos pelos sentidos se reservados eideticamente pelo pensamento. Assim, pode-se dizer, ao final do processo, existirem "entes objetivos", que são os reais, os exteriores, os concretos, ao lado de "entes subjetivos", que são os ideais, eidéticos, interiores, os participantes do pensamento como afecções. É da comparação dos "entes objetivos" com os "entes subjetivos" que se pode aferir serem aqueles ou entes existentes autônomos do pensamento ou entes existentes intrínsecos ao pensamento. Pode-se deduzir da relação objetividade-subjetividade se se trata de um sensível – e não se confunda sensível como sinônimo de palpável – ou se se trata de uma afecção. Neste juízo de diferenciação entre sensíveis e não-sensíveis encontra-se o limite entre a "realidade imagética" e a "realidade sensorial"; aquela corresponde à esfera de todas as afecções do espírito e esta, à esfera do existente. Evidente, pois, que o sonhar,

[61] 462a, 15/20.

nesta perspectiva, corresponderá ao que, por exclusão, não participar da "realidade sensorial", mas sim da "realidade imagética".

O que é percebido sensorialmente, transformando-se em "entes eidéticos" ou "afecções", movimenta-se de potência a ato, de acordo com a regra geral do movimento de todo o existente. Porém, há que se distinguir o movimento que sofre o "ser sensível" daquele que sofre o "ser imagético". É deste último que incumbe tratar para que se possam traçar linhas explicativas acerca do processo de formação dos sonhos. Do movimento apurado nos sensíveis já se tratou ao se examinar a lei do movimento dos corpos na *Física*.[62] Porém, explicar o movimento das afecções é submeter aos mesmos princípios do movimento dos corpos sensíveis entes diversos, de constituição diversa, participantes de uma "realidade não-sensível", ou seja, de uma "realidade noética".[63]

E assim, da mesma maneira que se explicam aqueles fenômenos transformacionais dos sensíveis, também se explicam os dos seres eidéticos, entre eles as imagens dos sonhos. Já se disse que nem toda imagem é sonho, mas que o sonho é imagem. Os *phantasmata* são gênero e se produzem, se criam, se vislumbram e se coordenam mesmo em estado de vigília.[64] Os sonhos, no entanto, somente durante a potência da vigília, ou seja, somente durante o estado de atualidade do sono, podem aparecer. No contexto do sono, portanto, os sonhos são imagens atuais daqueles sensíveis apreendidos durante o estado de vigília, em que preponderavam a confusão dos sentidos que são afetados caoticamente por inumeráveis espécies de estímulos externos ao mesmo tempo.

Não se pretende dizer nada mais senão que há uma simetria entre os fenômenos ocorridos na vigília com aqueles ocorridos no sono. Na vigília, os sentidos estão despertos e percebem "reais", formando-se no espírito "ideais" àqueles correspondentes. Estes "ideais" preservam-se em potência em meio ao arcabouço de outras imagens que se proliferam no espírito. Então, em estado potencial como afecções, tor-

[62] 184a/267b, 25.
[63] 461a/461b.
[64] 462 a, 15/20.

nam-se ato no momento em que a dispersão sensitiva cessa, dando lugar a que o sujeito participe exclusivamente da "realidade noética" das imagens. Sem estímulos externos, ao universo interno atém-se a percepção, donde atualizarem-se as imagens que, em vigília, encontravam-se em potência. Veja-se, portanto, tratar-se de um processo análogo àquele ao qual se submete todo corpo de existência sensível, pois o movimento é essencial em tudo o que é transitório, como o são as imagens em geral, e assim também, as imagens sonhadas.[65]

Do exposto, tem-se por visitadas as noções nucleares acerca do problema do sonho, em que consiste, e quais são as principais questões que engendra.

[65] 460b, 30.

6

DE DIVINATIONE PER SOMNUM

6.1. INSERÇÃO DO TRATADO

A seqüência da Tratadística que se procurou ressaltar em outra parte desta obra (cfr. supra) encontra seu termo neste trecho dos *Pequenos Tratados de História Natural*, com o texto *De divinatione per somnum* (462b, 12/464b, 18). Tendo sido iniciada em 449b, 4, a temática a que se pode chamar estritamente psicológica estende-se até a presente reflexão, onde se aborda o problema da adivinhação por meio dos sonhos.

Logicamente, para que se pudesse empreender uma investigação psicológica de teor adivinatório, alguns pontos mínimos da temática genérica acerca da alma deveriam ser previamente fixados, daí porque encontrar-se o presente trabalho aristotélico na contextura epilogal do problema psicológico propriamente dito. Quedaram por analisadas e debatidas as principais dúvidas, opiniões e indecisões teóricas acerca da natureza da alma, de suas partes e de suas relações com a vida corporal (*De Anima*); juízo amplo foi lançado sobre

as questões atinentes ao relacionamento das afecções da alma com a memória e com a reminiscência, quais as diferenças existentes entre estas duas faculdades e como se descreve seus processos internos (*De memoria et reminiscentia*); problematizadas foram a natureza e a estrutura do sono, fenômeno animal que é, tendo sido explorado em contraposição ao fenômeno da vigília, a intercalação de ambos os fenômenos em ato e em potência e a necessidade vital de tal circularidade rotacional do processo dialético existente entre vigília e sono (*De somno et vigilia*); tangenciada, também, foi, até como decorrência de atividade noturna, a questão dos sonhos, o que são, em que circunstâncias e como se produzem (*De insomniis*).

Após este rastreamento teórico, possível é que se adentre o universo das adivinhações pelo sonho. É da opinião comum que se retira a primeira inferência acerca da temática; se existe ou não, ou em que termos e segundo que condições existe, é um problema que escapa à opinião comum, cabendo ao investigador remontar ao conjunto das *causae causarum* para alcançar o fenômeno em seu surgimento *ab initio*. A genética fenomênica é o bruxulear primeiro de uma manifestação observável, impondo à *ratio* a tarefa seqüencial de dotar o fenômeno de características tais que se possa tê-lo por "explicável", controlável racionalmente.

Esta é uma das primeiras premissas que se precisa ter por presente para que se possa adentrar à análise da teoria aristotélica. Esta, como teoria empírica, e, não só, mas também como teoria preponderantemente racional, somente parte, para que se possam alcançar conclusões satisfatórias acerca do "universo objetivo" colocado *sub judice* pelo pensamento, de premissas que possam se valer de argumentos racionais e comprováveis na produção de *epistéme*.

Para o problema da adivinhação, que muito deve ter encantado o folclore religioso helênico no percurso histórico de sua evolução, e que, sobretudo, deve ter sido objeto de amplas especulações populares, de crenças comuns, além de campo fértil para a magia e a sabedoria sacerdotal dos tempos, oferece Aristóteles uma sóbria, empírica e fisiológica resposta. Afastada a "metaempiricidade" do fenômeno, está-se a afastar, também, todo o conjunto de manifestações e todas as demais *dóxai* acerca do problema que se apresenta à razão. Não de na-

tureza divina, resta a natureza empírica ao fenômeno e as conseqüências da adoção de uma tal postura teórico-explicativa.

6.2. A PROPOSTA RACIONAL E DESMITIFICAÇÃO DA ADIVINHAÇÃO

A adivinhação, como prognóstico acerca do *devir*, e, portanto como juízo antecipado sobre coisas que ainda não se passaram, pode ocorrer por meio do sonho, e isso o admite Aristóteles, porém não resta excluída a hipótese de a vidência futurística fazer-se presente mesmo durante a vigília. Isto não se retira diretamente de nenhum texto, porém se infere de uma interpretação das colocações gerais levadas a termo por Aristóteles. Como acima aludido, o fenômeno da adivinhação não é divino, não se tratando, portanto, de uma intervenção propriamente "sobrenatural" sobre o homem, mas de uma manifestação "natural" do homem.[66] E não só do homem, mas de todo homem. E ainda mais, não só do homem, como também do animal.[67] Disse-se, e deve-se sublinhar que se trata de faculdade de todo homem a adivinhação por meio do sonho. Isto porque a visão profética, oposta a esta, é decorrência da sabedoria de poucos e da intervenção divina sobre o espírito humano, requerendo faculdades especiais para se desenvolver. Em contraposto, a adivinhação pelos sonhos faz-se presente, na maior parte dos casos, em todas as pessoas, quando vislumbram acontecimentos através dela – e geralmente ocorre com os amigos e com as pessoas próximas com que se preocupa o que sonha –, porém, necessariamente acontecimentos futuros, e isto em meio à simplicidade seqüencial da vida quotidiana. Nenhuma faculdade ou sabedoria especial exige a adivinhação para que se produza.

[66] "Con Aristóteles alcanza su culminación la orientación de la vida espiritual griega que habrá empezado con Tales, esto es, la progresiva represión del mundo de las representaciones míticas por la consideración reflexiva y empírica del mundo y de la vida (...)" (Nestle, 1987, p. 197).

[67] Esta é uma consideração pioneira na história da psicologia. Aristóteles admite textualmente que algumas espécies de animais sonham.

Mas, deve restar dito que nem tudo o que se sonha é necessariamente adivinhação. Ela aparece, sim, e, como já dito, se produz com o mais comum dos homens. Um sonho pode envolver fatos distantes, pretéritos e alheios e, aí, não se está propriamente a adivinhar um algo. Com os sonhos percebe-se, sente-se, e esta percepção, ou esta sensação, são ou causas, ou sinais, ou coincidências. Uma das três, ou as três, o sonho é e será sempre um fenômeno orgânico e, como tal, produto do próprio operar orgânico em sua atividade sensória das realidades empírica e inteligível. Causas são, se início de uma cadeia de ações subsequentes (sonhar a realização de um empreendimento futuro); sinais são, se inicialmente oferecem testemunho de um outro algo ao qual pela inferência lógica se pode correlacionar (sonhar prosperidade por vislumbrar riquezas); coincidências são, e esta é a hipótese mais corrente, não excluídas as anteriores, quando do fato de se sonhar decorra qualquer conseqüência futura que possa comprovar a existência de correlação entre o sonhado e o vivido. A coincidência é o não-necessário e o meramente ocasional, não recebendo reflexos realísticos quaisquer, visto geralmente se produzirem como imagens extravagantes ou extraordinárias, próprias da faculdade imagética, *a-realística*.

Importa é que se diga qual: "El juez más hábil de los ensuenos es el que puede observar las semijanzas, pues juzgar los ensuenos verídicos lo hace cualquiera" (464b, 5). As semelhanças entre as afecções eidéticas, da dimensão heterodoxa e virtual em que se encontram, e as coisas reais, dentro do contexto de empiricidade, de detectabilidade concreta de sua existência, podem ser aferidas, e, desta atividade, resulta o juízo de um sonho. O sonho decifrado é o sonho destituído de seu hermetismo semântico; o sonho "adivinhado" é, pois, o sonho "des-figurado", "des-metaforizado", e traduzido em linguagem tal que a irrealidade ou a virtualidade de suas múltiplas significações torne-se conteúdo verídico, conteúdo participante da esfera das demais percepções existenciais aferíveis pelo homem em sua atividade orgânico-espiritual.

7

DE LONGEVITATE ET BREVITATE VITAE

7.1. A PSICOLOGIA ANIMAL COMO OBJETO DO TRATADO

Este tipo de investigação vem intitulada em Düring (*Aristóteles*, 1990, p. 871) de "psicologia animal" a que por si só pode indicar, já pela titulação, já pela orientação conteudística do Tratado, uma mudança na linha seqüencial até agora traçada. A "psicologia", concebida em sua estreiteza conceitual, perfilhou-se com maior nitidez, e com virtude cadencial, nos três Tratados anteriormente analisados. Aqui, plantas, homens e animais tornam-se objeto de uma investigação singular que medeia conhecimentos atualmente desenvolvidos pelas ciências da biologia natural, animal e vegetal, pela medicina, pela estatística científica, entre outras mais.

Em *De longevitate et brevitate vitae* (464b/467b), Tratado de dimensões parcas, propõe-se Aristóteles a investigar as gravi-

tações etárias existentes entre animais, vegetais e homens, entre gêneros e espécies, bem como nas mais prováveis causas, procedendo-se a uma instrumentação observacional do pensamento para o alcance de respostas científicas. Nesta obra encontram-se fortes vestígios da presença das convicções médico-hipocráticas no pensamento aristotélico, não tendo o Estagirita se esforçado por abandonar a melhor principiologia que havia esposado desde a juventude como critério para o afrontamento da inumerável gama de problemas que a natureza apresenta ao racionalismo epistêmico humano.

7.2. CORRUPTIBILIDADE, PERECIBILIDADE E LONGEVIDADE: O MOVIMENTO E A VIDA DOS CORPOS

Perceber num Tratado em que se estuda a longevidade e a brevidade da vida o núcleo da análise à qual se pretende empreender não é nada mais que se deter no aspecto teórico mais genérico e abstrato da questão: a *corruptibilidade* como atributo essencial do existente no mundo sublunar. Aristóteles, numa Tratadística resultante da penetração do espírito de observador e estudioso dos fenômenos próprios à *physis* – entendida em seu sentido mais amplo –, transparece estar plenamente consciente das limitações que caracterizam os corpos, das conseqüências da atuação do meio sobre os corpos, restrições físicas inerentes à condição corpórea. Aqui se colocam vegetais, animais e homens[68] como sujeitos passivos de um processo amplo de transformação corpórea a que se submete a *anima*, uma vez atrelada a uma forma materializada, o *corpus*. Aquela, enquanto *entelekeia* deste, sente e participa da vida do sensível, sendo mesmo causa do existir corpóreo.

A teoria aristotélica não deixa, na mesma esteira do platonismo, de perceber a importância do estudo do perecível. Porém, enquanto este mesmo problema foi o motivo do divórcio entre o platonismo e os in-

[68] É curioso notar que não há neste Tratado qualquer referência aos minerais, não obstante a corporeidade de que se revestem, o que demonstra a postura aristotélica de estudo dos seres animados.

dividuais, para Aristóteles tornou-se a *quaestio* fundante de toda uma sistemática de considerações, sobre as quais erigiu princípios tais que a consagraram uma prática científica. Dos particulares, tomados em si mesmos como plenipotenciárias fontes de análise, dissecação, pesquisa e aprendizado, enfim, de *epistéme*, retirou Aristóteles a matéria-prima para a construção da maior parte de suas investigações biológicas, que ocupam parcela não desconsiderável da totalidade do *Corpus*.

A fugacidade do ser não comparece ao universo do *biólogos* como um obstáculo intransponível ao conhecimento das verdades universais e ontológicas. Ao contrário, desnudando-se o universal e o comum a todos os particulares, pôde o peripatetismo desmistificar a intrínseca relação existente entre o "imperecível" e o "perecível". Se à "idéia de homem" pode-se juntar o atributo "imperecível", pois, variando as gerações humanas por diversos séculos a "idéia de homem" será sempre a mesma e nunca caducará em seu existir; ao contrário, ao homem particular "Sócrates" só resta atribuir o qualifcativo "perecível", dada a limitação temporal a que está adstrito em sua existência, como coisa entre coisas, como matéria gerada da matéria. O problema não é somente uma *quaestio* platônica, mas uma preocupação derivada das reflexões parmenídicas.

O *Corpus* erigido à condição de objeto científico engendra uma ruptura específica que permite, na Antiguidade, inundar-se o pensamento filosófico de preocupações biológicas, tendo-se tornado acentuadamente preciso este tônus científico com os estudos de Teofrasto, discípulo e herdeiro direto de Aristóteles[69] no *Perípatos*. Tornada processo a perecibilidade, nesta perspectiva cabe investigá-la a contento. É o que segue: geração e corrupção, longevidade e brevidade, assim, assinalam-se como fenômenos propriamente físicos (*psysikoi phainomenai*) e não totalmente distintos, dentro de uma corrente de exegese textual das obras de Aristóteles. Tomando o binômio "ser" e "não ser", é tese aristotélica aquela de que não há geração *ex nihilo*; há forma e há matéria, e o tornar-se matéria nada mais pode significar que um movimento do ser da

[69] Sobre Teofrasto biólogo, *vide* Nestle, 1984, pp. 209/213.

potência a ato. De ser em potência, assume-se a condição de ser em ato. No entanto, não propriamente do gerar-se se procura tratar neste momento, porém, mais especificamente, do corromper-se. O ser e sua durabilidade, o ser e sua corruptibilidade são mais propriamente problemas relacionados com o "deixar-de-ser" que com o "vir-a-ser". Não obstante, todo princípio pode ser tido também como o início do fim.

Nada – e em princípio nenhum ser está ausente da consideração feita nesta categórica sentença – fica excluído do processo gerativo que rege como princípio o mundo sublunar. Se nada deste processo se aparta, tudo se submete ao movimento, pelo que tudo, por formas as mais variadas, ou altera-se, ou desloca-se, ou aumenta ou diminui, particulares manifestações do movimento.[70]

As diferenças de movimento entre os seres dar-se-ão nas condições exatas de seres compósitos estruturais, comuns ao gênero ou à espécie. Aqui se percebe a constante remissão de Aristóteles a um princípio diretivo de sua concepção teórica da realidade: o tratamento individualizado dos seres, em oposição às generalizações inconseqüentes de alguns filósofos e pensadores da tradição helênica. Assim, per *genus et differentiam*, garante-se uma margem mais reduzida de falsas conclusões, podendo-se pecualizar as faculdades mínimas que se destacam dos individuais.

Guardadas as observações anteriores, pode-se dizer que a parelha quente-frio, bem como aquela outra seco-úmido, são o instrumento diretivo de todo processo explicativo do fenômeno da longevidade. Mas não de maneira homogênea a todos os seres. Isto porque para alguns seco-úmido e quente-frio atuam de modo díspare com relação à atuação em outros, incluídas as variações ambientais às quais se submetam nas diversas partes do planeta.[71] A vida, de maneira genérica,

---

[70] 465b, 25/30.

[71] Ao binômio calor-umidade podem-se opor outros fatores participantes do determinismo a que se pretende neste estudo da duração da vida. Este seria o tamanho do ser, local de seu desenvolvimento, o meio em que se encontra, e, se animal, o sexo, a atividade que desempenha, entre outros. Noção nuclear é, no entanto, aquela de que "A umidade quente é causa do crescimento e da vida" (466 b, 20).

é úmida e quente, em contraposto à morte, que é seca e fria.[72] Têm em comum, animais e vegetais, que o calor natural é princípio da vivacidade, sem o que se segue gradativamente o estiolamento e, por fim, a morte.[73]

Nesta matéria, as considerações de Aristóteles giram em torno da plenipotencialidade do binômio fundante, decorrente da minuciosa análise dos corpos vivos, "animados", e dos corpos mortos, "des-animados", qual seja, calor-umidade. Circulando em torno desta categoria fundante do sistema biológico, presença ou ausência, em maior ou menor quantidade, destes fatores, determina, para Aristóteles a existência ou não de *bíos*, assim como a maior ou menor capacidade de subsistência do ser. Longevidade e brevidade estariam intestinamente relacionadas ao binômio calor-umidade, que, de uma forma ou de outra, participaria em intensidades diversas de todos os seres, condicionando-lhes existência e sobrevivência.

7.3. O ESBOÇO CLASSIFICATÓRIO

Assim é que, partindo-se da necessidade de se encontrarem subsídios teóricos mínimos para a generalização lógica da multifária realidade de seres que se apresentam como dados apreensíveis para os sentidos humanos, em ampla passagem, esboça Aristóteles categorias, classes, linhagens, gêneros e espécies, tipos e formas específicas, bem como grupos de seres que possam corresponder às necessidades setoriais de explicação do fenômeno em exame. Não se pode omitir a passagem, pois com a sua transcrição traz-se ao leitor a presença meticulosa do observador espírito peripatético em plena atividade de correlacionamento entre o visível, e sensível, e o teorizável. *Ex vox philosophus*: "Ni los seres más grandes son más difíciles de destruir – pues el cabalho tiene una vida más corta que la del hombre –, ni tampoco los

[72] 466a, 15.
[73] 466b, 25/30.

más pequeños – pues la mayoría de los insectos son anudes –, ni las plantas en general lo son más que los animales –, ni los dotados de sangue – pues la abeja es más longeva que algunos animales dotados de sangue –, ni los que no tienem sangue – pues los moluscos san anuales y no tienen sangue–, ni tanpoco los que viven en tierra – pues hay plantas y animales terrestres que sólo duran un año –, ni los que viven en el mar – pues también allí hay seres de corta vida, como los testáceos y los moluscos."[74]

O ensaio classificatório é de todo assistemático e guarda grandes falhas, além de ensejar fortes contradições com outras passagens das obras aristotélicas; porém, malgrado procedentes estas críticas, há que se ter em conta que todo estudo se fazia sobre a recolha de materiais esparsos provenientes das viagens e da observação direta da natureza, bem como da contribuição dada pelos pescadores, caçadores, criadores de animais e demais discípulos do Liceu.[75] Não só. As afirmações, se precárias em termos sistemáticos, contêm conteúdo verídico, tendo sido, ao longo da história das ciências, várias vezes reafirmadas as mesmas teses a partir de outros postulados e critérios.

7.4. OS *VEGETALIA*

Plantas, homens e animais concorrem diferentemente neste emaranhado teórico acerca da durabilidade da vida. Não obstante, as plantas, de maneira genérica, têm maior longevidade que os demais animais, e isto somente se consideradas as plantas arbóreas e não as arbustivas anuais.[76] Também para elas é determinante o grau de umi-

[74] 466a, 5/10 (trad.).

[75] "La organización abarca tanto las ciencias de la naturaleza cuanto las de la cultura, y benefició de la ayuda económica del real discípulo de Aristóteles, especialmente en los estudios de zoología y de botánica; el Liceo disponia además de un verdadero ejército de auxiliares que comunicaban todo lo digno de saberse desde las colecciones de aves y pájaros, peces, jardines zoológicos" (Nestle, 1987, p. 208).

[76] 467b, 1.

dade, visto que, não sendo de grande umidade, as plantas congelam com maior dificuldade.[77]

Aristóteles, ao explorar a estrutura das plantas, procede mediante a construção de uma figura interessante, pois coloca lado a lado os seres vegetativos aos seres sensitivos e racionais, para disto tirar uma conclusão comparativa, qual seja, a de que a raiz cumpre função similar à cabeça.[78] Esta seria a parte superior do vegetal, visto representar a faculdade nutritiva de mais fecunda utilidade para estes seres.[79]

A durabilidade dos vegetais se atesta pela constância de sua existência dentre os demais seres; enquanto diversas espécies de seres são gerados e se corrompem constantemente, cumprindo presencialmente aos olhos do observador o princípio da "perecibilidade" da matéria, os vegetais, e mesmo assim não todos e não de todos os tipos, não deixam de ganhar ainda maiores preparações e o dar continuidade ao ciclo biológico que os nutre. A teleologia do vivente vegetal parece dotar-lhe de *anima* tal que, sem dúvida alguma, seu existir final parece estar dirigido a objetivos não pouco duráveis. Corporeamente, o vegetal, como por complexo, todo revestimento de partes que cumprem funções particulares, individuadas e parciais dentro do esqueleto total do ser, enquanto vive, ao mesmo tempo morre. Porém, morre em partes, dando possibilidade de que outras se instalem em seu lugar e em sua substituição.[80] O vivente se pluraliza em sua dinâmica reprodutiva de modo a ver-se, sazonalmente, o bruxulear de rebentos novos que se substituem aos demais já desprovidos de força vital.

Esta a descrição do crescimento vegetal, esta a explicação corpórea de sua durabilidade relativamente aos demais seres animados. Maiores considerações acerca do vegetal seguir-se-iam, como seria tí-

[77] "É entre as plantas que se encontram os seres de mais larga vida, e mais que entre os animais; primeiro, porque são menos aquosos, de forma que não são fáceis de congelar" (467a, 5).

[78] 467b, 1.

[79] A relação entre raízes das plantas e boca dos animais aparece também em *De Anima*, II, 412b.

[80] 467a, 10/20.

pico do espírito aristotélico, porém o mencionado *Tratado das Plantas*,[81] aquele em que se teriam os vegetais por núcleo da análise, tem-se por desaparecido.

A menção ao *bios* vegetativo, no entanto, reaparece frente à importância do estudo comparado entre plantas, animais e homens, assim como a referência ao Tratado específico sobre as plantas, em *De iuventute et senestute, De vita et morte, De respiratione* especificamente em *486b*. O fenômeno vida, comportando graus e formas de manifestação, há de ser objeto de várias ciências que apreendem-na na exata medida de seus lindes epistemológicos. Nada há que desautorize o estudo paralelo das várias formas de vida, onde a presença da metodologia analógica faz-se uma constante na tentativa de se harmonizarem os princípios comuns à teoria. Aliás, para que se possam coligir elementos suficientes para a diferenciação exata entre as diversas manifestações da vida na *scala naturae*.[82]

Mesmo na ausência de textos conclusivos sobre a vida vegetativa, ainda assim remanescem observações esparsas de sumo valor no contexto da pesquisa destinada à explicação da vida animal. Questão preliminar é aquela que concebe a alma como dotada de faculdades específicas, entre si concatenadas e mesmo hierarquicamente presentes, de maneira constante, de acordo com a progressividade da complexidade da *scala naturae*; questão seguinte é que a vida está presente onde presente está a alma, pois o que tem *anima* tem vida, é dotado de um tônus vital, de um calor primígeno e vitalizante – que quando ausente, também ausente está a vida –, de modo que "presença de vida" não pode se confundir com "presença de vida *animal*", esta simples espécie vital. Isto porque "...en tanto que un animal, pues las plantas vi-

[81] 467b, 5.

[82] Sem maiores dúvidas, a doutrina do *télos* aristotélico conduz a uma abordagem estrutural da realidade física como um todo. Se se tratar de se visualizar na *physis* princípio e causa de movimento, a todo existente corresponde um movimento próprio e singular que o ordena desde sua interioridade. Nesta conjuntura, em que muitos movimentos se processam simultaneamente e se intercalam reciprocamente, pode-se detectar a "ordem" como princípio fundante da chamada *scala naturae* (Düring, *Aristóteles*, 1990, pp. 817/830).

ven, pero carecen de sensación, y es por la capacidad de sentir por lo que distinguimos al animal de lo que no es animal".[83]

O fisiologismo vegetal também merece especial atenção.

Anteriormente já se disse terem as raízes a mesma função da cabeça nos animais; agora diz-se, na perspectiva da nutrição, terem as raízes o mesmo papel da boca nos animais.[84] Entendendo-se por parte "superior" de um ser vivo aquela por onde entra o alimento, e por parte "inferior" aquela por onde sai o alimento, nada diferente se pode concluir a não ser que a parte "superior" nos vegetais encontra-se invertida com relação aos demais, pois situa-se ligada ao repasto do qual se nutre, geralmente, a terra. No entanto, a figura é somente analógica, onde o compromisso é muito mais com a retórica de sua penetração que com a cristalina verdade da vivência. Aliás, até por derivação da tradição literário-filosófica helênica, a teoria psicológica aristotélica encontra-se, não em poucas passagens, perpassada por diversas figuras e analogias como esta.

[83] 467b, 20/25 (trad.).
[84] 468a, 10.

8

DE IUVENTUTE ET SENECTUTE, DE VITA ET MORTE, DE RESPIRATIONE

8.1. A DISCUTIDA QUESTÃO DA UNIDADE DO TRATADO

O presente Tratado é o mais extenso dos *Parva Naturalia*. O conjunto de questões englobadas sob um título já de *per si* complexo e extenso é também nada reduzido. Não pouco questionada também é sua estrutura, visto a muitos parecer lógica a partição deste Tratado em dois outros: uma primeira parte corresponderia à toda a reflexão acerca da juventude e da velhice, da vida e da morte, mais exatamente os períodos de 467b à 470b, 6; e, uma segunda parte corresponderia exclusivamente à problemática acerca da respiração, como fenômeno apartado e autônomo, mais propriamente de 470b, 6 à 480b, 30. Neste sentido, de um *totum* complexo obter-se-iam dois Tratados concebidos distintamente, o que acarretaria conseqüente diminuição proporcional das dimensões do Tra-

tado. Esta é, por exemplo, a posição de Bekker[85], posição esta que ainda não deixa de encontrar rejeição em meio aos intérpretes das obras de Aristóteles, por estarem ausentes razões maiores que motivariam uma postura como esta.

A crítica que se faz – e parece ser esta consistente o bastante para que seja adotada, confrontando-se àquela postura – é a de que a "unidade"[86] parece ser o *télos* de todo o Tratado. As matérias se intercambiam de maneira tal que uma concepção contrária ao unitarismo do Tratado poderia ser rechaçada como artificial. Vê-se e depreende-se, a partir da análise do texto em sua integralidade (467b, 10/480b, 30), não haver a pretendida cisão do escrito em (470b, 6); aqui somente inicia o filósofo uma nova argumentação investigando os erros históricos acerca do conceito de respiração, para retomar a abordagem inicialmente prometida (467b, 10) de se tratar do problema da vida e da morte, que aparece tratado ao final da obra em 478b, 25/479b, 5. Sem embargo, ainda, a concepção do coração como centro vital dos seres de sangue, além de constar do início da obra – aparecendo em 468b, 30 à 469b, 20 – também volta a ser objeto da análise em 479b, 20 à 480b, 20. Do exposto entende-se que os fenômenos da vida, da respiração, da função pulmonar, da função cardíaca, assim como a teoria do "calor congênito" e a crítica ao passado filosófico seguem uma única linha expositiva e conclusiva, devendo logicamente pertencer a uma mesma proposta de escrito como concebido em seu *totum*.

8.2. A TRILOGIA ORGÂNICA DOS CORPOS

Todos os seres vivos se dividem em duas partes, uma "superior" contraposta a uma outra "inferior", do ponto de vista da faculdade nutritiva, da entrada e da saída do alimento. A análise deste discurso faz-se estruturalmente tomando-se, de princípio, que a "todos os seres", portanto, aqui, procura-se comportar todos os seres dotados de

[85] *Vide* Bekkeri, *Aristotelis Opera*, Berlim, Academia Regia Borussica, 1940.
[86] É a postura de Düring, *Aristóteles*, 1991, p. 871.

vida – o que para Aristóteles corresponde a dizer "dotados de alma" – pode-se atribuir no mínimo duas partes, uma superior e uma inferior. Aqui se trata das partes de todos os seres, indiferentemente tomados. Deve-se acrescer, e agora se procura singular a análise, a afirmação colacionada em 468a, onde se lê que três são as partes dos animais perfeitos: "...uma, pela qual tomam o alimento; outra, pela qual expulsam o resíduo; e uma terceira, intermédia entre estas." Mesmo dentre os animais se encontram aqueles que, *a contrario sensu* do acima dito, não reúnem as condições necessárias para que possam ser considerados completos, daí que não podem ter as três partes diferenciadas.

Esta versão tripartite do ser orgânico em muito se aproxima da teoria platônica das partes da alma, ou das faculdades da alma, porém não da mesma maneira. Aristóteles ao referir-se a três partes, aqui refere-se não propriamente à alma, mas ao corpo do ser vivente, fazendo residir no critério "alimentos" a classificação, onde: a) à entrada do alimento corresponde uma parte superior; b) à saída do alimento, uma parte inferior; c) a uma parte intermédia, por sua vez, corresponde uma função sensitiva. A tripartição vem mais uma vez a obedecer aos ditames filosóficos que remontam a Pitágoras, ditames não só absorvidos, como também amplamente utilizados por Aristóteles[87] em outras partes de sua obra, segundo os quais o número três representa uma perfeição simétrica a partir de um centro do qual são equidistantes ambas as partes que dele se distanciam. Se *physis* é ordem e é coerência em Aristóteles, aqui também há de prevalecer a idéia de que o que é feito *katà physin* deve obedecer a um plano de perfeição teleologicamente inserido na própria estrutura ontológica do ser. Nesta perspectiva, em torno do coração gravitam as forças dos sentidos, sendo este a pulsação nuclear fundante e o ponto de irradiação do "calor congênito" que sustém o ser vivente em sua conformação orgânica. Também neste intermédio reside a faculdade nutritiva da alma. Concentrando-se, assim, as faculdades nutritiva e sensitiva no coração,[88] pois para

[87] Tudo está a apontar diretamente para uma relação com o conceito de meio-termo (*mesotés*), muito comum na teoria das virtudes (*Vide Etica Nicomachea*).

[88] 469a, 1.

Aristóteles o que entra pela boca e sai por meio do ventre deve ser processado no coração, pois incumbe a este órgão o exercício de todas as faculdades propriamente orgânicas da alma. Ao se utilizar da expressão "faculdades orgânicas" quer-se colocar a olho nu ao leitor o fato de que, se se pensar no homem como *ser orgânico*, como todo animal, e como *ser pensante*, verificar-se-á que a "faculdade noética" é a única que não reside no coração, estando fixada na parte superior do corpo.

8.3. MORTE E VIDA EM ARISTÓTELES

A morte é um fenômeno biológico, interrupção do processo vital. Com a morte encerra-se a atividade orgânica, e os sintomas primeiros da ausência da *pneuma* do *corpus* inanimado e desvitalizado recaem na gelidez cadavérica com a qual se apresenta aquele ser que, na opinião de Aristóteles, perdeu o calor natural congênito, calor que se situa no coração – considerando-se os animais dotados de sangue – ou em parte análoga ao coração – considerando-se os animais desprovidos de sangue.[89] Para estes tanto quanto para aqueles, ausência de "calor natural" significa ausência de vida. Requer-se, portanto, seja esclarecido como pode se dar o esfriamento desta chama interna e de que sua ausência pode significar propriamente a morte.

Visto serem os animais seres nutritivos e sensitivos, há de existir em alguma parte de seus corpos um local próprio onde possa residir a sede das sensações, do "sentido comum"; ao mesmo tempo, o princípio da vida e a reserva da nutrição. Este local é o coração, opção esta presente nos seres sangüíneos, substituído por outro análogo nos seres não-sangüíneos. Circulação e nutrição a ele se ligam diretamente, mesmo porque é este o primeiro órgão a desenvolver-se nos animais dotados de sangue e o órgão análogo nos animais desprovidos de sangue.[90] Alma nutritiva e alma sensitiva concentram-se no ponto de onde promanam os impulsos cardíacos e as chamas condutoras da vida animal.[91] É o coração a fonte de todos os sentidos.

---

[89] 469b, 10/15.
[90] 468b, 25/30.
[91] 469a, 10.

Assim como presença de calor é signo de vida, também ausência de calor é signo de morte, diante da secura da atividade ígnea primordial da sede dos sentidos e da nutrição. De acordo com a admitida doutrina do "calor congênito", não só o alimento é responsável pela manutenção da chama interna acesa – pelo que deixar de alimentar-se é arriscar-se à morte pela insuficiência do tônus vital –, mas também a respiração é de suma importância, uma vez que o pulmão cumpre uma função relevante na refrigeração moderada da chama vital[92] – significando também sua cessação uma ameaça à sobrevivência do ser. A partir daqui já temos elementos significantes para que se possam detectar as formas de morte e o processamento de cada qual destas formas.

A morte, como interrupção do processo vital, pode ser causada por fenômenos internos ou externos ao próprio ser, ao que correspondem causas violentas ou causas naturais da cessação da vida.[93] A violência (*bia*) assume a característica de causa estranha à natureza e, portanto, antinatural de cessação da vida. Geralmente extemporânea e imprevista, não pelo esgotamento vital, mas pela quebra do ciclo biológico, atua na causação da morte. Já o esvaziamento vital produzido *secundum naturam* é causação interna, que não se dá *ab extra* e *ex abrupto*, tendo-se o ser por abandonado em seu interior do fogo vital, consumindo-se o calor em si mesmo, e não por outro motivo a ele externo.[94] Neste sentido, o próprio endurecimento dos órgãos responsáveis pela alimentação deste fogo, seja por doença, seja por velhice,[95] conduz à sua redução e conseqüente desvitalização. "Ao final, quando já não podem movê-lo, dão o último suspiro e morrem".[96]

[92] "Es lástima que, justo, los puntos de partidas básicos del estaguista en estas cuestiones san notablemente erróneos, sobre todo los ideas: la de que la función de la respiración es la de refrigerar al organismo (por lo que los seres con branquias no respiran, sequén él, sino que se refrigeran por agua), y la de que el sentido común no se localiza en el cerebro, sino en el corazón" (Pajarés, Alberto Bernbé *in Introducción* a los *Tratados breves de h. natural*, Gredos, 1987, p. 164).

[93] 478b, 25.

[94] 479a, 10.

[95] 479b, 1.

[96] 479a, 25.

A morte aqui explicada, não obstante ser a morte um fenômeno mórbido-biológico animal, ligando-se à doutrina do "calor congênito". Por definir-se a morte como a interrupção do processo vital, mister se faz conceituá-lo como oposto de vida, a partir de uma noção de vida. Assim, se entrar no processo vital é nascer, ou seja, adentrar e participar da alma nutritiva, viver é a perduração deste estado do ser; é o prolongamento da vivência como alma nutritiva. Sua interrupção é a morte. Entre nascimento e morte, juventude, maturidade e velhice definem-se, para Aristóteles, a partir do desenvolvimento do pulmão, órgão responsável pela manutenção do "calor congênito" que se concentra no coração.[97] Percebe-se, neste ponto da explicação, uma preocupação não de todo infundada, em ligarem-se fenômenos biológicos a outros psicológicos. À juventude, como idade de florescimento vital e superatividade, corresponde uma operosidade intensa dos órgãos responsáveis pela manutenção do "calor congênito"; à maturidade, a temperança e a moderação da idade da prudência, onde espírito e corpo concatenam-se num ritmo próprio da idade intermédia; à velhice, como final do processo vital, corresponde o esfriamento do "calor congênito" pela insuficiência dos órgãos que o provêem. Daquela à esta idade, ocorre que, "(...) la muerte es sin dolor, pues no mueren porque se les presente una afección violenta, sino que la disolución del alma resulta totalmente imperceptible".[98]

8.4. O CALOR CONGÊNITO

A doutrina do "calor congênito", segundo a qual calor é sinônimo de vida e, portanto, em alguma parte do corpo deve residir a flama que o aquece – e este órgão é o coração –, muito influi sobre a toda a posteridade, remanescendo as marcas deste entender por séculos, até

[97] 479a, 30-479b.
[98] 479a, 20/25 (trad.).

mesmo no início da Era Moderna. Se presente está o "calor congênito" como um *quê* orgânico e imanente, elementos há que o alimentam, que o sustentam, verdadeiras garantias da subsistência da própria vida. Estes elementos são: a) a moderada presença do *aer* no organismo, que é introduzido no corpo por meio do processo inspiratório, e expelido por meio do processo expiratório, sendo que o órgão responsável pela respiração é o pulmão;[99] b) pelo alimento, que uma vez nutrindo o organismo de energia o vitaliza para a sua perenização.[100] Disto resulta que pulmão e coração atuam paralelamente, condicionando-se. No entanto, deve rechaçar-se qualquer hipótese que indique que a respiração possa servir como princípio para a nutrição; ambas as funções são bem distintas.[101]

Após esta exposição, segue-se toda uma argumentação que procura recobrir a realidade de diversos seres, que conservam a vida de maneiras diversas, de acordo com as condições ambientais às quais se submetem, mera adaptação interativa e determinante do tipo corpo-meio. A manutenção do "calor congênito" não é a mesma para diversas categorias de animais. São analisados moluscos e crustáceos (446b, 30/447a, 10), ao lado dos peixes e insetos (474b, 25/475b, 10), além dos cetáceos (476b 10/25).

A abordagem da questão, sobretudo na perspectiva crítico-histórica, suscita no exegeta certas perplexidades, não faltando oportunidade para aqueles que procuram nos textos os equívocos sistemáticos e doutrinais de um pensador que se debruça sobre as inúmeras facetas epistêmicas do real. Qual seria mesmo a importância de se sustentar toda uma argumentação no sentido de se correlacionarem respiração, vida, fogo e alma? O que teria suscitado a necessidade destas divagações?

[99] 470a, 5/10.
[100] 470a, 20.
[101] 473a, 5/15.

Não sem motivo surgem as presentes questões como problemas de época, sejam suscitadas pelos contemporâneos, qual na própria Academia (472b/473a), ou pelos antecessores, entre filósofos e sábios (471b/472b, 5; 473a/474a, 20). Daí explicar-se também, em meio à estrutura do Tratado, a introdução de uma argumentação tipicamente caracterizada pela metodologia *endoxológica* (470b, 6).

A conexão respiração-calor-vida é decorrência da própria perspectiva assumida por Aristóteles: dar a cada questão da tradição uma plausível resposta empírica e racional. Nada mais que justificável, portanto, a reabsorção da discussão, visto remontar ela às mais longínquas reflexões pré-socráticas, o que indicam os autores.[102] "A conexão entre a *psyche* e a respiração é intermitente entre os pré-socráticos. Anaximadro disse que a alma era "de ar" (Aécio IV, 3, 2), tal como Anaxágoras (*ibid.*). Heráclito faz da respiração parte do processo cognitivo (Diels 22A16;), mas apenas durante o sono, quando os outros sentidos estão afastados do *lógos* cósmico. Diógenes de Apolónio, por outro lado, sustenta fortemente a conexão entre a *psyche* e o *aer* (...)" (Peters, 1983, p. 200).

Há que se acrescentar, ainda, que o fim do aquecimento natural de um corpo perfaz-se por duas formas: *consunção* e *extinção*. De acordo com a primeira destas formas, o calor congênito exaure-se por si mesmo, sem uma força contrária sobre ele atuando, ocorrendo tal quando por carência de ventilação e de respiração o calor se acumula sobre si, provocando a consumação da própria vida.[102] De acordo com a segunda das formas supra-elencadas, pode-se dizer que o fogo é extinto quando uma força contrária sobre ele atua, tornando-o exangue frente à força que ante ele se impõe.[103]

Estas, portanto, as notas, os apontamentos, as críticas e a descrição que se visava a empreender acerca do respectivo temário. E, para se concluir com Aristóteles, pode-se dizer que, ao se tratar de se estudar a vida em suas plúrimas facetas há que se guardar que:

---

[102] 469b, 30.
[103] 474b, 15.

"(...) los médicos que son competentes y minuciosos tienen algo que decir acerca de la ciencia natural y les parece bien tomar sus principios de ella; por su parte, los naturalistas más agudos terminan casi en los principios de la medicina".[104]

[104] 480b, 25/30 (trad.).

PERÌ TÀ ZÔA ISTORÍAI

1

A INVESTIGAÇÃO ZOOLÓGICA E O TRATADO

A obra intitulada *Historia Animalium* é uma investigação que, seja pela nominação que recebe – o termo *istoría* utilizado está a indicar um estudo empírico e individualizado de um fenômeno[1], e como tal se aparta da técnica semântica do termo –, seja pelo conteúdo dos escritos, está completamente voltada para a intelecção da vida animal. O empirismo[2] é sua marca, assim como seu método, uma vez que é da observação e da

[1] "On peut dire d'abord qu'il existe une matière première inaccessible aux sens et qui sert de support à toutes les transformations du monde. Mais il s'agit là encore d'un principe impliqué dans la constitution de la nature; une autre préoccupation domine plus gravement les recherches d'Aristote, l'existence d'une substance immobile, éternelle, séparée de toute matière, dont la vie est pensée pure, intériorité parfaite, et qui, source premierè du mouvement, est la clef de voûte du système. Ces aperçus sur la métaphysique nous intéressent ici dans la mesure où ils achevent de montrer que cette philosophie fondée sur la sensation est fort loin dependant du sensualisme=l'expérience de sens est simplement le fait premier et indispensable à portir duquel s'exercera l'activité de la raison, car la vie par excellence c'est l'acte de la pensée (...)" (Bourgey, *Observation et expérience chez Aristote*, 1955, p.47).

[2] "Il est un vocable qui parmi ses sens divers inclut celui de connaissance directe des faits et sur lequel il est important de réfléchir à

análise das partes e espécies, entre diferenças e igualdades[3], que se podem formar noções mais amplas para a categorização da diversidade da vida animal de acordo com estruturas conceituais mais amplas (*génos*), e menos restritas (*eîdos*)[4]. A peculiaridade dos materiais recolhidos e estudados, a variedade das formas de vida envolvidas na investigação, as freqüentes citações de localidades as mais diversas, a tendência a uma pormenorizada e detida observação do fenômeno particular e do indivíduo como tal, o valor aos dados empíricos e populares, a irregularidade das classificações[5], o número de espécies levantadas durante o curso dos escritos, tudo está a indicar tratar-se de um Tratado concebido, ao menos em sua maior parte (livros I-VI e VIII), no período que medeia a saída de Aristóteles de Atenas, com a morte de Platão[6] e a fundação do Liceu, período caracterizado pelas viagens e pelas tendências biológicas mais acentuadas (Düring, *Aristóteles*, 1990, pp. 92/93); esta reconstrução está a responder a uma inclinação não necessariamente lógica, mas prática, da situação da obra no curso da vida do filósofo. A luxureante diversidade de seres apreciados, descritos, disseca-

cause de sportée philosophique, c'est la mot *aísthesis*. On le traduit généralement, et avec justesse, par sensation, elle est bien en effet son acception première et fondamentale. Mais en lisant les passages inombrables où le terme est employé, on s'aperçoit vite qu'il comporte une gamme complexe de significations, que sa portée est à la fois plus vaste et plus délicate. Il peut désigner non seulement le sens, c'est-à-die la source de tout un ensemble déterminé de sensations, mais la sensibilité générale et plus largement encore la conscience de soi (...)" (Bourgey, *Observation et expérience chez Aristote*, 1955, p.39).

[3] Para uma demonstração da existência da análise interna de um animal (leão) e prática da dissecação comparativa, *vide Historia animalium*, 497b, 15/20.

[4] "Il a voulu être narrateur et descripteur, mais aussi démonstrateur, généralisateur, et déjà anatomiste et physiologiste, autant qu'il était possible de l'être à l'époque où il vivait et avec les moyens d'investigations et d'expérimentation dont il pouvait disposer"(Louis, *La découvert de la vie*, 1975, p.33).

[5] "...la pensée d'Aristote est beaucoup plus souple qu'on ne le croit d'ordinaire. Bien loin de classer les animaux d'une façon systématique et artificielle, il modifie souvent son point de vie en fonction des progrès de sa science" (Louis, *Remarques sur la classification des animaux chez Aristote*, p.304).

[6] "C'est à Lesbos et en Asie mineure qu'Aristote entreprit auprès des pêcheurs ses patientes observations sur les poissons et les crustacés, qui abondent dons *ses Recherches sur les Animaux*, publiées beaucoup plus tard"(Bonnard, *Civilisation grecque*, 1959, p.135).

dos[7], classificados[8] e incorporados ao seu acervo de considerações está a indicar que, em se tratando da observação de fenômenos biológicos, a condição objetiva primeira para a realizabilidade da pesquisa é a sua operação *in locu*[9]; vislumbra-se, assim, que as investigações empíricas por Aristóteles empreendidas, apesar de guardarem relação com muitos testemunhos e referências outras alheias, são, mais que em parte alguma, as mais descritíveis, as menos doxográficas e logísticas possíveis. O *phainomenon* é tomado *hic et nunc*, em sua nascença, em sua crescença e em sua corrupção[10].

Não tanto a cronologização, mas sim a autoria[11], tornou-se um problema para a exegese dos textos do Tratado, sobretudo a partir da

---

[7] Sobre a dissecação e a existência de um tratado destinado à dissecação anatômica (*Descriptiones anatomicae*), *vide* no H.A. as passagens: 497 a, 30/35; 511a, 13/14; 529b, 19.

[8] O método taxinômico que está a permear a maior parte dos escritos biológicos aristotélicos, em verdade, é uma herança platônica, guardando raízes na Academia, de onde retira Aristóteles o gérmen para o desenvolvimento de seu método biológico. A respeito, *vide* Pellegrin, *La classification des animaux chez Aristote*, 1982, pp. 25/71.

[9] Assos et Mity-line furent le théatre d'abondantes et minutieuses recherches sur les animaux. C'est là qu'Aristote et ses collaborateurs effectuèrent la plupart des observations dont les résultats forment la base de l' *Histoire des animaux* et le premier fonds du *De generatione animalium*" (Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, 1951, p.339).

[10] Em *De generatione animalium*, 758a, 25, Aristóteles dá mostras de uma técnica observatória e descritiva muito desenvolvida, noticiando a existência, em *Historia animalium* (550 a, 10/30), de uma figura ou esquema ilustrativo da embriogênese da *sepia*, espécie de cefalópodo (não-sangüíneo) descrito naquela passagem. Nenhum esquema ou figura resta conservado em H.A., porém a passagem citada atesta referências a um esboço qualquer por meio de indicativos e letras.

[11] A respeito da inautenticidade, é respeitável o argumento de que: "La matière a sa part dans la détermination du sexe de l'animal: on sait en effet que pour Aristote la semence mâle –expression d'ailleurs pléonastique, puisque les femelles n'émettent pas de semence, contrairement à ce que prétend le livre X de l' *Historie des animaux*, e qui sans doute est la plus solide des preuves de son inauthenticité–, cause formelle, informe la matière formelle. Si la semence a assez de force le rejeton sera un mâle" (Pellegrin, *La classification des animaux chez Aristote*, 1982, p.97). É o que sem dúvida se confirma no confronto do livro X com a doutrina constante do escrito autêntico *De reprodutione animalium*, principalmente entre 736 e, 25 e 737b, 6 e 739b, 15/20.

tradução medieval interpolada para o latim. Nas palavras de Ingemar Düring:

> "De los escritos que entraron en la "*H.A.*", los libros I-VI y VIII fueron escritos por Aristóteles mismo; como veremos, también en estos libros se encuentran interpolaciones de mano ajena. Los actuales libros VII, IX y X con seguridad no son de la mano de Aristóteles, aún cuando contienen aquí y allá material aristotélico" (*Aristóteles*, 1990, p.783).

Assim mesmo, rica e extensa é a investigação. São notáveis as anotações que contém, assim como surpreendentes as considerações científicas que encerra[12].

A *Historia animalium* possui uma história específica que pode ser lida juntamente com Grenet:

> "Ce qui est digne de remarque, c'est que l' *Histoire des Animaux* n'entre pas directement dans la série: elle n'est pa un traité mais un aide-mémoire, simple recueil de matériaux collectionnés par Aristote et par ses collaborateurs et destinée à faire l'objet de travaux ultérieus plus méthodiques. Nous ne manquerons cependant pas de remarquer que dès l' *Histoire des Animaux*, c'est-à-dire, d'après toutes les vraisemblances, dès le début de la seconde période, Aristote va être conduit par ses préoccupations de classement systématique, à remarquer, l'importance de la ressemblance par analogie, non seulement du point de vue de la structure organique, mais même du point de vue du comportement psychologique. Une transposition déjà largement anoncée par Platon se continue et se précise ainsi chez Aristote: la similitude des rapports ne permet pas seulement de rapprocher des grandeurs et des nombres, différents en valeur absolue, elle permet de reconnaître l'identité fondamentale de structures ou d'élé-

[12] "Notons encore qu'Aristote a découvert, dans la copulation des céphalopodes, une particularité remarquable, qui n'a été redécouverte qu'au XIXe siècle. De même c'est au XIXè siècle seulement qu'on a reconnu l'exactitude de ces observations sur les nids que construit le poisson-chat" (BONNARD, *Civilisation grecque*, 1959, p.146).

ments, de prime abord irréductibles: *Certains animaux ont des parties, ni identiques spécifiquement ni seulement différentes par la quantité, mais semblables suivant une similitude de rapports. Par exemple, c'est le cas de l'arête par rapport à l'os, de la corne par rapport à l'ongle, de la pince par rapport à la main, de l'écaille par rapport à la plume: car, ce que la plume est chez l'oiseau, l'écaille l'est chez le poisson. (Histoire des Animaux*, livre I, ch. I) Or, ce qui vaut pour l'organisme vaut aussi pour le psychisme: il y a dans les animaux des traces, des vestiges, de la manière d'être psychologique, douceur, sauvagerie, caractère facile ou difficile, courage, lâcheté, crainte, assurance, impétuosité, fourberie, *et même certains traits de ressemblance avec l'intelligence humaine*, tout comme nous l'avons déjà dit à propos des organes... Certains de ces traits diffèrent par similitude de rapports car, *de même qu'il y a dans l'homme art, sagesse, réflexion, ainsi il y a chez l'animal quelque autre puissance naturelle.* Ce qui autorise à franchir la frontière, c'est l'etat intermédiaire présenté par l'enfant: on constate chez l'enfant comme des traces ou des germes de ses dispositions futures, alors que son âme ne diffère en rien – autant dire – de celle des animaux. D'où une première conclusion: rien d'irrationnel à dire que chez l'animal certains caractères psychiques présentent avec ceux de l'homme une réelle identité, d'autres des rapprochements, d'autres, enfin, une similitude de rapports. D'où, enfin, une seconde conséquence: la continuité de l'échelle des vivants; car, des inanimés aux animés, la nature passe peu à peu, par des intermédiaires qui n'appartiennent pas nettement à l'un des deux extrêmes plutôt qu'à l'autre: des inanimés on passe aux plantes, mais certaines plantes ont plus de part à la vie, d'autres moins, et le genre plante pris d'ensemble paraît animé si on le compare aux minéraux, inanimé si on le compare aux animaux; et des plantes aux animaux, il y a encore passage continu, car certains animaux marins intermédiaires n'appartiennent pas nettement à l'un plutôt qu'à l'autre de ces deux genres, et même le genre entier des animaux à coquille ressemble aux plantes, quand on le compare aux animaux locomoteurs.

"De proche en proche, c'est l'Homme lui-même qui va prendre une place dans l'ensemble hiérarchique des vivants. Et la continuité psychique entre l'Homme et les Animaux amènera Aristote à rejeter complètement la conception platonicienne de l'Ame et du Corps. Jusqu'à présent,

quand il parlait de l'Ame, c'était exclusivement de celle de l'Homme. Maintenant, il trouve une âme à tous les vivants" (Grenet, *Histoire de la philosophie ancienne*, 1960, pp. 194/195).

É, sem dúvida alguma, a primeira grande obra dedicada[13-A] à compreensão do problema biozoológico[13-B]; pioneiro e vasto foi o empreendimento aristotélico neste sentido[14]. Não são poucas as dificuldades que se antepuseram ao projeto de codificação do reino animal, o que aparece testificado em algumas passagens do texto, dificuldades que foram superadas pela adoção de metodologias próprias de apresentação e explicação da problemática em estudo. Recorre-se não raramente ao testemunho alheio como fonte de conhecimento e de arrecadação de informações, sobretudo aquelas mais próximas e acessíveis aos expertos ou de mais longa experiência no trato com espécimes animais típicas[15]. Assim é que se reporta Aristóteles, ao testemunho e à declarações de pescadores[16], de caçadores[17], de veteriná-

[13-A] Para um estudo mais detido acerca de todos os aspectos do tema da zoologia, recomenda-se o recente trabalho de autoria do Professor Orlando Bastos de Menezes, da UFBA, intitulado *A zoologia de Aristóteles* (Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 1997).

[13-B] "...na Biologia, quer consideremos o seu poder de observação, o seu modo de confrontar os testemunos de outros observadores ou as suas discussões teoréticas, ele estava, de fato, avançado no que se refere ao conhecimento de seu tempo. Ele é, sem dúvida, o maior dos biólogos..." (Ross, *Aristóteles*, 1987, p.119).

[14] " Nous disons "la biologie", bien que ce mot soit de creation récente – il apparaît pour la première fois en 1802 – et qu'il n'ait pas d'équivalent exact dans le vocabulaire d'Aristote. Nous employons néanmoins, car c'est le terme qui correspond le mieux à l'idée qu'Aristote se faisait des études relatives à la vie. Mais il est bien évident, est il besoin de le dire, qu'Aristote n'a jamais eu pour objetif de créer la biologie telle que les siècles l'ont faite après lui et un peu grâce à lui." (Louis, *La découverte de la vie*, 1975, p.25).

[15] "Ne pouvant tout voir par lui-même, il s'est adressé pour se renseegner à toutes les compétences à sa portée, fussent elles les plus humbles: it demanda aux apiculteurs de l'entretenir des Moeurs des Abeilles, aux bergers de'lui parler de leurs troupeaux, aux chasseurs, aux oiseleurs, aux pêcheurs, aux éleveurs, aux véterinaries, aux voyageurs, de lui fournir la somme de ces observations multiples que de telles gens reúnissent dans l'exercice de leurs professions sans même y prendre garde et qu'ils se transmettent de génération en génération" (Manquat, *Aristote naturaliste*, 1932, p.49).

[16] 532b, 19; 566b, 25.

[17] 611b, 26; 612a, 3; 614a, 10.

rios[18], de apicultores[19]. Além do mais, está-lhe a guiar a consciência da necessidade de manutenção dos nomes populares e vulgares atribuídos aos animais, matéria na qual não inova muito, mesmo porque o projeto de uma uniformização da terminologia científica é uma conquista da ciência moderna; a genuinidade terminológica é até forma de serem reconhecidas com mais facilidade, bem como forma de manutenção da fidelidade das narrativas e das descrições obtidas em meio aos homens do povo. Esta postura é nitidamente antiintelectualista e procura acentuar o caráter empírico necessário para a vivência da investigação biológica.

De acordo com estes princípios, os animais se dividem em gêneros e espécies[20], tendo sido grande parte destes identificada, podendo-se apresentar como esquema geral das investigações as seguintes conquistas, numericamente coligidas dos textos aristotélicos: mamíferos (75); aves (204); anfíbios e répteis (22); peixes (133); moluscos, cefalópodos, calamares (7); malacrostáceos, caranguejos (18); insetos (83); crustáceos (39) (Cfr. Düring, *Aristóteles*, 1990, p.812). Ou, ainda de mais perto, pode-se obter um levantamento biotipológico numericamente determinado do seio dos textos de Aristóteles de maneira a

[18] "Chez l'homme les parties externes sont bien connues de tous parce qu'elles sont visibles: la langue leur a donné un nom qu'Aristote conserve sans y rien changer. Les parties internes, au contraire, sont beaucoup moins familières au profane. Pour les désigner, Aristote a recours au vocabulaire des médecins et, dans ce cas, le caractère technique du mot est généralement souligné par l'expréssion. Il suffit de parcourir les ouvrages de science naturelle pour rencontrer de nombreux exemples" (Pierre Louis, *Observations sur le vocabulaire technique d'Aristote, in* "Mélanges d'études greques", 1956, p. 145).

[19] 625a, 6; 626b, 2.

[20] Sobre o problema da definição dos animais: "En aucun cas, en effet, le stagirite ne dira définie une réalité parce qu'elle a simplement été distinguée du reste des choses, même si cette distinction leve toute ambigüité possible en ce qui concerne la chose définie. Or la définition platonicienne, nous l'avons rappelé, est un procès d'identification par distinctions sucessives destiné à empêcher qu'une chose puisse paraître ce qu'elle n'est pas. La définition aristotélicienne, au contraire, prétend atteindre la structure ontologique du défini" (Pellegrin, *La classification des animaux chez Aristote*, 1982, p.58). A conclusão desta tese não é outra senão a de que o problema taxinômico dos animais em Aristóteles se resolve com uma busca do próprio conceito metafísico de *ousía* (p.63).

comprovar-se o comprometimento do filósofo com sua tarefa de investigador da natureza.

As referências que pululam nos textos estão a indicar uma ampla investigação do reino animal, categoricamente distribuídos e amplamente descritos os seus representantes. Constatam-se por espécie: a) um miriápodo; b) quatro anfíbios; c) seis aracnídeos; d) dois celenterados; e) quarenta e sete insetos; f) cento e oito peixes; g) um anelídeo; h) vinte e sete moluscos; i) dezesseis répteis; j) três nematelmintes; l) setenta e nove mamíferos; m) um espongiário; n) cento e sessenta e seis aves; o) quatorze crustáceos; p) quatro equinodermos; q) um espongiário.

A disposição que a todos estes organismos animais dá Aristóteles não aparece, em parte alguma de sua obra, de maneira expressa, genérica e categoricamente concebida. É a partir de inúmeras passagens e referências que se resume o seguinte quadrante biológico[21], onde os animais distribuem-se de acordo com os *génos* e a *eîdos*[22-A], a saber: 1. Vivíparos (homem; quadrúpedes com pêlo; mamíferos terrestres; cetáceos); 2. Ovíparos com ovo perfeito, ou seja, que não cresce (aves; quadrúpedes com escama e ápodos); 3. Ovíparos com ovo imperfeito (peixes, melacodermos; malacostráceos); 4. vermíparos (insetos); 5. Animais oriundos de geração espontânea (ostradoermos; moluscos; zoófitos).[22-B]

Não menos importante é a noção geográfica que nos transmitem os textos. Os quadrantes espaciais do mundo antigo encontram referências específicas na Tratadística sobre os animais de Aristóteles, como: Arábia (498b, 9; 499a, 15; 546b, 2; 606b, 5); Arcádia (617a, 14); Chipre

---

[21] "Classification mal delimitée, remarquablement incomplète, et au surplus très flottante. Nulle part, dans son ouvrage, nous n'en trouvons un exposé complet" (Maurice Manquat, *Aristote naturaliste*, 1932, p.105).

[22-A] "Nos seus escritos não encontramos uma classificação definitiva, pois está consciente das dificuldades que esta acarreta, dificuldades estas causadas em particular pela existência de espécies isoladas que não se deixam abranger por nenhum dos "gêneros superiores" conhecidos, e por espécies intermédias entre os dois gêneros supremos. Mas a classificação por si concebida é suficientemente clara nas suas linhas fundamentais..." (Ross, *Aristóteles*, 1987, p.122).

[22-B] Cfr. Ross, *Aristóteles*, 1987, p.124.

(552b, 10); Ásia Menor (569a, 19; 578b, 27; 606b, 16); Atenas (559a, 13; 569b, 11; 577b, 30; 618b, 15); Egito (502a, 9; 557a, 30; 562b, 26; 608b, 33; 612a, 16; 617b, 27); Creta (598a, 16; 612a, 3); Cirene (606a, 6; 607a, 2); Beócia (559a, 3; 605b, 31); Bizâncio (571a, 17; 598b, 10; 599a, 3; 612b, 8); Cálcis de Eubéia (496b, 25; 531b, 12); Cós (499b, 28; 551b, 16); Fenícia (525b, 7; 541a, 18; 577b, 25; 603a, 1); Índia (501a, 26; 571b, 34; 597b, 27; 606a, 8; 610a, 18); Itália (607a, 26; 6326, 26); Lesbos (621b, 22); Sicília (520b, 1; 522a, 23; 606a, 5); Trácia (519a, 4; 620a, 33); Tarento (631a, 10); entre outras referências[23].

[23] "Os lugares a que faz mais referência são duas regiões que conhecia pessoalmente bem – a Macedônia e a Trácia, a Tróade e suas ilhas adjacentes. Com menor regularidade, refere outros distritos onde passou partes da sua vida: as vizinhanças de Atenas e as de Cálcis" (Ross, *Aristóteles*, 1987, p.120).

2

PRINCÍPIOS GERAIS DA *ISTORÍA*

A zoologia aristotélica é um empreendimento que se lança, através da observação, da dissecação[1-A] e da classificação, por sobre a miríade infindável de espécimes animais existentes no reino natural. Frente à riqueza e à diversidade das formas da vida animal, os critérios de categorização, uniformização e conceptualização desconsertam-se, desconcatenam-se; eleito um ponto diferencial, o *philosóphos* esboça uma noção a ele equivalente, noção nem sempre de aplicação invariável e genérica. Assim, é de se ver que, antes de se poder conceber a zoologia aristotélica como um sistema teórico da natureza – o que pressupõe equidistância da mesma –, se pode ser concebida como fruto de uma experiência observacional e descritiva das plúrimas faces do fenômeno biológico. Não só as abordagens são variantes, ora acentuando-se o aspecto anatômico, ora o taxiconômico, ora o orgânico, ora o biocomportamental, como também a mecânica metodológica flui de maneira diversa obedecendo ao próprio fluxo inconstante dos escritos de caráter biológico.

[1-A] "La constitution de ces albums, de ces *Dessins anatomiques*, était très importante. Elle exigeait, chez celui qui l'établissait, un grand effort de précision. Elle supposait l'usage de la dissection animale" (Bonnard, *Civilisation grecque*, 1959, p.136).

A descrição dos animais, portanto, parece demandar uma grande articulação de conceitos e noções que consentem sejam os mesmos assemelhados e diferenciados num verdadeiro processo escalonado de reunião dos iguais e de separação dos desiguais. É de diferenças e igualdades que se constrói a equação classificatória, verdadeira pirâmide conceitual[1-B]; é com esta arquitetura que melhor se pode compreender a ordem existente nas cadeias e nos ciclos naturais. A *scala naturae* é, nesta medida, espelho da *physis*, e, como tal, retrata o caráter "complexidade" que se destaca de todo e qualquer fenômeno natural. Das mais internas, ínfimas e microestruturais forças orgânicas, às macrocelulares partes corporais, descrever uma formação animal é ter presentes todos os aspectos que a fazem ser complexo. A dificuldade classificatória é, pois, resultante da própria complexidade do objeto de estudo; eleger aspectos parciais do mesmo é partilhar, é singularizar, é tornar uno aquilo que é múltiplo[1-C].

Esta descrição pode recair sobre a relação animal-ambiente e sobre a relação animal-animal (1); além disso, pode recair sobre o animal em si, ou sobre organismos, colocando-se em foco as relações das partes com o todo, descrevendo-se as partes e diferenciando-as, por sua vez, entre si (2). É de maneira sintética, com estes critérios (1) (2), que procura Aristóteles fazer um esboço genérico dos principais diferenciais existentes no reino animal.

Tendo-se presente a perspectiva orgânica (2) acima referida, os animais podem ser divididos em partes. Estas partes são ditas homogêneas (*omoiomere*) e não-homogêneas (*anomoiomere*)[1-D]. Sob a rubrica

---

[1-B] "L'originalité de la biologie aristotélicienne réside dans la perpétuelle comparaison entre les faits recueillis. Cette comparaison est fondée sur une doctrine explicite de l'analogie. Aristote note l'analogie de structure qu'il appelle aussi homologie" (Bonnard, *Civilisation grecque*, 1959, p.150).

[1-C] "À vrai dire, on ne trouve pas dans les écrits biologiques d'Aristote de classification dèfinitive. Le savant se rendait compte des difficultés que présentait une classification semblable. Pourtant la classification qu'il concevait apparaît avec assez de netteté dans ses grandes lignes, et elle est assez solide pour avoir subi avec succès l'épreuve du temps. Rien de semblable n'avoit été tenté avant Aristote et après lui il faudra attendre jusqu'à Linné pour constater un nouveau progrès" (Bonnard, *Civilisation grecque*, 1959, p.152).

[1-D] 486a, 5/10.

de homogêneas seguem as partes do corpo animal que se dividem em partes homogêneas; sob a rubrica de não-homogêneas seguem aquelas que não podem ser divididas em iguais, por serem compostas, complexas e únicas no corpo animal. Exemplos destas últimas são a cabeça, que não se divide em cabeças, as mãos, que não se dividem em mãos, os braços, que não se dividem em braços. Toda parte não-homogênea, e isto é regra, está composta de partes homogêneas, qual a mão que está composta de carne[2]. As partes, homogêneas ou não-homogêneas, se tomadas como critério diferencial entre os animais, predicam-se como idênticas ou distintas. Um animal que não possui pulmões, mas brônquios, tem uma parte do corpo distinta daquele que possui pulmão, guardando-se, necessariamente, que é possível verificar-se a analogia existente entre este órgão e aquele. Os homens (*anthrôpoi*), tomados entre si, possuem partes idênticas, pois há uma homogeneidade e uma constância na correspondência dos caracteres de um indivíduo com relação a outro. A partir da medida de identidade entre os indivíduos, verificada a presença de qualitativos comuns, podem-se dizer os indivíduos pertencentes ao mesmo gênero (*génos*). Aliás, a distinção *génos – eîdos* é decorrência direta do processo de aproximação dos dessemelhantes[3]. Peixes e aves constituem gêneros; estes gêneros partem-se em inúmeras espécies. A identidade genérica é o que faz o indivíduo pertencer ao grupo magno das classificações; à medida que se procede à seleção dos iguais entre si, pode-se dizer que as partes também variam quantitativamente, e a variação quantitativa é que define a dimensão das espécies[4]. Ainda na mesma perspectiva temática, no entanto, tendo-se em vista agora a constituição das partes homogêneas, pode-se dizer serem macias e úmidas ou secas e duras. São secas e duras as seguintes partes: pele, pêlo, osso, tendão, unha, chifre. São partes úmidas e macias o sangue, o soro, a gordura, a bílis, o sêmen, o leite, o sebo e a carne, além dos resíduos, como a flegma e os excrementos.[5]

[2] 486a, 10/15.
[3] 486a, 24/25.
[4] 486b, 5/20.
[5] 487a/487a, 10.

Tendo-se presente a perspectiva relacional, os animais podem ser descritos de acordo com seus hábitos de vida, de movimentação, de alimentação, de localização, assim como de acordo com o caráter e com as atividades. Fundamentalmente, dizem-se aquáticos os animais que desenvolvem seu ciclo de vida em torno da água, seja esta mar, lago, rio ou pântano, aéreos (alados), em estreita correlação com o ar, terrestres, na dependência direta da terra. Os animais aquáticos são aqueles que vivem e se alimentam no mar, que engolem e excretam a água e que sem ela não vivem (peixe). Mas, aquáticos também são aqueles que absorvem o ar e vivem fora da água, mas que, porém, nela se alimentam (crocodilo/gaivota). Dos aquáticos, uns aderem a alguma superfície, restando fixos sobre ela, outros andam, por terem desenvolvido patas, outros, ainda, simplesmente flutuam[6]. Os animais terrestres definem-se pela forma de respiração, podem ter parte do desenvolvimento de sua vida na água como estágio embrionário, sendo, ainda, sedentários ou não. É curioso notar que a categoria dos animais alados ou aéreos encontra-se definida como espécie com relação ao gênero, animais terrestre. Os terrestres propriamente ditos desenvolvem membros e andam, ou se arrastam, ou ondulam. Se há aqueles que nadam e andam, aqueles que voam e andam, não se pode dizer o mesmo para a categoria dos terrestres propriamente ditos; não há animal terrestre que voe, mas há animal alado que ande.

O relacionamento animal permite que se definam espécies gregárias, outras solitárias, e mesmo, como categoria intermédia, espécies que participam de ambas as formas de vida, tanto da gregária, quanto da solitária. O homem é exemplo desta última categoria[7]. Ainda mais dentre os gregários, há aqueles que obedecem a um fim comum, a um instinto social, e como tal se associam em comunidades organizadas, com ou sem liderança, como ocorre com as abelhas, com as vespas e com o próprio homem.

Os modos de vida também estão a indicar que os animais vivos em locais distintos (montanha/campo/urbe), se alimentam de fontes di-

[6] 487b, 10/15.
[7] 488a, 5/10.

versas (carnívoros, onívoros, herbívoros, ou de alimentação especial), se provisionam de alimentos ou não, se recolhem sobre ou sob a terra, estão despertos e ativos durante o dia ou à noite, são continentes ou inflamados para a reprodução, são mansos, selvagens, domesticáveis, são mudos, dotados de voz e até mesmo de articulação da voz[8]. Os caráteres também são distintos, quais sejam: ferozes, defensivos ou dotados de mecanismos corpóreos de defesa; irascíveis e estúpidos, ou mansos e indolentes; vis e pérfidos ou nobres e bravos; prudentes e tímidos ou selvagens e pérfidos[9]. A alimentação sendo uma função primordial de todos os animais, das mais rudimentares às mais desenvolvidas de suas formas, é-lhes característica comum possuírem um lugar por onde tomam o alimento, denominado boca[10] onde recebem o alimento, denominado ventre, e por onde expulsam os resíduos. No entanto, nem todos, apenas a maioria, são dotados desta última função excretora. Aqueles que o são possuem um órgão para o depósito dos resíduos líquidos (bexiga) e outro para o depósito dos resíduos sólidos (intestino). Porém, nem todos aqueles que possuem intestino, possuem bexiga. Se todos os animais possuem a faculdade nutritiva, como essencial à manutenção de vida, no entanto, não é homogênea a apresentação e a conformação destes órgãos em todos os animais; em forma, em excesso, por analogia ou posição, estes diferem de um *génos* a outro, de uma *eîdos* a outra, mantida a primordialidade da função nutritiva[11].

Ademais da faculdade nutritiva, outra função essencial acompanha a estrutura orgânica animal, a reprodutiva. Sendo o esperma o líquido seminal, humor úmido,[12] a reprodução se opera por meio de sua inseminação ou de sua inoculação, emitindo-se em si mesmo para que ocorra a fecundação (fêmeas) ou em outro (machos); de qualquer forma, o líquido seminal encontra, para aqueles que o armazenam, um órgão próprio para a sua recepção. Outro órgão de indispen-

[8] 488a, 15/488b, 10.
[9] 488b, 10/25.
[10] 489a, 1.
[11] 488b, 30/489a.
[12] 487a, 1.

sável presença orgânica para a reprodução é o útero, sendo sua presença dependente da forma de reprodução do gênero ou espécie. Deve-se grifar que, a par das categorias naturais "macho" e "fêmea", existem aqueles animais que não são nem macho, nem fêmea, os atualmente chamados hermafroditas[13]. Os diferentes modos de reprodução no reino animal estão a consentir a adaptação de cada espécie às exigências naturais da procriação, distinguindo-se, pois, os vivíparos, dos ovíparos e dos larvíparos.[14] Os primeiros reproduzem-se por meio de um processo de gestação embrionária interno, carregando consigo os ovos ou o próprio ser vivo em germinação. Os animais ovíparos, por sua vez, o fazem por meio do ovo, que, como produto já acabado da gestação, porta em seu interior o animal em gestação. O ovo possui particularidades para as aves e para os seláceos. Por último, os larvíporos, em sua primeira fase de desenvolvimento, passam por um estágio larval, sendo que do desenvolvimento completo da larva resultará o animal por inteiro, o que não ocorre com o ser que se desenvolve a partir do ovo; o ovo é parte embrião e parte alimento para o embrião.

De comum a todos os animais há o sentido do tato. Contrariamente aos demais sentidos, visão, audição, olfação e gustação, que são variantes, ora presentes, ora ausentes, ora de conformações próprias às necessidades da espécie, o tato é uma constante, estando presente tanto para os animais sangüíneos quanto para os animais não-sangüíneos. Também os não-sangüíneos, apesar de não possuírem sangue, são dotados de líquido.[15] A ausência de líquido em qualquer animal causa-lhe a corrupção. Resta dizer que o tato é uma faculdade passiva; sofre-se uma sensação tátil. Nesta medida, padecem desta sensação as partes homogêneas do corpo (carnes). As faculdades ativas, pelo contrário, encontram-se nas partes não-homogêneas do corpo, como o comer, que se faz pela boca, situada na cabeça, e o andar, que se faz pelas patas ou membros análogos.

---

[13] 489a, 10/15.
[14] 489a, 35.
[15] 489a, 1/20.

Aristóteles, já num esboço mais minucioso, lança uma classificação constitucional dos animais, que são sangüíneos ou não-sangüíneos, sendo os primeiros divididos em ápodos, bípedes e quadrúpedes, conforme o número de membros locomotivos.[16] Os animais terrestres que possuem pés ou são bípedes, ou são quadrúpedes, ou possuem mais de quatro pés; os demais são ápodos. Resta, no entanto, uma conclusão genérica: todos os animais possuem um número par de pés.[17] Os animais aquáticos possuem pés; no entanto, a maioria desenvolve membros próprios para a locomoção no meio aquoso em que vivem, possuindo, para este fim, cauda e nadadeiras. Os animais alados, por sua vez, são divididos, na dimensão classificatória delineada por Aristóteles, em animais que possuem asas plumosas, que são sangüíneos, bípedes ou ápodes, chamados aves, animais que possuem asas membranosas, que são não-sangüíneos, pertencendo a este grupo os coleópteros (sem aguilhão), os dípteros e os tetrápteros (com aguilhão), animais que possuem asas dermatosas, que são sanguíneos, bípedes ou ápodos, não recebendo nome especial[18]. É curioso notar que esta categorização que opõe sangüíneo à não-sangüíneo é a correspondente à espinha dorsal da ciência contemporânea, que opõe vertebrado à não-vertebrado. De acordo com Aristóteles, em geral os não-sangüíneos são menores que os sangüíneos, exceção feita a alguns dentre aqueles que vivem no mar, como o exemplo dos cefalópodos, que ocorrem com maior frequência nas regiões mais quentes, e as algas marinhas[19]. A relevância da compreensão das diferenças que marcam e distinguem os sangüíneos dos não-sangüíneos reside até no aspecto da dinâmica do movimento de uns e de outros. Os sangüíneos, ao se movimentarem, se valem de quatro partes de apoio, entre membros superiores e inferiores, patas, pés e outros membros

[16] 489a, 30/34.
[17] 489b, 20/25.
[18] 490a, 5/15.
[19] 490a, 23/25.

análogos, enquanto os não-sangüíneos se valem de mais de quatro partes de apoio[20]. Entre os primeiros podem-se alistar as aves, os peixes, os cetáceos, o homem, e, entre os segundos, os testáceos, os crustáceos, os cefalópodes, os insetos, ademais dos outros gêneros. Tudo está a indicar que a distinção primordial do sistema classificatório aristotélico parte desta discriminante primígema (sangüíneo/ não-sangüíneo) em direção ao universo da *infima species*. A espécie é simples e não se subdivide, ou, ao se subdividir, não recebe nomenclatura especial. O processo de diferenciação das espécies dá-se, sobretudo, pelo excesso, diferentemente do que ocorre para a diferenciação dos gêneros, onde o critério já é a presença/ausência de certas características, faculdades, propriedades, funções ou membros. Sendo uma individualidade, a espécie não pode ser tomada por gênero e, assim sendo, há que se as examinar de acordo com a sua natureza própria[21]. É o que resta a ser feito.

[20] 490a, 25/490b, 1.
[21] 491a, 5.

3

O HOMEM NA *SCALA NATURAE*

A metodologia adequada ao tratamento da questão zoológica em Aristóteles imprime uma particular feição empírica ao problema. Se a análise zoológica recai sobre a diversidade das espécies de vida animal, e se este empreendimento visa à taxinomização, ou, em outros termos, à organização da variedade de espécies seguindo critérios racionais, tendo-se em vista que *táxis* significa ordem, e à melhor compreensão dos caracteres que aproximam ou distanciam os animais, entre si, permitindo-lhes o agrupamento, a hierarquização e a pormenorização de seus distintivos orgânico-funcionais, é este um *méthodos* pertinente ao problema, isto para que todas as suas dimensões possam ser recobertas pelo investigador. Neste sentido, a solução não é outra senão proceder-se de modo a se atingirem as *causae causarum*, ou seja, que por meio de uma *reductio* do problema aos seus liames causais se possam planificar as dimensões sobre as quais se assenta. O alcance das causas, no entanto, não se faz sem, preliminarmente, um grupamento de unidades de objetivos afins ou distintos. Em que se distinguem e onde se assemelham são as questões que estão a lastrear este exame prévio. Tudo se reduz, portanto, ao fato de que há necessidade de que se tomem as partes como antecedentes ao todo, de modo que, identificando-as, far-se-á a análise global do

problema cadencialmente apresentado. É, pois, de interesse que a investigação faça das partes o objetivo primeiro de atenção para a problemática.[1]

A adoção de uma metodologia desta maneira orientada resulta na passagem da observação ao raciocínio (*logismós*)[2], que, uma vez conjugados, consentirão uma exposição que faça do fenômeno um ente ao mesmo tempo em que presente empiricamente, inteligível, noeticamente.

Principiando a análise a partir do que está mais próximo ao conhecimento, Aristóteles debruça-se sobre a anatomia e a fisiologia humanas, passando, entre 491a, 27 e 497b, a descrever o ser humano desde a sua organização externa até sua disposição e sua composição internas. O homem é o primeiro dos seres da escala animal a ser colocado sob a análise zoológica, visto ser este o ser mais próximo da razão que o conhece como objeto de investigação. Tendo-se em vista as dimensões interna e externa do homem, há que se ter em conta que a segunda é de muito maior acesso para estudo, ao contrário da primeira dimensão, que é mais ignorada por todos. Neste sentido, a referência aos órgãos dos animais é o recurso que viabiliza a aproximação do problema, visto poder-se raciocinar analógica e comparativamente para que se apresentem conclusões para a investigação ora empreendida. A ignorância com relação às partes internas do ser humano e à dificuldade desse estudo reside no fato de que, como se demonstra no texto aristotélico[3-A] não se procedia à prática da dissecação comumente com o homem, o que por si só era a causa das dificuldades.

Culminância do reino animal[3-B], o homem é o único ser de postura plenamente ereta e, como tal, à sua postura correspondem as posições normais, esquerda, direita, em cima, embaixo; com a mesma ordem de

---

[1] 491a, 6/20.

[2] 491a, 25.

[3-A] 494b, 20/25.

[3-B] Há que se advertir: "(...) le es absolutamente ajena la concepción de que el Universo pudo haber evolucionado a partir de un caos primitivo e igualmente la idéa de que los animales superiores pudieran haber evolucionado en alguna forma de los inferiores" (During, *Aristóteles*, 1990, p. 823).

direções que está a reger o universo se acorda a postura humana. Assim mesmo, em todos animais, a cabeça está em cima em relação ao resto do corpo, porém não em necessária correspondência com a noção de <<em cima>> do universo[4] (*De partibus animalium*, 656a, 11-13).

Não são poucas as passagens que guardam similitude com premissas hipocráticas, sendo de grande valia observar-se a presença de um juízo simétrico, quase que *more geometrico* de apreensão e valorização das partes do corpo humano; o justo meio (*méson*) parece ser, além de um valor de presença constante em toda reflexão ética, um valor que também está presidir a estética anatômica humana. O excesso, neste sentido, equivale ao desmesurado, ao desproporcionado e ao inadequado, em oposição ao valor *armótton*. Isto é o que se depreende das seguintes passagens: os olhos são grandes, pequenos ou medianos, sendo os medianos, não muito aprofundados na face, os melhores por ocuparem uma posição intermédia entre o excesso e o defeito[5]; as orelhas podem ser peludas, aveludadas ou intermédias, sendo estas últimas as melhores para ouvir, podendo ainda ser grandes, pequenas ou medianas em tamanho, proeminentes ou não-proeminentes, sendo que o tamanho médio e a justa posição estão a indicar um caráter excelente[6]; a língua é estreita, larga ou mediana, sendo a mediana a melhor e a mais sutil[7]. Algumas partes do corpo também estão, pela sua proporção ou desproporção, a medir o caráter da pessoa, como ocorre com o rosto[8] e com as pálpebras[9].

[4] 494a, 27/494b, 2.
[5] 492a, 7/13.
[6] 492a, 31/492b, 4.
[7] 492b, 30/31.
[8] 491b, 10/15.
[9] 491b, 25.

4

O LIVRO II E SEU CONTEÚDO

O livro II do Tratado *Historia Animalium* procura abranger uma miríade de estruturas e de partes dos animais, ademais de procurar estabelecer diferenças morfológicas entre os mesmos. Os importes e os traços neste espaço lançados não se resumem, no entanto, a um descritivismo puro e simples, mas se justapõem de maneira tal que se ressaltam aspectos diferenciais que permeiam a essencialidade desta e daquela espécie ou gênero. A prática aqui, pois, parece não se circunscrever a uma demonstração da característica animal presente, tendendo para a formação de uma conceptualística comparativa. Colocam-se em jogo, de acordo com este método, e de acordo com esta apresentação, os próprios diferenciais dos gêneros e das espécies; a presença de um órgão genital mais ou menos desenvolvido nesta ou naquela espécie animal está a indicar um modo peculiar de reprodução e de acoplamento entre macho e fêmea.[1-A]

É desta forma que são analisados alguns tópicos referentes aos animais, sendo que Aristóteles promete tratar das partes dos demais animais, com exclusão do homem[1-B], porém

[1-A] 500b/500b, 25.
[1-B] 497b, 5/10.

não deixa de colocar em comparação e em análise a dimensão humana.[2] O livro II, no entanto, não deixa de seguir o plano geral da obra, analisando-se neste passo os seguintes tópicos: o movimento dos membros[3], o pêlo[4]; a disposição dos membros[5]; disposição das mamas[6]; disposição dos órgãos genitais[7]; diferenças de crescimento nos animais[8]; diferenças com relação aos dentes[9]; tamanho da boca[10]; descrição específica de alguns animais e espécies em particular[11]; segue-se a descrição dos órgãos internos e vísceras dos animais sangüíneos e não-sangüíneos[12].

[2] 497b, 30/31.
[3] 497b, 30/31; 498a/498b, 10.
[4] 498b, 11/499a, 30.
[5] 499a, 31/500a, 12.
[6] 500a, 13/500a, 33.
[7] 500a, 34/500b, 25.
[8] 500b, 26/501a, 7.
[9] 501a, 8/502a, 4.
[10] 502a, 5/502a, 15.
[11] 502a, 16/505b, 24.
[12] 505b, 25/509a, 23.

5

O LIVRO III E SEU CONTEÚDO

Quer-se agora tratar dos órgãos que contribuem para a geração.

Nas fêmeas, esta categoria de órgãos é sempre interna (útero), mas nos machos as variações orgânicas, constitutivas e distributivas, são muito grandes. Dentre os sangüíneos, uns possuem testículo, outros, ao menos aparentemente, carecem de testículos, mas em verdade possuem-nos internamente, outros ainda não os possuem de fato. Aqueles que possuem testículos internamente possuem-nos próximos aos rins, ou mesmo próximos às vísceras. Também aí a posição do pênis varia segundo a espécie animal[1].

Não possuem testículos: animais com brônquios; ápodos, salvo a categoria dos cetáceos; serpentes. Possuem testículos: aves, crocodilo, tartaruga e lagarto. Tomando-se como referências explicativas as aves e os peixes, as primeiras possuem um duplo canal que parte do diafragma e se acopla ao ânus, os segundos, um canal próximo à espinha dorsal que se enche de esperma na época do acoplamento[2]. As aves que possuem testículos, os têm pequenos ou invisíveis, mas quando

[1] 509a, 31/509b, 2.
[2] 509b, 16/22.

se acoplam tornam-se grandes, como ocorre com a perdiz[3]. Alguns animais de testículos externos possuem-nos em um escroto[4]. De toda forma, o conduto de saída do esperma (ejaculação) é o pênis, visível em alguns animais apenas após o acoplamento, órgão de expulsão dos excrementos para uns, mas para outros não[5].

Vistas algumas particularidades dos órgãos de reprodução masculinos, detenha-se, ora, a análise, nos aspectos mais relevantes, que se apresentam aos olhos, acerca do útero feminino. Apresenta o útero variações consideráveis para o grupo dos ovíparos e para o grupo dos vivíparos. De qualquer forma, e com toda espécie de variação, o útero, ou matriz, é interno (o local onde se situa varia) e se liga ao exterior por meio de um canal cartilaginoso chamado vagina[6]. Vivíparos bípedes e quadrúpedes apresentam o útero abaixo do diafragma, e se pode constatar que na maioria dos animais, na extremidade dos chamados cornos do útero (esquerdo e direito) existe uma trompa em espiral (modernamente cognominada trompas de Falópio)[7]. Nos ovíparos com ovos externos, a posição do útero não é sempre a mesma. As aves, por exemplo, possuem-no próximo ao diafragma, com a diferença de que o útero é fino, membranoso e largo[8]. Nos ovíparos quadrúpedes (tartaruga, lagarto, rã...), o útero está próximo ao diafragma e se comunica com o exterior por meio de um duto carnoso. O mesmo que ocorre com as aves (útero bifurcado que se estende ao diafragma) ocorre com os animais ápodos que são vivíparos no exterior e ovíparos no interior. No que tange à análise comparada dos peixes entre si e dos peixes com os demais animais, Aristóteles remete a discussão para as *Descriptiones anatomicae*. Resta, ainda, dissecar a espécie das serpentes que apresentam curiosas diferenças internas (são ovíparas, mas a víbora é vivípara após produzir seus ovos). As serpentes possuem o útero alongado no formato de seu corpo, que se estende até o

[3] 510a, 4/5.
[4] 510a, 14.
[5] 509b, 30/32.
[6] 510b, 10/15.
[7] 510b, 19/21.
[8] 510b, 23/24.

diafragma onde se acumulam os ovos em fileira, que são expelidos de uma única vez. A víbora o apresenta idêntico ao dos selácios.

A grosso modo, ainda, distinguem-se vivíparos de ovíparos neste aspecto, e isto porque os primeiros possuem o útero em cima do ventre, e os segundos, abaixo do ventre. Os ovíparos internamente e vivíparos no exterior participam de ambas as características.

Com isto se encerra o que se pode chamar de análise das partes não homogêneas dos animais, tanto internas quanto externas[9].

Havendo tratado das partes não-homogêneas dos animais, da análise destas partes Aristóteles passa para a análise das partes homogêneas propriamente ditas. As partes não-homogêneas são externas ou internas[10], e, com ampla exemplificação (bexiga, estômago, vísceras, testículo, útero, coração, fígado), foram objeto de estudo desde o início do livro II até o início do livro III. Dentre as partes homogêneas no corpo dos animais, uma há de maior ocorrência dentre aqueles sangüíneos, ou seja, o sangue, que se encontra contido nas veias, albergando também outra série de partes correlatas, quais sejam, o soro, as fibras e a própria carne de cada animal. Seqüencialmente, também, o osso, a espinha e a cartilagem, assim como a pele, a membrana, os tendões, os pêlos, as unhas e seus homólogos. Além destas, há a gordura, o sebo, as excreções, as bílis amarela e negra, bem como a *phlegma*[11]. Deve-se remontar, a par da enumeração aqui lançada, à passagem 487a, 1/10, onde se distinguem e se discriminam as partes homogêneas entre secas e duras, macias e úmidas.

Na teoria peripatética, tudo está a indicar a importância do estudo do sangue como uma das partes homogêneas de maior participação na relação orgânica entre todas as partes do corpo, homogêneas e não-homogêneas. Releva-se, portanto, o papel vital da circulação sangüínea não só pela sua fluidez, mas também por sua imprescindível e ativa participação na manutenção da estrutura orgânica dos corpos sangüíneos. O estudo do sangue, assim categorizado, inicia-se por uma crítica aos insuficientes métodos de seus antecessores em maté-

[9] 511a, 35/511b, 1.
[10] 511b, 1.
[11] 511b, 4/10.

ria de dissecação, o que por si só é suficiente para se desdobrarem suas conclusões. A primeira dificuldade de estudo do sangue reside no fato de que é um elemento interno ao corpo – e isto representa um empecilho à observação empírica do fenômeno –, ademais de ser um elemento ativo, de circulação, e que não existe represado em alguma parte do corpo, salvo no coração, estando quase que em sua integralidade no percurso das veias – o que por si só desmerece o estudo do sangue e das vias num corpo sem vida, pois as veias se esvaziam de sangue com o fim da vida animal. Assim, com métodos falseados, aqueles que primeiro analisaram a estrutura e o funcionamento, a natureza e a composição do sangue, incorreram em equívocos[12]. Eis a crítica textual de Aristóteles:

> "Assim, de um lado aqueles que examinaram os cadáveres dos animais dissecados não observavam os princípios mais importantes e, por outro lado, os que observavam corpos humanos reduzidos a uma extrema delgadez conseguiram determinar a origem das veias de acordo com o que neste estado aparecia externamente" [13]. Este excerto serve não só como crítica de um hipocrático a outros, como também representa um atestado; trata-se de um depoimento aristotélico comprobatório da prática da dissecação na construção da ciência entre os helenos. Em solução de continuidade, apresenta Aristóteles duas referências descritivas aos principais ingredientes da mecânica das veias, sua distribuição pelo corpo e sua participação na conjuntura orgânica, assim sendo, uma primeira que remonta ao médico hipocrático Siénesis de Chipre [14], uma segunda que remonta a Diógenes de Apolônia[15], esta última mais detalhadamente apresentada. Ajunta-se a estas duas a descrição de outro aluno de Hipócrates, Pólibo, também casado com sua filha[16].

A descrição aristotélica procede de acordo com a seguinte esquemática. Existem duas veias no tronco, uma maior e outra menor, esta

[12] 511b, 11/20.
[13] 511b, 20/23.
[14] 511b, 24/30.
[15] 511b, 31/512b, 10.
[16] 512b, 11/513a, 6.

voltada para a esquerda, a qual se costuma denominar aorta[17]. Ambos têm como ponto de partida o coração, que ocupa a posição intermédia do corpo, enquanto a veia aorta, juntamente com a cava, se distribui por outras partes do corpo. O coração possui cavidades em número de três, sendo mais ou menos visíveis de acordo com o tamanho do animal, sendo que o ventrículo maior se encontra na parte direita superior do coração, o menor à esquerda, e o de tamanho mediano se encontra entre o ventrículo maior e o menor. Os ventrículos se comunicam com o pulmão, encadeando-se num sistema contínuo de atividades. Assim localizados os ventrículos, há que se dizer que o coração tem sua porta dirigida para frente[18]. Em continuidade, a descrição ora pende para o sistema das veias. Ao ventrículo maior, acima e à direita do coração, se prende a grande veia que se prolonga até o ventrículo médio. A este se prende a aorta. A descrição aristotélica está a indicar que a grande veia atravessa o coração e do coração passa à aorta; esta passagem, no entanto, se prestou e tem se prestado a muitos equívocos e a interpretações dissonantes entre os exegetas, não faltando aqueles que a querem como uma interpolação do texto original[19]. A mais notável precisação descritiva do texto ora em análise é aquela que recai sobre a mínima composição e constituição da grande veia e da aorta, o que está a medir e a dimensionar a presença do estudo pela dissecação na escola peripatética. A primeira é dita membranosa e coriácea, a segunda é dita estreita e tendinosa, e assim cada vez mais à medida que esta se afasta do coração, ponto de onde parte[20]. Segue-se notícia a respeito das ramificações de tais veias pelas demais partes do corpo, com seus percursos estreitos e com suas ligações com os órgãos do fígado, pâncreas, intestino, estômago, esôfago, etc. Com os olhos voltados para a prática médica é que Aristóteles localiza seu estudo em meio aos procedimentos e incisões terapêuticas, como é o caso dos males hepáticos[21]. As considerações a respeito do sistema

[17] 513a, 20.
[18] 513a, 31/32.
[19] 513b, 6/7.
[20] 513b, 7/11 e 514b, 23/24.
[21] 514b, 2/4.

venoso aqui lançadas são cabíveis, de maneira geral, a todos os animais sangüíneos, de acordo com a peculiaridade orgânica de cada espécie em particular[22]. É curiosa a observação e anotação de que o cérebro é um órgão desprovido de sangue, o que já aparece em *De partibus animalium*[23], isto porque nenhuma veia começa ou termina neste órgão; nele, pois, não se encontra uma gota de sangue sequer, o que impede seja este categorizado como ponto de partida[24]. Fixe-se, pois, esta peculiaridade da doutrina ora em análise, antes de se passar à temática que está ligada à mecânica do movimento, de muito interesse para o *De motu animalium*.

Ao analisar os tendões(*neuron*), Aristóteles repara distinguirem-se estes das veias, pois se encontram dispostos ao redor das articulações e das juntas dos ossos, tendo, no entanto, a mesma origem no coração e uma estrutura descontínua. São os principais tendões do corpo: o extensor, que faculta o salto, os que proporcionam crescimento da força física e os deltóides. Sem embargo, todas as suturas dos ossos são soldadas por tendões que lhe dão ligação, articulação e consistência; estes, geralmente, não recebem nome específico. São todos altamente elásticos e de forma longitudinal, e localizam-se de maneira mais concentrada nos pés, nas mãos, nas costas, no colo e nas omoplatas. Estão presentes em todos os animais sangüíneos, porém são de difícil percepção nos animais que não possuem articulações[25]. Entre a natureza da veia e a natureza do tendão se situa a fibra (*ines*). Pelo gênero fibra são englobadas duas espécies distintas: a fibra ligamento e a fibra sangüínea, esta última parte do sangue de alguns animais, responsável pela coagulação, só aparecendo em cervos, antílopes, gamos e alguns outros. Isto não significa que não coagulem em absoluto estes animais, mas que não coagulam por meio do sistema de fibras sangüíneas. Quede, pois, analisada a matéria no que concerne às veias, aos tendões e às fibras[26].

[22] 515a, 15/25.
[23] 652a, 35/36.
[24] 513a, 11/12.
[25] 515a, 28/ 515b, 26.
[26] 515b, 28/516a, 7.

Segue-se a análise dos ossos, sua composição, estrutura e funcionamento. Os ossos, em conjunto, formam um articulado contínuo, como ocorre com as veias, e dependem da coluna vertebral, que se estende da cabeça à bacia, composta que está de vértebras. Se tudo se liga de maneira tão sólida e consistente, então há que se descrever esta estrutura por partes, da seguinte forma: a) quanto ao crânio: se comunica com a coluna vertebral e é compacto para alguns animais e composto de várias peças em outros, como no homem. Porém, nos homens, a sutura se acopla triangularmente e, nas mulheres, circularmente; já se viu, inclusive, um crânio humano desprovido de suturas[27]; b) quanto à estrutura óssea da cabeça: a cabeça não está composta de quatro, mas sim de seis ossos, e dela parte o sistema móvel mandibular onde se fixa a ossatura dentária dos animais (a exceção aqui é o crocodilo de rio que move a mandíbula superior); c) quanto aos ossos que partem da coluna vertebral, são eles: as clavículas, as costelas, as omoplatas, os ossos dos braços e das mãos; d) quanto aos ossos que partem da bacia: os das pernas e, em continuação, os dos pés; e) quanto aos animais sangüíneos: apresentam a ossatura toda sem muitas diferenças, sendo o único diferencial entre espécies a variação de tamanho e consistência; não se pode omitir que num mesmo animal ocorrem ossos com medula e sem medula, e o leão parece ser o único que não os possui com medula (o delfim parece ser outra exceção); f) quanto à coluna vertebral: todos os animais sangüíneos, independentemente da espécie, possuem uma coluna vertebral, seja óssea, seja espinhosa (o que mais tarde corresponderá à categoria dos vertebrados)[28].

Na seqüência do estudo dos ossos, não se pode deixar de tecer considerações acerca da cartilagem, pois é esta estrutura de sustentação muito análoga àquela do osso. A diferença entre esse e a cartilagem, aponta Aristóteles, é puramente quantitativa; também, se decepada a cartilagem, esta não cresce novamente, não se regenera. A cartilagem dos selácios é perfurada no interior, por onde corre um lí-

[27] 516a, 15/20.
[28] 516a, 7/30.

quido medular, o que já não ocorre com os animais sangüíneos vivíparos terrestres, de ossos compactos. Mas, para os vivíparos que possuem pés, a cartilagem aparece nas orelhas, no nariz e em algumas extremidades ósseas.[29] Ainda, outras partes dos corpos dos animais se assinalam como análogas à óssea. Trata-se das unhas, das garras, dos chifres, do bico, das patas. O osso é quebradiço, enquanto estas partes são fendíveis e flexíveis. A cor destas partes segue a cor da pele e dos pêlos (pele negra – chifres negros; pele clara – unhas claras); diferentemente, os dentes seguem a constituição e a cor do osso, e não variam desta forma (como ocorre com os homens etíopes). Quanto aos chifres, são estes ocos em seu interior, sólidos, de uma só peça e muito fortificados nas extremidades. Geralmente os chifres são em um par e únicos para toda a vida do animal, salvo o caso do cervo, que os troca anualmente (a castração é outra exceção, mas é processo artificial, e não natural). Mais ainda, se aderem à pele muito mais que aos ossos, o que para Aristóteles é explicação suficiente para o fato de que existam bois na Frígia que movam os chifres como o fazem com as orelhas. Quanto às unhas, todos os que são dotados de membros e patas, com exceção do elefante, as possuem; podem ser retas (homem) ou mesmo curvas (leão, águia)[30]. Quanto aos pêlos, à pele, à cor dos pêlos, e às plumas, teçam-se algumas considerações. Vivíparos que andam possuem pêlos; ovíparos que andam possuem escamas córneas; peixes que põem ovos possuem escamas. Com esta lição singela pretende Aristóteles dar conta racionalmente do problema.

Os pêlos possuem natureza tal que podem ser cortados e variam em consistência e tamanho de acordo com a qualidade da pele (quanto mais dura, mais duro o pêlo), com a alimentação (quanto mais suave, mais macio), com a localização no corpo (quanto mais quente a parte, mais duro). O mesmo sucede com as escamas, córneas ou não. Há, no entanto, que se deixar claro: todo animal sangüíneo possui pele, mas não necessariamente pêlo. O homem é o animal de pele mais delgada proporcionalmente ao seu tamanho[31].

---

[29] 516b, 31/517a, 5.
[30] 517a, 6/517b, 2.
[31] 517b, 3/518a, 5.

Uma série de questões acerca dos pêlos, de sua duração, de seu aparecimento, de sua localização, da mudança de cor, etc. poderia ser aqui abordada, e isto importaria em longas discussões a respeito de questões que de alguma forma são explicadas detalhadamente no livro V do *De Generatione Animalium*. Porém, basta que se diga que: existem pêlos congênitos e pêlos de nascimento tardio; o crescimento do pêlo ocorre desde a raiz, que é úmida e viscosa, e não desde a ponta; o envelhecimento (embranquecimento) ocorre em todos os animais, mas é mais nítido no homem (e no cavalo), e corresponde à perda de umidade que ocorre com o tempo; nem todos possuem pêlos em todas as partes ou nas mesmas partes, e diferenças há, nos homens, de acordo com a idade, com o biotipo, com o sexo e outras variantes; a castração influencia no crescimento e desenvolvimento dos pêlos corpóreos; a calvície não se dá em mulheres e em jovens[32]. Uma exceção ao já dito é que os animais alados, que possuem plumas, não sofrem mudanças na cor da plumagem com a idade – mesmo assim Aristóteles excepciona uma espécie de ave. O que ocorre com as aves é um fenômeno sazonal, segundo o qual, de acordo com a estação do ano (primavera, verão, outono, inverno), o animal muda de cor (do negro ao branco, porém nunca do branco ao negro). Também, fenômeno análogo ocorre com a mudança das águas, e de rio para rio, os animais, no que pertine à pelagem e à reprodução, se vêem afetados, como ocorre na Calcídica (Trácia), conforme exemplos dados por Aristóteles[33]. Acerca dos tecidos membranosos também discorre Aristóteles, aduzindo que as maiores membranas que existem e que envolvem órgãos são as do cérebro e a do coração. Todo osso e toda víscera se encontram envolvidos por membranas, seja nos animais maiores, seja nos menores, e sua presença é tão imprescindível que o osso, desprovido de membrana, gangrena. Desta parte passa-se diretamente ao estudo dos derradeiros componentes orgânicos animais descritos ao final do livro III, qual sejam: a bexiga, a carne, a gordura, o sangue, a medula, o leite e o esperma. Siga-se, pois, esta ordem de apresentação do próprio texto.

[32] 518a, 6/518b, 35.
[33] 519a, 1/29.

Quanto à bexiga, é ela: parte integrante de todo vivíparo; dentre os ovíparos, parte integrante somente da tartaruga; de consistência membranosa e extensível; irregenerável se descolada ou cortada; órgão de retenção e passagem de líquido, que cessa com a morte[34]. Quanto à carne, é ela: o que há entre osso e pele; divisível longitudinalmente ou não; quando mais abundante, causadora de veias menores, sangue mais vermelho e vísceras e estômago menores; quando menos abundante no corpo do animal, causa de veias maiores, sangue mais negro, vísceras mais volumosas e estômago maior.[35] Quanto à gordura, é ela: algo diverso do sebo; de natureza fluida e impossível de ser qualhada; forma-se entre a carne e a pele; envoltório de algumas vísceras de alguns animais (fígado para os selácios, do que os pescadores obtém azeite); presente mesclado com a carne em alguns animais, separada da carne em outros animais; mais volumosa com a velhice que na juventude; fator de acentuada influência na capacidade reprodutiva do animal (quanto mais gordo, menos fértil)[36]. Quanto ao sangue, é ele: parte comum a todos os sangüíneos; parte que se encontra no interior dos vasos sanguíneos, das veias e do coração, e não se encontra em outro órgão; dotado de sabor doce e cor vermelha; sempre líquido e quente no interior do corpo, se coagulando no exterior (o sangue do touro é o que mais rapidamente se coagula); mais puro e mais leve no homem; formado primeiramente no coração do embrião; imprescindível para a vida, e sua perda excessiva causa a morte; menos abundante na superfície do corpo durante o sono com relação ao estado de vigília; difuso nos machos e fêmeas; mais abundante na mulher que em qualquer outra fêmea; variante de acordo com a idade, o sexo e o estado de saúde[37]. Quanto à medula, é ela: parte integrante dos ossos ocos de alguns animais sanguíneos; de consistência assemelhada ao sangue na juventude, sofrendo alterações com a velhice; um dos líquidos que não detém no interior de vasos ou

[34] 519b, 15/20.
[35] 519a, 26/520a, 5.
[36] 520a, 6/520b, 9.
[37] 520b, 10/521b, 4.

veias, mas sim no interior de certos ossos[38]. Quanto ao leite, é ele: de formação não congênita, mas tardia no corpo do animal; contido pelas mamas dos vivíparos interna e externamente; ausente nos vivíparos externamente e nos ovíparos; um composto, e não um elemento simples; insuscetível de ser qualhado com o frio, mas suscetível com o calor; presente na fêmea com a gravidez, com exceções, que relata Aristóteles, de mulheres que, na velhice ou porque consumiram certas ervas, mesmo sem estarem grávidas, produziram leite; ausente do corpo masculino, com exceções históricas relatadas por Aristóteles, qual a de um cabrito em Lemnos, o que geralmente é presságio de algo futuro, e qual alguns casos de homens na puberdade; composto de certa substância gordurosa (manteiga); fonte rica de alimento convertida em queijo; variável em quantidade no corpo do animal segundo o tamanho do corpo e a alimentação[39]. Quanto ao esperma, é ele: emitido por todos os animais sangüíneos; variável, de acordo com o tamanho, em quantidade; sempre branco, com viscosidade para os animais de pêlo, sem viscosidade para os animais sem pêlo; passível de se qualhar com o calor; próprio ou impróprio para a procriação (próprio se na água permanece no fundo, impróprio se na água se dissolve)[40].

Com estas lições se encerra o livro III, dele se podendo extrair incontáveis passagens com pertinência direta a outros textos do *Corpus* (*De Generatione Animalium, De Partibus Animalium,* principalmente).

[38] 521b, 5/16.
[39] 521b, 16/ 523a, 13.
[40] 523a, 14/28.

6

OS ESTUDOS DO LIVRO IV

O livro IV se abre com um exame retrospectivo do que foi escrito no livro III, o que confirma a sua articulação interna, lançando a proposta de tratamento da matéria que constituirá seu objeto próprio de estudos: as partes internas e externas, homogêneas e heterogêneas dos animais sangüíneos (vertebrados).

Neste trabalho, deve-se principiar por listar-se quais os gêneros ou grupos de sangüíneos existentes e reconhecidos, seus membros, para que se possam reconhecer as diferenças existentes, em particular entre os mesmos. Aristóteles se refere aos crustáceos (lagostas), aos moluscos (sépias), aos testáceos (ostras), aos insetos (abelha)[1], e depois parte para o exame de uma série de particularidades, relacionadas com os gêneros ou com as espécies, sobre o sexo, a alimentação, a excreção, a composição, os sentidos, as funções, o movimento e outras singularidades distintivas dos animais sangüíneos entre si. As informações que seguem, *in substantiam,* podem ser da seguinte forma trazidas a lume:

[1] 523b, 1/20.

- No que se relaciona aos cefalópodos[2]: todos apresentam características comuns do gênero, ou seja, são dotados de pés, cabeça, uma espécie de manto ou cobertura de proteção, aletas que rodeiam este manto; a cabeça situa-se entre pés e ventre; os pés são em número de oito; na cabeça encontram-se um par de olhos, um cérebro pequeno, uma boca; o corpo possui duas filas de ventosas, salvo em alguns pulpos; as ventosas são, muitas vezes, utilizadas como recurso de fixação do corpo em rochas e pedras; nenhum cefalópodo possui vísceras, mas um certo órgão chamado *mytis*; todos possuem boca, uma espécie de massa cartilaginosa que faz função de língua, esôfago, estômago, intestino, e bolsa de tinta, sendo que os órgãos para reprodução diferem entre macho e fêmea;
- No que se relaciona aos crustáceos: se dividem em espécies, quais a lagosta, os bagavantes, os camarões, os caranguejos, e possivelmente outras inidentificadas; todos possuem uma parte dura e escamosa no exterior; o agrupamento e o número de patas varia de espécie para espécie; são todos carnosos no interior; de sexo para sexo ocorrem variações corpóreo-estruturais consideráveis dentro da mesma espécie; todos absorvem a água do mar nas proximidades da boca; todos possuem dois dentes, uma parte carnosa e mole que cumpre o papel de língua para a gustação, um estômago em seguida da boca (exceto a lagosta que possui esôfago), um intestino reto e um órgão excretor (para os caranguejos, um opérculo); um grande número de variedades corporais internas e externas é o que permite, dentro do gênero, a identificação e a separação das espécies, para o que de tudo oferece Aristóteles rico repertório de informações[3]. No que tange aos testáceos, há que se reunir algumas informações fundamentais, como segue: são exemplificados pelos caracóis (de terra e de mar), pelas ostras, pelos ouriços, pelas ascídias, pelos mexilhões; possuem a parte interna

[2] 523b, 21/525a, 29.
[3] 525a, 30/527b, 35.

carnosa; todos possuem uma parte externa com concha, para uns lisa, para outros rugosa, para uns grossa, para outros fina e frágil; alguns não possuem carne alguma no interior, como é o caso do ouriço; uns são univalvos, outros bivalvos; uns se movem à busca do alimento, outros não o fazem, mas todos os testáceos de concha em espiral se movimentam; a concha é meio de proteção para estes animais, pois nela se conservam encolhidos nas situações de medo; a estrutura do aparelho digestivo destes animais obedece a uma formatação geral simplificado (boca/estômago/intestino), com algumas variações (hepato-pâncreas), e com a válvula de excreção próxima à cabeça; a maioria das espécies apresenta pequenos cornos; os animais maiores possuem todas as partes visíveis, porém os menores não as possuem; uma espécie diferenciada, por ser um animal transitivo entre crustáceos e testáceos (*eupagurus bernardus*), pode aqui ser identificado, porém não localizado nos cânones classificatórios[4].

- No que concerne aos insetos, devem-se identificar as seguintes marcas: nem todos os insetos estão aptos ao vôo, pois apenas alguns, e não todos, possuem asas; estão divididos em muitas espécies, inumeráveis para fins de um estudo pormenorizado; todos possuem três partes comuns, a cabeça, o peito e o tronco; podem estes animais apresentar o corpo segmentado ou não; todos, se cortados ao meio, sobrevivem, salvo aqueles animais mais frios, mantida, no entanto, a ligação da cabeça com o tronco; todos possuem olhos; possuem também dentes, aguilhões internos ou externos; nenhum díptero possui aguilhão posterior; alguns apresentam as patas traseiras maiores, o que lhes confere aptidão para o vôo; possuem pele, que é delgada, e sua composição carnosa também é peculiar; sua estrutura digestiva é simples, distribuindo-se o alimento da boca a um intestino simples (às vezes, a um estômago) e deste ao canal excretor; peculiarmente, a cigarra é o único in-

[4] 528, 1/531b, 20.

seto a não possuir boca[5]. Ao finalizar esta análise, ainda identifica Aristóteles animais do mar raros e de difícil classificação (*ésti d'énia zwa perittà kaì en tè talátte, à dià tò spánia eînai ouk ési theînai eis génos*)[6]. São três estes animais marinhos, e possuem eles, de acordo com a descrição de pescadores, as formas de escudos, de pedaços de madeira e alongados.

No correr do escrito até o presente momento, percebe-se que Aristóteles organiza sua descrição a partir dos gêneros e das espécies. Assim, se há que se falar dos testáceos, dever-se-á dizer quais são, como são internamente, como é a anatomia externa de seus corpos, quais as suas peculiaridades em meio aos demais animais, como se reproduzem, como se alimentam... A partir da passagem situada em 532b, 26, o livro IV muda de tom; não que aqui se tenha encontrado uma relevante lacuna para a crítica do escrito, mas sim que se perceba a mudança do enfoque analítico. Passa-se, ora, do tema (os sentidos) aos animais em suas organizações por espécies e por gêneros. E os temas enfocados até o final do livro IV são fundamentalmente quatro: os sentidos; a voz, o ruído e a linguagem; sono e vigília; os sexos.

Quanto aos sentidos:

a) não existe um sentido conhecido além dos cinco já explorados, o tato, o olfato, o paladar, a audição e a visão; b) cada espécie animal participa de modo diferente desta potencialidade sensitiva (e o mesmo se detecta pelo estudo dos *Parva naturalia*); c) existem animais que os possuem todos (homem, vivíparos terrestres, ovíparos sanguíneos); d) existem animais que não os possuem todos; e) os sentidos podem existir em determinados animais, mas não estar aparentes em seus corpos; f) para os peixes: possuem todos os sentidos, porém o órgão olfativo e o ouvido não se encontram aparentes; ouvem e sentem cheiro, pelo que a experiência comprova (e aqui Aristóteles

[5] 531b, 18/532b, 17.
[6] 532b, 18/19.

traz à colocação curiosos exemplos de técnicas de pesca e práticas marinhas que ilustram a reação de várias espécies de peixes a ruídos e a odores); g) para moluscos, testáceos, crustáceos e insetos não ocorre participação homogênea nos sentidos, pois, os testáceos não os possuem todos, mas as demais os possuem com peculiaridades e usos diversos (e aqui Aristóteles exemplifica sua tese aludindo que o paladar da abelha se afina com o doce, o do mosquito com o ácido...)[7]. Quanto ao que se refere à voz, ao ruído e à linguagem, Aristóteles é explícito em diferenciar o que seja cada um dos conceitos e como deles se valem as diversas espécies, para afirmar ao final que somente o homem participa da linguagem articulada. A voz (*phwné*) é entonada por todo animal que possui pulmão e a veicula por meio de uma laringe; aqueles que não possuem estes órgãos não estão dotados de voz. O ruído (*psóphos*) é emitido por um órgão do animal que se relaciona com a expulsão ou contração do ar. Assim, pela vibração de membranas produzem os insetos ruídos, pela vibração dos brônquios (ou outras partes próximas ao abdômen) produzem os peixes ruídos, mas moluscos e crustáceos não os emitem em absoluto. A linguagem (*diálektos*) nada mais é do que a articulação da voz pela língua, de modo que da relação língua/voz emitem-se sons vocálicos, e da relação língua/lábios, sons consonantais; da conjunção de vogais e consoantes resulta a articulação da linguagem, que não se dá sem que haja voz e sem que haja língua mole e desprendida do maxilar. De espécie para espécie o aproveitamento varia; mais ainda, diz Aristóteles, vozes e linguagens variam de lugar para lugar, espécie para espécie, e, às vezes, de sexo para sexo. Os quadrúpedes ovíparos possuem uma voz débil (tartarugas, rãs,...), e às vezes seus sons são um chamado para o acoplamento (rã/sapo). As aves emitem sons vocálicos e até uma linguagem articulada (Aristóteles se refere a uma espécie específica, que estudada em

[7] 532b, 26/535a, 25.

797b, 27/28). Varia o canto de espécie para espécie (os menores geralmente possuem maiores variedades de sons) e de sexo para sexo. Nenhum quadrúpede vivíparo possui linguagem articulada. Em particular, o homem é o único que a ostenta, mas todo homem surdo de nascença é mudo, por emitir sons desarticulados e não linguagem vocálico-consonantal. Nos homens, o domínio do corpo pela criança é que faculta o acesso à articulação da linguagem, o que se dá somente com o avançar da idade[8]. Quanto ao sono e à vigília, há que se dizer que todos os sangüíneos terrestres alternam sono e vigília. Quanto ao sonho, não são os homens os únicos a sonhar, pois cavalos, cabras, bois e ovelhas também aparentam fazê-lo, mas são os que mais sonham, com exceção de alguns indivíduos (Aristóteles traz uma narrativa de pessoas que nunca sonharam, ou que vieram a sonhar somente na velhice). Ovíparos e peixes todos dormem. Moluscos, crustáceos e peixes dormem da mesma forma. Os insetos também dormem. Para os que possuem pálpebras, percebe-se o sono do animal pelo seu fechamento; para os que não possuem pálpebras (peixes, insetos), pela imobilidade de seus corpos[9]. Quanto aos sexos, macho e fêmea não aparecem diferenciados em todos os gêneros animais. Testáceos e animais imóveis em geral não se diferenciam em macho e fêmea. Nem todos os insetos e os peixes se diferenciam, mas moluscos, crustáceos e quadrúpedes são categoricamente divididos sexualmente. Não só com relação à reprodução são importantes os efeitos da diferenciação sexual, mas sobretudo para a influenciação sobre diversas manifestações corporais apresentadas por Aristóteles, a saber: variação muscular; pelagem diferenciada; estrutura corporal com arranjo específico (órgãos sexuais e outros); modo de vida peculiar; voz com tonalidade diversa (agudo/grave); órgãos de defesa presentes num e ausentes noutro[10].

[8] 535a, 26/536b, 23.
[9] 536b, 24/537b, 20.
[10] 537b, 21/538b, 24.

7

O OBJETO DO LIVRO V

Acoplamento, geração, nascimento e reprodução são os temas que deslocam a atenção de Aristóteles no livro V. De fato, cuidando de inúmeras questões a estes temas pertinentes, o filósofo percorre inúmeros gêneros e espécies animais, ocupando-se do que também se encontra descrito e tratado em outros escritos do *Corpus* (*De generatione animalium, De partibus animalium*...). Esta análise sobre a reprodução segue de perto a proposta do final do livro IV[1], de se estudar por gênero animal a manifestação sexual. Ao texto, pois.

Então, as partes dos animais, internas e externas, bem como, os sentidos, a voz, o sono (e o sonho), as características do macho e da fêmea foram questões analisadas até o momento. O que se deve analisar no presente contexto é a questão da *génesis* dos animais, visto que são muitas as formas de reprodução existentes, desde as mais simples até as mais complexas – neste último plano, a dos homens. Seja o nascimento a partir de outros animais, seja o nascimento a partir da geração espontânea, o que há é uma multiplicidade de formas de reprodução, próprias para os gêneros animais existentes e já

[1] 537b, 21/538b, 24.

classificados, a saber, os testáceos, os crustáceos, os moluscos, os insetos, os peixes, os vivíparos e ovíparos, as aves. Também se podem listar aqui os vivíparos e ovíparos pedestres, quadrúpedes e bípedes[2]. A diversidade de sexos e a cópula também não são regra para todos os gêneros animais, e estas são questões a ser estudadas aqui. Nem sempre também aquele ser que é engendrado é semelhante aos seus progenitores, como ocorre com as moscas que geram larvas, e isto merece também cuidadoso estudo. Destarte, far-se-á com que se coloquem em análise as formas de acoplamento animais[3], as épocas de acoplamento[4], a idade para reprodução[5], a formação dos animais[6], e assim até o final do livro V, que vem inteiramente dedicado ao problema da *generatione*.

Todos os animais sangüíneos providos de patas possuem machos dotados de órgão próprio para a cópula. O acoplamento é normal para todas as espécies em que existe a diferença entre macho e fêmea. A variação do modo de acasalamento se dá entre os quadrúpedes vivíparos da seguinte forma: a) entre os animais que urinam pela parte traseira do corpo, a regra é a copulação de macho e fêmea, traseira com traseira; b) entre a maioria dos animais quadrúpedes, a regra é que o macho monte na fêmea, com ela copulando; c) as aves copulam com o macho montando na fêmea, que no entanto ora se abaixa no solo, ora não o faz; d) os vivíparos de maior porte não suportam o coito até o final, tendo-se em vista o tamanho do órgão sexual masculino (cervo/cerva; boi/vaca); e) os camelos copulam durante um dia todo, geralmente em lugares solitários, sendo que a fêmea permanece sentada e o macho sobre ela recai; f) com os elefantes ocorre algo análogo ao que ocorre com os camelos, retirando-se para lugares solitários e proximidades de rios, mantendo-se a fêmea sentada; g) as focas, ao se copularem, mantém-se muito tempo acopladas e o fazem como os demais animais que originam por detrás.

[2] 539a, 1/15.
[3] 539b 17/542a, 16.
[4] 542a, 17/544b, 11.
[5] 544b, 12/546b, 14.
[6] 546b, 15/558b, 7.

Os quadrúpedes ovíparos dotados de pés se manifestam da mesma maneira; ou o macho monta sobre a fêmea (tartaruga marinha) ou seus condutos se unem no momento do acoplamento (sapos). Já as serpentes e os demais animais ápodos e compridos se reproduzem colocando seus ventres em contato, bem como entrelaçando-se umas com as outras, como ocorre também com o gênero dos lagartos.

Os peixes também se valem do contato entre ventres, tombando seus corpos lateralmente, à exceção dos seláceos, além de algumas variações de espécie para espécie. Alguns peixes chegam a estabelecer um contato relativamente duradouro, o que se estende para os cetáceos. Os machos não possuem testículos, mas dois condutos ou canais que na época do acoplamento se preenchem de sêmen (líquido leitoso), alargando-se para penetração no órgão respectivo da fêmea, o que permite a fecundação desta. Mas a fertilização para os peixes ovíparos é ainda menos conhecida. Aristóteles refuta a tese, em seu tempo aceita, de que a fêmea destes animais trazia o sêmen proveniente do macho; o que ocorre em verdade é que a fêmea golpeia o macho para dele extrair em maior quantidade o líquido espermático acumulado em seu interior. No entanto, o contato é rápido e poucas são as observações a respeito, o que dificulta a análise[7]. Os moluscos (sépias, calamares...), por sua vez, copulam todos da mesma maneira, unindo-se pela boca e entrelaçando seus tentáculos; além da união de suas ventosas, parece haver aqueles que acreditam que em um dos tentáculos reside um certo membro viril nos machos que seria responsável pela fertilização da fêmea. Quanto aos calamares e às sépias, nadam juntos e unidos durante a cópula, porém em sentidos contrários[8].

Lagostas, camarões e outros, que pertencem ao gênero dos crustáceos, reproduzem-se peculiarmente como os quadrúpedes que urinam por detrás e geralmente no início da primavera, com distinção dos caranguejos, que possuem ritual próprio, unindo-se por seus opérculos.

Os insetos unem-se por detrás, o menor sobre o maior (o macho é o menor), e durante largo tempo copulam, sendo que a fêmea é que lan-

[7] 540a, 30/541b, 1.
[8] 541b, 1/19.

ça sua vagina no órgão masculino. Isto com relação a moscas, contáridas, e outros, sendo que as tarântulas que tecem teias possuem ritual próprio[9]. A outra tópica anunciada e explorada por Aristóteles é aquela que versa sobre a reprodução e a copulação nas estações e épocas do ano. Ainda que muito variada a época de copulação entre os animais, pode-se traçar algumas considerações a respeito dos gêneros, como segue: a) a primavera, por seu caráter transitivo, parece ser a época ideal para a reprodução dos animais alados, terrestres ou nadadores; b) o homem o faz a qualquer época, copulando e se reproduzindo independentemente do tempo; c) as aves põem ovos uma vez ao ano, e se acoplam para tanto geralmente no início do verão e na primavera; d) a maioria dos animais selvagens, porém, uma vez ao ano; e) os insetos acoplam-se com ventos do sul e bonança temporal, fazendo-o no inverno, salvo moscas e formigas, f) os peixes desovam uma vez ao ano, de meados de março a meados de junho, geralmente na primavera, mas alguns o fazem várias vezes ao ano (salmonete, três vezes; sardinha, duas vezes), ou a qualquer tempo; g) os seláceos desovam numa única vez; alguns a qualquer época, outros no outono; h) os moluscos se reproduzem na primavera, sendo a sépia uma dos primeiros a desovar; i) os animais domésticos, ou que podem se domesticar, se reproduzem várias vezes ao ano (galináceos)[10]. Também é curioso acompanhar no texto quando a investigação recai sobre a questão da idade de acoplamento e da idade de reprodução. Aqui cabe dizer o mesmo que já se disse anteriormente: a variação desta característica acompanha a variedade e a peculiaridade das espécies e dos gêneros animais. Cabe explicitar ainda a regra que se verifica entre os animais em sua maioria, segundo a qual a produção de sêmen sempre antecede a capacidade para engendrar crias. O sêmen prematuro dos jovens animais é um sêmen infecundo, e, quando fecundo, incapaz de gerar crias robustas e fortes. A capacidade para engendrar acompanha o desenvolvimento do animal até a mais alta idade, quando se contrai essa capacidade.

Em geral, o desenvolvimento da capacidade sexual vem acompanhado de outras modificações fisiológico-corporais, modificações que

[9] 542a, 1/16.
[10] 542a, 17/544b, 11.

se fazem sentir como verdadeiros indicativos da aptidão para copular e engendrar. Assim, o que se dá é a modificação, por exemplo, no homem, da voz, das genitais, dos peitos, dos pêlos pubianos, etc..., o que se dá em torno dos quatorze anos, sendo que a aptidão para engendrar vem somente aos vinte e um anos. Em geral, a voz é mais aguda para as fêmeas e jovens, e mais grave para os machos e adultos; para os bovinos, sucede o contrário. A voz é também utilizada para bradar no cio ou nos estados de perigo, como ocorre com os cervos.

Exemplificativa e empiricamente, a manifestação das idades se dá desta forma: a) para o homem, a capacidade de gerar vem aos vinte e um anos e se prolonga até os setenta anos (sexo masculino) e os cinquenta anos (sexo feminino); b) para as ovelhas, os animais desde o primeiro ano copulam e são capazes de engendrar, e isto até os 8 anos ou 11 anos, dependendo do bom estado do animal; c) para os equinos, a capacidade de cópula e reprodução vem desde os dois anos, até os trinta e cinco, para o macho, e quarenta anos para a fêmea; d) para os asnos, após trinta meses são aptos ao coito, mas geram somente aos três anos ou três anos e meio; e) para os camelos, a aptidão surge aos três anos, e a gestação da fêmea fecundada é de doze meses; f) para os elefantes, os machos estão aptos ao coito desde os cinco anos e as fêmeas desde os dez anos, sendo que estas, uma vez prenhas, gestam durante dois anos[11]. Cabe aqui estudar, além do que já foi esmiuçado anteriormente acerca da cópula e da reprodução, a formação dos animais em sua diversidade. Assim: a) quanto aos testáceos, animais de rápido crescimento e desenvolvimento corporais, reproduzem-se todos por geração espontânea, variando os locais onde são assim gerados, ou a areia (conchas), ou o lodo (ostras), ou as rochas (ascídias), de forma que o líquido branco que produzem não corresponde a uma forma de reprodução sexuada; b) os animais que não possuem conchas (actínias, esponjas) também se reproduzem por geração espontânea, sendo de se notar que estão dotadas de sensibilidade; c) a gestação das lagostas, que são crustáceos, dura em média três meses (maio

[11] 544b, 12/546b, 14.

a agosto), incubando internamente seus ovos após a copulação, os quais são posteriormente desovados em massa, de onde sairão as lagostas infantis em torno de quinze dias depois; d) os moluscos põem ovos após o acoplamento, que a princípio são brancos e depois se convertem em ovos granulados; e) os crustáceos incubam seus ovos internamente, enquanto sépias, pulpos e outros o fazem externamente, depositando seus ovos em locais próprios e ali os incubando; f) alguns insetos se reproduzem por cópula, em que o macho, menor que a fêmea, sobre ela se acopla para reproduzir, sendo que estas, logo que fertilizadas, dão à luz a larvas (com exceção de uma espécie de mariposa) que se desenvolverão em animais amadurecidos, e sua geração dura em média 03 a 04 semanas; g) alguns insetos se reproduzem ou são criados por geração espontânea (do lodo, do esterco, da matéria putrefata); h) aranhas, formigas, grilos, cigarras, vespas, besouros, possuem todos particularidades no tocante à reprodução, ao *modus generandi* e ao *modus vivendi*; i) as crias dos quadrúpedes sangüíneos ovíparos vêm à luz na primavera, mas os momentos de cruzamento são diversos de acordo com a espécie (verão, outono, inverno...); j) as víboras, antes de conceber, incubam seus ovos no interior de seus corpos, e suas crias são expulsas (mais de vinte) em um só dia, ou, por vezes, devoram o próprio ventre materno, mas a maioria das serpentes é ovípara externamente[12].

[12] 546b, 14/558b, 4.

8

AS OBSERVAÇÕES DO LIVRO VI

Não há que se negar que o livro VI esteja, numa seqüência lógica, conectado diretamente com o livro V. De fato, o que há é uma série ininterrupta de estudos da mesma natureza desde o livro IV até o livro VI; se no livro V o objeto maior de atenção é a *generatione*, a reprodução seguirá nesta mesma linha como questão de interesse durante todo o curso do livro VI. São estudados os bois, as cabras, as aves, os peixes, e outros animais em seus hábitos, manifestações sexuais, meios de procuração e formas de conceber. O interesse empírico segue o mesmo curso e o mesmo tom que já haviam sido conferidos à matéria pelos livros precedentes.

Do que já foi estudado, deve-se partir para o gênero das aves. São todas elas ovíparas, mas nem por isso os indivíduos do gênero ou as espécies possuem as mesmas características reprodutivas; uns se reproduzem o ano todo (galinha), outros já o fazem em períodos determinados. No entanto, a imensa maioria cria durante a primavera, e a característica básica das aves de presas é não serem prolíferas. A nidificação também é a forma de postura de ovos para a maioria, mas as aves de mau vôo põem seus ovos no solo e os recobrem com ramos (perdizes). Os ovos postos são, em sua grande maioria, de casca dura e de duas cores, o branco por fora e o amarelo por dentro. Há,

ainda, ovos amarelos (aves de pântano) ou pintados por fora (faisões) ou ainda de cor avermelhada. A forma dos ovos também varia, de acordo com que seja fêmea ou macho o animal em gestação, e é de praxe que rompam com a incubação pela mãe (ou a partir do próprio solo ou em vasilhas quentes, como quer Aristóteles em seus relatos)[1]. As aves têm, também, em sua maioria, a capacidade de expelir os ovos, fecundados ou não, tão logo tenham sido gerados; sua gestão não é demorada. O esperma do macho penetra na fêmea, fecundando-a, e sobe em seu interior até a altura do diafragma; logo em seguida a ter sido tomada pelo macho, a fêmea eriça suas penas ou algo análogo. As fêmeas, uma vez fecundadas, produzem ovos amarelos e brancos, sendo que amarelo e branco se dividem por uma membrana; aquelas que não incubam seus ovos em geral debilitam-se e adoecem, o que indica o grau instintivo de sua aptidão para a procriação e para a maternidade[2]. Maiores particularidades se podem extrair ainda do cuidadoso estudo da reprodução da galinha, das pombas, do abutre, da águia e das aves de presa, do cuco, do pavão real, entre outros[3].

Se as aves são todas ovíparas, apesar das peculiaridades e variações de espécie para espécie, os peixes não o são todos, e isto porque os seláceos são vivíparos. Esta diferença também reflete a estrutura fisiológica destes animais, pois a posição do útero para estes últimos assemelha-se à das aves, e à dos demais não, pois destes é bifurcado e situado na parte de baixo do corpo. Os ovos, no entanto, possuem todos a mesma coloração branca amarelada, mas a forma do útero não é idêntica em todos. Algumas particularidades fisiológicas maiores podem ser extraídas do *Dissecationes anatomicae*[4].

Também os cetáceos (baleia, delfim) são vivíparos e possuem espiráculo e não brônquios, respirando o ar da superfície. A baleia se reproduz particularmente no máximo duas vezes ao ano e o delfim gesta durante dez meses, parindo no verão. É curioso o estudo de seus

[1] 558b, 8/559b, 6.
[2] 559b, 7/561a, 2.
[3] 561a, 3/564b, 12.
[4] 564b, 13/566b, 1.

comportamentos. Ainda mais curioso é o estudo da foca, que parece pertencer a dois gêneros, pois respira o ar de superfície, e dorme e pare em terra firme. Extrai sua alimentação da água e nela vive, e ao mesmo tempo é vivípara. Reproduz-se parindo de duas a três crias, alimentando-as através da amamentação[5].

Os peixes ovíparos ainda podem ser meticulosamente estudados, mas o que reclama atenção nesta parte é que Aristóteles defende a hipótese da geração espontânea de alguns peixes. Reproduzem-se a partir do limbo e da areia. Alguns exemplos de Cnido e da Ásia são citados a título ilustrativo, o que reforça ainda mais a tese de que não produzem esperma ou ovos, e muito menos provêm do acoplamento. Também muitas técnicas de pesca se baseiam no brotamento destes animais do solo. Aparecem em grande quantidade nas épocas de alta pluviosidade na região de Salamina, em Atenas (perto da tumba de Temístocles), com tempo favorável e quente. As enguias da mesma forma, pois nunca se as encontrou fecundadas ou portando ovos ou com órgãos sexuais pronunciados e visíveis[6]. Mas, de qualquer forma, os ovos não desovam todos nas mesmas condições. A gestação em sua maioria dura ao máximo um mês ou um período divisível pelo cálculo semanal. Mas, por outro lado, todos os peixes se sentem mal durante a gestação, e é por isso que acorrem freqüentemente para fora da água ou para terra firme. A desova os alivia e ocorre, para os que vivem em bancos, na primavera, ou, em geral, no equinócio da primavera. A variação ocorre, no entanto, desde os que desovam no verão até aqueles que o fazem no equinócio do outono. Quanto à capacidade de procriação, o mais prolífero dos peixes é a mena, e dos seláceos, o rape[7].

Superada a análise dos alados e dos aquáticos, que a atenção se volte para os vivíparos terrestres de patas e para os homens. A excitação pelo prazer do acoplamento lhes é comum, mas também se fazem mais ariscos no período da reprodução (camelos, carneiros, touros, cavalos, elefantes). Outros são menos violentos em função da elevada periodicidade com que se reproduzem. As fêmeas mais ardentes para

[5] 566b, 2/567a, 15.
[6] 569a, 10/570a, 24.
[7] 569a, 10/570a, 24; 570a, 25/571b, 2.

o desejo do acoplamento são a égua e a vaca; as mulheres que se entregam desvairadamente aos prazeres sexuais são chamadas éguas não por outro motivo, diz Aristóteles. Do corpo das éguas se extrai, neste período, um líquido parecido ao esperma do macho. Também se podem notar outras alterações comportamentais para as éguas, as vacas, os touros e outros animais. Particularmente, as vacas e as éguas menstruam, mas interrompem seus ciclos durante dois, quatro ou seis meses, o que dá a impressão de que não menstruam; já a mula não tem fluxo menstrual. O leite se faz alimento útil para o sustento das crias para o nascimento, após a gestação; muitos quadrúpedes engordam e comem mais durante a gestação[8]. Quanto aos demais animais vivíparos de patas há que se observar as seguintes características: as ovelhas somente são fertilizadas após três ou quatro acoplamentos, sendo que se acoplam durante toda a vida (como ocorre com as cabras), e quando parem, dão origem de duas a quatro crias, após um período de gestação de cinco meses; para os bovinos, basta uma cópula para o touro fecundar a fêmea, sendo que o acoplamento se inicia aproximadamente aos dois anos e dura a vida toda destes animais, e para cada ninhada são necessários nove meses de gestação para que o parto ocorra ao décimo mês; depois da espécie humana, a mais lasciva espécie animal é a eqüina, que inicia o seu processo de acoplamento aos dois anos, e, ocorrida a fertilização, a gestação dura onze meses para que no duodécimo dê-se à luz um ou dois potros, e assim durante toda a sua vida, e, anualmente, até os aproximados dezoito ou vinte anos de sua duração existencial; a reprodutividade dos burros e o acoplamento se dá somente quando o animal completa seus trinta meses, sendo que a burra gera apenas uma cria por vez, após doze meses de gestação, e irá parir longe das vistas humanas e da luz do dia, procurando os locais ermos para tanto; quanto aos camelos, ocorre de a fêmea quedar prenha durante dez meses, findos os quais origina uma só cria (unípara), o que ocorre geralmente na primavera; a gestação dos elefantes é conflitiva na opinião divergente a respeito de sua duração (um ano e seis meses ou três anos), sabendo-se que co-

[8] 571b, 4/573a, 26.

meçam a se acoplar a partir dos vinte anos; os javalis se reproduzem pelo cruzamento que ocorre em princípios do inverno, sendo que as fêmeas darão à luz na primavera, retirando-se para locais de maior quietude, em geral escarpados e ocultos; a cerva, por sua vez, gesta durante oito meses para dar à luz uma única cria, ou, no máximo, a duas, sendo que a cópula ocorre em geral em meados de setembro a novembro; o leão copula com a leoa por trás, e o faz todos os anos, sendo que a leoa pare na primavera de duas a seis crias de uma só vez, todas pequenas, que começam a caminhar somente aos seus dois meses; as lebres também se unem por trás, a qualquer época do ano, sendo que suas crias não são paridas de uma só vez, mas ao longo de alguns dias, seqüencialmente; quanto aos ratos, é de se ressaltar que Aristóteles aduz que o que com eles ocorre é o que há de mais extraordinário no reino animal, pois são extremamente prolíferos (até 120 crias), bem como devoradores quando invadem campos agrícolas, sendo que somente as chuvas funcionam como eficaz meio de contenção de seu número[9].

A riqueza do texto, quase barroca na quantidade de informações, faz pensar quão variadas devem ter sido as fontes de pesquisa de que se valeu Aristóteles, inclusive para descrever animais que não habitavam regiões muito próximas (como é o caso dos leões, que ocorriam ao Noroeste da Grécia, em Neso e Aqueloo). Aristóteles mesmo não faz questão de deixar desconhecidas estas fontes, e refere-se a muitas delas textualmente, "aos que escreveram a respeito", "aos que pensam equivocadamente acerca da matéria", "ao que a opinião geral aceita como certo", "aos pescadores da região", "ao que dizem e fazem os caçadores desta espécie", ou ainda, "às fábulas e relatos maravilhosos sobre isto ou aquilo". Entre fontes doxológicas, relatos populares e experimentações pessoais, pôde Aristóteles resumir relevante material a respeito das muitas espécies animais que descreve.

Siga-se, pois, diretamente à análise do livro VIII.

[9] 573b, 16/ 581a, 5.

9

A ZOOLOGIA COMPORTAMENTAL E COMPARADA DO LIVRO VIII

O livro VIII possui proposta singular no contexto do *Historia Animalium*; seu estudo campeia os terrenos da psicologia animal, do comportamento animal em face da natureza e do *habitat*, da alimentação animal, da influência do clima sobre a vida animal, entre outros. É este livro magistral lição acerca da biologia e da *physis*, não só por seu caráter descritivo e sistemático, mas sobretudo pela visão orgânica que confere aos temas que testa e às noções comparativas que introduz. Sua conformação, sua estrutura e sua escrita como obra demonstram maturidade e segurança próprias de um experimentado pensador, o que já pode ser tido como indício razoável para sua cronologização. Encontra-se em plena pertinência com os demais escritos aristotélicos que versam sobre o tema (*Parva naturalia, De respiratione, De generatione animalium*).

De princípio, versa Aristóteles sobre a temática psicológica. Costumes, comportamento, alimentação e temperamento são colocados em revista. Estabelece-se forte analogia entre os caracteres animais e os humanos, tanto os de cunho moral (doçura, aspereza, ferocidade, coragem, covardia, temeridade, ousadia), como os de cunho intelectual (sabedoria, arte, inteligência); como cada animal participa destas categorias, varia de gênero para gênero, de espécie para espécie, sendo guar-

dada a proporção analógica de equivalência. Uns com maior intensidade, outros com menor intensidade participam de uma certa sagacidade perceptivo-intelectual que se manifesta acentuadamente como *sophía, techné* e *phrónesis* no homem. Assim, dentro de uma grande escala, a que se pode chamar *scala naturae,* dos inanimados aos animados, dos vegetais aos animais, e dentro de cada gênero, do menos desenvolvido e dotado de vida ao mais desenvolvido e mais intensamente envolvido com as manifestações vitais mais aperfeiçoadas e complexas. Das funções orgânicas básicas e mínimas caminha-se àquelas outras, mais apuradas. Da imobilidade e da insensibilidade caminha-se para a mobilidade e para a sensibilidade. Dos meios de alimentação e reprodução mais rudimentares aos mais complexos, também. Toda esta orquestração harmoniosa de formas de vida se concatena de modo a que o mais simples anteceda ao mais complexo, tudo numa escala contínua e não desarrazoada, mas teleológica e provida de uma *ratio essendi*[1].

Aristóteles também coloca-se de frente à questão da classificação dos animais, em aquáticos e terrestres, listando as dificuldades oriundas desta taxinomização. Os animais que oferecem maiores dificuldades neste plano são os aquáticos, sobretudo os testáceos, que se colocam em transição entre vegetais e animais para os quais se deve oferecer uma gama de critérios restritos para que assim possa se configurar. Assim, são aquáticos os que: na respiração absorvem água, possuem o princípio úmido como prevalecente sobre o princípio seco na avaliação corporal, satisfazem suas necessidades alimentares no meio aquático. E por ser esta questão da alimentação algo de grande importância para a devida compreensão da temática, ocupa as passagens de 589a, 10 *usque* 596b, 17, de modo a serem tratados os hábitos alimentares articuladamente de gênero a gênero segundo suas peculiaridades. Acompanhe-se, pois, esquematicamente o estudo.

Os testáceos se alimentam de variadas maneiras. Os que não se movem filtram a água por suas paredes, dela se alimentando. Os que se movem acorrem em busca de suas presas. Outros são ou carnívoros (múrice) ou se alimentam de plantas marinhas.

[1] 588a, 16/590, 12.

Os crustáceos, variadamente, se alimentam ou de pedras, ou de algas, ou de esterco, ou de outros peixes. Os moluscos, ao contrário, em sua totalidade são carnívoros.

Os peixes se valem de outros peixes, de algas, de plantas marinhas, de conchas, de lodo, e até mesmo de seres iguais para se alimentar e se nutrir. Desde carnívoros até canibais, os peixes, em sua multiplicidade, se adaptam às diversas necessidades e formas de vida que assumem.

As enguias, em sua maioria, se alimentam de água potável, mas também se servem do lodo e de pedaços de pão. Esta água potável deve ser limpa e bem oxigenada, ao contrário do que ocorre com os camelos que bebem água turva, de acordo com o que reproduz Aristóteles sobre a experiência de criação em viveiros da época pelos próprios pescadores.

As aves, por sua vez, se alimentam da forma que segue: as aves de rapina com unhas curvas são todas carnívoras, enquanto as demais se alimentam ou de carne animal, ou de plantas espinhosas, ou de insetos ou de frutos e ervas. No geral, todas bebem pouca água, sobretudo as de rapina. Ademais, podem se dividir da forma que segue: a) as que procuram alimento em terra firme; b) as que procuram alimento nas encostas; c) as que procuram alimento na beira dos rios e lagos (palmípedes, fisípedes). Aqui o critério classificatório se funda exclusivamente no modo de alimentação. O que há de ser acentuado é o fato de que nunca se devoram entre si, membros de uma mesma família, ao contrário do que ocorre com os peixes.

Lagartos e serpentes são ou carnívoros ou herbívoros, sabendo-se que estas últimas são os mais vorazes animais, na opinião de Aristóteles, pois comem tudo o que lhes sobrevier adiante, mas podem viver largos períodos sem se alimentar. As serpentes ainda possuem os hábitos de beber pouca água, não resistir ao vinho (alguns caçadores se valem do vinho para abatê-las) e tragar suas vítimas inteiras, excretando suas partes posteriormente e aos poucos.

Quanto aos quadrúpedes vivíparos, os selvagens providos de dentes em forma cortante de serra são todos carnívoros (leão), caçando em geral em terra, mas por vezes nas beiras dos rios e raramente na beira do mar (foca). Os animais com cornos e os que não possuem os

dentes em forma de serra são frugívoros ou herbívoros, salvo quando estejam muito esfomeados. Destes, o cerdo é o único carnívoro. Ovelhas e cabras são animais herbívoros, enquanto bovinos, cavalos, mulas e asnos são frugívoros e herbívoros.

Dos insetos, os que possuem dentes são onívoros, mas os que possuem língua se alimentam de líquidos (onívoros, que se alimentam de sangue, que se alimentam do extrato de plantas e frutas).

Desta maneira se alimentam os diversos gêneros animais.

As migrações dos animais também constituem um tema de relevo dentro da proposta de se estudar o seu comportamento. De fato, as ações dos animais giram em torno da alimentação, reprodução e cuidado da prole, tudo em estreita correlação com as variações climáticas e as estações do ano. Não de outra forma se pode colocar em palavras esta relação animal/meioambiente: todos os animais vivem de acordo com uma intuição perceptiva das mudanças climáticas, e de acordo com esta percepção agem desta ou daquela forma. Invariavelmente, os animais migram. Com as aves isto ocorre com muita freqüência, e o exemplo é o dos pelicanos; com os peixes, da mesma forma. Os animais se distanciam do rigor do inverno – no geral, com exceções –, e se aproximam das regiões mais cálidas, retornando, após, ao ponto de origem. Mas, todos os animais estão mais gordos quando emigram dos países frios. Tudo isto ocorre também em função da própria reprodução, que está conectada à alimentação[2]. Quanto às aves, sua migração ocorre de forma particular para cada espécie. Assim, gralhas viajam de um lado a outro do mundo, e pombas bravias migram em grupo aproveitando o vento que lhes sopra favoravelmente, geralmente gritando, porque são más aves voadoras. Aves gregárias são a gralha, o cisne, o pelicano e o ganso pequeno[3]. Quanto aos peixes, ocorre o que segue. Por vezes, emigram do alto mar para as costas (v.g., salmonete), ou se radicam normalmente nas costas (v.g., tordo), e isto porque são de melhor qualidade em função da abundância nutritiva maior. A maioria dos peixes vive em grupo, e desta forma so-

[2] 596b, 20/597a, 30.

[3] 597b, 1/30.

brevivem, mas sempre se conduzem sob a tutela de um líder que os orienta coletivamente. Já os peixes maiores e mais vorazes são menos numerosos. A busca migratória de todos está conectada também à alimentação e à reprodução. A procura de um esconderijo também é comum aos animais, e os testáceos do mar o fazem todos. Os animais terrestres se comportam da mesma forma[4], e assim com lagartos, serpentes e outros.

Os insetos, em sua maioria, se escondem e se refugiam, com exceção daqueles que habitam nas casas dos homens e dos que não superam um ano de vida. Seu repouso e seu afastamento se dá nos períodos invernais, quando o frio se manifesta mais rigorosamente[5]. Quanto aos quadrúpedes, há o mesmo fenômeno, e isto é claro com o porco-espinho e outras espécies. A muda também é algo comum para certas espécies, e consiste na troca da capa externa que recobre o corpo; assim com alguns vivíparos terrestres, com lagostas e insetos[6]. O clima, então, influencia por demais o comportamento dos animais. A saúde e a enfermidade animais também variam de acordo com as estações, e não ocorrem de maneira homogênea em todos os animais. As aves são favorecidas pela seca (bebem pouco), e os peixes, pelas chuvas persistentes. O mesmo que ocorre com estes últimos ocorre com as plantas; os peixes abundam e são melhores onde as águas abundam, e mesmo com as plantas. Exceções existem, e este é o caso de alguns peixes que são cegados pelo excesso de chuva.

Os ventos também influenciam muito a vida animal. Assim, com os peixes, ocorre que quando os ventos são do norte, os peixes largos vivem melhor. A hora de pesca também é algo que varia de acordo com a incidência solar; as horas melhores são antes da saída do sol e após o seu desaparecimento[7]. Como se disse anteriormente, tudo deságua na melhor ou na pior forma de vida do animal. Então, o que ocorre é isto: a) os peixes são pouco afetados por doenças, sejam marinhas, sejam de laguna, mas alguns estão sujeitos a doenças ou en-

[4] 598a, 1/599a, 20.
[5] 599a, 21/28.
[6] 600a, 28/601a, 23.
[7] 602a, 23/602b, 11.

fermidades ou pestilências específicas (piolho para a *chalcis*); b) os cerdos estão sujeitos a três doenças básicas (*branchos, krauros* e *krauros*); c) os bois que vivem em manadas estão sujeitos à gota e à doença *krauros*; d) os cavalos se distinguem por serem de pastos ou de estábulos, e aqueles estão muito menos sujeitos que estes a doenças, salvo com relação à gota; e) os asnos também se enfermizam de uma doença que lhes afeta o pulmão e lhes retira a vida; f) os elefantes se sujeitam às chamadas doenças derivadas de flatulência; g) as abelhas e outros insetos também padecem de males que lhes são próprios[8].

O interesse de Aristóteles, então, se desloca para a influência do lugar na vida, no hábito e no comportamento dos animais (alguns são, por exemplo, mais ferozes na Ásia e mais valentes na Europa e mais variados na Líbia), de modo que o regionalismo demonstra quão variadas são as distribuições e adaptações da vida às adversidades do meio ambiente[9]. Assim até o final do livro VIII, o último a aqui ser explorado, por se considerarem os livros IX e X de autoria espúria, de acordo com a postura assumida na exegese do texto.

[8] 601a, 24/605b, 22.
[9] 605b, 22/608a, 7.

DE PARTIBUS ANIMALIUM

PERÌ ZWIWN MORIWN

1

A OBRA COMO TEXTO

Com um esquema metodológico muito bem elaborado, a trama explicativa do texto coloca-se a serviço da explicação de como funciona a relação das partes com o todo animal, no sentido de que aquelas estão adequadas a este para que este se movimente para cumprir sua teleologia. Partes internas e partes externas, numa primeira divisão, partes uniformes e não-uniformes, numa segunda divisão, colocam-se a serviço desta teleologia do programa funcional do animal.

De fato, o que há aqui é um escrito de anatomia, que adota o método comparativo, reunindo longas reflexões, experiências e pormenorizado trabalho de dissecação[1], obra que incontestavelmente deve ser colocada sob o nome de Aristóteles. Foram poucas as questões levantadas pela crítica a respeito deste escrito, e dentre estas, menor ainda o número das que possuíam credibilidade ou substância. O *De Partibus Animalium* se insere no contexto das obras biológicas de Aristóte-

[1] "En disséquant, Aristote ne se contentait pas de regarder; il faisait encore appel au toucher, sens fondamental dont il appréciait chez l'homme la grande finesse" (Bourney, *Observation et expérience chez Aristote*, 1955, p.92).

les[2] e se alia ao plano de estudos que vem traçado no início dos *Meteorologica*.

De fato, a respeito do problema básico que motiva a que se atribua autenticidade ou não a um escrito, e que seja dotado, localizado e classificado segundo seu conteúdo, há de se começar pelo princípio o estudo no que tange ao *De Partibus Animalium*. E, então, negligenciar as partes finais da passagem 390b, 14-22 dos *Meteorologica* – ainda que se assuma toda a problemática suscitada pelo livro IV, sendo que com Düring se pode ratificar sua autenticidade aristotélica – seria fazer *tabula rasa* de importante referência interna do sistema aristotélico a si mesmo. Tratadas questões elementares sobre os *stoicheia*, os princípios ativo e passivo, a matéria, a forma, os corpos homeoméricos e não homeoméricos, propõe-se o filósofo a discutir minuciosamente e a estudar meticulosamente as partes dos seres, aí compreendidos animais, homens e vegetais. Aí está anunciada a pesquisa que ora se enceta como fulcro da presente discussão (*Leptéon kath'ekaston tí estin 'oîon tí aîma hè sàrx hè spérma kaì twn állwn ékaston*)[3].

Somente um catálogo antigo menciona o texto que vem intitulado *Perì zwiwn moríwn* (A.157), mas o que aponta Moraux a respeito do mesmo é a diferença de livros, o que se explica provavelmente por erro nas referências dos catálogos antigos[4].

Apesar de não se encontrar menção ao *P.A.* na lista de *Diogenes Laertius*, o mesmo aparece na lista de *Hesychius*. Mais ainda, o *Generatione Animalium* a ele se refere, e este àquele[5], além da ampla tradição medieval manuscrita que se formou em torno da obra (*Parisinus* gr. 1853, séc. X; *Vaticanus* gr. 260, séc. X; *Vaticanus* gr. 261, séc. XIII; *Lau-*

---

[2] Dentro do plano biológico pode-se compreender a posição do escrito da seguinte forma: "A *Historia Animalium* é uma coletânea de factos. É seguida pelos trabalhos em que Aristóteles expõe as suas teorias acerca destes factos. O primeiro dentre eles é o *De Partibus Animalium*, cujo primeiro livro constitui uma introdução geral à biologia" (Ross, *Aristóteles*, 1987, p. 23).

[3] 390b, 15/17.

[4] Cfr. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, 1951, p. 253 e Düring, *Aristóteles*, 1990, p. 788.

[5] Sobre as remissões do P.A. ao *Corpus Aristotelicum*, *vide* Düring, *Aristóteles*, 1990, p.789.

rentianus LXXX-1, séc. XIII; *Parisinus* gr. 1859, séc. XIV; *Parisinus* gr. 1921, séc. XIV; *Parisinus* gr. 1863, séc. XIV; *Parisinus* gr. 1864, séc. XV; *Parisinus* supl. gr. 333, séc. XV; *Vaticanus* gr. 1339, séc. XIV; *Vaticanus* gr. 266, séc. XIV; *Marcianus* 212, séc. XIV, entre outros), ao que se deve devotar valor para efeitos de crítica. Nada há que desabone a obra, e muito menos que a diminua como texto em meio à textualidade do *Corpus Aristotelicum*; possui objeto circunscrito, intento planejado e método descrito[6], ademais de um estilo que confirma a sua origem. Apresenta as mesmas preocupações centrais (sensação, empirismo e biologismo)[7] que deslocam grandes partes do *Corpus* em direção ao estudo da vida.

Quanto à época de composição, o *De Partibus* (II-IV) é listado entre os demais escritos biológicos, o que implica que tenha sido composto no período das viagens a Assos, Lesbos e Mitilene (347/334 a.C.)[8].

[6] A conclusão de Pellegrin vai de encontro àquela desenvolvida pela maioria dos intérpretes com relação ao método aristotélico de classificação dos animais. Assim se exprime: "Aristote, donc, loin de jeter l'enfant diérétique avec l'eau du bain dichotomique, maintient qu'il y a un usage fécond de la diaíresis: autrement dit, Aristote substitue une diérétique non dichotomique à une diérétique dichotomique" (*La classification des animaux chez Aristote*, 1982, p. 41).

[7] Aqui cabe dizer o que é válido geneticamente: "la sensation est à la base de tout savoir; sans elle on ne pourrait ni apprendre, ni comprende quoi que ce soit" (Bourgey, *Observation et expérience chez Aristote*, 1955, p. 41).

[8] Cfr. Düring, *Aristóteles*, 1990, p.92.

2

O MÉTODO BIOLÓGICO E SEUS ESCOPOS

Deve o método se deter no indivíduo ou nas características do grupo? Deve o método se ater ao que há de corruptível ou transcender ao incorruptível? Deve o método ser o mesmo para as matemáticas e para as ciências naturais e as teóricas? Estas e outras questões assaltam o espírito do estudioso e o colocam na posição de dúvida, o que importa que todas sejam tratadas articuladamente e tendo em vista o objetivo que se persegue.

Se os antigos filósofos procuraram discorrer acerca da natureza das coisas e desafiaram o estudo inclusive dos corpos, relata Aristóteles, o fizeram atentando sobretudo às características globais ou aos princípios das coisas, negligenciando o estudo das partes.[1] O que Aristóteles quer de fato enfatizar é que se se estuda a mão e se diz que ela é composta do elemento terra, isto não basta; o estudo das partes deve ressaltar o aspecto minucioso que somente a observação aliada à dissecação poderá oferecer. Muito menos ainda satisfaz dizer que, se assim está configurada, é mão (Demócrito); não o seria pelo simples fato da forma, pois a mão de um cadáver ou a mão de uma estátua não serviriam para o fim específico que cum-

[1] 640b, 4/28.

pre à mão, e são assim chamadas simplesmente por homonímia (*éti d'adynaton eînai cheîra opwsoûn diakeiménen, oîon chalkên hè zylínen, plèn omwnymws, wsper tòn gegramménon iatrón*).[2] Também não basta dizer que uma mão é no homem pelo simples fato de sê-lo e de assim estar; ela é no homem segundo sua essência, o que explica sua organização (*ou gàr endécheta; eînai áneu twn moríwn toútwn*).[3]

O processo científico deve tomar o ser vivente em sua individualidade, definir sua essencialidade, descrever o que é, dizer da sua natureza, das suas propriedades e examinar cada uma de suas partes em separado (*kaì óti lektéon ws toioûton tò zwon, kaì peri ekeínou, kaì tí kaì poîón ti, kaì twn moríwn ékaston*).[4] Neste sentido, o que importa e o que releva ao estudo do naturalista é a alma, pois é ela forma para a corporeidade, e não todo tipo de alma, mas alguns tipos dela (vegetativa, sensitiva, intelectiva).[5]

Todo processo natural se manifesta na ordem de causa final e causa motriz, e a interligação dos fenômenos permite que se diga que a natureza é este liame entre as coisas (*wste eînai phaneròn óti ésti ti toioûton, hò dè kaì kaloûmen physin*)[6], e que sua existência e sua pressuposição causal são igualmente aceitáveis para os fenômenos do mundo sublunar, regidos pela corruptibilidade, como para os fenômenos do mundo supralunar, regidos pela incorruptibilidade e pela perfeição, contrariamente ao que pensam os fisiólogos.[7]

Onde a causalidade desempenha um papel primordial, não se pode deixar de falar em necessidade e em finalidade; a finalidade é o para quê e em vistas de quê algo existe ou funciona, ao mesmo tempo que a necessidade é a condicionalidade a que se submete algo para o alcance de sua finalidade. Tanto uma como outra estão presentes para os seres sujeitos ao devir. Neste passo, não se pode negligenciar a idéia de forma ante a idéia de matéria; a forma se impõe e antecede a maté-

[2] 640b, 35/641a, 1.
[3] 640a, 34/35.
[4] 641a, 15/17.
[5] 641a, 29/641b, 10.
[6] 641b, 25/26.
[7] 641b, 10/642a, 1.

ria, e isto no sentido de que a natureza é a forma (*archè gàr he physis mâllon tês yles*).[8]

Aqueles que para classificar e nominar os animais praticam a dicotomia (*kaì diaiphoûsin oi dichotomoûntes*)[9] incorrem não raramente em erro ao procederem por divisão sem atentar para a possibilidade de consideração da diferença do gênero e da espécie; muitas vezes os animais, por possuírem tal característica, são incluídos num tal grupo ao qual não pertencem. Ademais, o método da divisão para classificação se emprega segundo as diferenças essenciais e não acidentais, e ainda mais, segundo o que difere por oposição (branco/negro) e não por qualquer outro critério aleatoriamente eleito. A divisão do tipo binário ofende os princípios básicos de estruturação da *scala naturae*, e por isso não deve ser levado a sério, sob pena de se fazer da ciência o arbitrário.[10]

A classificação deve obedecer a outros critérios para que cumpra seu mister[11]. De primeiro, a classificação deve buscar diferenciar o que por excedente não coincide (um urubu com relação a um beija-flor) e o que por analogia não coincide (uma ave com relação a um peixe). Em seguida, diferenciar a partir das características comuns, ou seja, aquelas que se encontram em muitos indivíduos (*tà dè kathólou koiná; tà gàr pleíosin y pàrchonta kathólou légomen*).[12] A *diáiresis* também aqui é útil, mas como deve ser empregada há que se explicitar.

O método, aqui depurado e reconstituído no que é útil e válido do erro dos predecessores, tem em vista facultar o conhecimento que se haverá de erigir a respeito de certas coisas. Estas coisas são os seres naturais corruptíveis, plantas e animais, que participam da experiência sensitiva diária, o que consente maior proximidade do objeto de estudo[13] e, por via de conseqüência, maior certeza nos resultados. Este tipo

[8] 641b, 17.

[9] 642b, 21/22.

[10] 642b, 5/644a, 11.

[11] A respeito da classificação dos animais, estude-se o título *La classification des animaux* contido na monografia *Observation et expérience chez Aristote*, 1955, pp. 122/142.

[12] 644a, 27/28.

[13] "Déjà l'origine du mot induction en sa signification technique est obscure. Il apparaît dans la langue d'Aristote sans avoir d'antécédents philosophiques

de estudo baseado na qualificação dos seres de acordo com suas diferenças genéricas e específicas defronta-se com toda espécie de ser, do mais ínfimo e repugnante, ao mais belo e perfeito, e nem por isso deve ser considerado um estudo menos digno. É certo que o conhecimento acerca dos seres divinos e perfeitos[14] causa grande interesse e é capaz de facultar muito deleite, exatamente porque se tratam de coisas separadas da experiência sensível, mas a natureza também reserva grandes prazeres àquele que saiba ser verdadeiramente filósofo e remontar às causas dos mais variados fenômenos materiais (*kaì gàr en toîs mè kecharisménois autwn pròs tèn aísthesin katà tèn thewrían ómws he demiourgésasa physis ame chánous edonàs paréchei toîs dynaménois tàs aitías gnwrízein kaì physei philosóphois*).[15] Não há que haver repugnância alguma frente aos animais menos nobres, pois em toda obra da natureza há uma maravilha, e o fim é de uma certa forma, o belo (*diò deî mè dyscheraínein paidikws tèn perì twn atimotérwn zwwn epísissepsin*),[16] caso contrário a repugnância teria que ser dirigida a si próprio, uma vez que todo homem é também carne, sangue, osso... Em toda a arquitetura da natureza há beleza, e o belo está nesta função que cada qual cumpre na tecitura da ordem natural, os órgãos para o corpo e o corpo para a alma. Assim, deve seguir o estudo das propriedades, das funções, das partes, com um método próprio, de acordo com o que ficou dito.[17]

connus, ainsi que l'ont souligné plusieurs critiques. Cependant notre auteur ne semble nullement considérer le mot comme nouveau ni insolite, signe ou moins qu'à ses yeux l'attitude que le ferme évoque se trouvait fort commune. De fait le caractère facile, immédiat et en quelque sorte populaire de l'induction est affirmé à plusieurs reprises; à la différence du syllogisme, cette démarche intellectuelle n'exige aucun entraînement spécial, elle est à la portée de tous les hommes" (Bourgey, *Observation et expérience chez Aristote*, 1955, p.56).

[14] 644, 24/25.

[15] 645a, 7/10.

[16] 645a, 15/16.

[17] 645a, 15/646a, 4.

3

O LIVRO II E SUAS CONSIDERAÇÕES

Para Aristóteles, não há animal sem sensibilidade (*epeì d'adynaton eînai zwon áneu aisthésews*).[1] Tendo-se em vista que a vida sensível é algo básico para a determinação da essencialidade animal, pois trata-se de uma alma sensitiva, mister se faz determinar onde resida esta sensitividade como manifestação orgânica. Isto não se faz, no entanto, sem antes se determinar quais são as partes em que se classifica. São estas duas: as omeoméricas e as anomeoméricas (*he twn omoiomerwn, he tun anomoiomerwn*).[2] As omeoméricas existem em vista das anomeoméricas; mas, a sensação se realiza por todas as partes omeoméricas. Às anomeoméricas pertencem as funções e as ações. Estas não podem compor as partes homeoméricas, mas o omeomérico poderia corresponder à uma pluralidade de partes anameoméricas.[3] O funcional se identifica com o anameomérico e o omeomérico com a sensação.

[1] 647a, 21.

[2] 646a, 21/23.

[3] 646b, 34/35.

O coração, centro do sentir, do movimentar, do alimentar, se divide, como todas as demais vísceras, em partes omeoméricas, mas se trata de um órgão anomeomérico pela sua forma exterior.[4]

Dentre as partes omeoméricas, umas são moles e duras, outras secas e sólidas. Exemplos das primeiras são o sangue, o esperma, a bile, a carne, o leite, etc. Exemplos das segundas são os ossos, o tendão, a veia, etc... Naturalmente, há que se pensar na participação que cada uma das partes homeoméricas tem na formação do corpo e de suas partes anameoméricas. O mesmo ocorre aqui e na construção de uma casa, para o que é necessário matéria-prima. Cada órgão é composto de secos e duros ou moles e úmidos homeoméricos (ossos, sangue, tendões...).[5] Ainda outras servem de alimento para nutrição de outros órgãos, como ocorre com os líquidos, além das que são excrementos e resíduos da nutrição.[6]

Neste conjunto de reflexões, há que se inserir o estudo das partes em si e por si, detalhadamente, a partir das omeoméricas às anomeoméricas.

Quanto ao sangue, há que se dizer que: a) varia de animal para animal, e mesmo de uma parte a outra do animal, em pureza, em coloração, em concentração, o que contribui para a sua pior ou melhor apresentação; b) é melhor se quente, leve e não tão escuro, o que dota o animal de coragem e inteligência; c) varia de fêmea para macho, da parte superior para a parte inferior, entre a parte direita e a esquerda.[7] Onde não há sangue, para animais que não o possuem, há um humor equivalente. No entanto, a definição do sangue para Aristóteles não se pode extrair prescindindo-se do estudo da dicotomia quente/frio, na endoxologia. E isto não por outro motivo senão porque o quente e o frio, o seco e o úmido são os princípios dos elementos naturais (*archaì twn physikwn stoicheíwn aûtaí eisi, thermòn kaì phychròn kaì*

[4] 647a, 31/33.

[5] 647a, 20/25.

[6] 647a, 26/29.

[7] 647b, 29/648a, 19.

xeròn kaì ygrón).[8] Se várias matérias se submetem ao aquecimento e ao calor, e vários sentidos podem ser atribuídos a "muito quente", pode-se dizer que o sangue é mais frio no toque que a água ou o óleo, mas se coagula mais rápido.[9] Os pontos de vista serão diferentes para que cada coisa esquente ou esfrie, segundo o calor que lhe seja interior ou exterior, e a comparação assim se torna impossível. O mesmo que cabe dizer acerca do quente e do frio cabe dizer acerca do seco e do úmido, aos quais cabem as categorias teóricas do ato e da potência quando se manifestam nesta ou naquela matéria.[10]

Definidos estes termos, o sangue possui a propriedade de ser quente, mas não o é por essência (como ocorre com a noção de branco como participante da definição de homem branco). O sangue se solidifica, ao contrário da bile, que se liquefaz; mas é líquido, se tomado em sua função.[11]

O calor também aparece como parte importante do processo de degradação do alimento seco ou úmido de que se valem animal e vegetal para sua nutrição; há aqui cocção e transformação. O caminho do alimento no corpo animal é descrito por Aristóteles passo a passo, e corresponde a uma jornada que se inicia na boca (dilaceração e diminuição do alimento em partes), de onde é conduzido ao esôfago, passando então ao ventre, à cavidade do tronco, onde realmente encontra o calor que faculta a digestão. Este calor aqui é análogo ao calor da terra para as plantas; o calor da terra entrega às raízes das plantas um alimento já elaborado, enquanto que na cavidade do tronco, dentro do corpo do animal, encontra o alimento não beneficiado repouso para cocção.[12]

O sangue é, em definitivo, parte do corpo e parte importante porque significa, para aqueles que o possuem (e para outros animais, o análogo), alimento; em razões proporcionais, aqueles que se alimen-

[8] 648b, 9/10.

[9] 648b, 32/33.

[10] 649b, 9/20.

[11] 649b, 20/650a, 2.

[12] 650a, 1/32.

tam têm seu sangue aumentado, aqueles que não o fazem têm seu sangue diminuído. O sangue é alimento para os sangüíneos (*phaneròn óti to aîma he teleutaía thophè toîs zwois toîs enaímois estí*).[13] Porém, não sendo parte da carne, não é dotado de sensitividade.

Uma parte específica do sangue, a fibra, é responsável pela coagulação e por ser terra (*ai d'înes gês eisin*)[14], evaporada a parte aquosa do sangue, nada resta senão a solidificação. Nem todos os animais a possuem no sangue, e uma das exceções é o cervo.[15] A parte aquosa do sangue, exatamente aquela sujeita à evaporação é o chamado *ichwr*.[16]

Após a descrição de algumas particularidades, ainda ligadas à parte sangüínea e à questão da distribuição do alimento pelo corpo do animal, Aristóteles passa a enfrentar a questão da descrição do cérebro, e isto como uma seqüência natural do estudo até o momento empreendido. Este órgão é de estrutura particular e inconfundível no corpo animal; é ele frio e absolutamente desprovido de sangue. Não possui conexão com a sensação (*anaísthetos*). Trata-se de um órgão de equilíbrio, e isto por natureza, pois contrapõe-se ao coração, que é quente e úmido pela sua frieza; do confronto surge a mediedade. E os humores aqui não deixam de se relacionar com o papel epitimético da alma irascível e com o papel calculista da alma racional. O cérebro é aqui órgão de contenção da ebulição calorosa do coração. O cérebro, para Aristóteles, também é responsável pelo sono, pois esfria o fluxo de calor advindo da cocção dos alimentos, do que o primeiro sintoma é a cabeça pesada. Para que o equilíbrio se estabeleça, onde mais calor há, mais frio deverá haver correspondentemente, de modo que, se sabendo que o calor é muito concentrado na região cardíaca, a desconcentração sangüínea será máxima no cérebro humano. O cérebro humano é o maior dos sanguíneos, e também maior é o número de fissuras na região.[17]

[13] 650a, 34/35.

[14] 650b, 18.

[15] 650b, 14/651a, 16.

[16] 651a, 17/19.

[17] 652a, 24/653b, 8.

Outros humores específicos são relegados para textos paralelos de verticalidade maior sobre a matéria, como ocorre com o sêmen no *De Generatione Animalium*.[18]

A carne, no entanto, deve ser aqui tratada. É ela a parte omeomérica essencial do corpo dos animais; é mesmo essência por que não se define animal sem sensação, e a sensação primária é esta do tato. Também, a distribuição da carne ao lado do osso (cartilagem ou espinha ou casca...) é o que permite sustentação ao corpo, e a ossatura e seu análogo foram feitos exatamente para isso. Para a ossatura, a coluna vertebral é o ponto axial ou o eixo vertical ou horizontal dos animais; compõe-se de partes ainda menores, as vértebras, e sua unidade axial é dada por sua continuidade. A ossatura toda é envolta pela carne, que a ela adere por ligas fibrosas. A ossatura que dá sustentação e proteção não impede, por exemplo, a gravidez, a respiração natural da barriga, mas sim envolve a caixa toráxica onde se situam o coração e outros órgãos importantes. No entanto, apesar das características gerais, a natureza operou adaptações próprias e específicas para cada espécie.[19] A descrição da cartilagem nos seláceos segue esse tom da especificidade.[20] Todo o estudo de outras mais partes omeoméricas é relegado para um outro momento, e a atenção do texto se volta para outros aspectos também interessantes deste estudo, exatamente em 655b, 28, quando se pode perceber uma mudança sistemática da análise para as generalidades da organização do animal (e da planta também), porque para Aristóteles a vida animal é aquela mais variada pela pluralidade de formas de sensação que apresenta as diversas espécies, da mais simples à mais complexa.[21]

O homem, dos animais, é aquele que, dos que se conhecem, participa de mais perto do divino (*hè gàr mónon metéchei toû theíou twn emîn gnwrímwn zwwn*).[22] Dentre todos os animais, é o único a se man-

[18] 653b, 9/18.

[19] 653b, 19/655a, 22.

[20] 655a, 23/655b, 2.

[21] 656a, 3/6.

[22] 656a, 7/8.

ter ereto *(mónon gàr orthón esti twn zwwn ánthrwpos)*[23], e isto de acordo com a própria natureza do direcionamento alto/baixo (eixo vertical) do universo. Esta pequena inserção da análise do homem em meio à descrição das partes omeoméricas produz um efeito reflexivo importante. Em primeiro lugar, provoca a comparação, e, em segundo lugar, destaca a superioridade deste em meio à *scala naturae*. Que se trata de um animal não se pode negar, mas se destaca por esta ou aquela característica que os outros não possuem.

Quanto às sensações, à parte do que já se disse no *De sensu et sensato*, há que se revelar que: a) a sensação se localiza na região do coração; b) o tato e o paladar são os dois sentidos que mais se relacionam com o coração; c) a audição e a visão se localizam na cabeça; d) o olfato, dos cinco, é intermediário entre uns e outros; e) a visão aparece na região periférica do cérebro, e isto não sem razão, mas porque o sangue ali mais depurado se afiniza com a sensibilidade e a leveza do mais perfeito dos sentidos; f) a audição muito menos se localiza por acaso na região que circunda a cabeça, e guarda relação profunda com o elemento ar; g) a visão, o olfato e a audição apresentam órgãos duplos em função do próprio caráter duplo do corpo humano, dividido em direita e esquerda; h) o cérebro é posicionado à frente do corpo, e isto porque os objetos a serem reconhecidos, observados, percebidos se encontram à frente.[24]

As palavras finais do livro, desenvolvendo com maiores particularidades a questão dos sentidos e de sua proteção, trazem a lume os seguintes fatos: a) a audição dos quadrúpedes se opera por meio de pavilhões pronunciados e móveis que facilitam a captação dos sons nas diversas direções de que provêm; b) as aves não possuem condutos auditivos, e isto em razão de sua pele e suas plumas; c) os homens, as aves e os quadrúpedes possuem uma proteção para sua vista: as pálpebras, que servem para a conservação da umidade ocular; d) nas aves também aparece uma membrana que lhes confere maior proteção, pois seu funcionamento é rápido para uma visão que se exerce à

[23] 656a, 12/13.

[24] 656a, 27/657a, 11.

distância; e) os peixes, os insetos e os animais de pele rígida não possuem pálpebras, pois seus olhos são duros; f) alguns animais possuem e outros não possuem cílios, e estes servem para a proteção dos olhos contra partículas e objetos exteriores; g) a sobrancelha serve para proteger os olhos dos líquidos que descem pela testa; h) os cabelos se relacionam com a umidade do cérebro, e por isso são mais abundantes nos homens que em qualquer outro animal; i) o elefante, em particular, serve-se de sua tromba como aparelho olfativo, como mão e para garantir-lhe o nado, como fazem os mergulhadores quando se valem dos aparelhos para prolongar sua respiração até a superfície da água; j) a respiração é feita pelas aves por orifícios situados no bico que possuem, mas não possuem narinas, e isto seu tamanho e sua proporção corporal não o permitem; l) os lábios aparecem nos animais sangüíneos que possuem dentes, e para estes geralmente serve de proteção para os dentes, mas para os homens, além de proteção, servem para a articulação das palavras e da linguagem (*pròs gàr tò chrêsthai tw lógw kaì taûta*)[25]; m) a língua serve para a percepção dos sabores e para a articulação da voz, sendo que no animal é mais móvel, mole e larga, exatamente para cumprir esta função específica, o que não ocorre nos animais que a possuem dura e ligada à parte superior ou inferior da boca.[26]

Pela riqueza de detalhes, pela maturidade das observações nele contidas, pela dimensão conclusiva que assume o texto, aqui não se pode dizer nem que se trata de um texto de primeira fase de Aristóteles, muito menos que se trata de uma obra espúria, numa atribuição falseada a Aristóteles. Com todas as palavras deve-se reiterar a autenticidade e a autonomia deste *textus*, conforme o que anteriormente já se disse a respeito do escrito.

[25] 659b, 33/34.

[26] 657a, 11/661a, 30.

4

O LIVRO III E SUAS CONSIDERAÇÕES

O plano de escrita do livro III do *De Partibus Animalium* segue a mesma esquemática do livro II, anteriormente estudado. Aqui como ali se encontra um forte funcionalismo teleológico. Mais ainda, o texto fornece, em sua riqueza barroca de detalhes na descrição das partes, um forte sentido de que tudo vem ordenado racionalmente, e não por acaso, ou acidentalmente, pela natureza; e mais, que esta não opera em vão, pelo contrário, engendra na medida da própria teleologia do animal e de suas necessidades. Isto ainda se conecta à teoria da compensação, já anteriormente delineada, de acordo com a qual, sendo o equilíbrio necessário, um órgão ou função existe para compensar a presença ou a atuação do outro (cérebro-frio/coração-quente). São, então, alguns dos traços importantes do texto: tudo no corpo dos animais é adaptado ao gênero de vida, como ocorre com o bico para as aves (*twn d'állwn ekástw pròs tòn bion chrésimón esti tò rygchos*)[1]; o homem é superior em muitas partes orgânicas a todos os animais, e possui também órgãos adaptados ao seu modo de vida, como

[1] 662b, 5/6.

ocorre com a face humana, que permite ao indivíduo olhar de frente e em face e emitir a sua voz da mesma forma (*dià gàr tò mónon orthòn eîna: twn zwwn mónon próswthen ópwpe kaì tèn phwnèn eis tò prósw diapémpei*)[2]; a natureza deve ser estudada a partir da regularidade que se observa dos fatos (*deî dè tèn physin thewreîn eis tà pollà blé ponta*)[3]; o melhor e o mais precioso se encontra, se nada o impede, no alto, à frente, e à direita, com relação aos seus respectivos opostos(*ólws d'aeì tò béltion kaì timiwteron, ópou mé ti meîzon éteron empodízei, toû mén ánw kaì kátw en toîs mállon estin ánw, tou d'emprosthen kaì ópisthen en toîs émprosthen, toû dexioû dè kaì aristeroû en toîs dexioîs*).[4]

No plano do conteúdo, são estudados sistematicamente, e na mesma seqüência lógica que adota, basicamente, como fio condutor, a entrada do alimento no corpo e seu caminho até a excreção, as seguintes partes: a) os dentes; b) a boca; c) o bico; d) a face; e) os cornos; f) os cornos e sua relação com os ossos; g) o pescoço; h) a epiglote; i) as vísceras; j) o coração; l) os vasos; m) o suor; n) os pulmões; o) o fígado e o baço; p) a bexiga; q) os rins; r) o diafragma; s) as membranas que recobrem as vísceras; t) o estômago; u) o intestino. Que sejam, pois estudados nesta ordem.

Quanto aos dentes, situam-se na boca e possuem variáveis funções segundo a espécie (arma de defesa ou ataque), dentre as quais a principal é a de mastigação. Para o homem especificamente, a mastigação constitui-se na função primordial dos dentes em suas variedades (caninos, incisivos e molares), mas sobretudo favorecem a fonetização do discurso, em especial os dentes que se situam na parte anterior da boca. Os peixes, por sua vez, os possuem bem afiados, e isto para que a mastigação seja rápida e efetiva, impedindo a entrada de um fluxo enorme de água durante a alimentação. O que lhes facilita a rapidez é ainda o número grande de dentes, separados e pontiagudos.[5]

Quanto à boca, destina-se ela alternativa ou cumulativamente, dependendo da classe ou espécie de animal e às suas necessidades, à

---

[2] 663a, 17/18.
[3] 663b, 27/28.
[4] 665a, 22/26.
[5] 661a, 34/662a, 15.

respiração, à alimentação, ao combate (ataque/defesa), à linguagem. O tamanho da boca, da mesma forma, é variante, e ela é geralmente grande quando a boca assume a função combativa, para que sua abertura torne sua atuação funcional mais eficaz.[6]

Quanto ao bico das aves, que não possuem boca, lábios ou dentes, é este um substitutivo. Em alguns animais, neste está também acoplado o sistema respiratório; sua constituição dura e adaptada para cada espécie (frio, longo, curvo, duro) consente ao animal dele se servir como de um instrumento.[7]

A face, por sua vez, parece possuir este nome em virtude de sua própria função; aqui a função confere-lhe até mesmo o nome. O homem, que é o único animal ereto, é ele também o único que olha de frente e que emite sua voz dessa forma. A face, como parte anterior da cabeça, provida de vários órgãos, parece conferir peculiar notação ao homem.[8]

Quanto aos cornos ou chifres, fundamentalmente, servem eles para defesa e ataque. Neste sentido, só animais vivíparos os possuem, e se situam sempre na cabeça, e não em outra parte do corpo, caso contrário significaria um fardo ou um empecilho para o movimento. A natureza nada faz em vão, de modo que aqueles animais que possuem chifres excessivamente grandes para a defesa ou o ataque se defendem com uma velocidade desenvolvida (antílopes). Os bisões de seus chifres se valem para projetar, em forma de concha, seus excrementos, contra aquilo que para eles significar ameaça. Em geral, os cornos são ocos no interior e resistentes nas pontas, salvo o caso do cervo, que além de possui-los plenos, perdem-nos periodicamente.[9]

Quanto ao pescoço, que todos os animais possuem, é nele que se situa a faringe, com sua dupla funcionalidade de passagem de ar e canal para a palavra, e o esôfago, por onde passam os alimentos.[10] A epiglote é o órgão responsável pelo controle da entrada e saída de ar e da entrada de alimentos. Seu mau funcionamento ocasiona tosse e sufo-

[6] 662a, 16/33.
[7] 662a, 33/662b, 16.
[8] 662b, 17/23.
[9] 662b, 23/664a, 11.
[10] 664a, 12/35.

cações.[11] A faringe, no pescoço, situa-se na parte anterior, atrás da qual se situa o esôfago, e isto porque a primeira se relaciona com o pulmão (superior), e a segunda, com o estômago (inferior).

As vísceras, por sua vez, só aparecem nos animais sangüíneos, não as possuindo nenhum animal não-sangüíneo.[12]

Das vísceras ao coração, pode-se dizer que este último existe em todos os animais sangüíneos, onde funciona como um princípio (algo que se situa no meio) para os vasos sangüíneos, que nada mais são do que os recipientes do sangue, de natureza líquida e quente. Sem possuir vasos em si, é dotado de sangue em seu interior, ao contrário do que ocorre com os outros órgãos. Possui uma extremidade pontiaguda e dura, dirigida para o lado esquerdo, e está dotado de muitos tendões, exatamente para que execute tração e relaxamento em seus movimentos de bombeamento. O número dos ventrículos é variável de acordo com o porte do animal, de três a um, no mínimo. Ainda mais peculiar que tudo isto é o fato de o coração se relacionar com o caráter do animal; os animais privados de sensibilidade possuem-no duro e espesso... Sua particularidade orgânica: não suportar fortes afecções.[13]

Quanto aos vasos, há que se dizer que existem em função do sangue; são-lhe o continente. Distribuem-se por todas as partes do corpo e possuem como princípio único o coração. A ele se ligam por meio da grande veia e da aorta; a primeira se encontra na parte anterior, e a segunda, na posterior, distribuindo-se por ramificação pelo corpo até se entrecruzarem e se misturarem.[14] O humor a que se chama suor é expelido do corpo exatamente pela dilatação dos vasos sangüíneos que possuem poros ou pequenos orifícios, dando vasão ao excesso de calor corporal.[15] Mas, regularmente, o sangue escapa por orifícios mais largos, como ocorre com as narinas e com a boca, produzindo-se o que chamam de hemorragias.[16]

---

[11] 664b, 20/665a, 26.
[12] 665a, 26/665b, 9.
[13] 665b, 9/667b, 10.
[14] 667b, 10/608a, 33.
[15] 668a, 33/668b, 15.
[16] 668b, 15/20.

Os pulmões, situados na parte superior do tronco, acima do diafragma, desempenham, para Aristóteles, além do papel respiratório propriamente dito, um outro papel lateral, qual seja, facultar, pela compensação, o resfriamento do calor corporal com a troca de ar. Recebe o pulmão do coração o princípio do movimento e oferece largo espaço para a entrada de ar em sua corpulência grande e esponjosa. Comporta variações substanciais de espécie para espécie, como ocorre com a maioria dos órgãos.[17]

Quanto ao fígado, cumpre este órgão função nodal na digestão, de modo a que seja tão imprescindível aos animais sangüíneos quanto o coração. Situa-se à direita do corpo animal. Já quanto ao baço, é este acidentalmente necessário para aqueles que o possuem, e funciona no sentido de retirar para fora do ventre os humores supérfluos, contribuindo para a sua cocção.[18]

Quanto à bexiga, nem todos a possuem, mas quem a possui geralmente está dotado de um pulmão sangüíneo. Trata-se de um receptáculo para a absorção do excesso de humores líquidos absorvidos pelo corpo dos animais mais sedentos.[19]

Todos estes mesmos animais de pulmão sangüíneo estão dotados de rins, que mais parecem um grande aglomerado de pequenas partes ou pequenos rins. São em número de dois, e os que as possuem, temnos localizados à direita um pouco mais acima que à esquerda. Das vísceras, os rins são os que mais estão providos de gordura, forma de compensação da ausência de carne.[20]

O diafragma é verdadeira mediatriz para o corpo; reparte o acima e o abaixo, o melhor do pior. Sua função é dividir a cavidade abdominal da região do coração, isolando este órgão e os pulmões. Situa-se na proximidade das costelas, é carnudo, forte e, em seu centro, muito membranoso.[21] É em função do deslocamento deste órgão que se produz o riso para Aristóteles, aliás, capacidade exclusivamente humana.

---

[17] 668b, 33/669b, 13.
[18] 669b, 13/670b, 23.
[19] 670b. 32/671a, 25.
[20] 671a, 26/672b, 9.
[21] 672b, 10/673a, 1.

À partir do que até o momento ficou dito, deve-se dizer que toda víscera vem recoberta por um tecido membranoso que lhe confere proteção; trata-se de um tecido suficientemente espesso para oferecer ao órgão a proteção e a consistência de que necessita.[22]

Na região do baixo ventre se situa o estômago, e corresponde este órgão à extremidade onde termina o esôfago, para os animais que o possuem, senão o estômago se segue imediatamente após a boca. Após o estômago, o receptáculo do alimento inservível será o intestino, órgão excretor do corpo animal. Tanto estômago quanto intestino possuem peculiaridades de espécie para espécie (estômago de ruminantes), inclusive relacionadas com a própria dentição e constituição bucal do animal; aquele que melhor mastiga, inicia a digestão na boca, e o alimento chega mais digerido ao estômago. Do contrário, a adaptação natural fará do estômago um órgão mais consistente para digerir alimentos não beneficiados.[23]

Isto com relação a estas partes. Passe-se, pois, ao exame do restante da obra.

[22] 673b, 4/11.

[23] 674a, 9/675b, 32.

5

O LIVRO IV E SEU CONTEÚDO

O livro IV se inicia com inteira conexão com o livro III, trazendo em seu bojo conteúdo de inteira pertinência com o que já foi explorado no livro precedente. O livro IV deve ser estudado em sua heterogeneidade de informações, em sua variedade de conteúdo, a partir do estudo das serpentes que abre o texto.

As serpentes se assemelham muito aos quadrúpedes ovíparos e aos peixes. Com aqueles, possuem em comum a constituição e a organização das vísceras, e, com estes, quase todos os traços corporais. Seus corpos são estreitos e alongados. Possuem um só estômago, como ocorre com os animais que possuem duas arcadas de dentes[1].

Isto quanto às serpentes, que são visceralmente semelhantes aos quadrúpedes ovíparos, como estudado anteriormente. Visto isto, passa-se ao estudo da bile.

A natureza da bile e sua contribuição orgânica ao corpo nem sempre foram entendidas unânime e corretamente. Alguns erros foram cometidos, o que torna ainda de maior importância o estudo a seu respeito. A bile ocorre em certas es-

[1] (676a, 22/676b, 15)

pécies animais (maioria dos sangüíneos), mas está absolutamente ausente de outras (cavalo, asno...). Também para uma espécie de animal ocorrem variações de indivíduo para indivíduo, como ocorre com o homem, às vezes provido de bile no fígado, às vezes desprovido desta. Assim, a bile, que possui natureza de resíduo, ou aparece ou não aparece no animal, porém quando aparece está no fígado ou em outros vasos ou partes, sendo capaz de influenciar na longevidade do animal por sua ausência, como ocorre com os corvos. O fígado é, sim, órgão responsável pela sua produção[2]. Nestas mesmas proximidades corporais, segue o estudo do mesentério e do *epiploon*[3]. Esta, portanto, é a base de estudos proposta na obra, que problematiza, discute e define os órgãos e as partes do corpo.

Segue agora, no corpo do livro IV, um estudo pormenorizado dos órgãos internos dos animais não-sangüíneos, entendidos estes como sendo: os cefalópodos, os crustáceos, os insetos e os testáceos todos estes animais possuem em comum uma única essência que é aquela ligada à não posse de sangue em circulação no corpo, o que lhes determina uma característica comum por todos partilhada, e vivida por todos organicamente de modo que a estrutura dos órgãos internos destes animais está em correlação direta com a ausência de circulação sangüínea, mas resuma-se este estudo principalmente ao órgão da nutrição. Assim, estudar-se-ão as vísceras e os órgãos a partir dos quais se efetua a alimentação dos cefalópodos, testáceos, insetos e crustáceos.

Quanto aos cefalópodos, possuem estes animais dois dentes e em lugar da língua uma parte carnuda que lhes serve para saborear os alimentos. Após a boca, onde se situam os dois dentes, e a parte carnuda que faz as vezes de língua, vem o esôfago, seguido de estômago, de um intestino simples e do orifício de saída dos excrementos. Uma certa parte, no entanto, lhes é característica possuir, a chamada sépia, parte destinada à defesa de seus corpos por meio da emissão de uma certa espécie de resíduo corporal que forma uma nuvem na água, confundindo o inimigo e afastando-o enquanto o animal se defende.

[2] 676b, 16/677b, 10.
[3] 677b, 10/678a, 26.

Quanto aos crustáceos, possuem estes animais também dois dentes primeiros na boca e uma certa parte carnuda destinada a desempenhar uma função análoga à da língua. Após a boca, segue o esôfago, o estômago e um intestino simples que acaba por desembocar no orifício por onde se excretam as partes inúteis resultantes da alimentação. Quanto aos testáceos, cabem da mesma forma as mesmas considerações estruturais dos órgãos internos da digestão acima estudada. No entanto, os testáceos comportam algumas diferenças que variam muito de acordo com a espécie de testáceo em estudo e de acordo com o tamanho do próprio animal. Mas, basicamente, possuem todos uma boca, um estômago e antes do estômago um esôfago, um certo órgão que se destaca como chamado de hepatopâncreas, a partir de onde se destaca o intestino contínuo até o orifício de excreção. Os testáceos são de difícil estudo, por se dividirem em muitos gêneros e espécies, sobretudo por serem várias e múltiplas as peculiaridades que caracterizam esses gêneros e essas espécies.

Este estudo a respeito dos não-sangüíneos, por sua complexidade e pela variação de espécies que comporta, pelas peculiaridades dentro da mesma espécie, pelo caráter descritivista do ensaio teórico, pela dificuldade de fazer palavras daquilo que os sentidos apreendem empiricamente, se desenvolve de maneira longa desde 678a, 27 até 681b, 13. Em suas partes finais, o estudo dos animais não-sangüíneos em sua estrutura interna passa pelo estudo de animais assemelhados a plantas, ou de seres de transição entre os reinos vegetal e animal. De fato, nestes quadrantes se encontram diversos seres que habitam os mares, dos quais podemos citar como exemplos as medusas, as esponjas, que são seres que não possuem nenhuma sensibilidade e vivem como plantas destacadas do solo. Também são exemplos os zoofitos, anêmonas do mar, que nos estudos de suas peculiaridades apresentam algumas características de um reino e outra característica de outro reino. Assim, possuem percepção, porém possuem um corpo rude e imperfeito e também a capacidade de rapidamente se ligarem aos rochedos, de modo que se torna difícil a classificação destes animais ou destes seres em um reino ou em outro reino. Fica difícil descrever e classificar a sua corporeidade dentro dos cânones clássicos de teori-

zação da matéria. Também é exemplo desta espécie de ser a estrela do mar, que possui estrutura análoga à das anêmonas do mar.

Vistas estas questões, é mister tratar do princípio da sensibilidade nos não-sangüíneos. Se o princípio da sensibilidade nos sangüíneos reside no coração, então é mister que haja ao menos um órgão ou um ponto análogo no corpo dos não-sangüíneos que desenvolva a mesma faculdade, isto porque a sensibilidade é algo comum a todos os animais, não importa se sangüíneos ou não-sangüíneos; e sendo a sensibilidade parte indispensável da constituição essencial dos animais, é mister que todos possuam um princípio de sensibilidade. Basta que se estude então onde se situa este princípio no corpo dos não-sangüíneos; porém, é verdade que esta parte sede da sensibilidade é algo análogo ao coração e deve se situar em uma parte do corpo análoga àquela em que se situa o coração dos animais sangüíneos, de forma que o meio é o local próprio para se encontrar o órgão destinado ao exercício da faculdade sede da sensibilidade. Existem não-sangüíneos que se movem e existem não-sangüíneos que não se movem. Entre aqueles que se movem, o lugar a ser procurado é o meio entre o direito e o esquerdo; entre os que não se movem, deve se procurar o princípio da sensibilidade entre o órgão que absorve o alimento e aquele pelo qual se opera a secreção do esperma ou das matérias excrementais. Os cefalópodos possuem uma espécie de órgão chamado fígado, onde se pode encontrar a sede da sensibilidade. A mesma sede da sensibilidade se encontra nos testáceos, porém ela é menos aparente nos insetos. O mesmo órgão se encontra entre a cabeça e a cavidade abdominal, e este órgão é às vezes único e, às vezes, múltiplo, de modo que, em sendo múltiplo, se o animal for decepado, cortado em várias partes, ele ainda assim sobreviverá, porque em cada parte residirá o princípio das sensações. Quanto à questão da sede da sensibilidade, fica estabelecido o que se disse. A par destas questões se segue o estudo dos órgãos de nutrição dos insetos e da estrutura orgânica interna, de um modo geral, das cigarras, espécie singular de insetos.

Após este estudo, segue matéria de extrema importância dentro do contexto do livro IV da obra que se estuda a matéria, ou seja, a descrição das partes externas dos animais não-sangüíneos. Se até este

momento se estudaram as partes internas, não se pode negligenciar o estudo das partes internas, o que se faz a partir deste momento.[4] Para este trabalho teórico, Aristóteles procura passar em revista o estudo dos órgãos externos dos não-sangüíneos, em primeiro lugar, seguindo-se então o estudo das partes externas dos animais sangüíneos em ordem invertida àquela até então estabelecida.

O estudo das partes externas se desenvolverá de modo a principiar pelos não-sangüíneos, passando-se então, ao final, ao estudo das partes externas dos animais sangüíneos, isto porque os primeiros exigem menor apuro teórico e menor tempo para serem estudados. De acordo com Aristóteles, enquanto os segundos, mais aperfeiçoados, mais bem dotados pela natureza, possuem corpos mais complexos, o que demanda do teórico maior tempo de estudo, maiores dificuldades na descrição, o que faz com que a análise deva se deter com maior atenção sobre as diversas peculiaridades que possam aparecer no estudo que se empreende.

Os insetos possuem uma anatomia externa razoavelmente simplificada, possuem muitas patas, possuem o corpo dividido em vários segmentos e, também, possuem em sua maioria asas. Porém, a asa não é algo determinante para a definição do inseto. Existem insetos que não voam. O grande número de patas se deve à característica fria de seus corpos. A segmentação de seus corpos se deve ao fato de o princípio vital estar participando de cada uma dessas partes de seus corpos, e as asas, para a compensação do número mais restrito de patas. As asas variam em número, de espécie para espécie de insetos. No entanto, em todos os insetos as asas são sempre caracterizadas por não serem constituídas de plumas, penas ou quaisquer outros elementos semelhantes, mas sim por uma certa espécie de membrana seca que se destaca do corpo para permitir o vôo; além de membranosa, a asa dos insetos não comporta divisões. As abelhas possuem quatro asas por serem nômades e requerem maior aprumo para o vôo, porque a partir desse saem à busca do alimento. Outros animais menores

[4] 682a, 30/34

possuem duas asas suficientes para o cumprimento de suas funções, como é o caso das moscas. Com isso, se percebe que a natureza nada faz em vão[5]. De fato, a natureza nada faz em vão, de modo que o corpo segmentado dos insetos lhes constitui verdadeira forma de defesa em situação de perigo ou em situação de ameaça. Os insetos reagem de modo àqueles que possuem segmentos pelo corpo se dobrarem ou se curvarem sobre si mesmos e, entre aqueles que não possuem esta capacidade móvel do corpo, seus segmentos se encolhem de maneira a se tornar mais duros. Tanto uma como outra adaptação do corpo constituem formas de defesa para o animal. É da essência dos insetos possuir o corpo dividido em segmentos. Mais ainda, outra característica fundamental na distinção dos insetos é o fato de se aproximarem em muito da constituição dos vegetais, pois os vegetais, uma vez divididos, partidos, quebrados, se regeneram em outras partes. Em outros vegetais o mesmo ocorre com certa diferença com relação aos insetos, que, por possuírem o corpo dividido em segmentos, e em cada segmento residir o princípio vital, possuem a capacidade de auto-regeneração[6].

Outra característica externa dos insetos é a de possuírem órgãos para a defesa corporal. Muitas vezes, os órgãos de defesa cumprem a função de colaborar no processo de captura do alimento, e assim procede a natureza em função da necessidade. Os insetos possuem órgãos de defesa tanto na parte anterior de seus corpos como na parte superior. Na anterior, possuem-no aqueles que são de uma constituição mais leve e fraca e possuem-no na parte posterior aqueles que possuem mais força e maior estrutura corporal. Assim, são exemplos o escorpião e a abelha, esta com a peculiaridade de possuir seu aguilhão de defesa escondido[7].

Quanto às patas, há de se dizer que normalmente as patas situadas na parte posterior do corpo dos animais são mais alongadas que aquelas que se situam na região mediana do corpo, e isto não por acaso, mas para que o inseto possa se projetar para o salto ou para o vôo, conforme a espécie, com maior facilidade. Também é curioso notar

[5] 682b, 7/20.
[6] 682b, 21/32.
[7] 682b, 33/683a, 26.

que os insetos possuem as partes anteriores maiores que as demais do corpo, e isto não por outra razão senão por aquela que diz que os olhos dos insetos são insuficientes para que enxerguem o necessário e, assim, as patas cumprem uma função tátil na localização do alimento, favorecendo, então, a alimentação da espécie[8].

Analisadas as partes externas dos insetos, deve-se continuar esta investigação passando-se então para o estudo dos testáceos, que são animais de muito pouco movimento em sua esmagadora maioria. Animais absolutamente sedentários, alguns possuem movimento, e seu movimento é mesmo reduzido; esta peculiaridade do gênero faz com que não haja necessidade de seus corpos serem segmentados, porque o segmento favorece o movimento e favorece a proteção. O segmento também favorece a distribuição de uma multiplicidade de órgãos que não é necessária para um animal que faz e que executa poucos movimentos, daí o fato de estarem protegidos por cascas duras enquanto se encontram imóveis. A natureza, mais uma vez aqui se prova, nada faz em vão. Além disso, os testáceos são ou univalvos ou bivalvos e se assemelham muito aos vegetais, e isto por possuírem a cabeça na parte de baixo. De fato, todos possuem uma cabeça e além da cabeça outras partes se distribuem pelo corpo destes animais. No entanto, se a cabeça pode ser nominada, as outras partes do corpo não receberam nome até este momento[9]. Os crustáceos também são dotados de movimento, e por isso possuem muitos pés. Eles são divididos basicamente, por Aristóteles, em quatro grandes gêneros, e estes possuem entre si inúmeras diferenças particulares, as quais se podem examinar inclusive como Aristóteles o faz com maior apuro nos estudos anatômicos e na história dos animais, mas, de qualquer forma, as lagostas, por exemplo, possuem duas pinças na interioridade de seus corpos. Essas pinças lhe servem de mão e funcionam a partir de uma locomoção para o exterior do corpo, ao contrário do movimento executado pelas patas. Este movimento, desta forma orientado, a partir deste princípio, permite-lhe alcançar alimento e levá-lo à boca. Também uma cauda possuem as lagostas, e essa cauda lhes faculta a nata-

[8] (683a, 27/683b, 3)
[9] (683b, 4/24)

ção, o que já não ocorre com outros animais que pouco se valeriam de uma cauda se são menos aptos para a vida marinha[10]. Na mesma medida em que testáceos, crustáceos e insetos são estudados a partir de sua constituição externa, os cefalópodos também o são. Possuem os cefalópodos um corpo que não é dotado de divisões externas, mas que possui suas patas localizadas na parte anterior do corpo, mais precisamente na cabeça, próximas aos olhos, em torno da boca e dos dentes. Isso ocorre porque, para esses animais, a parte posterior de seus corpos está soldada na parte anterior, como ocorre com outros animais do gênero dos crustáceos[11]. Os cefalópodos possuem ainda pés que geralmente são muito numerosos e, além destes pés, ventosas e nadadeiras. As ventosas que são constituídas de fibras extremamente esponjosas e moles estão constituídas desta forma para que cumpram uma certa função na anatomia externa dos cefalópodos. Elas retêm e sugam tudo aquilo que tocar o seu interior, servem como mãos para o combate, para a proteção e para a alimentação em alguns cefalópodos. Também cumpre a função de lhes facultar a fixação sobre as rochas. As nadadeiras, por sua vez, facultam o direcionamento e o nado a esses animais que dependem da água como meio de sobrevivência, de alimentação e de reprodução[12].

Tendo em vista o que já se estudou até o presente momento, passou-se em revista a anatomia externa dos insetos, dos crustáceos, dos testáceos, e dos cefalópodos. Mais ainda. Anteriormente esses animais já haviam sido estudados em sua interioridade e em sua organização intestinal; agora basta operar o retorno aos animais sangüíneos, os quais serão estudados sob o ponto de vista externo, o que ainda não foi feito na ordem deste estudo.

Todos os animais sangüíneos possuem cabeça. Para alguns não-sangüíneos essa parte não é muito distinta, mas nos sangüíneos ocorre de maneira inequívoca: todos a possuem e todos a possuem de maneira explícita. Na anatomia externa do corpo, além da cabeça, todos os vivíparos possuem um pescoço, e quanto aos ovíparos, uns possuem o

[10] (683b, 25/684b, 5)
[11] (684b, 6/16)
[12] (685a, 12/685b, 25)

pescoço e outros não o possuem. O pescoço, para todos estes animais, é sempre uma parte do corpo flexível e que possui vértebras, salvo para os lobos e para os leões, que no lugar de vértebras possuem um osso único que atravessa o pescoço. Esta natureza peculiar de leões e lobos é assim dada pelo fato de que a natureza visou dotá-los de um pescoço próprio a aumentar a força de que necessitam para a caça e a sobrevivência. Quanto à cabeça, é ela principalmente constituída pelo cérebro. Mais ainda, além do cérebro, possui a cabeça órgãos dos sentidos olfação, audição, gustação e visão. O lugar da gustação, a boca, aí se situa, na mesma medida em que o estômago se situa abaixo dos pulmões, e os pulmões, ao lado do coração. De fato, o alimento não poderia percorrer distâncias maiores dentro do corpo do animal, e por isso a boca se situa na parte mais baixa da cabeça, abaixo do nariz, cumprindo então a sua função alimentar. O pescoço, sim, é o órgão que estabelece a ligação da cabeça com o restante do corpo, por ele passa o esôfago e uma artéria principal, que para os sangüíneos é de vital importância[13]. Após o estudo da cabeça e do pescoço, segue o estudo dos membros anteriores e do tronco; particularmente quanto ao homem, possui ele no lugar de patas e de pés, braços e mãos. Dentre todos os animais, o homem é o único a se postar de maneira ereta, e isto por possuir uma natureza divina por esta mesma característica. Também é o homem, dentre todos os animais, o mais inteligente. A causa de as patas estarem distribuídas nos quadrúpedes de forma que o corpo seja por elas suportado está no peso de seu corpo, que não seria suportado simplesmente pelo tronco e pelas pernas. O homem, pela sua estrutura e pela distribuição de seu peso, pode se postar de maneira ereta e equilibrar seu peso de maneira a assim se manter, o que não ocorre com nenhum dos outros animais; no lugar de pernas e patas ele possui braços e mãos. As mãos estão no homem, diz Aristóteles, porque a natureza assim o quis, porque sempre a natureza oferece o órgão àquele que dele pode dispor. O homem possui mãos porque é inteligente e delas pode se servir para o cumprimento das funções que lhe são essenciais; as mãos são um instrumento, ou melhor dito, vários instrumen-

[13] (685b, 33/686a, 24)

tos, porque podem servir a diversos fins. As mãos são úteis exatamente por serem constituídas de partes menores; o trabalho conjunto efetuado por estas partes menores faculta ao homem se valer de suas mãos para executar inúmeras atividades. A extremidade dos dedos está recoberta pelas unhas, que possuem a função protetora dos dedos e não uma função agressiva que seria aquela própria de alguns animais, que por meio de suas presas exercem a violência sobre outros animais para deles se proteger, para ameaçar, ou até para se alimentar.

Tendo se estudado a importância da mão, não se pode deixar de estudar também o papel que as articulações possuem nos membros anteriores. De fato, as articulações facultam ao homem a utilização de seus braços no sentido de fora para dentro, para tomarem alimentos e se alimentarem. As articulações, que são mais bem estudadas em outro tratado, possuem o movimento diverso daquele executado, por exemplo, pelos membros dos solípodos. Além das mãos dos membros anteriores, é importante que se ressalte que no tronco, esta parte do corpo que se situa desde a cabeça até o final da espinha, o peito é largo no homem, porém não é largo nos quadrúpedes; é largo no homem porque aí o homem guarda o coração, os pulmões, os órgãos vitais de sua constituição. As mulheres, nesta região, possuem as mamas, que são em número de duas, correspondendo cada uma a uma parte do corpo, esquerda e direita, e os homens nessa região possuem um peito carnudo exatamente para que melhor se proteja o coração, a sede das sensações, o princípio básico de distribuição dos sentidos no homem. Porém, nos outros animais, não é no peito que se situam as mamas, mas em outra parte do corpo. Se as mamas da fêmea se situassem na região do peito, atravancariam o passo, o movimento; então, as mamas são distribuídas diversamente nestes outros animais, de acordo com a espécie. Dito isto, Aristóteles parte para o estudo do abdômem e culmina com o estudo da extremidade pela qual se expelem os excrementos, sólidos ou líquidos. Após isto, inicia-se uma outra análise, e é o que se verá a seguir[14].

[14] 686a, 24/689a, 5.

O estudo dos órgãos sexuais é o estudo que se desenvolve entre o texto da *História dos animais*, livro I dos *Estudos anatômicos*, obra perdida, e do *Acerca da geração* (livro I). De qualquer forma, o estudo dos órgãos sexuais faz parte do objeto ora posto em evidência, isto porque os órgãos sexuais em sua conformação externa correspondem a partes do corpo, e estas partes, em sua apresentação exterior, para todos os animais sangüíneos. O princípio é o mesmo, a natureza se serve de um mesmo órgão para a excreção e para a eliminação do humor reprodutivo, o esperma, no caso do homem, e a secreção menstrual, no caso da mulher. Tanto o esperma quanto a menstruação possuem natureza líquida, de forma que o que é líquido se assemelhe ao excremento, facilitando o processo de excreção por meio de um único órgão. No caso do macho, o órgão sexual reprodutor é constituído de cartilagem e tendões, o que facilita sua movimentação e sua contração, mesmo porque sua constituição muscular lhe faculta a absorção do ar.

Quanto às partes inferiores, há que se dizer que quase todos os animais possuem uma cauda; não somente os vivíparos, mas também os ovíparos e os que não a possuem, possuem pelo menos um apêndice que nada mais é que um traço elementar de sua pseudo-existência.

O homem, ao contrário dos demais animais, não possui cauda ou rabo. A cauda dos animais se desenvolve de maneira a oferecer proteção e cobertura para a parte que possui como função a de expulsar os excrementos, mas por possuir formas diversas e se manifestar de maneira diversa. De espécie para espécie, a cauda aparece como o instrumento de múltiplas funções nos diversos animais[15].

No que concerne aos pés humanos, há que se dizer que o homem é, dentre os animais, aquele que possui maior tamanho de pés proporcionalmente à sua própria estrutura corporal, isto por uma razão lógica e aparente. O homem é o único animal que se posta de maneira ereta, de forma que, por assim se apresentar, requer para manter o seu equilíbrio uma plataforma de apoio mais larga, função esta coberta pelos pés. A proporção no corpo humano é algo de extrema importância e é algo notoriamente estudado por Aristóteles. Não só os pés

[15] 689a, 5/35.

possuem um tamanho proporcional ao tamanho do homem e à sua postura ereta, mas também as pernas dos homens são aquelas que se destacam em meio às demais pernas dos animais. A perna humana é proporcional ao tronco, e assim pode ser dita grande com relação aos demais animais. De fato, os demais animais possuem pés e patas menores com relação às outras partes de seus corpos. Também é lógico que o tamanho dos dedos dos pés não seja o mesmo dos dedos das mãos, pois estes últimos têm por função tomar os alimentos, tomar as coisas como um verdadeiro instrumento, e para isto o dedo é proporcional em tamanho. O mesmo princípio se aplica quanto aos dedos dos pés. Os dedos dos pés constituem verdadeira forma de equilíbrio, proporção e articulação dos mesmos, e, se fossem grandes, atrapalhariam o movimento, como ocorre com as mamas para os mamíferos quadrúpedes. Há que se notar ainda que as unhas aparecem nas mãos como nos pés e em ambas as partes cumprem a mesma função: proteger as pontas dos dedos.[16]

Tendo-se passado em revista até o presente momento as partes externas dos animais sangüíneos, deve-se notar que Aristóteles empreende um estudo articulado de maneira a distinguir os vivíparos dos ovíparos; os ovíparos serão estudados a partir de agora com mais atenção. Os vivíparos tiveram o seu lugar de estudo nas palavras anteriormente lançadas neste texto. Os ovíparos que possuem sangue ou são quadrúpedes ou não possuem patas, e, neste último caso, está a se falar das serpentes. Uma série de princípios vem articulada de maneira que, espécie por espécie, Aristóteles ressalta as características dos órgãos externos que facultam aos animais em particular o desenvolvimento de suas funções. Em especial, o estudo que ora se desenvolve toma as aves e os peixes com melhor aprumo para fins de uma demonstração científica. Então, proceder-se-á de forma a que se acompanhe até o final do texto as noções expostas por Aristóteles a respeito destes dois grupos de animais. Em primeiro, descrever-se-ão as características externas dos pássaros e, em segundo, tratar-se-á das partes externas dos peixes. Ao final desta análise, ter-se-á por findo o livro ora em apreço a respeito das partes dos animais.

[16] 690a, 4/690b, 12.

O quadro apresentado por Aristóteles na presente passagem oferece elementos bastantes para que se tenha por suficiente o tratamento da matéria. Os pássaros possuem características próprias singulares que os distinguem dos demais animais, mas também apresentam entre si diferenças relevantes que podem ser estudadas no estudo detido que estaria por apreciar o que há de peculiar em cada espécie com relação à outra. Porém, genericamente, pode-se dizer que toda ave possui não escamas, não placas cristalizadas, mas sim penas; esta é uma característica de todas as aves. O vôo não é uma característica de todas as aves. Que todas as aves possuem asas parece claro, mas que nem todas voam aqui vem dada notícia. Além disto, o bico é um instrumento de grande utilidade para a ave, lhe faculta respirar, alimentar, defender-se e, sobretudo, por sua constituição material, facilita o vôo pela sua leveza. O bico está adaptado de espécie para espécie de acordo com o gênero de vida. O pescoço, por sua vez, é longo se longas são as patas do animal, e curto se curta são as patas do animal. Também será curto para aquele animal carnívoro e feroz, pois para ele a força é algo de extrema importância para sua própria sobrevivência e o pescoço longo, ao contrário de proporcionar maior força ao animal, lhe faculta maior fragilidade. Também possuem os animais alados duas patas, como ocorre com o homem, mas patas que se flexionam para dentro, ao contrário do que ocorre com suas duas asas, que se voltam e se flexionam para o exterior. Do que se disse, percebe-se que quatro são os pontos de apoio desses animais sangüíneos, duas patas e duas asas, que distribuem o equilíbrio do corpo do animal. Um peito em ponta, carnudo e forte, se destaca, e isto porque o peito largo se faria resistente ao ar e dificultaria o vôo, e carnudo porque é necessário que esteja devidamente provido de matéria suficiente para a proteção desta delicada região do peito. Estende-se o ventre até o ânus, que é por onde se excretam os excrementos líquidos e sólidos de uma só vez. Quanto à defesa, todo pássaro é munido de um único instrumento de defesa, e isto porque a natureza não faz nada de supérfluo, mas dota cada animal de uma forma de defesa que lhe seja mais peculiar. O vôo também é algo peculiar, porque alguns dos pássaros são capazes de desenvolver o vôo e possuem asas próprias longas e consistentes para isto. Outros pássaros, por terem uma vida terrestre ou

aquática, não se utilizam tanto das asas e arranjam o seu alimento do solo, ou da água, ou do ambiente onde se situarem. Quanto à parte última inferior do corpo destes animais, as patas, são longas ou curtas, com nadadeiras ou sem nadadeiras, tudo de acordo com o modo de vida desenvolvido pelo animal. A membrana que se desenvolve entre os dedos dos animais aquáticos lhes facilita o nado, como se fossem nadadeiras próprias para tanto. Se um bico mais longo faculta a um pássaro a coleta de alimento em seu ambiente, também as membranas que ligam os dedos, e estes são em número de quatro, constituem aparato próprio para o cumprimento de uma determinada função, no caso, o nado. Com estas características, tem-se então, ainda que de maneira genérica, as principais partes externas dos animais sangüíneos alados, os pássaros[17].

Por fim, no que pertine aos sangüíneos aquáticos, Aristóteles irá dimensionar sua análise a respeito dos peixes e dos cetáceos. Os peixes possuem nadadeiras, que são úteis para o meio aquático em que vivem, e estão dotados de um tronco contínuo e de uma cauda variável de espécie para espécie em tamanho e em dimensão. As brânquias lhe são o distintivo entre os demais sangüíneos, e suas nadadeiras são os instrumentos de que precisam para se orientar e para buscar o alimento que é ingerido normalmente por meio da boca. A boca se situa na parte interior, podendo ser mais aberta ou menos aberta, mais larga ou mais estreita, ou na parte inferior do corpo do animal, e, nesta hipótese, se trata de uma forma natural de deter o apetite voraz do animal. Quanto à pele, é ela ou recoberta por escamas ou rugosa em virtude da cartilagem. Nenhum peixe possui testículo ou bexiga. Com estes apontamentos, pode-se dar por estudadas as principais características destes animais. Quanto aos cetáceos, são eles também distinguidos por suas características, tendo-se como exemplos a baleia e o golfinho. Os cetáceos, diferentemente dos peixes, não possuem brânquias, mas sim pulmões, e o pulmão para estes animais lhes faculta a respiração. Ainda que contraditório, este estudo mostra que os cetáceos constituem uma transição entre animais terrestres e aquáticos, e

[17] 692b, 3/695a, 25.

que se encontram nesta categoria dúbia, de um lado porque respiram como animais terrestres que vivem no solo (e que se valem do ar como elemento indispensável para a respiração), de outro lado porque se alimentam e vivem na água. Os cetáceos, no lugar de tragarem a água por meio das brânquias, que são filtro do ar respirado pelos peixes, tragam-na pela boca, por onde também absorvem o alimento, e daí é que retiram o que lhes é indispensável para a sobrevivência. Possuem uma abertura acima da cabeça, próxima ao cérebro, exatamente destinada a expelir a água que em excesso adentrou ao seu organismo.

Com estes apontamentos, tem-se por examinada a matéria nos seus principais traços, em suas principais noções, tendo-se buscado articular as semelhanças e as diferenças anatômicas entre os diversos gêneros animais. Tratou-se dos testáceos, dos crustáceos e de outros animais, com relação a suas partes internas e externas. Mas, não somente, pois correlacionou-se o que em um significa vôo e o que em outro significa aptidão instrumental para a alimentação. Aristóteles, ao descrever a realidade natural, ao descrever a escala do mundo, descreve-as em suas peculiaridades, em suas intrínsecas diferenças, e o faz com os olhos de um admirador do processo de adaptação natural do corpo ao modo de vida. Nesta forma teleológica e funcional de guardar as características que a natureza oferece a cada ser está aquilo que distingue o texto aristotélico de outras construções, pois aí está algo elogiável no contexto da obra aristotélica[18].

[18] 695b, 1/697b, 30.

De Motu Animalium

PERÌ ZWIWN KINÉSEWS

1

DE MOTU ANIMALIUM: ENTRE AUTENTICIDADE E INAUTENTICIDADE

Tendo sofrido inicialmente forte repulsão por parte dos comentaristas como tratado autêntico,[1] *De motu animalium*, escrito de pequena dimensão dedicado a um dos mais acirrados problemas físico-biológicos, após a desmitificação de uma certa prevenção com relação à sua conformação, é visto, estudado e inserido no *Corpus* como obra de profundo valor para o aristotelismo. De autenticidade irretorquível, suas diminutas proporções (698a, 1/704b, 3) não atestam com grandiosidade o estimado valor do escrito.[2] Em *De motu animalium* temse o desenvolvimento interino de questões anteriormente postuladas e não examinadas a contento. Com testumunhos relevantes nos catálogos (Anônimo, 156; Ptolomeu, 41) e fortes indicícios de uma linguagem aristotélica, assim mesmo foi

[1] Uma postura em prol da autenticidade do *De motu animalium* aparece em: Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, 1962, p. 366.

[2] Ademais, não é desprezível a coleção de manuscritos medievais e pós-medievais do *De motu animalium*, o que, de certa forma, testemunha a seu favor: uma numeração de quarenta e cinco (45) títulos, do *cod. parisinus* gr. 1853 ao *cod. riccardianus* 81.

tomada por obra espúria (Brandis, Rose, Zeller).[3] Porém, a idéia de que uma citação não explícita ao *De spiritu* em 703a, 10-11 poderia comprometer a autenticidade deste escrito parece ceder àquela outra, muito mais judiciosa, de que, pontilhado de citações,[4] escrito após o *De motu animalium* e o livro VIII da *Physica*, deve ser inscrito no plano de obras biológicas intentado e levado a efeito por Aristóteles.[5] Formando par com o *Perí zwiwn poreías*, é-lhe posterior, remetendo-se, inclusive explicitamente, ao seu conteúdo.

O *Perì zwiwn kinésews*, em suas exíguas passagens, trata do movimento, *lato sensu*, como de um problema que encontra ligações com o físico e com o biológico, o que demostra a interligação das partes para a compreensão do sistema aristotélico, e procura efetuar a crítica do princípio platônico segundo o qual a alma é o *start* de todo movimento (*arché kinésews*). Com esta teleologia é que se lança mão do empreendimento (*perì dè kinésews tês twn zwwn*),[6] colocando-se na balança as imprescindíveis notas que recheiam o sistema de idéias físico-biológicas de Aristóteles.

[3] "*De motu animalium* es uno de los escritos más notables del *Corpus Aristotelicum*. Eruditos como Brandis, Rose, Zeller y Hicks lo declaram no aristotélico; después de Jaeger y Farquharson nadie duda ya de su autenticidade. Sin embargo, el escrito ha sido estudiado relativamente poco" (Düring, *Aristóteles*, 1990, p. 462).

[4] Sobre a lista abundante de referências neste tratado a respeito de outros escritos do *Corpus*, consulte-se especialmente nota textual de I. Düring, *Aristóteles*, 1990, p. 463.

[5] "*De motu animalium* foi considerado apócrifo por muitos estudiosos, em grande medida devido a uma pretensa referência que nele se encontra ao *De spiritu*, mas a opinião recente abona em seu favor; o seu estilo é aristotélico, e os seus conteúdos não são indignos do mestre" (Ross, *Aristóteles*, 1987, p. 23).

[6] 698a, 1.

2

O PRINCÍPIO DO TRATADO

Apesar do texto voltar-se para a análise do problema do movimento e de questões análogas, e isto com relação aos animais e a outros seres, o que se prioriza em seu contexto é a dimensão do problema para os animais. O próprio título visualiza este intento... E em outros escritos do *Corpus* (*Parva naturalia, Generatione animalium, Historia animalium*) o que se percebe é o quanto a temática biológico-animal suscita questões que têm sido adequadamente pensadas pelos críticos contemporâneos. O que há aqui nesta obra de base observacional é o mesmo que se encontra em demais obras do *Corpus* dedicadas à matéria afeitas à *emperie*. No *excursus* do texto são inúmeras as comprovações que se apresentam para ditar a veracidade dos argumentos lançados, e Aristóteles porfia por apresentar suas idéias com o adendo da expressão "...como comprovam os fatos (a experiência)...". Este tipo de raciocínio que se lastreia menos em hipóteses e mais em aspectos sensitivos da ciência está a demonstrar a preocupação com a concretude do que se estuda, e se quer fazer verdade por meio do verbo científico.

Os animais são de diversas espécies, e seus *géne* estão a fazer do movimento um problema irredutível a uma única gama animal. Diversas são as espécies animais, diversos são os estilos de

movimento, alteração, etc. Porém, desta forma não se estaria a teorizar sobre o movimento em si, mas sobre o das espécies e de suas peculiaridades, daí Aristóteles abordar com o espírito do observador a natureza genética do movimento nos animais em geral. Os animais são sangüíneos e não-sangüíneos, pertencem a este ou àquele grupo de seres, mas o que se quer constatar é a presença de um princípio comum que esteja a iluminar a questão no que tange a todos e a cada um. Assim, os animais voam, nadam,[7] outros se arrastam, numa infinidade de possibilidades de movimentos, mas o que se quer destacar em *De motu animalium* é qual a participação do princípio genérico do movimento por sobre cada qual dos indivíduos das mais variadas espécies animais.

Freqüentemente, a própria translação do universo é colocada em relação com o movimento dos animais. O movimento humano é também categorizado sob a mesma rubrica principiológica. Os autômatos e os seres inanimados (sublunares ou supralunares) também se submetem aos mesmos canônes, obviamente com seus diferenciais. E isto tudo porque procura Aristóteles materializar com todas as letras o princípio básico que governa a *physis* em todos os seus padrões, bem como em todas as suas manifestações físico-biológicas. Na *Politica,* a cidade-estado tem sua estrutura ditada por uma orgânica funcional que se assemelha à de um organismo vivo. Mas não só. Aqui em *De motu animalium* a mesma relação é estabelecida *a contrario sensu*, e o organismo é posto em relação com o governo na *pólis*, o que ocorre em 703a, 28/703b, 2. A *physis* é demonstrada à saciedade aqui como sendo um único universo, em que seus princípios governam este como aquele equinócio, este como aquele efeito lunar, este como aquele movimento corporal, esta como aquela alteração, etc. Daí a importância do texto em epígrafe, que sublinha sua participação no *Corpus*, remarcando por sua própria textura interior sua autenticidade aristotélica.

[7] 698a, 5/7.

A base da obra e da teleologia do texto parece residir na frase que assinala que *"o movimento é impossível se não existe algo de imóvel"*[8] (698 a, 14/15). Este princípio pode ser assinalado como o da teoria do movimento.

O movimento do animal, com relação às suas próprias partes – porque o animal é articulado para alcançar o movimento, e o movimento é alcançado porque sua estrutura lhe concede o movimento –, e com relação ao que lhe é externo – porque a locomoção se opera no intercâmbio ambiental animal/meio –, de acordo com o que ficou estabelecido acima (premissa maior), ocorre sempre em função do exterior imóvel, pois todos os animais que possuem movimentos – há aqueles que não o possuem – se apóiam no exterior imóvel (*Tà dè zwa ósa kineîtai, pánta pròs tà éxw apereidómena kineîtai*).[9] O algo imóvel com relação ao movimento do animal para consigo (de um membro) se opera na base das articulações, que facultam o relaxamento de uma parte e a contração de outra parte, desde um único eixo ou ponto central, sobre o qual desliza a mecânica corporal. A articulação – como a terra, a água, o ar – é um ponto central que não se modifica no espaço enquanto o movimento se realiza; ou seja, o ponto é sempre constante. Por um lado, a articulação, para o movimento do animal, é, então, o ponto central imóvel que permite a mobilidade das partes e do todo,[10] por outro lado, o movimento do ser é garantido pela imobilidade (*Eremoûn kaì akíneton*)[11] de algo externo a si,[12] de algo que não seja parte sua.[13]

[8] "Una vez más Aristóteles vá a examinar y refutar el punto de vista platónico sobre el alma como origen del movimiento, ante todo va a demostrar que el movimiento local no es posible, caso de que el movimiento no parta de um punto de reposo fijo. Como recordamos, el principio de lo "inmóvil" en el libro octavo de la *Física* es el comienzo de la cadena del movimiento y el postulado lógico sin el cual Aristóteles no puede explicar un nexo de movimiento" (Düring, *Aristóteles*, 1990, p. 524).

[9] 700a, 21/22.

[10] 698b, 5/7.

[11] 698b, 9.

[12] 698b, 8/10.

[13] 698b, 20.

Este princípio geral que governa o escrito é aplicável, como já se procurou ressaltar, aos animais e aos seres inanimados, inclusive àqueles que orbitam no universo (*Epi dè twn zwwn ou mónon tó oú tws akíneton deî yparchein*)[14]. Para estes como para aqueles é necessário, e para Aristóteles sempre o será, que algo reste em repouso enquanto algo se move (a parte ou todo); tudo é articulado na mecânica do movimento, e a mobilidade é devida ao fato de que algo resta imóvel. Assim, "uma parte se apóia sobre a outra como sobre um ponto fixo"(700a, 10/11). Para a boa demonstração disto, recorre Aristóteles a figuras analógicas de grande colorido, que comprometem as equivocadas posturas de teóricos que versaram sobre a matéria. Então, se desrespeitados estes princípios, nem mesmo a força do legendário *tityos* ou a potência de *bóreas* poderiam causar movimentos. Na analogia do navio (698b, 21/699a, 11), tanto o gigante quanto o vento boreal estão a indicar que contra a razão de ser das coisas nada há que possa causar movimento em desrespeito ao que ficou estabelecido. Para que algo seja movimento, uma de suas partes deve ser premida (1), parte esta que deve estar em repouso (2), e que ainda esteja imóvel com relação ao seu exterior (3).

A remissão ao Princípio Imóvel, ao Primeiro Motor (*próton kínoun*), é também esclarecedora. Este é aquele que se mantém imóvel (*Tò prwton kinoûn anagkaîon akíneton etnai*)[15] e é, sobretudo, princípio dos demais movimentos. Todo o gerado dele depende e nele encontra origem. É este o princípio incriado, o motor primeiro e imóvel. Assim aqui, como no universo, pois o *óuranos* é movido a partir do *próton kínoun* e se desloca de maneira circular; o que existe só existe em função e em razão da *causa causarum*. O primeiro motor é, então, e por necessidade, exterior ao céu (para além da remota plaga das estrelas fixas) e dele é causa.[16] Não de outra forma, com o que se disse se pode refutar com veemência a antiga fábula de Atlas, segundo a qual o gigante sustentaria o mundo em suas costas e lhe conferiria movimento. A teoria do Primeiro Motor aristotélica, nos termos em que vem

[14] 700a, 6/7.
[15] 698a, 9.
[16] 699a, 11/27.

elaborada, conjuntamente com as conseqüências teóricas da cosmologia aristotélica, culmina com a insustentabilidade de sua figura; se Atlas movesse a Terra, ela deixaria seu lugar e perderia o estatuto de centro do Universo, mesmo porque a idéia de que a força que é exercida por um movente se repercute no movido impediria que se entendesse de outra forma tal fábula. Aqui, a palavra cabível para sua sustentação é: impossível (*adynaton*).[17]

[17] 699a, 27/699b, 11.

3

O MOVIMENTO: ENTRE ALMA E CORPO

Estabelecido o princípio que permeia a teleologia do escrito e colocadas as metas básicas de trabalho, deve-se recorrer agora à matéria que cobre o próprio intento do texto: a do movimento animal. Questionar como se movimenta o animal é, em primeiro lugar, querer saber a partir de que surge o movimento, e, em segundo lugar, o que é que determina orgânico-fisiologicamente a movimentação, o que não se pode fazer sem que se resolva qual a participação que possui a alma na ignição do movimento corporal animal.

Se, *prima facie*, procurou-se abordar qual a estática e qual a dinâmica do movimento, pois a terra é o que há de imóvel para o movimento dos animais que dela dependem, bem como a água e o ar são os elementos que oferecem resistência para o vôo ou para o nado (*ei mè ho aèr hè he thálatta anterídoi*),[18] agora quer-se ver desdobrar, por meio da análise textual, o problema da geração do movimento no animal, se se trata de uma questão puramente afeita ao somático animal, ou então à psicossomática do animal.

Problema de fundo platônico, quer-se determinar se a alma é ou não o princípio do movimento animal (*perì mèn oûn*

[18] 698b, 18.

psychês),[19] o que se deseja é a causa, o que há de primeiro (*kaì tís he archè tês toû zwou kinésews*).[20] Porém, se se passou desta questão àquela outra, se há para o animal movimento primeiro, a resposta aristotélica será categórica e procurará denunciar que o motor deve preexistir ao movido, e que, então, não há como se dizer que o animal se gera desde si mesmo, se corrompe ou se altera. Então, o que há é que o movimento não é propriamente o agente propulsor de suas modificações; ele padece um certo ciclo vital, desde a geração, as alterações quantitativas e qualitativas, até a corrupção. Se tudo se passa desta forma, e de acordo com a *physis*, então o animal não é autor de seu próprio desenvolvimento e há qualquer coisa que o faça por ele. O que o seja é o que se intenta ora desdobrar.

O animal possui, em sua estruturação, algo de peculiar, e parece esclarecedor que, em paralelo, seja estudado ao lado dos seres inanimados. O animal – e aqui quer Aristóteles retratar todo o gênero animal, nele incluídas ambas as grandes categorias, as de animal irracional e racional – move e é movido, possui propulsão para fazer algo padecer e para, por si, também padecer a ação de algo ou alguém. Além de mover e ser movido, o animal possui uma limitação no movimento, pois nem tudo pode por ele ser movido (hipótese do gigante *tityos*), ou mesmo de qualquer forma. Mais ainda, o animal possui um fim, uma teleologia que perpassa a ação, que seria o porquê teleológico, o porquê mesmo de algo ser movido pela ação do animal. Parece ser este último aspecto o diferencial entre o animal e o ser inanimado, pois este não pode causar movimento, então somente padece, ou seja, possui limitação do movimento, quando movido (os reflexos de sua movimentação são determináveis); o ser inanimado não possui teleologia do agir, o que é próprio do ser anímico. E o que se disse não cabe para todo ser anímico, pois a alma vegetativa não possui movimento como aqui se quer significar (capacidade de mover), e a questão, neste aspecto, ao menos aqui, resta sem esclarecimentos.

Então, o que ilumina o movimento animal é esta peculiar capacidade de direcioná-lo para o alcance de um objetivo (caça-alimenta-

[19] 700b, 4.
[20] 700b, 10.11.

ção; ataque-defesa; mudança sazonal – adaptação ambiental; abrigo-sobrevivência; defesa-instinto), o qual está presente por uma própria característica intrínseca do ser tomado em sua *physis*. A teleologia aqui se operacionaliza por meio de canais, e, então pode-se dizer que o movimento deita raízes na razão, na deliberação, na vontade e no apetite (*orwmen dè tà kinoûnta tò zwon diánoian kaì phatasían kaì proaíresin kaì boúlesin kaì epithymían*).[21] A reflexão, a sensação ou a imaginação, traduzidas nos termos do desejo, são convertidas em movimento, em ação (*oútws mèn oûn epì tò kineîsthai kaì práttein tà zwa ornwsi, tês mèn eschátes aitías toû kineîs-thai oréxews oúses, taútes dè ginoménes hè di'aisthésews hè dià phantasías kai noésews*).[22]

Então, neste passo, parece claro o quanto o escrito se liga às demais dimensões do *Corpus aristotelicum*, e isto porque com estas palavras se percebe qual a imbricação da temática com o que vem estudado no interior do *De anima*. Neste escrito, as potências anímicas são vegetativa (V), sensitiva (S) e noética (N), em uma escala crescente de complexidade e perfeição, sendo que apenas o homem reúne as três (V+S+N). Cada ser opera de acordo com sua teleologia natural, sua estrutura fisiológico-orgânica e sua potencialidade anímica dentro da chamada *scala naturae*. Não de outra forma se poderá perceber que a alma, forma do corpo, é o ingrediente diferencial ontológico de cada ser.

O corpo, que é pura matéria (que se putrefaz como qualquer outra matéria, como resta dito nos *Meteorologica*, IV), só é animado por algo que lhe é externo, e que possui *in potentia* o que lhe é específico; um corpo humano inanimado só pode ser chamado "homem" por homonímia, pois o cadáver desprovido do princípio anímico se exaure em sua materialidade. Percebe-se o quanto a alma é participante do processo do movimento, mesmo porque é nela que residem as *potentiae* para a sensitividade, para a racionalidade, para a imaginação, para o apetite, etc. No entanto, a visualização do problema procura localizar mais de perto o mecanismo da teleologia do movimento, e é assim que se encontra em sua base a relação das paixões com o corpo e com o movimento. De fato, o que é agradável é procurado e o que causa

[21] 700b, 17/18.
[22] 701a, 33/36.

dor é repudiado, de modo que – aqui, como na *Ethica Nicomachea* – dor e prazer parecem lastrear a dicotomia da escolha (razão prática), do desejo. E, mais ainda, quer ver Aristóteles uma relação do binômio dor/prazer com aquele outro calor/frio, estes últimos gerados no recipiente dos liquores e humores corporais (prazer sexual-calor; medo-frio; lembranças-calor ou frio).[23]

O racional e o irracional participam, pois, da mobilidade teleológica assinalada. Ora a sensação motiva o desejo para o movimento (fome-caça-alimentação), ora a razão o faz (felicidade-ação-virtude). Não por outro motivo se percebe que Aristóteles conduz a matéria a ponto de relacionar a dinâmica da ação, e sua comunicação com o pensamento, com a estrutura de um silogismo lógico. É mesmo nestes moldes que tudo se opera.[24] Premissas sobre o bem (a aparência do que é bom aqui se inclui) e sobre o possível se erigem para o alcance de uma conclusão ("preciso me cobrir; o cobertor serve para cobrir; ora, preciso de um cobertor"). A conclusão aqui leva ao fazer o cobertor, a confeccioná-lo, a plasmar-lhe a materialidade, de modo que da mera *cogitatio* passa-se à *práxis*. Então, a ação representa a conclusão.

Se assim é, o movimento teleológico animal se inicia com o concurso do desejo, inspirado ou pela reflexão, ou pela sensação, ou pela imaginação, sendo que nada disto ocorreria sem um verdadeiro sistema integrado de flexões e articulações. De fato, a engenharia animal está a demonstrar que tendões (1) e órgãos (2) se alteram, como ocorre com as cordas (1) e o ferro (ou madeira) (2) para os autômatos.[25] O sistema de polias de que se vale o autômato depende sempre do concurso de uma força externa, ou de um impulso externo para a sua ignição, o que já não acontece com os animais.

Os animais, além de munidos organicamente de instrumentos para a realização dos movimentos, possuem uma parte de si que é a sede dos movimentos. Se trata de algo que deve se posicionar no meio, pois o meio separa a direita da esquerda, e também o que está em cima e o que está embaixo (*amphotérwn gar twn ákrwn tò méson ékas-*

---

[23] 701b, 33/702a, 21.

[24] 701a, 6/33.

[25] 701b, 2/10.

ton).[26] Esta sede é o coração, que também é a sede das sensações. Além disto, todo animal possui um sopro vital inato como potência ou força para o movimento (*pánta dè phaíneta tà zwa kaì échonta pneûma symphyton kaì ischyonta toútw*).[27] De uma certa forma, este sopro é causação de movimento. "Este sopro é causa matriz e fornece força" (*phaínetai d'euphyws échon pròs tó kinetikòn eînai paréchein ischyn*).[28]

Numa análise geral do funcionamento do corpo, há forte analogia entre o governo dos órgãos e o bom governo dos cidadãos.[29] A alma assemelha-se ao monarca, pois tanto aquela quanto este governam órgãos independentes e cidadãos indenpendentes, uma vez que agem por si a partir da orientação traçada pelo mandante. O desgoverno é exatamente a insubmissão dos mandatários frente aos mandantes ou ao mandante. Não se olvide ainda mais que, se as paixões influenciam a movimentação corporal, deverá para o homem prevalecer a orientação de alma racional; é esta *dominus* com relação ao corpo.

O funcionamento do corpo animal é, então, análogo ao de uma cidade bem governada, onde a virtude dos cidadãos está a lhes governar o espírito (*ypoleptéon dè synestánai tò zwon wsper pólin eunomouménen*).[30]

Nesta esquemática que envolve o princípio da cadeia do movimento até os seus extertores, com a realização mesmo dos movimentos e agitação da fisiologia corporal, participam a alma, o sopro vital, o coração e o desejo. A propulsão de tal ou qual órgão, ou de tal nervo, dar-se-á de acordo com o que consentir o corpo do animal especificamente, e neste ponto deve-se fazer uma distinção, como o faz Aristóteles, segundo o qual nem todo movimento é governado pelo movente, ocorrendo então algo sob sua gerência ou não. Este é o núcleo conceitual para a diferenciação dos movimentos em voluntários e involuntários.[31] A maioria mesma dos movimentos corporais do animal é involuntária, como ocorre com o coração e com o órgão sexual, di-

[26] 702b, 16/17.
[27] 703a, 9/10.
[28] 703a, 18/19.
[29] 703a, 28/703b, 2.
[30] 703a, 29/30.
[31] 703b, 2/26.

lo Aristóteles. Neste dois casos, especificamente, o do coração e o do órgão sexual, parecem estes órgãos verdadeiros animais à parte; possuem ambos um líquido vital, e o coração é o princípio das sensações. A voluntariedade e a involuntariedade do órgão ou parte depende, então, do poder de controle por sobre o mesmo (oponha-se o braço ao estômago). Nestas e noutras questões se resume a lição sobre o movimento dos animais. O que o *De motu animalium* procura dedilhar é a temática do movimento em geral, no universo, no céu, na natureza – inclusive, teleologicamente, enquanto tudo se direciona ao Bem Maior que é o Primeiro Motor, anterior a tudo e de Beleza Eterna (*tò d'aídion kalón, kaì tò althws kaì pewtws agathòn kaì me potè mèn potè dè mè, theióteron kaì timiwteron hè próterón (ti)*),[32] visando mesmo ao movimento específico do animal, em sua detalhada e intrincada malha de implicações fisiológicas e anímicas.

O derradeiro parágrafo do texto está a apresentar o encerramento de um amplo plano de estudo, com as seguintes palavras: *perì mèn oûn twn moríwn ekástou twn zwwn, kaì perì phsychês, éti dè perì aisthésews kaìypnou kaì mnémes kaì tês koinês kinésews, eire tàs aitías; loipòn dé perì genésews eipeîn.*[33] Tendo já versado a respeito dos animais, da alma, da sensação, do sonho e da memória, em remissões ao *De anima*, à *De partibus animalium*, e alguns dos textos dos *Parva naturalia*, aqui vem já lançada a proposta de continuidade do plano de estudo com a pesquisa acerca da geração dos animais (*Loipòn dè perì genésews eipeîn*), que será efetivada com o *De generatione animalium*.

[32] 700b, 32/35.
[33] 704a, 2/704b, 3.

De Incessu Animalium

PERÌ POREÍAS ZWIWN

1

O ESTUDO DAS PARTES MOTORAS EM MOVIMENTO

É curiosa a posição do *Perì Poreías Zwiwn* no contexto da obra aristotélica, sobretudo quando concatenada e concebida de acordo com as indicações e a lógica interna do próprio texto. Neste particular, há que se atentar para a passagem epilogal do escrito: *tà mèn oûn perì twn moríwn, twn t'állwn kaì twn perì tèn poreían tw zww kaì perì pâsan tèn katà tópon metabolén, tôuton échei tòn trópon; toútwn dè diwrisméwn echómenón esti thewrêsai perì phychês*.[1] Aqui reside a própria noção, que tanto já se explorou, de um plano de estudos biológicos programado[2] para ser apresentado seqüencialmente, isto porque, como se depreende da passagem, o Tratado é seqüência natural do *De partibus animalium* e a ele se seguiria, como estudo faltante, o *De anima*.

[1] 714b, 20/23.

[2] Isto o denuncia o intróito da obra, pois: "Au début du traité de la *marche des animaux*, Aristote énumère les problèmes à examiner: nombre de points d'appui grâce auxquels les animaux se meuvent, pourquoi les animaux sanguins en ont-ils quatre, pourquoi certains sont-il bipède d'autor quadrupèdes, d'autres polypodes etc. Le programme ainsi constitué est nettement étiologique" (Pellegrin, *La classification des animaux*, 1982, p. 174).

A anatomia comparada, o estudo correlativo das temáticas, a especulação sistemática, a dissertação totalizante, a atenção pelas partes específicas, e por esta ou aquela parte, deste ou daquele animal ou grupo de animais, são algumas de suas características. Também apresenta o escrito profunda correlação *in substantiam* no que toca aos demais textos do *Corpus*. Sua autenticidade é inegável (Ross); sua presença no plano biológico é de enquadramento perfeito,[3] pois se em *De partibus animalium* o problema é suscitado, aqui ele é dissecado. Ademais, faz esta obra par com o *De motu animalium*, onde o movimento é singularizado para a análise não na pespectiva biológico-anatômica (estudo dos orgãos), mas naquelas outras físico-fisiológicas. Quer-se também aprofundar, de alguma forma, aquilo que já foi mencionado ou estudado na *Historia Animalium* (*istorías tês physikês*), conforme se afirma em 704b, 10.

[3] Sobre a autenticidade e a situação do *De incessu animalium* em meio aos escritos biológicos, *vide* Robin, *Aristote*, 1994, p.18.

2

OS PRINCÍPIOS DO MOVIMENTO

Sobre o movimento dos animais devem ser isoladas as seguintes questões, e isto para que se possa perceber qual a correlação de múltiplos fatores para a realização do deslocamento espacial dos animais (não se descurando da análise das plantas, ainda que superficial, por se tratar de uma obra dedicada ao estudo animal): a. de quais órgãos se servem os animais para se locomover; b. por que são estes órgãos diferentes entre gêneros, e dentro de um mesmo gênero, entre espécies; c. com vistas a quais fins se distinguem tais órgãos, ou seja qual a causa final disto.[4] Já que a natureza nada faz em vão,[5] mas sim por causas e em vista de algum fim (o bem, o melhor), cabe estudar as causas eficiente, material, final e inicial do movimento orgânico animal. Neste estudo, percebe-se que muitas delas se confundem com a própria *ratio essendi* do animal ou da espécie.

De qualquer maneira, são muitas as questões a serem abordadas, pois se requer saber de quantos pontos de apoio precisa o animal para se locomover – e este é o princípio dire-

[4] 704a, 5/9.
[5] 704b, 15.

tivo do escrito *De motu animalium*, pois não há movimento (da parte ou do todo) sem um ponto de apoio imóvel –, por que os sangüíneos possuem quatro pontos, quais os que possuem os não-sangüíneos, por que alguns são ápodos, bípedes, quadrúpedes ou polípodos, por que é que o movimento das pernas na hora obedece a uma angularidade convexa e não lateral, como ocorre com certos quadrúpedes ovíparos (jacaré), entre outras questões.[6]

Cada animal possui uma essência, e esta essência será distinta de qualquer outra que se lhe oponha, de modo que para cada qual haverá sempre uma certa disposição de partes que tenda para o melhor, que tenda para a melhor realização da essência animal, pois a natureza dispõe da melhor forma as coisas, e isto para o bem (*toútwn d'èn mén estin óti he physis oudèn poieî máten*).[7] A este princípio físico-natural se ajunta aquele outro que diz que se o movimento se realiza no espaço deve-se ressaltar que o espaço possui as seguintes dimensões: o alto e o baixo, o à frente e o atrás, a direita e a esquerda, que se distribuem no eixo vertical e no eixo horizontal formando três séries básicas.[8] Esse movimento local, para qualquer destas direções, pode-se operar por força própria do animal (semovente), ou por força alheia quando o movimento é causado por um outro, e chamado de acidental.[9]

A descrição do movimento nestes termos parece ser imprescindível para a formação de um quadro geral de análise neste aspecto. Se o movimento de cada animal se opera de uma maneira específica, existe, no entanto, uma mobilidade geral, que pode ser descrita nesta parte como estudo preambular à análise da especificidade de cada gênero.

A mobilidade só é possível quando há um ponto de apoio para o movimento. Isto está claro. Ela pode se dar, ainda, com relação ao corpo todo, no caso do salto, ou com relação a uma parte do corpo, no caso do movimento das pernas. Na primeira hipótese, o corpo se apóia numa superfície, imóvel, e a parte superior do corpo sobre a inferior, de modo que o movimento seja possível. Na segunda hipótese, o corpo

[6] 704a, 9/704b, 7.
[7] 704b, 15.
[8] 704b, 20/22.
[9] 704b, 23/25.

possui um membro que se contrai e outro que é contraído (perna esquerda/perna direita), de modo a que o que se contrai seja apoio para o outro e assim por diante, passo após passo. O ponto de equilíbrio do corpo se mantém estável enquanto esta alternância se produz, de modo a que o animal possa permanecer de pé sobre um único eixo.[10]

O modo como os seis pivôs do espaço se distribuem para a conformação do ser – ser em sentido lato, englobando vegetais e animais – também parece ser questão relevante para ser tratada neste passo, uma vez que a forma do ser está diretamente ligada ao problema da distribuição dos membros para o movimento local. Então, as seis dimensões que delimitam a forma do ser (*epeì d'eisìn ai diastáseis tw atisthmòn éx, aîs orízesthai pé phyke tà zwnta*)[11] são o alto e o baixo, a direita e a esquerda, o à frente e o atrás, sendo que o alto é sempre o princípio, para animais e para vegetais (a boca para os primeiros, a raiz para os segundos), e o baixo delimitado pela parte por onde se excretam os alimentos, tudo em relação ao céu e à terra.[12]

Em particular, para os vegetais não é válida a categoria do adiante e do atrás, e isto não em função de seu crescimento, que se opera para cima, para baixo e em todos os sentidos laterais, mas com relação à região onde se produz a sensação, que é exclusiva do animal. De fato, todos os animais – com graus diferenciados entre si de desenvolvimeto – possuem sensação (*aísthesi gàr échei taûta pánta*)[13] e é com relação a estas que se pode definir o à frente e o atrás. À frente é a região onde se produzem as sensações, e onde são percebidas –, e a parte oposta, o atrás.[14] Com outra gradação é que se pode dar ainda mais um passo neste estudo; se todos os animais participam da sensação (e isto os distingue dos vegetais), nem todos podem se movimentar, se deslocar, e a parte do corpo que é princípio de movimento é a direita, conforme, inclusive, consagrado em outros Tratados (*De caelo, De partibus animalium, Historia animalium*).[15] No entanto, fixado que direita e esquerda se defi-

[10] 705a, 2/25.
[11] 705a, 26/27.
[12] 705e, 26/705b, 8.
[13] 705b, 10.
[14] 705b, 8/13.
[15] 705b, 48/21.

nem a partir da sede do movimento, isto não é claro para todos os animais; o é para aqueles que possuem pés ou asas para se locomover, mas não para aqueles que o fazem por ondulações corporais.[16] E isto tudo em função do fato de que naturalmente a direita move e a esquerda é movida (*kineîn gàr péphyke tò dexión, kineîsthai dè tò aristerón*).[17]

Percebe-se aqui a nítida assunção, por Aristóteles, de uma antiga tradição grega que vislumbrava na direita o princípio positivo (atividade, perfeição) e na esquerda o negativo (inatividade, imperfeição). E continua: no homem isto é ainda mais acentuado, devido a ser este o ser que melhor retrata a natureza (*physei dè béltión te tò dexiòn toû aristeroû kaì kechwrisménon*).[18]

Sabendo-se que quatro são necessariamente os pontos de apoio de todo animal para locomoção, sendo que para alguns se encontram nos braços e mãos ou nas asas (homens/aves) – e aqui o alto e o adiante se distinguem –, para outros se encontram nos quatro pés, nos múltiplos pés ou no próprio corpo que ondula (boi, centopéia, serpente) – e aqui alto e adiante se confundem.[19]

A própria etimologia do termo «pé» parece traduzir a função que assume para o corpo: é "ponto de apoio sobre o solo para um movimento de locomoção" (*podes* – pé, de *pedon* – solo).[20] Neste jogo, onde os pés parecem participar de maneira irretorquível da explicação da relação animal/espaço, Aristóteles distingue: a. para cefalópodos, o adiante e o atrás estão conformados da mesma maneira; b. para bípedes, o alto está conformado com o alto do universo (relação céu/terra); c. para polípodos e ápodos, o alto está conformado com o meio; d. para vegetais, o alto (princípio da alimentação) está conformado com o baixo do universo; e. para quadrúpedes, o alto se ajusta com o meio; f. e especificamente, o homem é o mais perfeito e se conforma à natureza dos bípedes, sendo seu alto coincidente com o alto do universo, e isto é o que lhe garante a posição ereta.[21]

---

[16] 705b, 21/29.
[17] 705b, 33/706a, 1.
[18] 706a, 20/21.
[19] 706a, 26/29.
[20] 706a, 30/33.
[21] 706b, 3/10.

De toda sorte, não se pode omitir que toda a doutrina das três dimensões e seis princípios (alto/baixo, adiante/atrás, esquerda/direita) encontra um ponto medianeiro para o qual convergem ; isto é uma posição comum nos escritos do *Corpus*. O *medium* dos princípios é o coração, que não só representaria o ponto-de-partida das sensações, a sede das sensações, mas também o ponto de equilíbrio das convergentes dicotômicas que operam em direções opostas (na vertical, para cima e para baixo; na horizontal, para a esquerda, para a direita, para a frente ou para trás).[22] Ali se cruzam, para ali convergem.

[22] 707a 6/16.

3

A LOCOMOÇÃO DOS GÊNEROS ANIMAIS

A natureza nada faz em vão (*tò te tèn physin medèn poieîn máten*).[23] A natureza dirige teleologicamenete para o melhor, e assim num entrelaçamento causal que não dá saltos, mas que demonstra seu evolver gradativamente. Se assim é, do mais simples ao mais complexo dos animais há sempre uma *ratio* de sua conformação interna (fisiológica) e externa (fisionômica) para o melhor. Tudo tende a se conformar de maneira adequada para que aquele ser (animal sangüíneo ou não-sangüíneo, aquático ou terrestre, ápodo ou não) possa cumprir sua função teleológica na grande teia das relações da natureza. Assim, um peixe possui caracteres que o distinguem dos demais animais, e isto o coloca numa categoria tal que lhe consente sobreviver em um meio no qual os demais não sobreviveriam. Mas possui o peixe caracteres analogicamente aproximados aos de outros seres (as asas laterais das aves são o mesmo que as nadadeiras nos animais aquáticos),[24] de modo que funcionalmente se aproximam as conformações orgânicas entre gêneros animais, tudo com vistas à realização do fim natural e específico da espécie.

[23] 708a, 9/10.
[24] 713a, 8/11.

Quando a matéria é locomoção e movimento entre os animais, com Aristóteles pode-se dizer que todo ser que possui pés os possui em número par, e isto porque o movimento com pés não ocorre da mesma forma como o salto, pois com este se propulsiona e se desloca todo o corpo de uma só vez, enquanto com os pés o deslocamento se dá alternadamente de uma parte e de outra parte do corpo, num contínuo movimento de equilíbrio e balanceamento que faculta o caminhar. No entanto, os polípodos podem fazê-lo mesmo com um número ímpar de pés (hipótese em que são mutilados), e isto porque possuem pés suficientes para contrabalançar a perda de um que afete a harmonia numérica entre os lados do corpo.[25]

O movimento pelos pés se dá de qualquer forma, por flexão e extensão,[26] o que pode ser explicado até geometricamente por uma análise de pontos em concatenação. Sem flexão, em suma, não há caminhar, não há nada, não há vôo. Sem flexão não poderia a pata de um quadrúpede se alongar para propulsionar seu corpo, não poderia a nadadeira de um peixe deslocar seu corpo pelas águas, não poderia a asa de uma ave manter o animal suspenso no ar. Por sobre algo imóvel (ponto fixo no movimento), a flexão opera o deslocamento do corpo animal. Ela se deve ao fato de que, em sendo o membro inferior grande (tome-se o caso do homem), em proporção com a parte superior, deve se flexionar para manter estável sua linha vertical reta (linha hipotética de deslocamento do corpo ereto).[27]

Poder-se-ia objetar o que se disse aduzindo-se que se há animais que não possuem pés, para estes não haveria flexão, então a flexão não explicaria todo o movimento animal. No entanto, há flexão para os ápodos, e ela se processa por ondulação, caso da cobra, ou no caso da sanguessuga (com a boca desloca o corpo até um ponto, e assim sucessivamente). A ondulação é uma flexão (*he dè kynasis kampé estin*);[28] a retração também é uma flexão. Aqui como ali o movimento se dá com

[25] 708a, 21/708b, 19,
[26] 709b, 26.
[27] 708b, 20/709a, 24.
[28] 709a, 27.

o próprio corpo, independentemente de um membro (pé, asa ou nadadeira) ou de uma parte do corpo especificamente voltada para tal.[29]

Veja-se, então, como se dá o movimento em cada um dos *génoi* animais com o que virá a seguir.

Quanto aos sangüíneos que possuem pés, possuem eles ou dois pés (dois pontos de apoio) ou quatro pés (quatro pontos de apoio) – tudo sempre em número par –, e isto por serem, dentre os animais, os mais conformes à natureza. Isto significa que um sangüíneo não poderá possuir nem menos que duas patas, nem três patas (ímpar), nem mais que quatro patas; somente ou duas ou quatro patas. Também outra característica os distingue: não sobrevivem se lhe forem amputadas partes do corpo, e muito menos se locomovem se forem partidos em várias porções, o que somente os polípodos conseguem.[30]

Quanto aos sangüíneos ápodos, locomovem-se com quatro pontos de apoio, com duas séries de flexões (retração/ondulação), e isto por sua própria conformação corporal, que apresenta pouca largura e muito comprimento. Na porção próxima à cabeça se situa um ponto de apoio (dianteiro), e na porção próxima à cauda, outro ponto de apoio (posterior). De qualquer forma, o movimento se inicia sempre com a direita, e, a partir daí, se intercala de lado a lado na concatenação corporal. Esta lição serve para ápodos terrestres e aquáticos.[31] Se se questiona, por exemplo, qual a razão de as serpentes não possuirem pés, pode-se dizer que, sendo as serpentes animais sangüíneos, se possuíssem tantos pés de que necessitassem, deixariam de ser animais sangüíneos, pois o sangüíneo ou é ápodo ou possui dois ou quatro pés[32-A].

Quanto aos pássaros, dependem eles de quatro patas de apoio para o vôo. Não poderiam eles voar se estivessem privados de suas patas, mas não poderiam também andar se estivessem privados de suas asas (o mesmo que ocorre com os homens com o movimento dos braços e ombros).[32-B] Assim, o composto de asas e pernas faz das aves um gê-

[29] 709a, 24/709b, 3.
[30] 707a, 16/707b, 4.
[31] 707b, 4/708a, 9.
[32-A] 708a, 9/20.
[32-B] 709b, 23/25.

nero animal dependente do ar e também da terra, com exceção das palmípodas, que também passam boa parte de suas vidas na água.[33]

O corpo da ave está adaptado inteiramente para o vôo. Asas e patas se dispõem anatomicamente para tanto, mas também a cauda auxilia a dirigir o vôo, com diferenças entre as categorias de aves com asas perfeitas ou imperfeitas, de acordo com a necessidade de seu uso específico. Ademais, possuem as aves: cabeça pequena, pescoço fino, peitoral desenvolvido e pontudo, partes posteriores leves, asas laterais e patas. Este conjunto de características é, em verdade, um conjunto geral de adaptações ao vôo. Certa desproporção existe para animais de asas plenas (insetos), pois a asa é frágil demais para o peso corporal que suporta.[34]

Ademais, não se pode duvidar que os pássaros são bípedes, mas não se sustêm eretos (*éti dípodos ótos kaì ouk orthoû*).[35] A flexão de suas patas faculta-lhes movimento idêntico ao dos quadrúpedes.[36] Neste esquema, as asas apresentam-se no mesmo lugar das patas dianteiras dos quadrúpedes, e são o mesmo que as nadadeiras nos animais aquáticos.[37]

As aves possuem amplas semelhanças e identidades com as demais categorias de animais, e a morfologia geral animal pode lhe ser aplicada sem maiores restrições. A identidade maior – e aquela que Aristóteles quer ver acentuada – das aves é com os peixes. De fato, as aves possuem patas, vivem no seco, e não passam a vida toda no ar. Os peixes não possuem patas, pois de nada lhes serviriam, mas sim nadadeiras, e vivem no elemento água (doce ou salgada). Não poderiam estes últimos possuir pés e nadadeiras, caso contrário seriam não- sangüíneos. De semelhanças e dessemelhanças, é o que há entre aves e peixes. [38]

Não se pode também omitir a existência de uma categoria diferenciada de aves, à qual se refere Aristóteles, nomeando-a de *steganópodes*, ou seja, classe das aves palmípodas, que nadam com as patas

---

[33] 709b, 20/710b, 4.
[34] 710a, 3/710b, 4.
[35] 712b, 31.
[36] 712b, 22/23.
[37] 713a, 8/11.
[38] 714a, 20/714b, 7.

que são dotadas de películas que lhes confere a utilidade de nadadeiras (patos, gansos...).[39]

O homem, na quadrangularidade deste estudo, é referido por Aristóteles como o único animal a ficar ereto (*ánthrwpos mónon orthòn twn zwwn*).[40] Aqui também vale o que se disse anteriormente: o homem assim o é, pois é aquele que mais de perto está conforme à natureza. É bípede e possui as maiores e mais fortes pernas dentre os animais; da infância à idade adulta, se percebe que o deslocamento do bebê de início é como o de um quadrúpede, pois suas pernas são fracas, evolui para a posição ereta, e isto em função de sua fortificação e do crescimento proporcional pernas/corpo. As pernas humanas possuem o movimento de deslocamento alternado (esquerda/direita), que se concatena com o movimento do tronco, do ombro e dos braços. Mais ainda, as pernas operam seu movimento de flexão convexamente, e os braços, concavamente, caso contrário não caminharia, ou não conseguiria tomar os alimentos com as mãos.[41] O movimento das pernas é oposto ao dos braços, e tudo conforme ao que é melhor e segundo a natureza (*he dè physis oudèn poieî parà physin*).[42]

Quanto aos quadrúpedes vivíparos, há que se dizer que o movimento de suas patas por flexão é convexo, como nos homens. Há profundo equilíbrio na distribuição do movimento entre pernas dianteiras e pernas traseiras; a alternância do movimento dos pés é que consente este equilíbrio, e isto ocorre porque as patas se movimentam em diagonal (*opísthia pròs jà émprosthen katà diámetron*).[43] Se assim não fosse, seu movimento seria por saltos, e não um caminhar.[44]

Quanto aos quadrúpedes ovíparos (tartaruga, crocodilo), o movimento de propulsão do corpo se opera pela flexão das patas, movimento este que é, no entanto, lateral e para fora do corpo. É isto que lhes consente o movimento pelo solo, bem como a proteção dos ovos.

---

[39] 714a, 8/19.
[40] 710a, 9/10.
[41] 711b, 10/12.
[42] 711a, 7.
[43] 712a, 25.
[44] 711b, 12/32.

Quanto aos não-sangüíneos que possuem pés, há que se dizer que nenhum é quadrúpede e que possuem múltiplas patas (polípodo). Também aqui o movimento é por flexão e lateral para fora.[45]

Quanto aos testáceos, o fato de que se movimentam é evidente. Porém, quando o fazem, isto ocorre de maneira incomum. Comparados aos animais que não se movem, pode-se perceber com nitidez que não estão privados da capacidade de locomoção.[46]

Do exposto, pode-se depreender que a relação animal/ambiente é explorada por Aristóteles como aspecto determinante na análise aqui empreendida. Quando se diz que a nadadeira serve..., ou que a pata do réptil lhe consente que..., ou que o homem possui pernas que... está-se a descrever um estado de coisas com uma especial atenção para a utilidade que possui o objeto descrito. Este método congrega em seu bojo a preocupação de descrever a existência do objeto (a perna, a pata, a asa, ou a nadadeira), ao lado de sua intrínseca constituição e movimento (flexão, contração, côncova, convexa), de sua utilidade (para caminhar, para voar, para defesa...), de seu porquê ambiental e de sua adaptação para os fins a que se presta (as patas seriam inúteis aos peixes...), e da razão teleológica primeira que coloca aquele animal com aquelas características naquele meio, e isto para cumprir um determinado fim (a natureza nada faz em vão). Percebe-se com que acuidade trata Aristóteles de uma das áreas de maior atenção no conjunto do *Corpus*, a área biológica. Basta pois, com o que se disse.

[45] 713a, 26/713b, 21.
[46] 714b, 8/10.

DE GENERATIONE ANIMALIUM

PERÌ ZWWN GENÉSEWS

1

O ESCRITO

Dentre as obras incontestavelmente aristotélicas se encontra o Tratado intitulado *De Generatione Animalium*.[1] Mais do que texto aristotélico, esta obra é o termo ou a nota epilogal de uma série encadeada de estudos trazidos a lume por Aristóteles por meio de sua meticulosa preocupação com a matéria, as manifestações da vida, o corpo e a *physis*[2]. A teleologia teórica[3] de Aristóteles faz-se sentir aqui mais do que em qualquer outra parte do *Corpus*, também por meio de sua apli-

[1] A respeito da matéria Ross é categórico: "O *De incenssu animalium* e o *De generatione animalium* são duma autenticidade incontestável" (*Aristóteles*, 1987, p. 23).

[2] De fato: *Peri mèn oûn twn moríwn ekástou twn zúwn, kai perì phsychês, éti dè perì aisthésews kai ypnou kaì tês koinês kinésews, eirekamen tàs aitías; loipòn dè perì genésews eipeîn. (De motu animalium*, 704a, 2/704b, 3).

[3] "A teleologia de Aristóteles tem sido uma característica de sua filosofia sujeita a muitas críticas, especialmente sob o fundamento de que ela imputa ao funcionamento do Universo um objetivo moral insuscetível de verificação. Recentemente, tem havido uma tendência a "salvar" Aristóteles das implicações últimas de sua teleologia, mediante a argumentação de que se trata de uma concepção que tem de ser interpretada de maneira estritamente relativa, condicionada pela forma particular de ser que se considera. Aristóteles não pretendeu um esquema absoluto para interpretar a realidade *integral* em linhas teleológicas, é o que se argumenta" (Morrall, *Aristóteles*, 1985, p. 44).

cação à própria metodologia de concepção e comprovação das idéias e dos escritos[4]. O comprometimento do aristotelismo com o sistema natural e com o movimento circular e causal das coisas naturais é tão intenso que não se pode vislumbrar espaço, neste caso, para críticas que desfaçam o caráter orgânico e integrado dos escritos biológicos[5]. Os tratados *Parva Naturalia, Historia Animalium, De Partibus Animalium*[6], e outros do gênero biológico, se encaixam num único conglomerado de reflexões aprioristicamente traçadas em suas linhas básicas de pesquisa e explicação, colocando-se lado a lado *sub foco* fenômenos empíricos e teóricos, conteúdos científico-filosóficos dos escritos acima mencionados[7].

A posição da obra em meio ao sistema aristotélico e a data de sua composição, como escrito de maturidade que é[8], são auto-explicativos da lógica interna do plano teórico-biológico traçado por Aristóteles[9].

---

[4] A embriologia aristotélica, em parte caduca pelo caráter primeiro dos recursos técnicos de estudo e pesquisa, é ainda hoje uma *summa* valiosa de largas contribuições para a análise da vida e de seu surgimento no quadro da reprodução. Sobre os avanços aristotélicos nesta matéria, *vide* Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega VI, Introducción a Aristóteles*, 1993, p. 106.

[5] Não se pode apoiar Guthrie quando diz: "Hay que dejar a los especialistas la cuestión de la categoría de Aristóteles como biólogo. La cuestión fundamental que nos ocupa aquí versa sobre la intención y la mentalidad que hay detrás de la misma" (*Historia de la Filosofia Griega, IV, Introducción a Aristóteles*, 1993, p.107). Deve-se ter presente que a biologia não é uma ciência que participa dos estudos aristotélicos; é ela, sim, parte da própria filosofia aristotélica, e como tal deve ser estudada, sob pena de quedar mutilada a sua compreensão.

[6] O texto aristotélico do *De Reprodutione Animalium* em várias oportunidades se refere a outros escritos a ele anteriores (como ocorre com o *De Partibus Animalium*), com remissões de importância para a crítica cronológica das obras do *Corpus*, como aquela feita ao *Historia Animalium* (497a, 26) entre 716b, 30 e 716b, 35, bem como entre 717a, 30 e 717a, 35, às *Dissecações*, entre 719a, 10/11 e 740a, 23/24.

[7] Nesta matéria, são destaques Preus(1975), Manquat(1934), Bourgey(1955) e Pellegrin(1986), sem qualquer pretensão de exaustão.

[8] Acerca da posição histórico-cronológica do escrito entre o período de 334/322 a.C., *vide* Düring, *Aristóteles*, 1990, p. 93.

[9] Não se pode questionar a autenticidade integral do *De Generatione Animalium*, uma vez que floreiam em meio aos textos aristotélicos referências que atestam a sua existência, a saber: *Historia Animalium*(489b, 17; 523a, 14); *De Partibus Animalium* (678a, 19; 695a, 27; 697b, 29); *De Sensu et Sensato* (442a, 3) nos *Parva Naturalia*; *De Motu Animalium* (704b, 2).

Após o estudo dos animais, de seus corpos, de seus aspectos intrínsecos e extrínsecos, após a devida explicação de quantos são os órgãos e as características deste ou daquele animal, após uma operação de inventariança e categorização das espécies e dos gêneros animais[10], taxinomicamente elaborados e zoologicamente distribuídos[11], o intento aristotélico é o de demonstrar como a reprodução participa do processo de perpetuação natural dos seres. Parece obedecer a esta lógica a obra em análise, seja pela maturidade que se descola do conteúdo da obra, seja pelo consenso da exegese a este respeito, seja pelas referências encontradas no texto às demais tratadísticas biológicas encetadas num só projeto de estudo. A reprodução que se opera por órgãos e métodos peculiares a cada espécie animal é a garantia da geração, parte fundamental do processo natural. Somente o conhecimento apurado dos animais como pressuposto facultaria ao *philosóphos* partir para a análise de sua reprodução e conseqüente geração de outros seres da mesma forma constituídos.

[10] "Si Aristote étudie les animaux, ce n'est pas seulement parce que l'examen de leurs organes internes permet de mieux connaître ceux de l'homme. C'est en même temps parce qu'il s'intéresse aux animaux pour eux-mêmes, indépendamment de leurs ressemblances avec l'homme. Sinon, il ne serait pas aussi curieux de leurs moeurs et de leur caractère. Car il ne se contente pas d'étudier la morphologie et l'anatomie des animaux, leur structure interne et externe. Il cherche aussi à connaître le milieu dans lequel ils vivent, la nourriture qui leur convient, les maladies qui les frappent, les rapports qu'ils ont entre eux. Il essaie même de découvrir le caractère de chaque espèce. Il note que les uns sont doux et nonchalants comme le boeuf, tandis que certains sont ardents, obstinés et stupides comme le sanglier; que le cerf et le lièvre sont prudents et timides, alors que d'autres comme les serpents sont vils et perfides. Les uns sont nobles, braves et généreux comme le lion, d'autres sont féroces et sournois comme le loup. Le renard est rusé et méchant. Le chien aime les caresses et s'attache à son maître. Certains sont doux et faciles à apprivoiser comme l'éléphant, d'autres sont jaloux et orgueilleux comme le paon" (Louis, *La découverte de la vie*, 1975, p.27).

[11] A respeito da classificação biológica em Aristóteles, pronuncia-se MURE (*Aristotle*, 1964, p.125) no seguinte sentido: "He is fully conscious of the difficulties of classification and the absence of scientific tradition: the Platonic method of division by dichotomy allows only the differentia to each infima species. It therefore cuts across obvious natural groups which possess several common characters, and it even produces fewer differentiae than the number of known species. Moreover one of the divisions at each stage is purely negative, and therefore not

Se a corruptibilidade é uma característica comum e igualitária para todos os corpos sublunares, a reprodução, no entanto, ligada à idéia de fertilidade do ser animado, não é característica de que participam todos os corpos materiais. Os animais certamente se reproduzem, bem como os vegetais e o homem; porém, não o fazem os minerais e os seres desprovidos do sopro anímico e vital. A reprodutividade, então, passa a ser explicada não exclusivamente como categoria biológica, caminhando, sim, em estreita conexão com os pressupostos conceituais derivados da *Metaphysica* e do *De anima*.

---

further specifically determinable. His solution is not to desert the principle by introducing fresh differentiae *ad hoc* and *ab extra* - this would result in a mere agglomeration and not in a system - but to accept several *fundamenta divisionis* from the start: "We must try to recognise the generic groups, following the lead given us by mankind in general, who have distinguished, e.g. the genus bird from the genus fish. Each of these groups combines many differentiae, and is not defined by a single one as in dichotomy." This admirable flexible method results in the following classification, which stood until the time of Linnaeus:

		Sanguineous
Viviparous		1. Man
		2. Hairy quadrupeds (land mammals)
		3. Cetacea (sea mammals)
Oviparous	With perfect egg	4. Birds
		5. Scaly quadrupeds and apoda (reptiles and amphibia)
	With impefect egg	6. Fishes
		Bloodless
		7. Malacia (cephalopods)
		8. Melacostraca (crustacea)
Vermiparous		9. Insects
Produced by generative slime, budding, or spontaneous generation		10. Ostracoderma(molluscs other than cephalopods)
Produced by "spontaneous" generation		11. Zoophytes."

2

A REPRODUÇÃO E SEUS PRINCÍPIOS

O Tratado irrompe seu conjunto de lições acerca da reprodução animal remetendo-se aos estudos anteriormente empreendidos em torno da questão das partes dos animais, encartados que estão no bojo de uma outra obra do *Corpus*, lógica e cronologicamente anterior a esta, intitulada *De partibus animalium*[1]. Nesta parte foram examinados os componentes homogêneos e heterogêneos dos animais, os elementos de que se constituem e toda a teoria da causação no que pertine à existência/estrutura do *sómatos* animal. O que se irá postar *sub foco* de maneira exclusiva e sistemática neste Tratado é, enfim, destacamento da temática analisada naquele outro. Isto porque, ao se falar da reprodução, necessariamente estar-se-ão a estudar os órgãos que facultam a reprodução, sendo também estes órgãos partes da estrutura orgânica dos animais. Do que foi dito, no entanto, não se pode inferir que o problema da reprodução poderia encontrar um tratamento sistemático no bojo do *De Partibus Animalium*, isto em função da peculiar relação existente entre a reprodutividade e a causa motriz dos animais. As demais causas foram anteriormente

[1] 715a, 1/3.

exploradas, restando apenas a explanação separada desta como temática. Esta é a intenção de Aristóteles ao formular um Tratado dedicado ao problema[2].

Como se opera a reprodução em cada espécie animal é questão à qual se deve dedicar o minucioso estudo que se circunscreve às malhas da especificidade orgânica de um determinado grupo animal. Porém, pode-se, de maneira genérica, dizer que a reprodução animal se dá pela cópula entre macho e fêmea, a partir de quando exsurge o neonato. Preponderantemente entre os sangüíneos (vertebrados) a distinção é válida, operando-se a reprodução desta forma, com algumas exceções. Onde a indistinção entre macho e fêmea é regra, o que ocorre com maior freqüência entre os não-sangüíneos (invertebrados), a esquemática obedece a outra principiologia, dispensando a cópula. Neste caso, um único ser é, ao mesmo tempo, macho e fêmea (hermafroditismo)[3]. Uma outra hipótese de reprodução é aquela que se dá a partir da terra putrefata e de resíduos (geração espontânea), onde autogeneticamente se produz um outro ser de espécie diferente, que não é nem macho nem fêmea, como ocorre com os insetos[4].

Isto no que pertine aos animais, pois as plantas são geradas a partir de sementes, ou ainda por geração espontânea natural, a partir de partes podres das árvores ou da terra putrefata.

O que seja o macho, como se pode defini-lo e diferenciá-lo da fêmea, é do que se passa a tratar, uma vez que parece o binômio macho/fêmea ser o responsável pela geração da maioria dos animais, e isto por meio da cópula entre si. Macho e fêmea podem, de fato, ser ditos princípios da reprodução *in genere*. Desta forma são qualificados porque deles provêm e neles se originam o líquido seminal e a base material para a reprodução orgânico-corporal da descendência. O macho é aquele que é princípio de movimento, princípio de geração, o que é capaz de engendrar um outro. A fêmea é o princípio material, o

---

[2] 715a, 14/16.

[3] Entre testáceos e animais desprovidos de movimento (assemelhados em tudo à bioestrutura vegetal), a regra reinante é a da indiferenciação entre os sexos masculino e feminino.

[4] 715a, 19/25.

que é capaz de engendrar em si e não em outrem[5]. Não por outro motivo senão como decorrência necessária destas definições é que se relacionam analogicamente o elemento terra à feminilidade (Mãe Terra), bem como o sol ou o céu à masculinidade[6]. Se a noção de *entelékeia* consente a afirmação da alma como forma de um corpo dotado da potência de possuí-la, dever-se-á anotar como necessária a relação entre a alma e um corpo-macho e a alma e um corpo-fêmea, pois não qualquer corpo é apto para receber qualquer alma. Esta inferência é consentida pelo *textus aristotelicus*; trata-se de uma decorrência do hilemorfismo que está a permear os estudos desde Tratado *De anima*, bem como do *Metaphysica*.

[5] 716a, 5/10.
[6] 716a, 15/20.

3

OS ÓRGÃOS DA REPRODUÇÃO

Não só sob o ponto de vista da faculdade de engendrar é que diferem entre si macho e fêmea, mas também sob o ponto de vista observacional, em que avultam os órgãos diferenciais entre um e outro sexo. Os órgãos sexuais são aquelas partes do corpo responsáveis pela reprodução, instrumental necessário para a atualização efetiva de uma potência anímica. Para tanto é que a fêmea possui o útero, e o macho, os testículos e o órgão genital (*períneous*), para os animais sangüíneos de um modo geral. Para os não-sangüíneos diferenças para a união sexual existem, porém obedecendo a princípios outros para a reprodução, nos casos em que excepcionalmente não há confusão de sexos num único ser[1]. Como sói acontecer, os órgãos sexuais variam de espécie para espécie, o que avoca a necessidade de se trazer a lume a discussão para que se enfrente a problemática em sua especificidade, passando-se em revista a questão primeiramente no atinente à orgânica masculina e, posteriormente, à feminina. Aristóteles observa que peixes e serpentes não possuem testículos, mas apenas um par de condutos seminais, enquanto outros animais os

[1] 716a, 18/35.

possuem, porém não externamente, mas internamente. Este é o caso das aves e dos quadrúpedes ovíparos. Por sua vez, todos os vivíparos têm os testículos na parte dianteira de seus corpos, alguns outros próximos ao abdômem (delfim), ou sem condutos seminais (boi marinho), e ainda há aqueles que os possuem expostos (homem). O que é comum neste caleidoscópio de variações é que os testículos são sempre em número de dois em todos os machos[2]. O órgão feminino de reprodução, o útero, compõe-se, em todos os animais, de duas partes. O que varia, no entanto, é a sua posição anatômica, que é junto aos genitais (mulher, vivíparos fêmeas, peixes que põem ovos no exterior), ou junto ao diafragma (aves, peixes vivíparos). O útero é ainda binário para os crustáceos, cefalópodos, bem como para os insetos de maior tamanho, pois para os menores são invisíveis aos olhos humanos, reconhece Aristóteles. O útero é indiferenciado nos pulpos[3]. Aqui, como em outras partes do escrito, fica claro o caráter experimental e dissecatório do Tratado, verdadeiro testemunho documental da situação das pesquisas científicas no *Liceu* de Aristóteles.

O estudo aristotélico, com todas as falhas que se lhe possam apontar, apresenta a vantagem de reunir em sua metodologia uma abordagem universalizante da questão colocada *sub examinem*. É o que ocorre com o estudo dos órgãos da reprodução e das partes dos animais, que, como a maioria dos demais temas peripatéticos, é inserido no contexto maior dos estudos da natureza. E esta opera ou porque é necessário, ou porque é melhor; a *physis* opera por causas, e aqui releva dissecar a *intentio* de Aristóteles ao tratar da função dos testículos no macho a partir do "para quê" do órgão (causa final)[4]. Se a *physis* nada faz sem um propósito específico e sem que haja um direcionamento delimitado, então os testículos também devem possuir uma função dentro do quadro geral das funções orgânico-corporais. Porém, os testículos não são necessários à reprodução, pois, caso contrário, existiriam em todos os reprodutores. É o que esclarece expressamente Aristóteles por meio dos exemplos das serpentes e dos peixes.

---

[2] 716b, 13/31.
[3] 716b, 32/717a, 10.
[4] 717a, 11/15.

Então, não é por necessidade que existem nos animais; aqui a *physis* está a indicar o que é melhor.

A presença dos testículos torna o ato da cópula reprodutiva mais lento, mais pausado, sendo exercitado com maior moderação, isto porque o movimento do líquido seminal se torna menos impetuoso e mais dilargado[5]. É o caso dos animais que os possuem interna ou externamente (cavalo, homem). Isto tudo em analogia com a função dos intestinos: os animais que possuem intestino reto têm sua impetuosidade pelo alimento aumentado com relação àqueles que possuem intestino dotado de circunvoluções ou pregas. O movimento interno do alimento se torna mais lento, alterando o fluxo digestivo e perpetuando o estado de saciedade por tempo mais prolongado. A causa final aqui é clara para explicar todo o porquê das demais causas, material e eficiente sobretudo.

Se os testículos não são indispensáveis para a reprodução dos animais em geral, não obstante o são para os animais que os possuem. A castração, neste sentido, é um obstativo para a reprodução. Cita Aristóteles o exemplo de um touro que copulou após a castração, fecundando a fêmea, como possível contradição à explicação acima, dando a solução em seguida[6]. A castração produz como efeito a retração dos condutos seminais para cima, o que ainda não havia ocorrido com o touro, pois havia acabado de ser castrado. Os princípios desta lição, no entanto, são claros: a) os testículos não são um prolongamento dos condutos, apenas encontram-se a eles ligados; b) a castração ou supressão do órgão genital masculino obsta-lhe a capacidade de engendrar.

É curioso, neste passo, notar como Aristóteles une os caracteres teórico e experimental com tanta habilidade no Tratado, colocando lado a lado *thésis* e *aisthésis*. Ao mesmo tempo em que procura por causas e explica os movimentos da *physis*, fornece um gradiente incrivelmente complexo de informações bioanatômicas. É aqui que descreve[7]: 1) que a saída do sêmem é mais rápida nos peixes com relação

[5] 717a, 29/31.
[6] 717b, 1/5.
[7] 717b, 5/717b, 32.

às aves e aos quadrúpedes ovíparos; 2) que as aves, durante a reprodução, têm seus testículos majorados, inclusive de acordo com as estações do ano, após o quê se tornam quase invisíveis (*Historia Animalium*, 509b, 35); 3) que, ao contrário do que ocorre com os quadrúpedes, possuidores de órgão copulador, as aves e os animais sem pés não o possuem, de modo que a anatomia interna e externa se correlacionam determinando a estrutura orgânica do corpo animal; 4) que o aquecimento do órgão copulador é responsável pela expulsão do líquido seminal acumulado; 5) que os vivíparos, com uma única exceção, possuem os testículos na parte dianteira; 6) que a ausência de testículos em peixes e serpentes obedece à razão natural não do que é melhor, mas do que é por necessidade, uma vez que a cópula deve ser rápida para uns e outros (os peixes, p. ex., morrem se não logram uma cópula reprodutiva célere, e isto porque respiração e reprodução se encontram diretamente relacionadas); 7) que o conduto seminal armazena sangue e esperma, pois aquele neste se transforma de modo a estar pronto para a ejaculação imediata[8]; 8) que as serpentes, para se reproduzir, enroscam-se por não possuir membros outros de apoio, de modo que, não possuindo muito menos órgão genital ou testículos, em função de suas peculiaridades corporais, encaixam seus condutos seminais em contato direto, fato este que é impeditivo do esfriamento do sêmen coalhado de seus corpos[9].

Também, da mesma forma como o útero desempenha uma função primordial, sua topografia orgânica não é uniforme entre as diversas espécies animais. O útero humano, como dos demais animais terrestres, se dá junto aos genitais, o que já não ocorre com alguns vivíparos, que o possuem próximo ao diafragma. A explicação aqui obedece à mesma gama de valores que permitiu a Aristóteles enfeixar a intrincada noção biotipológica dos testículos em colaboração com o órgão sexual masculino; a lição expressa a idéia de que o órgão (instrumento) se coloca a serviço do fim (causa final).

Numa análise um pouco mais pormenorizada, Aristóteles se aproxima dos diferenciais entre as espécies. Explica-se que os ovíparos se re-

[8] 718a, 12/15.
[9] 718a, 17/34.

produzem por meio de ovos, porém estes são perfeitos ou imperfeitos, conforme tenham desenvolvimento intra-orgânico ou extra-orgânico (peixes). Há intrínseca relação entre a prolixidade da espécie e a maturação externa dos ovos; os peixes cumprem sua função, como ocorre com as plantas, por meio da prolixidade de seu número e pela pequenez de seu tamanho. Ovos perfeitos, de desenvolvimento interno completo, são postos pelas aves e pelos quadrúpedes ovíparos. A proteção que recebem por obra da natureza é a casca dura, produzida, de acordo com Aristóteles, pelo esquentamento do elemento terroso de que se compõem. O calor da região próxima ao diafragma é o mesmo que aquece os ovos e aquece os alimentos, o que, mais uma vez, justifica a localização do útero nesta região. Em verdade, o útero está onde está sua função[10].

Nesta seqüência, Aristóteles estuda ainda peculiaridades da reprodução dos vivíparos, dos ovíparos e da espécie de transição, os ovovivíparos. São estes últimos ovíparos no interior e vivíparos no exterior.

Retomando-se alguns pontos da exposição, pode-se dizer, comparativamente, que os testículos ou são internos ou são externos, enquanto o útero só ocorre no interior dos animais. Ambos são órgãos que concorrem para a facultação da reprodução das espécies, porém os testículos não têm a mesma necessidade de aparecer exclusivamente no interior do corpo animal como ocorre com o órgão uterino. O útero tem por função agasalhar o ser em criação, oferecer-lhe cobertura, bem como calor, cocção; em suma, afasta o frio e a vulnerabilidade, impróprios para a procriação da vida. Os testículos, sendo internos, fornecem as mesmas garantias de segurança e cocção necessárias para a produção/expulsão do líquido seminal; sendo externos, requerem um envolvimento protetivo que lhes é dado pela membrana cutânea[11], pelo escroto. Esta membrana não ocorre nos animais que possuem pele dura, escamosa ou penosa, imprópria para o envolvimento dos testículos (aves, elefante)[12]. As variações de animal para animal que ocorrem com os testículos também se dão pela posição do útero nas fêmeas, que ora se encontra mais acima, ora mais abaixo, ora mais próximo à zona se-

[10] 718a, 35/718b, 27.
[11] 719a, 30/35.
[12] 719b, 1/15.

xual, ora à abdominal superior (diafragmática). De qualquer forma, o que é comum para macho e fêmea é a presença corporal de um conduto por onde se escoam os resíduos líquidos, sólidos, o esperma, o produto da gestação (*kyema*), de acordo com a espécie e com o sexo do animal. No entanto, é claro para Aristóteles que a função orgânica do conduto é reprodutiva, sendo-lhe as demais apenas subsidiárias.

A forma dos órgãos reprodutores é desigual entre sangüíneos e não-sangüíneos. Isto é o que diz Aristóteles entre 720b, 1 e 5, introduzindo uma matéria descritiva que se baseia em uma classificação capital para o problema da classificação em geral na teoria aristotélica. Esta forma que não é uniforme tanto não o é entre sangüíneos e não-sangüíneos, como não o é dentro destes próprios gêneros. Os não-sangüíneos são postos em desfile sob os seguintes títulos: a) crustáceos; b) cefalópodos; c) insetos; d) testáceos. A maioria deles não copula para se reproduzir, sendo a questão ainda obscura, como o diz Aristóteles, com exceção do caracol, que copula[13]. Cabe se esbocem algumas das diferenças na orgânica da reprodução para estes animais: a) crustáceos: possuem um único conduto e copulam como animais que urinam por trás; b) cefalópodos: possuem um único conduto para resíduos sólidos e líquidos, unem-se pela boca, entrelaçando seus tentáculos; c) insetos: uns copulam e produzem seres da mesma espécie (cigarras, vespas, aranhas, formigas), outros copulam e engendram seres de outra espécie (larvas), outros ainda nem nascem de animais, nem copulam (mosquitos, cínifes), ou são gerados a partir de líquido e sólido em decomposição (pulgas, moscas, cantáridas). Na maioria dos animais que copulam, a fêmea é maior que o macho, o que é vantajoso para que possa carregar a descendência. Incumbe à fêmea introduzir um órgão no macho; para esta o útero situa-se ao lado do intestino, analogamente ao que ocorre com os peixes ovíparos. Isto no que concerne à reprodução sexuada ou assexuada entre os animais, e especificamente no que concerne aos não-sangüíneos, pois descuidados no Tratado *De Partibus Animalium.*

Resta que se cuide, após este *excursus*, das partes homogêneas, leite e sêmen, o que se fará no capítulo que segue.

[13] 720b, 4/10.

4

O SÊMEN

Largas considerações tece Aristóteles acerca do tema do esperma e de sua natureza. Tinha Aristóteles, ao passar sua visão analítica sobre o mesmo, a intenção de se posicionar com relação às qualificadas anteriores construções teóricas que se operaram no curso das investigações helênicas. O sêmen, como elemento reprodutivo, é facilmente assemelhável à idéia de semente. Mais ainda, o termo *spérma* não é apenas funcionalmente equiparável à idéia que carrega em si também a semente dos vegetais: *spérma* significa, em grego, semente[1]. Capaz de ativar o ciclo natural da vida, a esta espécie de emulsão biológica se haveria de atribuir papel e valor quase que mitológicos. Daí as diversas formas de se qualificar o processo biológico de sua formação: a) como proveniente do cérebro e da medula, com Alcmeão de Crotona; b) como proveniente de todas as partes do corpo, com Anaxágoras e Demócrito; c) como proveniente do sangue – e por isso os vasos condutores possuem em seu interior sangue e líquido seminal, como explicado em passagem anterior –, com Diógenes de Apolônia. O mister de se enfrentar a problemática endoxológica, neste

[1] Cfr. Peters, *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*, 1983, p.213.

contexto, retoma a sua importância, o que conduz o texto a uma tendência refutativa, esquemática e reafirmativa que domina todo o final do livro I do *De Generatione Animalium*, de 721a, 31 *usque* 731b, 14.

É evidente, diz Aristóteles, que uns animais expulsam esperma, como é o caso de todos os sangüíneos (vertebrados); a mesma certeza inexiste quando se está a tratar de outros animais, como os insetos e os cefalópodos. Então, parece ser premissa deste estudo saber se todos os machos expelem esperma, ou se não todos, quais o fazem e de que modo. Mais ainda, quais são as causas explicativas para que uns secretem este líquido fecundante e outros não. Deve-se investigar também se as fêmeas contribuem com algum esperma, ou se não, e ainda, além disto, se não o fazem, de que maneira contribuem para a reprodução. O texto não deverá omitir-se a respeito da natureza do esperma e do líquido menstrual, e muito menos a respeito do que expelem os machos por meio do esperma. Este é o tom em que pretende Aristóteles discutir a temática[2]; dado o acorde, à orquestração, pois.

Quatro são as provas que se poderiam alistar para a afirmação da teoria que procura depositar no corpo como um todo a origem e a produção do sêmen, a saber: a) a intensidade do prazer que é mais que localizado, e sim generalizado, e o maior prazer deve corresponder necessariamente não à partes, mas ao todo; b) de pais mutilados se originam filhos mutilados, o que está a indicar que a parte mutilada não produz esperma e, portanto, não aparece no filho, como ausente do pai está; c) a semelhança nos descendentes não se limita ao aspecto fisionômico, sendo também fisiológica; d) os caracteres congênitos, como os adquiridos, se transmitem dos pais aos filhos (v.g., como ocorre com as marcas de tatuagem de Caladão, que se transmitiram ao seu filho). Com base nestes dados crêem alguns ter o sêmen origem não em uma parte do corpo, mas em todas. Com a certeza do contrário é que Aristóteles afronta um a um destes argumentos, procedendo a uma crítica considerável das conclusões lógicas acima encadeadas[3]. É espancada a idéia de que as partes dos corpos masculino e feminino se conservam espermaticamente para se incorporar ao ser

[2] 721a, 31/721b, 5.

[3] 722a, 2/722b, 6.

em formação. Nesta parte também se enfrentam questões de relevância, como a da espermatogênese vegetal, bem como a endoxologia de Anaxágoras e Protágoras. O argumento se extenua em 724a, 14, tendo-se passado em revista toda a gama de astuciosas filigranas do pensamento precedente.

Com esta avaliação preliminar das opiniões se encontra ceifado o caminho para a habilitação de uma definição de esperma que se preste à instrumentalização do conceito em sua integralidade. O esperma é uma substância que deriva de outra, como o causado em função de um primeiro motor. Neste sentido, está Aristóteles preocupado em determinar se a natureza do esperma é a de matéria paciente, ou a de forma agente, ou de ambas. Ademais, diferenciam-se neste passo o líquido seminal (*gonê*) da semente (*spérma*), o primeiro próprio dos que engendram, o segundo próprio dos seres em que macho e fêmea são indiferenciados. O esperma não é parte do corpo, pois nada se forma dele; não é, por óbvio, algo contra a natureza ou deformação, um produto da dissolução do alimento, mas é algo homogêneo e que se produz internamente ao corpo, constituindo-se em um resíduo. Entre 724b, 25 e 30 dá-se a definição de resíduo como o restante do alimento, e a definição de produto de dissolução como algo derivante de um processo degenerativo. O esperma é um resíduo do alimento útil – o que se comprova pelo fato de na velhice abundar o corpo de alimento inútil e pelo fato de lhe faltar esperma –, porém não todo o resíduo útil, mas parte dele. A flema é um seu primeiro estágio (resíduo anterior)[4].

Que a natureza do esperma seja a de um resíduo do alimento útil está claro, pois a própria sensação que segue à relação sexual pela expulsão do sêmen corpóreo está a denunciá-lo. O esperma, no entanto, não aparece indiferentemente em todas as etapas da vida: é ausente na velhice, pois o organismo é incapaz de produzir o aquecimento necessário para o seu cozimento, e na juventude, pois o organismo se encontra em crescimento e desenvolvimento, ao que se destina o calor corpóreo, e na doença, em função da debilidade corporal[5]. A mesma oscilação ocorre não só quanto à idade, mas quanto ao gênero

[4] 725a, 15/20.
[5] 725b, 20/25.

animal, à espécie, e mesmo quanto aos indivíduos e quanto aos sexos. Quanto ao conduto para a eliminação do sêmen, é ora único para excrementos sólidos e líquidos, ora conjugado unicamente com o líquido, ora com o sólido, para os que os possuem diferenciados. Ademais, a excreção do sêmen não é pura, pois envolve alimento útil e inútil[6]. O sangue é a forma final do alimento nos animais sangüíneos, e analogamente nos não-sangüíneos. O sêmen também é resíduo alimentar útil em sua última fase. Destarte, o sêmen deve ser algo análogo ou derivado do sangue. Sua aparência e substância se distinguem absolutamente, porém as evidências estão a indicar que o sêmen é a última fase do sangue; o alimento se converte em sangue, e, por último, o sangue em esperma. Trata-se de alimento útil em segundo grau de maturação. Aqueles que fazem relações com muita freqüência por vezes ejaculam sangue juntamente com esperma. O esperma possui todas as características do progenitor, pois é em potência o que as partes do corpo deste são em ato. A questão da geração corpórea se põe desta forma, não muito clara, uma vez que se sabe que a mão inanimada não pode ser chamada de mão senão impropriamente. O estado da problemática é este, e quanto a isto basta com o que se disse.

Diógenes de Apolônia, a quem segue Aristóteles em sua teoria explicativa da origem do sêmen a partir do sangue, e de quem nos dá notícia *Diogenes Laertius* (IX, 57), é de ser considerado não apenas o autor de escritos fisiológicos, mas também de uma cosmogonia e de uma cosmologia próprias. Sua doutrina a respeito da origem dos *kósmos* tem por base o elemento ar, que perpassa todas as coisas, inclusive o sangue, origem do líquido seminal. A reprodução, neste quadro, efetua-se por meio do sêmen como que dentro de uma grande teia causal-relacional-material de todas as coisas existentes. O ar a tudo constitui, participando da vida como da reprodução da vida. É dentro do próprio *Corpus* que se encontra importante referência à cadeia das veias com o aparelho reprodutor masculino, atestando-se, desta forma, a absorção da explicação de Diogenes de Apolônia por Aristóteles (*Historia Animalium*, 511b, 31/512b, 1)[7].

---

[6] 726a, 5/25.

[7] Cfr. Kirk, Raven, Schofield, *Los Filósofos Presocráticos*, 1994, pp. 625/628.

O próximo passo recai em solo diverso, passando-se do estudo do esperma ao das menstruações. Como e de que modo contribuem as fêmeas para a reprodução é o que se quer determinar. Porém não só. Quer-se investigar se há produção espermática para a fêmea, o que, de modo explícito, se tem como tema seqüencial e conseqüencial do que se explorava anteriormente. Desde a natureza do líquido menstrual até o papel da fêmea na reprodução, é o que se procurará alcançar por meio deste *excursus*.

5

MENSTRUAÇÃO E CONCEPÇÃO NO PROCESSO REPRODUTIVO

A fêmea é um ser mais débil que o macho; por ser mais débil, possui menos calor corporal, do que resulta menor capacidade de aquecimento ou cocção do sangue para a produção de um resíduo corporal, algo que é produto de uma metamorfose do alimento em líquido menstrual. O menor calor corporal corresponde não só à menor virilidade e à maior debilidade física e mental[1], mas, para efeitos de reprodução, a uma menor capacidade de cozimento do sangue, o que resulta no aspecto sanguinolento do produto menstrual. Este o silogismo com que introduz Aristóteles a descrição e discussão do problema da produção ou não de um líquido próprio pela mulher[2].

O resíduo das menstruações é algo análogo ao líquido seminal, e isto em razão de evidências fáticas, como: início da menstruação na fêmea ao mesmo tempo em que se inicia a atividade seminal nos machos; mudança da voz em ambos; aparecimento das mamas; desaparecimento, com a idade, da capacidade de

[1] Em *De Partibus Animalium* se encontra referência ao tema, onde se demonstra a relação entre o sexo e o calor corporal.

[2] 726b, 31/36.

engendrar para o macho e de menstruar para a fêmea. Ademais, a eliminação do resíduo com a freqüência com que se dá nas fêmeas aumenta a evidência de que excretam com maior assiduidade líquido que as torna mais débeis, mais suaves, de cor mais pálida, apresentando veias menos sobressaltadas e inferioridade corporal. A idéia é a de que menos sangue, e, portanto, menos calor, se acumula no corpo[3].

Não é com esperma que a fêmea contribui para a reprodução[4]. É com o líquido menstrual que presentifica sua participação no processo reprodutivo; o que fornece de si é a matéria que se encontra na substância das menstruações para a reprodução da vida. A fêmea que está absolutamente privada das menstruações não gera, como não gera aquela durante os fluxos, isto porque no primeiro caso ocorre de inexistir material para a recepção da potência geradora masculina, e, no segundo caso, de o fluxo carregar com sua intensidade a potência consigo. A união do esperma com a matéria menstrual é geratriz de vida, e isto somente se adquire consistência[5]. A menstruação fornece o material, a base sobre a qual dar-se-á a reprodução, ao contrário do que diziam alguns, baseados na emissão de uma secreção úmida pelas mulheres quando do prazer sexual; no entanto, não é isto esperma.

Em verdade, mais adiante, está Aristóteles a afirmar que as menstruações são esperma não puro – e isto em função da má cocção sanguínea – , o que está em relação proporcional direta com a natureza fria e impotente que possuem as fêmeas, entendendo-se por impotência a incapacidade de engendrar, ou a passividade da contribuição feminina para a reprodução. Da junção de esperma puro e de esperma impuro (líquido menstrual) decorre a reprodução[6]. No entanto, há que se ressaltar: nem todas as fêmeas possuem fluxo. Mais ainda, nenhuma fêmea produz esperma propriamente dito.

Para os animais em que os sexos são distintos, de uma mesma e única semente podem-se originar vários seres; porém, para aqueles em que os sexos se confundem num só ser, a semente é uma espécie

[3] 727a, 5/25.
[4] 727a, 28/30.
[5] 727b, 15/20.
[6] 728a, 20/31.

de embrião. O que seja o embrião, no processo conceptivo, define Aristóteles da seguinte maneira: trata-se da primeira mistura de macho e fêmea[7]. É, de fato, impossível maior clareza em uma apertada e sintética definição como esta. O conceito parece jogar luzes por sobre a temática, e aduz a crítica moderna à plena certeza de que a Antigüidade não desconhecia por completo o processo embriogênico em suas diversas etapas.

Porém, não se exaurem nas pesquisas até aqui empreendidas as conquistas teóricas acerca da temática. Quer-se saber o que possui o esperma para engendrar, que faz do macho um ser agente na reprodução. Quer Aristóteles espancar a idéia de que o esperma possuiria a forma do ser por engendrar; o esperma possui potência geradora e ativante, força capaz de engatilhar a formação do ser na matéria fornecida pelo resíduo menstrual. É este material que toma corpo uma vez ativado pelo sêmen masculino[8]. Os fatos e a multiplicidade de provas experimentais estão a confirmar o que acima se disse[9]. O processo reprodutivo aqui é assemelhado à alma, pois, assim como esta, é o que anima o corpo orgânico, e também o sêmen fornece a atividade requerida para a ativação da natureza menstrual.

O que ocorre no mundo animal, não obstante a generalidade destes princípios, não pode ser indiscriminadamente estendido ao âmbito vegetal. A indiferenciação sexual é um primeiro dado que deve ser levado em conta na interpretação das evidências fáticas: os vegetais se reproduzem a partir de si mesmos, e não produzem sêmen, mas sim embrião, as sementes[10]. Também, da semente se forma a planta, e o resto do fruto é convertido em alimento para o caule e para o vegetal em sua fase de formação. A função do vegetal é eminentemente reprodutiva. O mesmo não se pode dizer do animal, uma vez que neste ocorre mais do que pura nutrição ou reprodução: ocorre sensação e inteligência[11].

---

[7] 728b, 34/35.
[8] 729b, 1/9.
[9] 729b, 15/ 730a, 26.
[10] 731a, 1/5.
[11] 731a, 30/731b, 5.

6

A CAUSA FINAL DA REPRODUÇÃO

Todo o anteriormente explorado serviu para a demonstração da reprodução em seu processamento, da diversidade das formas de sua ocorrência nos animais, da existência de dois princípios básicos da reprodução (um ativo, representado pelo macho que engendra, um passivo, representado pela fêmea na qual é engendrado o novo ser), às vezes aglomerados num único ser animal ou vegetal (hermafroditismo), tendo quedado também claras as respostas às questões que se desdobraram da discussão principal do texto.

Vai-se agora, no curso do livro II, numa outra linha de procura investigatória. Estudado o fenômeno como ele é, e como se apresenta enquanto dado existencial e irrefutavelmente realístico (p.ex., a existência de um sexo masculino e outro feminino), passa-se à questão das causas destes fenômenos. Quer-se saber para que (causa final), se por necessidade ou não, existem dois sexos diferenciados, e, mais ainda, por que este ser aparece sob a corporeidade masculina e este outro sob a feminina. É o que se verá.

A argumentação aristotélica apresenta traços de sólida maturidade, o que mais uma vez nesta parte torna concreta a proposta de interpretação do *De Generatione Animalium* como obra do último período de produções do filósofo. O *fumus* metafísico é aqui característico.

A causa por que os sexos se diferenciem é que o que ocorre se dá em função do melhor, e isto tem sua origem em "algo superior", afirma Aristóteles[1]. Das coisas que existem, umas são eternas e outras não o são; as eternas e belas participam do que é melhor; as outras, da possibilidade binomial de ser ou não-ser. De acordo com estas duas categorias, eternidade/não-eternidade, diz-se que a alma é melhor que o corpo, o animado melhor que o inanimado, em função da alma, o ser que o não-ser, o viver que o não viver; por estas causas é que os animais se reproduzem[2]. Quer-se significar que a reprodução se liga à principiologia da *physis* que inspira as razões maiores do existir. É certo que à *generatione* dos animais corresponde a *corruptione* corporal, e isto em função da própria fugacidade do existente, ao gosto dos dizeres heraclitianos. Mais ainda, é certo que participam do eterno por tempo escasso, sendo eternos na medida exata desta participação na eternidade reprodutiva dos seres. Cada ser individualmente tomado não é eterno de *per si*, porém a espécie o é, dentro da idéia de que é a reprodução que garante esta perenidade à mesma. Se é à reprodução que se deve devotar o distintivo de penhor da eternidade das espécies, então este mecanismo é algo do melhor que possa existir na natureza. E a reprodutividade passa necessariamente pelo aspecto da diferenciação de sexos que consente a participação binomial na formação do novo ser. Desta forma está garantida a perpetuação dos gêneros hominal, animal e vegetal[3].

[1] 731b, 23/24.
[2] 731b, 25/30.
[3] 32a, 1/10.

7

CALOR E UMIDADE: A EMBRIOLOGIA ARISTOTÉLICA

O *textus aristotelicus* se remete nesta passagem à questão da umidade e do calor corporal como fatores diferenciais entre os animais. Os animais mais perfeitos são os de natureza mais quente, mais úmida e não terrosa. E, neste caso, é o pulmão que lhes confere tal qualidade, principalmente o pulmão carregado de sangue, não esponjoso. Destarte, se do mais perfeito se origina o perfeito, então os animais mais quentes, ou os mais frios porém mais úmidos, ou são ovíparos de ovo perfeito ou produzem uma espécie de ovo e são vivíparos no interior.[1] As aves e os répteis são quentes e secos, e por isso são ovíparos; os seláceos são menos quentes e mais úmidos, sendo ovíparos (frio) e vivíparos (calor) internamente. Os animais frios e secos são ovíparos, de ovo inacabado e de casca dura (terrosos), necessária à proteção de seu interior. E assim sucessivamente com os peixes (ovos com envoltura dura), com cefalópodos (ovos inacabados), com insetos (larvas).[2] A *scala naturae* interna dos animais, dos sangüíneos aos não-sangüíneos, é descendente em calor e umidade na mesma medida que em perfeição.[3]

[1] 733a, 3/6.

[2] 733a, 10/30.

[3] Acerca do problema dos cinco gêneros em relação ao calor e à umidade, *vide* Pellegrin, *La classification des animaux chez Aristote*, 1982, p. 52.

A embriologia que aqui se desenvolve é nitidamente calcada na presença/ausência de calor e na abundância/escassez de umidade. Alguns destes aspectos favorecem a vida (calor/umidade), outros a desestimulam (frio/secura). Os mais perfeitos e mais quentes engendram dentro de si mesmos (1), outros engendram externamente a si (2), e ainda outros produzem ovos acabados (3) e inacabados(4). O quinto gênero, o de menor calor, não põe ovos, mas larvas exteriores a si, que se desenvolvem em crisálidas, posteriormente (5).[4] No que toca à formação do embrião – e aqui o intérprete se depara com uma situação textual que assinala pela existência, na Antigüidade, de estudos concretos acerca da vida intra – uterina – , cabe perquirir a partir do quê (1), por meio de quê (2) e para quê se forma o embrião (3). Então, a questão se resume ao estudo da matéria a partir da qual se origina a vida embriológica (1), do sêmen como princípio exterior e ativo capaz de vitalizar a matéria inerte fornecida pelo organismo feminino (2), e sobretudo isto tudo. Ademais, quer-se saber se as partes se formam todas ao mesmo tempo ou se se desenvolvem umas após as outras (pré-formacionismo/epigenismo), pois importa saber como se dá a mecânica do desenvolvimento da vida antes de sua fase puramente exterior e em que se manifestam por completas todas as partes do organismo gerado.

Em Aristóteles[5], desde a fecundação até o desenvolvimento mais completo do ser vindouro, o processo de vitalização da matéria é muito claro. A matéria, princípio feminino da reprodução, é fertilizada pelo esperma, princípio masculino da reprodução, e, se alcançar as condições mínimas de consistência, poderá se desenvolver, sendo alimentado e nutrido em suas necessidades primordiais ou pelo alimento deixado pela fêmea no ovo/larva ou pelo alimento retirado do próprio organismo da fêmea durante a lactência, o primeiro caso para os ovíparos e larvídeos, o segundo caso para os vivíparos no interior e no exterior. Acontece que o sêmen, como princípio ativo, é o que dá vida à matéria, isto porque é ele dotado também de alma. Porém, em que sentido se deve entender a expressão "dotado de alma" é o que se passa a discutir a seguir. O líquido seminal nada mais é que um resíduo

[4] 733b, 1/16.
[5] 733b, 25/735, 28.

maturado naquele que é capaz de engendrar. Assim sendo, sua natureza é a de parte do corpo masculino, dotada portanto de *anima* como qualquer outra parte do corpo vivo. O órgão sem *anima* só por homonímia recebe a mesma designação que a de um órgão vivo; o cadáver não é o mesmo que o ser vivo. Estas conseqüências derivam do conceito primordial de *psyché* e da idéia de *entelekéia* elaborados por Aristóteles, desenvolvidos com especial atenção no seio do *De anima*. O esperma, então, atua de modo a engendrar como princípio ativo, fazendo-o por um contato inicial; o movimento embriológico, a seguir, prossegue de maneira análoga ao movimento mecânico, onde, acionada a manivela por força exterior, num primeiro contato, o resto se mecaniza e se auto-relaciona de maneira direta e com espontaneidade. Como conclusão inscreve-se, pois, o princípio de que, se não há nenhuma parte da alma que não esteja em alguma parte do todo corporal, então nenhuma parte do corpo, inclusive o esperma, estaria desprovido de alma. O esperma é animado assim como qualquer parte do corpo o é; se inanimado, seria incapaz de fertilizar, engendrar, vitalizar animais. Queda, nestes termos, dissolvida a *quaerela*. A questão reaparece em 735a, 5/10, mas é solucionada com a mesma idéia fundante do que foi acima alistado. A natureza é princípio de movimento interno, independendo, pois, de qualquer estímulo externo. O embrião, que cresce a partir da matéria primeira, não se desenvolve sem o concurso de certas condições a ele necessárias (p.ex., a casca grossa dos ovos para sua proteção). Mais ainda. O embrião não cresce *ab initio* de uma única forma, e as suas partes (olhos, boca, cabeça, membros...), como é evidente aos sentidos – e esta afirmação da evidência comprova o experimentalismo aristotélico como técnica de estudo –, não se desenvolvem de maneira simultânea, mas sim sucessiva[6]. Um órgão por vezes se observa presente, e outro não; então, como se dá o surgimento deste ou daquele antes dos demais é o que

[6] Também aqui como em outros tratados biológicos aparece uma classificação dos animais que não guarda relação alguma com as demais anteriormente adotadas. De acordo com Pellegrin, o critério é embriológico: "...la distinction des animaux selon le degré d'achèvement de leur progéniture proposée dans le traité sur la *Genération de animaux* (II, 1) montre une embryologie en un sens plus <<avancée>> parce que parfois moins <<métaphysique>> que celle des partisans

se pretende desvelar por este discurso. Os versos de Orfeu apontam para um crescimento sucessivo, como ocorre com a tecitura de uma rede.[7] A partir de um ser em ato forma-se um semelhante em potência (sêmen), e assim ocorre com a natureza e com a arte. A natureza engendra, então, a partir de si mesma, e o ser se desdobra organicamente para que alcance o poder autárquico de se auto-administrar, independente da nutrição ofertada pelo progenitor. De causa em causa, um ser (homem) engendra outro ser (homem) a ele semelhante, a partir do princípio espermático anteriormente desenvolvido e dotado de alma. Há, ao ser engendrado, algo que lhe é imanente por natureza, que produz o seu crescimento *sponte propria*.

A presente investigação, no entanto, não se encerra nas questões já tratadas. O debate se avoluma vez e vez mais, na medida em que é maior o número de minuciosos e apurados detalhes lançados textualmente por Aristóteles. Cabe, pois, a esta altura, tecer algumas considerações a respeito da natureza do esperma, da relação deste com a alma e da atuação deste no processo da criação do embrião.

É fato constatado que o esperma deixa o corpo animal como algo espesso e branco, porém, fora de seu corpo, ao se esfriar, retorna a um estado líquido e puro, e com cor de água. A pergunta aqui recai sobre a composição homogênea ou heterogênea deste singular resíduo animal capaz de causar a geração. Se fosse água pura, ao se esfriar congelaria; se fosse terra somente, se coagularia.[8] Se fosse um composto de água e terra não se liquefaria.[9] O que há de ser, portanto, é o que resta a concluir.

O esperma está composto de ar inato e água, sendo este ar quente. Sua natureza é espumosa porque o ar produz bolhas minúsculas que lhe dão a consistência que tem e a cor que possui, flutuando na água por ser mais leve. O esperma, dotado deste ar inato, que adiante será especificado como o ar de natureza análoga ao elemento dos as-

---

de la préformation et de la epigenèse" (*La classification des animaux chez Aristote*, 1982, p. 23). Para o aristotelismo, ou o feto tem suas partes formadas ao mesmo tempo ou sucessivamente, porém nunca previamente formadas (preformação), como aparece discutido em 734a, 16.

[7] 734a, 19/20.

[8] 735a, 35/735b, 5.

[9] 735b, 5/10.

tros (*próton sôma*)[10], ao se esfriar não se congela, pois o ar não pode ser congelado. Afirma Aristóteles que as raízes do nome dado à deusa soberana da união sexual somente vem a corroborar o que foi dito acerca da substância do sêmen, isto porque Afrodite derivaria de Aphrós, que significa "espuma".[11]

Assim constituído, também é fato que o esperma, em sua união com o material fornecido pelo corpo da fêmea, é capaz de engendrar. Mas por que é capaz de engendrar? Será que possui em si a alma do ser a engendrar[12]? Aristóteles responde a estas indagações por ele mesmo formuladas aduzindo que não se poderia considerar o embrião como um ser inanimado ou privado de vida.[13] O processo de desenvolvimento do embrião é pausado, e desde dentro, ou seja, a partir de sua natureza, e não a partir de algo exterior a si, desenvolve paulativamente as almas nutritiva e sensitiva, advindo-lhe a inteligência (potência noética) somente quando completo o ciclo primeiro e, esta sim, desde fora, como algo divino e que em nada depende da atividade corporal.[14] A alma nutritiva (potência nutritiva de alma)[15] é a primeira a ser recebida ou maturada, como algo primordial às funções mínimas de sobrevivência do ser animado, e, durante o desenvolvimento embrionário, advém a alma sensitiva, pois o animal é não só nutritivo, mas também sensitivo. Os animais em geral encerram seu desenvolvimento nesta fase, porém a potência noética se desenvolve em mais uma etapa para o ser racional, de acordo com a sua natureza. E estas almas somente se manifestam primeiramente em potência, para posteriormente se tornar em ato. As almas não aparecem de uma única vez no neonato, mas se originam durante o processo de matu-

[10] 736b, 35/737a, 1.

[11] 736a, 1/23.

[12] Não no sêmem, mas no homem está a geração do homem: *eisì kai entaûtha téleiai ai archai ex wn taûta. Ánthrwpos gàr ánthropon gennâ, kai ouk ésti tò spérmá prwton.* (*Metaph.*, 1092a, 15/17).

[13] 736a, 30/35.

[14] 736b, 1/29.

[15] *Vide De Anima*, 415b, 5/10, a respeito do problema da reprodutividade do ser. Neste ponto da obra se esclarece que a *generatione* é uma das funções da *potentia* nutritiva da alma, o que garante a perpetuação da espécie a partir do semelhante.

ração embrionária[16]. Não é possível que todas as potências da alma existam previamente; se sem corpo não se pode desenvolver o princípio corporal que lhe é correlativo, então as potências da alma relacionadas com atividades corporais somente se desenvolverão a partir do momento em que as partes do corpo estejam já em desenvolvimento.[17] O intelecto é uma exceção, pois não se radica no corpo, mas em algo mais divino[18].

O esperma possui como princípio fecundante não propriamente o fogo, mas o calor, como ocorre com o calor do Sol, que a tudo aquece sem queimar e que é princípio gerador de vida; não obtém, pois, seu princípio gerador do fogo, mas sim do calor.[19] O esperma de todos os animais é branco, e erra Heródoto ao dizer que o esperma dos etíopes é negro, como se o negro da pele se correlacionasse com o negro espermático.[20] Quando vai ao útero da fêmea, ali transmite seu calor ao resíduo feminino, causando neste o mesmo movimento de que está dotado.[21] O resíduo menstrual da fêmea em nada mais difere do produzido pelo macho, salvo pelo fato de se tratar de um produto menos maturado do alimento e por dele estar ausente o princípio da alma, que somente é ativado pelo calor espermático. Porém o resíduo menstrual possui em si as potências anímicas, bem como a potência para ser macho ou fêmea, e a mãe defeituosa pode gerar filho(a) defeituoso(a) a partir de si. Estes, pois, os pontos que restavam por se explorar neste capítulo.

[16] O que é dito aqui em termos de embriologia, consagrado como um princípio biológico, vem dito praticamente *ipsis litteris* no texto da *Politica*, 1334b, 17/23, onde se vê Aristóteles doutrinar que o corpo surge antes da alma, e a parte irracional da alma antes daquela racional. De fato, aqui como ali nota-se que o ser não é nato *ab initio* inteligente, mas sim potencialmente inteligente, somente adquirindo esta faculdade após a formação completa do corpo.

[17] 736b, 20/35.

[18] No *De Anima* encontra-se a seguinte preleção a respeito da relação entre o esperma e a alma: o corpo ainda não organizado é a potência de um corpo, que é por sua vez potencialmente hábil a estar animado (*tò dè espérma kài o karpòs tò dynámei toionoì sóma*), em 412b, 25/30.

[19] 737a, 1/8.

[20] 736a, 10/11.

[21] 737a, 20/25.

8

A CONCEPÇÃO

8.1. Da concepção às partes do organismo

O processo de reprodução, bem como a organização e distribuição das partes corporais voltadas para a reprodução, não é uniforme na escala natural dos animais. De qualquer forma, pode, tal movimento de propagação da vida, ser descrito em linhas gerais, guardadas as referências às peculiaridades de cada grupo em específico. É assim que ocorre em geral; é assim que ocorre com a gestação, que se perfecciona de maneira irregular, de acordo com a classe do animal, se perfeito (vivíparo), se imperfeito (ovíparo), ou se vivíparo no exterior e ovíparo no interior.[1] No que tange a este enfoque embriológico, importa detectar o movimento para a reprodução e o momento em que se pode dizer que o embrião está formado. A primeira questão terá sua resposta no curso desta investigação, porém a segunda a terá nesta parte mesmo, pois quanto a isto Aristóteles é explícito e direto[2]: um embrião é dito acabado, plena-

[1] 737b, 7/25.
[2] 737b, 10/13.

mente formado, no momento em que é um macho ou em que é uma fêmea (para aqueles em que os sexos são diferenciados). Este é, além de princípio, também critério, a partir do qual Aristóteles se permitirá traçar as diferenças entre os animais, em perfeitos e imperfeitos.

A reprodução dos animais perfeitos (vivíparos) deve ser tratada com anterioridade com relação à dos demais; de acordo com este mesmo princípio, a reprodução do homem, o mais perfeito dos vivíparos, deve ser tratada com anterioridade com relação à dos demais de sua categoria somatológica. As bases deste estudo já estão acertadas e foram, de maneira direta ou indireta, anteriormente tratadas nas passagens e capítulos a este anteriores. Mas cabe aqui tecer considerações acerca do processo conceptivo, esmiuçando-se particularidades até aqui não abordadas.

Macho e fêmea são os princípios da reprodução; um o ativo e formal, o outro o passivo e material. O embrião que surge e se matura no corpo da fêmea, nela concebido e por ela alimentado, é já em si corpo e alma. O corpo é a parte material que se desenvolve a partir do contributo feminino; a alma provém do macho que a fornece e a introduz para a ativação do núcleo corpóreo, que ao aguardo do sêmem se encontrava.[3] Há casos em que os machos não produzem o líquido fértil, mas não há nada de errado em que as ferramentas para a reprodução se encontrem dentro do agente que fabrica seus produtos.[4] O macho, ao liberar o sêmem, o faz por um aquecimento natural do corpo, porém não por força de um ar interior, que por pressão o expulsaria para fora.[5] Uma vez em contato com o aparelho reprodutor feminino, o sêmen é princípio ativo para engendrar. Exteriorizado, fica retido na boca do útero – não no próprio útero, mas sim no conduto em que ele desemboca –, sendo por este absorvido ou atraído, em função de seu calor e de outras variantes ou condicionantes ocasionais.[6] Ali armazenado, ocorre da mesma forma como o coalho no leite, de modo a, adquirida a consistência da matéria, engendrar-se, a partir do não-ser,

[3] 738b, 25/28.
[4] 738b, 24/25.
[5] 737b, 30/35.
[6] 39a, 36/739b, 20.

um novo ser.[7] O líquido seminal, no interior do corpo feminino, se concentra e se mistura ao líquido menstrual produzido pela fêmea. No entanto, a reprodução só se dará à conta de que o sêmen dê consistência à parte mais pura da menstruação, pois em quantidade maior se produz apenas líquido menstrual de formação mais aquosa, inservível para a procriação; da mesma forma com os machos, que ejaculam por primeiro com menor potencial para engendrar (acúmulo de líquido no sêmen) em função da menor cocção do esperma.[8] A hemorragia feminina em abundância é inservível para a reprodução, produzindo acima de tudo desnutrição orgânica. Equilibrado, o processo menstrual ocorre com periodicidade, porém não está exatamente fixado, como o diz Aristóteles, obedecendo-se às variações de temperatura ocasionadas pelos movimentos lunares, em que o frio dos períodos de lua nova ocasionam menor possibilidade de cocção do alimento, que acabam por preencher os frágeis vasos sangüíneos ligados ao útero, dos quais desbordam na forma de hemorragia.[9] Somente a matéria pura será utilizada para a recepção do concipiendo.

Gerado o novo ser, dotado de alma e de uma potência corporal (que se encontra em formação), é necessário que cresça e que se desenvolva, o que faz por meio do chamado cordão umbilical. Aristóteles o assemelha à raiz na planta, por meio da qual alcança o nutriente indispensável à sobrevivência.[10] Neste passo, o feto já possui forma, porém nem todas as suas partes se encontram desenvolvidas, processo que se inicia com o aparecimento do coração; as partes do corpo fetal se desenvolverão após o desenvolvimento do princípio do animal e do organismo, do princípio das partes homogêneas e heterogêneas, assim definido o coração por Aristóteles.[11] O coração, nesta medida, está para os animais sangüíneos assim como o análogo para os não-sangüíneos. De qualquer forma, razão não assistir àqueles que pretendem, como Demócrito, que as partes exteriores do corpo fetal se

[7] 739b, 20/25.
[8] 739b, 6/13.
[9] 738a, 10/738b, 4.
[10] 740a, 1 e 26/27.
[11] 740a, 15/20 e 741b, 15/24.

desenvolvam com anterioridade com relação às interiores.[12] O alimento de que se serve o feto é ora fornecido pela própria mãe, através do cordão umbilical que se descola do útero, e isto a partir de entroncamentos de veias que provém do coração, ora pelo próprio feto, quando assentado dentro de um ovo; desta forma procede aproveitando-se do frio, do calor, como de instrumentos para o seu desenvolvimento uterino ou extra-uterino.[13] Porém, ainda aqui há a potência de um ser acabado, perfeito para suas características naturais.

A concepção se dá, pois, da forma como foi descrita a *generatione* em suas diversas etapas; do não ser ao ser o movimento é este, onde o coração é o primeiro a aparecer e o último a faltar, como numa volta ao princípio do organismo.[14]

8.1 DA CONCEPÇÃO ÀS PARTES DO ORGANISMO

Concebido o embrião, o processo de desenvolvimento que parte do coração e se nutre do alimento materno tem continuidade com o aparecimento das demais partes do corpo animal. É o que vem descrito no final do livro II e que cumpre ora tratar neste capítulo. Ao texto, pois.

O organismo é um todo, composto de partes; é, enquanto potência, primeiro com relação a estas, pois estas o servem enquanto todo, por necessidade ou teleologia. O composto de partes homogêneas e heterogêneas, de acordo com Aristóteles, não se atualiza de uma única vez e muito menos surge atualizado no ventre materno. O seu desenvolvimento se dá paulatinamente, de acordo com um movimento gerativo que se inicia com umas partes e termina com outras partes. Esta atualização, no entanto, obedece a uma rígida estrutura causal como tudo o que é parte da criação universal, requerendo uma causa motriz aliada a uma causa formal e a outra material, para que o fim seja alcançado. Em termos concretos, dentro deste estudo embriológico, é do esperma que provém o movimento inicial, agitando a matéria

[12] 740a, 14/17.
[13] 740b, 30/32.
[14] 741b, 20/24.

primígena contida na fêmea, de modo a que se dê a concepção. Após esta, sucede o desenvolvimento das partes do corpo, e isto a partir do princípio, ou seja, do coração.

O coração é o princípio de todo o organismo animal, e também das sensações, dele partindo o calor, estando a ele ligadas todas as cadeias venosas que se dilatam para as demais partes do corpo, regando e formando partes homogêneas e heterogêneas. Nos animais sangüíneos é o coração o primeiro dos órgãos a se formar; nos não-sangüíneos, algo análogo. Após a sua existência, segue-se a das demais partes, as internas com precedência das externas, as maiores com precedência das menores, as situadas acima do diafragma (parte superior), das debaixo do diafragma (parte inferior), e isto para os animais em que a diferenciação existe (sangüíneos), e para plantas também.[15]

Os órgãos iniciam seu movimento de diferenciação e crescimento numa determinada ordem em que o antecedente é fundamental para o conseqüente. E este processo se dá em função do *pneûma*, da umidade e do calor. Estes são, para a compreensão da teorética aristotélica, que se funda no recolhimento de dados empíricos aliados a conclusões lógicas, ora falsas, ora verdadeiras, sempre coerentes, no entanto, em perspectiva sistemática. É de sua teoria mesmo que a forma e o contorno precedem o conteúdo, e prova disto é que os contornos do animal se dão primeiramente, para que após venham as cores, a dureza ou a brandura, como ocorre com a arte do pintor, que no caso é a natureza. Aqui ela é exaltada como princípio de movimento interno e autônomo, e mais, como boa administradora, em sua potência de causação do ser.[16] Se nada ocorre em vão, então o que existe está de acordo com a natureza a partir de um princípio. A potência orgânica do não-ser não se transforma em ato orgânico senão por meio de um rígido aparato causal de que se serve com regularidade.[17] É certo, afirma Aristóteles em crítica a Demócrito de Abdera, que não se devem buscar as causas de todas as coisas, mas é errado que não se busquem as causas das coi-

[15] 743b, 17/23.
[16] 744b, 15/20.
[17] 743a, 23/26.

sas que existem desde sempre (eternas) e das que chegam a existir.[18] O princípio das partes é o coração. Das homogêneas como também das heterogêneas; as primeiras se originam da condensação e solidificação do calor e/ou frio. O frio condensa as carnes formadas a partir do alimento que se distribui pelo corpo pela via venosa ou sangüínea. O alimento primígeno é o sangue, que atuará de modo decisivo na formação do organismo. As partes terrosas possuem pouca umidade e calor, caracterizando-se pela secura e pela dureza (unhas, chifres, bicos, cascos). É, pois, da dialética entre calor/frio e úmido/seco que se originam as forças orgânicas em suas diversas manifestações.

Deve-se notar que a parte que é princípio (coração) e as partes que são geradoras dar-se-ão antes das demais.[19] É de apuradas observações fetais que Aristóteles parece retirar tantas certezas neste campo, o que não faz sem um exaltado juízo crítico dos filósofos da natureza (*physikoi*). Afirma mesmo que nos embriões surgem primeiro a cabeça e os olhos, enquanto as partes menores só restarão visíveis no processo terminal de sua maturação vivípara, ovípara, ou ovovípara.[20] E tudo se dá a partir do calor imanente ao esperma, que é princípio de reprodução, pois contém o movimento e a atividade ideal para cada uma das partes do corpo, de modo que o excesso ou a carência de calor podem gerar ou um ser mutilado ou um ser com abusivas proporções corporais.[21] Esta doutrina da mediedade, que encontra tais equinócios no *Corpus Aristotelium*, está aqui presente para informar que o que não está conforme à medida perfeita é a causa de desarmonia entre as partes, má-formação ou desproporção. Em plena sintonia se encontra esta doutrina com os princípios da estética vigentes entre os helenos, para os quais o Belo corresponde a uma certa proporção das partes, nas próprias palavras de Aristóteles. No entanto, onde há geração espontânea, e não reprodução por cópula, as causas do movimento são dadas pelas condições climáticas. A nutrição fetal é um problema posterior, onde não pela sucção da carne, mas pelo cordão umbilical se alimenta o embrião do alimento primígeo, o sangue.[22]

[18] 742b, 18/36.
[19] 742b, 1/11.
[20] 742b, 15/17.
[21] 743a, 30/31.
[22] 743a, 30/31; 745b, 24/746a, 28.

Nesta seqüência, deve-se partir de maneira mais direta para a verificação do *processus* de formação das partes *in concreto* e especificamente. Então: a) quando o calor resseca a umidade, analogamente ao processo de um forno, formam-se os ossos, que são secos e quebradiços, correspondendo aos limites de tamanho do corpo animal, e os tendões, que são secos e elásticos; b) quando se seca a carne se forma a pele na superfície, de forma análoga ao processo de formação da nata, onde em alguns animais é a gordura que se faz pele; c) grande e úmido, o cérebro se forma após a formação do coração, pois o calor que rodeia este órgão se torna escasso em torno daquele, e isto sobretudo no homem, que é o mais inteligente dos animais,[23] no qual se dá em maiores proporções o órgão cerebral; d) além de princípio de todo o organismo e das sensações, e sede do calor corpóreo mais puro dos animais – de acordo com o princípio hipocrático do equilíbrio dos humores no corpo humano –, o coração é ativo, gerando vida, e passivo, causando a morte, como se no final tudo tornasse ao princípio; e) de caráter úmido e frio, os olhos são formados a partir da segregação da umidade cerebral, tardando em se formar devido ao moroso processo de cocção do volumoso cérebro[24], sendo únicos dentre os demais sentidos do corpo pois possuem um corpo próprio e distinto para a acomodação da visão; f) as pálpebras dos olhos, em função de sua distância do coração (sede e princípio de calor) requerem muito movimento para seu deslocamento, o que justifica que com sono ou ebriedade não se consiga movimentá-las ou deixá-las abertas; g) a carne e o tato aparecem a partir do sangue, alimento primeiro e mais puro, em contraposição aos resíduos de alimentos, com grau de pureza menor, a partir do que se originam ossos, tendões, pêlos, unhas, cascos, chifres, bicos, esporas; aquilo que do alimento menos puro se origina, se origina a partir do que a fêmea fornece ou de algo externo, e se mantém em crescimento contínuo durante toda a existência do animal, como o pêlo que cresce mesmo após a morte do corpo, ao contrário do que sucede com o resto; h) os dentes se formam a partir dos ossos, porém

[23] 744a, 30/31.
[24] 744b, 1/5.

possuem natureza diversa destes, uma vez que crescem durante a vida, e aparecem mais tarde do que os ossos, respeitando-se a idéia de que servem para o uso, e o uso gera desgaste, de modo que se a vida durasse mil ou dez mil anos, seria necessário um contínuo processo de crescimento dos mesmos.[25] Ainda ao final do livro II, ressoam algumas considerações acerca das causas da esterilidade e da reprodução entre cavalos e mulas, o que ocupa o interstício de 746b, 13 *usque* 749a, 5, imediatamente após o tratamento da origem das partes dos animais no organismo fetal, e imediatamente antes de se lançarem as notas temáticas que ocupam o livro III.

[25] 745a, 30/745b, 1.

9

AS AVES

A fecundidade das aves é um outro fenômeno estudado muito de perto por Aristóteles, a começar em 749a, 35, o que se prolonga para um estudo a respeito da reprodução por meio dos ovos nestes mesmos animais, logo em seguida. A questão, como as demais até agora tratadas, possui dois aspectos: um puramente empírico, consistente na constatação da fecundidade, outro teorético, consistente na verificação causal do *phainomenon*. A constatação é a de que as aves que não voam e não possuem garras curvas são de fácil reprodução, possuem muito resíduo, que, como produto da transformação do alimento, é destinado quase que exclusivamente para esta finalidade, não sendo desviado para outros fins capazes de absorver este potencial, como ocorre com as aves que possuem asas e garras fortes. A natureza é produtiva e se destina para este ou aquele fim. A multiplicação de determinadas aves, como a galinha, a perdiz e o avestruz ocorre pelo número de ovos que põem, e a das pombas, pelo número de vezes que põem ovos. O tamanho pequeno da ave também é indício de que o alimento não se destina à sustentação do corpo do animal em sua magnitude, colocando-se à disposição e aproveitamento para a reprodução; o mesmo com o tamanho das patas: se menores, menos alimento demandam, se maio-

res, mais alimento. Uma exceção à este quadro é dada pelo cuco, ave que não tem garras curvas, mas que põe poucos ovos; tal se deve, segundo Aristóteles, à sua natureza fria. É frio, então possui pouco esperma, e, ao mesmo tempo, é covarde, colocando seus ovos em locais isolados e sendo perseguido pelos demais animais[1].

Usando argumentos que medeiam os reinos animal e vegetal, Aristóteles procura comprovar a tese de que o alimento se converte em esperma nos animais prolíferos. Prova disto é que algumas árvores muito produtivas secam após a frutificação, e algumas galinhas com intensa reprodução (até dois ovos ao dia) morrem; aqui como ali ocorre o exaurimento, pois o alimento se verte por completo para a semente, causando excessiva produção de resíduo[2].

[1] 749a, 35/750a, 20.
[2] 750a, 21/750b, 1.

10

OS OVOS E A REPRODUÇÃO

A *opera maxima* de biologia do *Corpus* possui em seu bojo inúmeras considerações sem par na história das ciências ou mesmo da própria filosofia. Entre elas se encontra a profícua dissertação acerca da reprodução por meio dos ovos pelos animais, que se encontra em plena sintonia com os excertos retirados pontualmente deste ou daquele equinócio do *Historia Animalium*.

Os ovos não são os mesmos para aves e peixes, distingue Aristóteles, porém para ambas as espécies animais é comum o fato de os ovos não estarem acabados antes da intervenção do macho. As aves põem ovos acabados, e nisto diferem dos peixes, que põem ovos inacabados, que se acabam no exterior do corpo materno. A razão disto é que os peixes são muito mais prolíferos, e, assim sendo, com muito intensa atividade reprodutora, seus ovos não se poderiam completar no interior do corpo materno sem prejuízo para a quantidade de crias a serem engendradas. Daí que, uma vez geradas, são expelidas para que cumpram seu desenvolvimento metabólico no exterior. A conclusão é: quanto mais prolífera a espécie, maior a necessidade de mecanismos naturais de expulsão da cria para um desenvolvimento ultra-uterino. Nesta metamorfose vital no exterior, a casca do ovo cumpre papel análogo ao do útero no seio materno: o de proteção.

Mais ainda. As diferenças se avultam à medida em que se analisa a própria estrutura interna do ovo; para as aves, o ovo possui duas cores, uma branca e outra amarela; para os peixes, o ovo possui uma única cor. O estudo das cores empreendido por Aristóteles, neste passo, obedece a uma principiologia tal qual se explicita a seguir: a cor branca se identifica com a maior presença de calor que provém da fêmea e encerra em si o princípio de geração, o que explica que no embrião o que primeiro aparece na ordem cronológica de desenvolvimento seja o branco e não o amarelo; a cor amarela é mais terrosa e menos quente, provém da fêmea, e é a partir desta, consubstanciada na gema, que extrai o embrião o alimento necessário à satisfação de suas carências nutritivas no período da incubação. A primeira ocorre em maior abundância (clara) para animais mais quentes, e a segunda (gema), para animais menos quentes e mais úmidos (aves de pântano). O branco é o que há de mais puro, e é aquilo a partir do que se engendra o próprio ser em desenvolvimento, e o amarelo engendra o alimento, que principalmente sob cocção (incubação) se liquefaz em alimento.

Ademais, em apartado, quer-se explicitar o que há de maior relevância nesta matéria, interligando-se alguns pontos de maior destaque no que se relaciona com: a) a forma do ovo; b) o desenvolvimento do ovo; c) a incubação do ovo. Quanto ao item a), deve-se dizer que, nas aves, é desigual, e isto porque o branco do ovo precisa diferenciar-se do amarelo, concentrando-se na parte superior, em que o ovo mantém-se ligado ao próprio útero da mãe, requerendo maior firmeza da casca para a proteção do princípio vital aí concentrado. Quanto ao item b), o desenvolvimento opera-se sem cordão umbilical, para os ovos acabados, pois a casca impede seu entrelaçamento com o corpo, mas se constata, pelo estudo dos abortos, que há um pequeno traço umbilical e um embrião sanguinolento no interior dos ovos. A cria dos vivíparos é expelida, após esta fase, pela cabeça e coração, enquanto a cria dos ovíparos, primeiro pelos pés[1]. Quanto ao item c), a incubação opera o *start* do processo de desenvolvimento do embrião (a fêmea se senta sobre os ovos e os choca), que é alimentado a partir dos nutrientes da ge-

[1] 752a, 25/752b, 16.

ma, em analogia ao leite dos vivíparos, sendo que, nas estações quentes, a incubação se opera mesmo de *per si*, a partir do calor ambiental, prescindindo-se mesmo da incubação materna, que acaba se tornando apenas medida de proteção. As aves sempre recorrem à incubação, enquanto os quadrúpedes ovíparos nem sempre o fazem, valendo-se do recurso acima assinalado.

Este *excursus* não estaria completo se não se vivificasse neste passo a importante dogmática de Aristóteles acerca do sentimento de proteção animal. Desde seus rudimentos, e em suas várias modalidades, até o desenvolvido princípio no espírito humano, Aristóteles procura demonstrar que a incubação, por vezes, é menos um mero processo de cocção da matéria embriogênica e mais um sentimento vital para a conservação da cria, e, por conseqüência, da própria espécie. Esta intuição animal se dá em alguns gêneros só até o momento de parir, nos animais inferiores, desde quando largam a cria, em outros, durante todo o desenvolvimento do ser em criação, e, enfim, nos inteligentes, não só durante o desenvolvimento, mas sobretudo quando gerado o filho, onde se notam a intimidade e o carinho. As aves têm estes mesmos cuidados até o nascimento do filhote, e chegam ao ponto de, constata Aristóteles, se comportarem estranhamente se privadas da incubação, como vem narrado também em *Historia Animalium*, 560b, 7; debilitam-se até a morte por estarem privadas de sua função natural de proteção aos filhotes.

11

A REPRODUÇÃO POR ESPÉCIE

A reprodução é um fenômeno uniforme na *scala naturae*, meio bastante para a conservação das espécies e para a manutenção da vida. Porém, saltam aos olhos as diferenças do processo reprodutivo em cada espécie animal, como se verá nesta parte. Cumpre, pois, sejam tratadas nesta parte as principais questões atinentes à reprodução dos peixes (1), dos não-sangüíneos (2), dos insetos em geral (3), das abelhas em particular (4), dos testáceos (5), versando-se, por fim, a respeito da teoria da geração espontânea e dos elementos.

Toda a classe dos peixes é ovípara. Não assiste razão àquele que, como Heródoto, afirma que a fecundação dos peixes se dá pela deglutição pelos machos do líquido produzido pelas fêmeas. Muito menos àqueles que dizem, sem fundamento, que todos os peixes são fêmeas, com exceção dos seláceos. Reafirme-se: todos os peixes são ovíparos, com hermafroditismo excepcional para dois indivíduos, o *três colos* e o *serrano*. A maioria dos peixes copula e nenhum nasce sem o concurso do sêmen masculino. Os peixes produzem ovos inacabados (útero baixo), ou ovos acabados, como é o caso dos seláceos; os que produzem ovos acabados são vivíparos no interior, com exceção dos que se chamam de *rape (lophius piscotoris)*. A *rape* se distingue pela grossura da cabeça plena de espinhos,

colocando ovos duros. Os selácios, por sua vez, não se desenvolvem a partir da ponta do ovo, uma vez que permanecem desde sempre aderidos ao útero materno, sendo que seus ovos são de uma só cor, e não de duas como nas aves.

Os não-sangüíneos são os cefalópodos (calamares e sépias) e os crustáceos (*kárdoi, astakói, karídes, karkínoi*). Os primeiros parecem possuir ovos duplos, mas em verdade o útero é que possui esta forma que aparece impressa na estampa do ovo. As fêmeas põem os ovos fora, e sobre eles derrama o macho seu líquido fecundante. Para os segundos (ex: lagostas, camarões, caranguejos), as fêmeas dão origem aos ovos em seu interior. É-lhes comum a cópula como forma de encontro sexual para a reprodução, que é invariavelmente demorada por não possuírem sangue[1].

Os insetos são gerados, uns por cópula, outros espontaneamente. Seu desenvolvimento comporta três fases (móvel – imóvel – móvel), da larva, ao princípio (aparência de ovo expulsado antes do tempo), às fases de crisálida (cobertura se seca e o animal se mantém imóvel) e de ninfa (animal acabado)[2]. A geração espontânea está condicionada ao calor e à umidade e obedece aos ditados principiológicos comuns que se destacam da teoria que por fim será enunciada.

As abelhas poderiam ser tratadas dentro do esquema geral dos insetos, porém apresentam tamanha peculiaridade em sua estruturação que merecem cuidados especiais em seu estudo, como o quer Aristóteles. Não se há de dizer que este estudo não comporta problemas. Dividem-se elas em três classes: a das abelhas propriamente ditas são as obreiras que possuem aguilhão; a das rainhas, que possuem aguilhão e se distinguem pelo tamanho assoberbado; a dos zangões, desprovidos de aguilhão e de tamanho assoberbado. Para Aristóteles a distribuição destas classes de abelhas entre si é harmônica para a reprodução e para a divisão de tarefas. As rainhas engendram-se a si mesmas, e também engendram as abelhas (obreiras); estas, por sua vez, engendram os machos, e os machos não engendram nenhum ser. A peculiaridade desta reprodução está no fato de que engendram animais diferentes. As rai-

[1] 757b, 31/758a, 25.
[2] 758a, 26/759a, 6.

nhas, neste emaranhado de atribuições, são liberadas do labor para a procriação, sua atividade preponderante. O tempo, bem como as evoluções/involuções climáticas, lançam a sorte do destino destes animais; o bom tempo resulta em longa produção de mel e em um número agigantado de zangões, enquanto o tempo chuvoso favorece o aumento da população de obreiras e rainhas[3]. Não se deve olvidar, no entanto, que a complexa estrutura de vida deste gênero animal encontra também minucioso estudo no *Historia Animalium* e serve freqüentemente de paradigma analógico para a teoria poética de Aristóteles.

Os testáceos são animais com concha, transitivos entre animais e plantas. Com relação aos animais, parecem plantas; com relação às plantas, parecem animais. Desenvolvem-se em locais úmidos, no mar, ocorrendo raramente na terra, como é o caso do caracol. Aristóteles abusa da comparação e afirma: é como se as plantas fossem moluscos terrestres, e os moluscos, como se fossem plantas aquáticas. Geralmente se reproduzem por geração espontânea e, semelhantemente aos vegetais, ocorre de os mexilhões se reproduzirem por brotos laterais[4].

As fecundas teorias aristotélicas acerca dos elementos e acerca da geração espontânea estão em plena sintonia com a esquemática de estudo empírico-biológico empreendida pelo *philósophos*. É de importância destacar, no que tange à teoria dos elementos, o que vem concluído por Aristóteles entre 761a, 31/761b, 23, onde se diz que todos animais se adequam às características de cada um dos elementos da natureza. Assim, as plantas à terra, os aquáticos à água, os terrestres ao ar, e os gêneros intermédios, em sua variedade, num quarto nível, ao fogo. Destes, o elemento água é de sumo interesse que se o estude; os animais que vivem n'água possuem formas mais variadas que os que vivem na terra, sobretudo os do mar. Água doce e água do mar, neste ponto, diferem entre si; a primeira, potável, é doce, nutritiva, fria e menos densa, e a segunda, por sua vez, fluida, mais densa e mais quente. Os animais se adequarão às condições de uma ou de outra de acordo com suas condições orgânicas. Os animais não-sangüíneos (não quentes) não nascem nos lagos e águas potáveis, a não ser

[3] 59a, 6/761a, 1.

[4] 761a, 14/30.

em pequenas quantidades. Cefalópodes, testáceos e crustáceos abundam nas águas do mar. Este curto esquema parece fornecer uma relação razoável entre ambiente e vida animal; a doutrina exposta é mostra de uma racional consciência acerca da vida e de sua inserção no *locus* natural que lhe é particular.

Em outro passo, a teoria da geração espontânea encontra as seguintes balizas: a) a geração *ex nihilo* ocorre em meio à putrefação, onde há mescla de água da chuva; b) a putrefação em si não está apta a engendrar, mas sim a cocção a ela associada; c) o putrefato é, em verdade, o resíduo deste processo de cozimento, sobre a base da matéria mesclada à água; d) animais e plantas se geram na terra e na água porque na terra existe água, e na água, *pnêuma*, e em tudo calor anímico, o que conduz à conclusão de que tudo está prenhe de alma; e) se tudo está prenhe de alma, e a geração só ocorre esporadicamente, é porque somente o calor é capaz de engendrar a vida, e isto a partir de uma matéria determinada (ex: a água do mar, terrosa, como fonte gerativa dos testáceos); f) à pergunta "o que é que movimenta a matéria para gerar a vida?", deve-se responder que, como ocorre com os demais animais, é o calor o princípio de movimento que, para os animais gerados espontaneamente, vem dado pelo calor ambiental (cocção); g) no que tange às plantas, estas em geração espontânea, ou nascem da terra ou de certas partes de plantas podres; h) quanto aos animais, ainda resta uma dúvida que vaga na incerteza das observações: o único que foi visto copular foi o caracol, porém se sua reprodução provém da cópula ou não ainda não se há observado, atesta Aristóteles[5].

[5] 762a, 9/762b, 27.

12

A DIFERENÇA DOS SEXOS

O livro IV encerra em sua elementaridade reflexões importantes e destacáveis na colheita de idéias que se procura fazer em torno da temática linear da embriogênese. A reprodução dos animais foi estudada em sua generalidade, não se tendo negligenciado da reprodução por espécies. Há que se postular, desta feita, a respeito do momento de formação e diferenciação dos sexos masculino e feminino, se ocorre ou não no interior da mãe e a partir do quê. Quer-se saber, em suma, se a diferença sexual está presente e provém do esperma (Anaxágoras e outros *physikoi*), se o macho provém do testículo direito e se radica no lado direito do útero, e se a fêmea provém do testículo esquerdo e se radica na parte esquerda do útero (hipocratismo), se é o calor ou o frio do útero materno que determinam a sexualidade fetal (Empédocles), ou ainda se a prevalência de um esperma (pai ou mãe) sobre outro (pai ou mãe) é a causa determinante da geração de seres sexuadamente diferenciados[1]. Aristóteles é uma vez mais concretista em seu modo metódico e observacional de conduzir a pesquisa no campo empírico da biologia animal. Critica a teorização afirmando, em oposição a

[1] 763b, 5/764a, 10.

Empédocles, que às vezes gêmeos macho e fêmea se formam ao mesmo tempo e na mesma parte do útero, e isto em função da observação feita nas dissecações de todos os vivíparos, tanto nos terrestres como nos peixes[2]. Empédocles somente se excusaria se não tivesse visto – enfatize-se a sensorialidade visual da pesquisa – o que foi objeto de dissecação.

A diferença entre macho e fêmea reside numa certa capacidade e numa certa incapacidade. O macho é o capaz de produzir cocção, dar corpo e segregar um esperma com o princípio da forma, com aquilo que inicia o movimento e é capaz de fazer isto nele mesmo ou em outro. A fêmea é a que recebe o esperma, incapaz de gerá-lo ou segregá-lo. O macho é mais quente e capaz de engendrar; a fêmea, mais fria, é incapaz de engendrar. As menstruações femininas não são sinônimo de maior calor corporal[3]. Também, diz Aristóteles, a natureza a todo ser outorga uma faculdade, e os órgãos correspondentes à mesma, para as funções reprodutivas de macho e fêmea são, respectivamente, o pênis e o útero[4]. O embrião desenvolver-se-á em macho se prevalecer o princípio, de modo que, do contrário, regridirá o órgão masculino ao seu oposto, como o macho se transformará em fêmea; assim se diferenciam os sexos desde a fase uterina. Os órgãos não estão presentes antes que presentes estejam as condições para que realizem suas funções; isto é puramente aristotélico.[5-A]

O macho produz um resíduo puro (esperma), capaz de engendrar, e a fêmea, um impuro (menstruação), incapaz de engendrar, e isto em função da capacidade de cocção derivada do calor corporal, presente em maior força no corpo masculino e em menor força no feminino. Se este calor corporal parece representar algo diferencial entre os sexos, então a sede do calor deve ser o ponto de diferenciação *ab origine* dos sexos: o coração. Nos animais que não o possuem, no órgão análogo. Efetivamente, diz Aristóteles, o princípio e a causa da fêmea e do macho aqui residem[5-B]. Se tornarão definitivamente macho e fêmea com o aparecimento dos órgãos respectivos.

---

[2] 764a, 33/36.
[3] 765b, 6/35.
[4] 766a, 3/7.
[5-A] 766a, 10/30.
[5-B] 766b, 1/4.

A conclusão a respeito do que já disse vem dada entre 766,8 e 28, em espetacular síntese que condensa as referências acima já esmiuçadas, após o que se procura comprovar o quanto a teoria pode ser confirmada pela prática. Não por outros motivos: a) a falta de calor natural nos idosos e de calor puro nos muito jovens faz com que uns como outros engendrem muito mais fêmeas que machos; b) sob o fluxo do vento do norte se engendram muito mais machos que fêmeas do que sob o fluxo da umidade dos ventos do sul; c) as menstruações se produzem com maior naturalidade sob a umidade da época da lua minguante, período de baixa luminosidade; d) na boca de alguns pastores, relata Aristóteles, a diferença de se engendrar machos e fêmeas reside também no sentido (norte ou sul) em que copulam os animais, o que em muito influencia no sexo do animal porvindouro[6].

A esta curta, porém incisiva narrativa de fatos, que vem ao encontro dos planos teóricos traçados como explicativos dos fenômenos, segue um novo reclamo aristotélico pela proporção, equilíbrio e simetria na distribuição dos princípios calor/frio. O excessivo calor queima, desidrata, seca; o excessivo frio congela, petrifica, umidifica sem medida. Um e outro excesso distam do meio termo e podem facilitar e/ou dificultar a reprodução; muitos casais têm por causa de sua infertilidade recíproca a desproporção entre seus humores, de modo que unidos a outros animais conseguem reequilibrá-los e se tornar capazes de reproduzir. O que ocorre da forma supra dita também se passa na distribuição frio/calor em regiões diversas, pois de um lugar para outro diferem a qualidade da água, a temperatura do ar ambiental e o tipo de alimento que se ingere, sobretudo a água que é elemento constitutivo de tudo, inclusive dos produtos sólidos[7].

[6] 766b, 28/767a, 13.
[7] 767a, 14/35.

13

A SEMELHANÇA E A HEREDITARIEDADE

A *reprodutione animalium* é o processo natural por meio do qual se garante a perpetuação do gênero e da espécie. Por meio da reprodução, ora sexuada, ora assexuada, o que é perecível (indivíduo) ganha uma certa eternidade (gênero), estendendo-se no tempo; carregando dentro de si a herança do gênero e do indivíduo, o herdeiro dará prosseguimento à longa cadeia biológica e vital secularmente sobrevivente em meio às demais manifestações animais secularmente existentes.

Aristóteles, no estudo que empreende, procura não só determinar os meios pelos quais se opera a multiplicação dos animais – e também dos vegetais –, com ou sem cópula, mas sobretudo questionar quais seriam as razões determinantes da preponderância desta ou daquela característica (materna, paterna, humana ou animal) na formação do ser embrionário. Teorias se cercaram de argumentos na tentativa de explicação dos fenômenos de ocorrência mais natural no seio das manifestações reprodutivas. Podem ser alistadas em duas grandes vertentes: a) uma primeira, daqueles que advogam a idéia de que toda carga hereditária provém do esperma, e assim aquele que mais fornecer esperma preponderará por sobre aquele que menos oferecê-lo; b) uma segunda, daqueles que defendem ter o sêmen a natureza de uma grande mescla

de sementes em potência, sendo, portanto, heterogênea sua composição, prevalecendo as características hereditárias daquele que mais esperma fornecer. Ambas são contestadas por Aristóteles, pois não lhes há meios persuasivos para convencer a respeito do que ocorreria se o neonato se parecesse com ambos os pais ou se o homem parecesse com a mãe e a mulher parecesse com o pai. Para a explicação destas e de outras questões pertinentes à temática (sexo do embrião, monstruosidade, malformações, carências e excessos...) é que procura, com as palavras que seguem, elucidar alguns aspectos da problemática, seguindo-se de perto a *elocutio* aristotélica.

Aristóteles, em seu raciocínio, para ofertar uma solução realista para o problema, tinha que partir de uma evidência incontestável: na natureza nada ocorre *sine causa*. Na natureza também predomina, além da causalidade, a regularidade, e é regular aquilo que possui causa final determinada e se dirige para um bem. O teleologismo aristotélico não se aparta da causação natural, é-lhe mesmo parte imprescindível. Ocorre na *generatione animalium*, preponderante e regularmente, a produção de animais perfeitos, porém, e como acidente, a monstruosidade participa deste todo natural. É, de certa forma, algo contra a natureza, mas, ao mesmo tempo, natural, pois o acidente também faz parte da causação natural. É contra a natureza, e não segundo a natureza (*katà physin*), pois contraria a regularidade da perfeição. O monstro, enfim, não é necessário pela causa final em si, mas por acidente, pois a contingência e a desviação (a anomalia) é parte da própria ocorrência natural. A monstruosidade, que se manifesta por carência e/ou excesso, é nada mais do que parte do processo natural, e assim Aristóteles procura compreendê-la. Sua explicação racional recairá então sobre esta problemática em sintonia com a da hereditariedade, que é explicada a partir de lições que envolvem a causalidade e a materialidade na formação do ser que está por surgir.

Os filhos ou são parecidos com seus genitores (pai/mãe), com ambos ou apenas um deles, ou o são com seus antepassados (paternos/maternos), e apenas em parte ou no todo, ou são assemelhados a monstros. Para Aristóteles o simples fato de o filho não se parecer no mínimo com um dos pais é denotativo de uma certa desviação; mais ainda, o simples fato de o neonato ser fêmea e não macho também é

sinônimo de desviação, apesar de ser a fêmea necessária para a reprodução, e isto por natureza[1].

A causa disto está no fato de que na transmissão da hereditariedade participa o indivíduo (Sócrates) que é a substância (*ousía*) que prevalece e gênero (homem/animal), lado a lado. Não há um Sócrates que nasça sem que sejam concomitantemente Sócrates-substância e Sócrates-animal racional. Para Aristóteles tal se dá de forma a que o que está em ato nos movimentos do sêmen (características do genitor/ser homem e animal) e o que neles está em potência (características da mãe/herança dos antepassados) se comuniquem e se interceptem para a formação da nova vida[2]. É normal que o que está em ato prevalesça por sobre o que persiste em potência no sêmen. Se não é princípio masculino a prevalecer, então é possível que sua hereditariedade remonte à ascendência paterna, ou à fêmea, ou à ascendência materna, e nesta ordem. A presença/ausência de calor (cocção) é que determinará o tipo de movimento que prevalecerá. A regra é a preponderância do macho, e qualquer relaxamento deste movimento masculino ocasiona uma desviação para algo próximo. A semelhança, bem como a dessemelhança, se explica por esta maneira, e não por outra.

Se a causa formal não prevalece por sobre a causa material, a matéria não é denominada. A conseqüência é que, num processo em que se interage com a matéria, esta pode preponderar, e não ser preponderada, ocorrendo então anomalias as mais diversas. Aristóteles enumera casos de homens com ambos os órgãos sexuais (masculino e feminino) desenvolvidos, de ovelha com cabeça de boi ou de animais com muitos pés ou cabeças, e relatos de cabra com corno na pata, com dois rins, sem rins, com fígado defeituoso, porém nunca sem coração. A monstruosidade é, no mais, carência ou excesso de algo; é, de fato, uma espécie de mutilação.

A causa, então, da degenerescência dos órgãos ou das partes está na matéria, e não no sêmem. Ocorre com maior freqüência este tipo de anomalia entre os animais prolíferos, como é o caso das cabras, ovelhas, galinhas e cabras, e com menor freqüência nas abelhas, ves-

[1] 767b, 3/15.
[2] 767b, 16/769a, 5.

pas e homens, entre outros animais de pequena fertilidade. Com isto, Aristóteles vem em sentido contrário ao que afirmam as ditas vertentes teóricas, inclusive a de Demócrito, que afirma que a monstruosidade resulta da coincidência da entrada dos dois espermas no útero materno, um que se lançou primeiro e o outro depois[3].

Ocorre que ao perguntar-se a causa das anomalias também se disse que ocorrem com maior freqüência entre os mais prolíferos, e assim o são os animais menores e não os maiores. Aqueles e não estes, pois sua menor proporção é naturalmente compensada com uma sobra alimentar abundante para a formação do esperma, que nos de maiores proporções é consumida pelo organismo. Ademais, o útero materno comporta muitos pequenos embriões, porém não muitos grandes embriões.[4] Diferenças há, no esboço de mais um ensaio classificatório, diz Aristóteles, quanto a sua natureza. Este calor em abundância faz com que os machos se movimentem mais durante a gestação, danificando com maior facilidade os órgãos e partes em formação. Nota ainda Aristóteles que, dentro da mãe, a fêmea demora mais que o macho em seu desenvolvimento, porém, fora, tudo na fêmea ocorre com precocidade, a puberdade, a maturidade e a velhice[5]. Em verdade, o sexo feminino é mais débil, mais frio, correspondendo a uma malformação natural. Ainda se indica uma diferenciação feminina na disposição física em razão do modo de vida, geralmente sedentário, pois, para os povos em que são laboriosas o parto é mais brando.

Há uma causa respiratória também muito atrelada a isto[6]. Há que se observar, ademais, que as mulheres são as fêmeas que possuem menstruação mais abundantes dentre os animais.

A dissertação ainda passa pela enfermidade chamada mola, que se forma no interior materno dando à mulher o aspecto de gravidez[7]. O aspecto de gravidez dura mais que nove meses e pode se estender até a velhice e a morte. Trata-se de uma massa de carne que se avolu-

---

[3] 769b, 10/771a, 16.
[4] 771a, 18/36.
[5] 775a, 5/9.
[6] 775a, 35/775b, 2.
[7] 775b, 25/776a, 14 e H.A., 638a, 10/638b, 37.

ma no interior materno – tão dura que só se corta com ferro –, e isto por falta de calor, de modo que a não-cocção impede a formação completa do embrião. É algo inacabado. É um fenômeno puramente humano – a mulher tem menstruações abundantes, afecções uterinas –, não ocorrendo nos demais animais, ao menos numa primeira impressão.

Esta aparência de gravidez em nada se confunde com a gravidez em si mesma, pois esta última é a fértil, capaz de redundar na procriação. A procriação, com o nascimento – que em todos os animais se dá pela cabeça –, é garantida ainda por uma reserva alimentar pré-parto (cordão umbilical) e pós-parto (leite para os vivíparos), que é extraída da mãe. Porém, o período de gestação difere de animal para animal, e isto conforme o tempo de vida do próprio animal. Há alguma proporção. Os de maior longevidade apresentam gestação mais prolongada. Acrescente-se a isto que o tamanho do animal determina a lentidão de sua formação interior. A gestação de um elefante dura cerca de dois anos, em função de suas proporções. O homem, por sua vez, é um dos mais duradouros animais[8].

Também tudo isto, ou seja, a duração de gestações, nascimentos e da própria vida animal, parece remontar, em Aristóteles, a causas astrológicas. O final do livro IV do *De Generatione Animalium* vem circunscrito a reflexões deste jaez, onde Lua, Sol, astros e períodos celestes são colocados em estreita conexão. Os períodos de duração são o dia, a noite, o mês, o ano, que são medidas para a equivalência temporal entre os fenômenos. Há ainda, como medida, a periódica lunar, que se divide em lua cheia, lua nova e os quartos-de-lua intermediários. O mês é o período comum ao Sol e à Lua, período que medeia a movimentação de uma Lua a outra. A Lua é, mais ainda, como um pequeno Sol, pois em estreita conexão com este, contribuindo em todos os processos de geração e destruição. O poder astrológico aqui mensurado por Aristóteles faz da Lua um princípio superior e causacional de tudo o que é sublunar; a Lua é princípio porque também é luz e também é calor, e o calor é o que engendra a vida e faculta a reprodução, inclusive aquela por geração espontânea. A alternância

[8] 777a, 33/777b, 16.

frio/calor é que define a proliferação da vida, e tanto o Sol como a Lua são causadores destes desníveis de temperatura. A natureza (*physis*) tende a medir os períodos de *generatione* e *corruptione* pela revolução destes astros, de modo que desta se poderiam quiçá extrair outros princípios mais. Observe-se aqui a embrionária formação de uma reflexão astrológica em Aristóteles. Ar, água e vento parecem se agitar em conformidade com aquela periódica. Só não há pura identidade entre geração/corrupção e os ciclos dos astros porque a matéria sofre o influxo de outros princípios e prepondera sua imperfeição com relação à exatitude e à perfeição dos ciclos dos astros[9]. É subliminar a proposta de Aristóteles: não há provas diretas, mas tudo parece indicar a existência de um ciclo superior e perfeito, que opera na matematicidade esférica do círculo e que seria a causação do engendrado, do puramente material e do corruptível. Esta ordem de coisas superior parece representar um princípio do engendrado, um segundo esquema de funcionamento, que lança tênues tentáculos de influenciação por sobre o que é sublunar. A doutrina aqui lançada encaminha o estudo da natureza para um equilíbrio imenso da biologia vegetal e animal com a cíclica dos astros, em plena sintonia com o que vem explicado, analisado, descrito e debatido no texto do *De Caelo*.

[9] 777b, 17/778a, 11.

14

AS CARACTERÍSTICAS VARIÁVEIS E SUA RELAÇÃO COM A REPRODUÇÃO

O livro V, em seu tônus, aparentemente escapa à seqüência direta de pensamento do livro IV. Não se veja nisso, no entanto, um argumento pelo caráter espúrio do texto. Ele é harmônico com o resto das partes do Tratado, e procura enfrentar questões laterais (cor do pêlo, cor dos olhos, diferenças acidentais entre animais, dentição...) à luz do tema reprodutivo. De fato, é somente aparente a distância entre este livro e o anterior; pelo contrário, é-lhe extensão co-natural, abordando temáticas reflexas sob a ótica do que foi anteriormente lançado no ciclo de idéias exploradas no contexto que antecede à sua disposição na obra. E assim é, pois não se poderia tratar de questões relativas ao recém-nascido ou ao ser jovem ou adulto sem antes se terem explorado todos os cantos do quadrilátero da embriogênese. Com esta ênfase é que se deverá abordar o que segue. Ao texto, pois.

Há certas características que diferem entre os animais, e isto de animal para animal ou de gênero para gênero. Nos homens, as diferenças de indivíduo para indivíduo são muito acentuadas, o que não ocorre com a generalidade dos animais, que mantêm as semelhanças do gênero em predominância. A causa disto está em que estas características variáveis não são da *ousía* do ser, participam por necessidade de

sua matéria, porém não na finalidade do ser (Ex: o olho cumpre um fim no animal, mas o olho azul, não). A substância não é definida por estas partes. Tudo aquilo que não é em função de algo deve buscar sua causa ou no movimento ou na geração. É o que se há de fazer[1].

A primeira das questões a se analisar é aquela atinente ao sonho e à vigília. As crias de todos os animais, quando nascem, têm o costume de dormir. Este dormir contínuo se manifesta desde a gestação, quando a cria desperta – e isto, afirma Aristóteles, foi verificado nas dissecações e no caso dos ovíparos –[2] até o primeiro período junto aos genitores. De fato, a transição do não-ser ao ser produz-se através do estado intermediário, e o sono é desta natureza – o afirma Aristóteles em figura de grande beleza – uma fronteira entre o viver e o não viver. Também é necessário que os animais jovens dormitem, porque na fase de seu desenvolvimento o crescimento e o peso recaem sobre as partes superiores do corpo[3].

É curioso notar que Aristóteles aponta para fatos que somente receberiam maior atenção com a psicologia e a parapsicologia modernas. Afirma que os bebês não riem quando despertos, porém, durante o sono, riem e choram e isto porque os animais têm sensações inclusive enquanto dormem. Estas sensações são tanto aquelas provindas do sonho, como aquelas provindas à margem do sonho, como ocorre com aqueles que caminham enquanto dormem e percebem muitas coisas. Verdadeiramente, sentem e vivem enquanto dormem.[4] E isto tudo em função do que se disse: o jovem dormita a maior parte do tempo durante sua fase de desenvolvimento completo.

A respeito da variação da cor dos olhos, deve-se dizer que para os bebê são de cor azul pálido até que se defina qual será sua verdadeira cor. Nos demais animais isto não ocorre de forma perceptível. E ainda é nos homens que a variação de cores ocorre com maior freqüência – e Aristóteles cita o exemplo dos cavalos com olhos de cores diferentes, um deles azul e o outro de outra cor –, apresentando-se azuis, âmbar,

[1] 778a, 30/778b, 19.
[2] 779a, 8/9.
[3] 779a, 1/8.
[4] 779a, 11/25.

negros, ou semelhantes aos das cabras.[5] A causa da variação dos bebês é devida ao fato de que os órgãos dos mais jovens são mais débeis, e a cor azul é indicativa desta debilidade. A causa da diversidade de coloração reside na diferença de umidade que há de olho para olho (azul – pequena umidade; preto – grande umidade). Não é o fogo o elemento da composição ocular, como o queria Empédocles, mas sim a água.[6]

A menor ou maior quantidade de umidade ocular é o que define a coloração dos olhos e é o que fornece maior ou menor agudeza visual; os olhos negros não têm nitidez durante o dia. Também o *glaukóma* se produz com freqüência nos olhos pelas mesmas razões. Trata-se de uma secura da umidade dos olhos, que se produz mais constantemente nas pessoas idosas (os olhos secam como as demais partes do corpo) e naquelas de olhos azuis. O ideal é, aqui como em outras tantas coisas, a mediedade, o *medium terminus*, entre a secura e o excesso de umidade; a visão aí é a mais aperfeiçoada. Contribui também para a perfeição da visão o fato de se possuir a pele que recobre os olhos fina, transparente e lisa.[7]

As diferenças que se produzem neste campo, entre animais, são sensíveis; uns possuem uma visão muito mais aperfeiçoada que a de outros. E as razões disto são simples: residem no próprio olho. A agudeza da visão é esta especial característica que consente ao olho penetrar a distância e distinguir as diferenças. A posição dos olhos dos animais lhes faculta maior ou menor acesso à distância: olhos proeminentes têm a visão dispersa no que está em torno, enquanto olhos profundos estão em uma cavidade tubular que lhes faculta direcionar a visão ao ponto desejado.[8] Não se pode olvidar que em Aristóteles a visão é, dos sentidos, aquele que mais se destaca em importância. A agudeza visual surge com especial relevo para os animais, visto que sua própria sobrevivência depende em muito deste sentido. No

[5] 779a, 26/779b, 6.
[6] 779b, 7/34.
[7] 779b, 34/780b, 11.
[8] 780b, 13/781a, 13.

entanto, audição e olfato devem ser estudados em par com a visão. É o que se faz a seguir.

Como na visão, o órgão sensorial, diz Aristóteles, deve perceber as diferenças, no caso de ser pura a sua composição e perfeita a membrana que o reveste. Assim, é próprio da audição bem diferenciar a variegada gama de sons; do olfato, bem distinguir a inumerável quantidade de odores sensíveis. No que pertine ao homem, animal racional, é ele o animal com menor precisão na percepção do que se passa à distância de si; porém, e em compensação, é aquele que possui a maior perspicácia sensorial para a diferenciação dos estímulos sensoriais. Aristóteles explica a diferença pelo fato de serem os seus órgãos sensoriais os mais puros e menos terrosos; ademais, a pele do homem é mais fina que de qualquer outro animal com relação ao seu tamanho.[9]

A pelagem também é uma característica variável de espécie para espécie, de animal para animal com as diferenças de idade. A pelagem ocorre nos animais que são vivíparos em seu interior, e ademais, aqueles que não a possuem possuem algo análogo, como escamas e plumas. Os pêlos e o análogo, para Aristóteles, não são formados a partir da carne, mas sim da pele, e é esta que define a espessura dos pêlos e do análogo. Também uma certa exalação da pele é o que define a lisura do pêlo. Ademais, outras variedades há, como ocorre com a lã, de acordo com a hipótese específica.[10]

A calvície vem estudada por Aristóteles como uma escassez da pelagem, de ocorrência especial e explícita nos homens. Porém o fenômeno é universal; ocorre com os homens, com as aves que perdem suas plumas e/ou penas, com as plantas do tipo caducifóleas, etc. Uma distinção é necessária: calvície ou queda total é o que ocorre com a perda completa da pelagem, enquanto a perda parcial todos sofrem esporadicamente. A causa da calvície é a escassez de umidade quente. Para Aristóteles, ademais, não há calvície antes que haja relações sexuais, pois a secreção espermática corresponde à expulsão de um calor puro, que produz esfriamento, resultando na perda natural dos cabelos. Os homens são os únicos animais a ficar calvos na parte

[9] 781a, 15/781b, 29.
[10] 781b, 30/783b, 6.

anterior da cabeça, que é onde se situa o cérebro, e seu cérebro é o maior e o mais úmido de todos com relação aos demais. As mulheres não se tornam calvas porque não segregam sêmen. A calvície é um fenômeno que acompanha a idade e não, como ocorre com plantas caducifóleas e animais que hibernam, as estações do ano.[11]

A voz, sua tonalidade, sua força e sua inflexão da mesma forma sofrem variações curiosas, que merecem atenção do investigador. É ora aguda, ora agradável, ora forte, ora débil, ora suave, ora áspera. A agudez é própria das idades mais jovens; também, o mesmo ocorre entre machos e fêmeas. Com os bois ocorre o contrário do que ocorre com os homens: as fêmeas têm a voz mais grave que a dos touros. Jovens e fêmeas possuem voz aguda em função do pouco ar que movimentam; o pouco ar movido é movido com maior rapidez, o que provoca um tom agudo e não grave. As vacas possuem voz grave pelo fato de movimentar muita quantidade de ar. A castração, curiosamente, produz uma alteração deste tipo, pois o macho passa a emitir voz similar à da fêmea. Outras variantes também há que influem na gravidade/agudez da voz, um deles é o frio ou calor locais. O ar quente produz voz grave (espesso) e o frio, voz aguda (leveza). Também nisto influi a natureza do órgão pelo qual o ar passa, se áspero ou suave, se uniforme ou irregular. No que concerne à voz, consulte-se ainda o que vem dito no *De Anima*.[12]

A dentição também se encontra neste plano de estudo acerca das características variáveis dos animais. Aristóteles pretende encontrar sua explicação na causa final e não na necessidade, rejeitando a explicação de Demócrito, de acordo com quem os dentes caem porque se formam antes do tempo. Estar-se-ia com isto a dizer que a natureza opera contra a natureza, e isto é uma *contradictio in terminis*. Os dentes dianteiros se formam antes dos molares, os primeiros numa região mais estreita da ossatura maxilar e os segundos numa mais larga e forte. Assim como são primeiros, porque sua função de partir é anterior à de triturar (própria dos molares), também são os que se substituem, e isto em função do desgaste e da perda de seu corte. Na natu-

[11] 784a, 22/786b, 5.
[12] 786b, 6/788b, 2.

reza, tudo é proporcionado. Os molares que trituram são maiores e de crescimento mais lento, podendo surgir até nos oitenta anos, relata Aristóteles.[13] Assim, cada qual cumpre sua específica função e realiza sua infungível finalidade. Os dentes não têm a mesma função em todos os animais; para uns, é instrumento para a alimentação, para outros, instrumento para a defesa, e ainda, para outros, instrumento para a articulação da linguagem. A causa de tudo isto se relaciona com o estudo da geração.

Neste plano de investigação que se seguiu, tomando-se em conta o conteúdo do livro V, e mais amplamente o do próprio Tratado em si, desde o livro I ao V, foram analisadas diversas questões relacionadas com o problema da geração. O nascimento, o desenvolvimento da vida, das partes, umas com anterioridade em relação às outras, a participação das potências da alma neste processo, a teleologia das partes do corpo, a natureza do macho e da fêmea na reprodução, a herança e a determinação das características do novo ser, a intermediação entre o não-ser e o ser, o instrumental orgânico para a reprodução, a diversidade dos modos de reprodução, a gestação, a alimentação fetal, a alimentação pós-parto, o afeto materno, o calor, a umidade, as condições ambientais e astrológicas, entre outros, foram os temas enfrentados nesta dissertação. Com nitidez percebe-se e comprova-se o que foi dito nas partes introdutórias deste escrito: Aristóteles é um sistema filosófico voltado para a megacompreensão da *physis*.

[13] 788b, 3/789b, 20.

METAPHYSICA

TÀ METÀ TÀ PHYSIKÁ

1

OS ESCRITOS METAFÍSICOS

Os escritos, em número de quatorze, que se reúnem sob o título de *Metaphysica*, na verdade, nem representam o fruto de uma concepção cronologicamente una, nem o fruto de uma única *intentio* autoral, nem uma cadeia de escritos concatenada por um intento totalizante[1-A]. Todos os quatorze livros que atualmente compõem o conteúdo da *Metaphysica*, desde *A* e *α* até *N*, foram objeto de profundas e eruditas meditações acadêmicas, dentro de reiteradas tentativas de alcance de uma resposta unívoca, definitiva e uníssona entre os aristotélicos modernos, filólogos e exegetas. Fazendo do problema da cronologia relativa uma questão *a latere* das intenções deste escrito,[1-B] deposita-se importância na perspectiva editorial da

[1-A] Para um estudo mais aprofundado e crítico sobre a *Metafísica* de Aristóteles, consulte-se as reflexões de Giovanni Reale, *Metafísica*, Ensaio Introdutório, vol. I (tradução brasileira de Marcelo Perine, São Paulo, Loyola, 2001).

[1-B] A respeito da cronologia relativa dos escritos metafísicos, pode-se dizer com Düring: "Nadie abriga hoy la ilusión de que seria posible establecer definitivamente una exacta cronología relativa. Sólo hay soluciones posibles o imposibles. Para la inteligencia del pensamiento aristotélico, la cuestión sobre la cronología relativa de sus escritos es relativamente de escasa importancia" (*Aristóteles*, 1990, p. 917).

obra; seu aparecimento, sua titulação e sua conformação estão na dependência direta da exata compreensão da mesma.[2]

De fato, os dispersos quatorze escritos, identificados por letra e dispostos conforme este critério (A, α, β, Γ, Δ, E, Z, H, θ, I, K, Λ, M, N), encontraram determinado arranjo racional apenas em mãos de Andrônico de Rodes, no séc. I d.C.[3] Muitos dos escritos são, inclusive, apenas fragmentos, e a seqüência adotada não corresponde necessariamente à intenção de elaboração de um conjunto de escritos caricaturizados como um *totum*, como algo elaborado e composto de acordo com um plano único de seu autor.

A situação do escrito é assim apresentada por Jaeger: "Pues una cosa es segura: los editores mismos no creyeron que con el orden establecido por ellos daban a la posteridad el curso completo de las lecciones sobre metafísica. Comprendieran que ofrecían un sustitutivo insatisfactorio, que era cuanto permitía el estado de los materiales de que disponían. El *postscriptum* al libro introductorio, el llamado a minúscula, viene tras A mayúscula simplemente a causa de que no supieron en qué otro lugar colocarlo. Es un resto de notas tomadas en una lección por Pasicles, sobrino de Eudemo de Rodas, el discípulo de Aristóteles. *ABG* forman un conjunto; A, por outro lado, era conocido aún como una obra independiente en los tiempos alejandrinos, según nos informa una seria tradición bibliográfica. *E* es una breve transición a *ZHΘ*. Estas tres forman un todo, pero su conexión con los libros anteriores parece ser problemática. *I*, una discusión sobre el ser y la unidad, resultado enteramente aíslado; y desde este punto en adelante desaparece toda conexión interna y externa. *K* contiene simple-

[2] A *Metaphysica* de Aristóteles vem amplamente comentada pela tradição, destacando-se o portentoso texto *Commentariorum in Metaphy-sicorum Aristotelis Stagiritae Libros*, de autoria de Petri Fonsecae (1615), publicado pela Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, em 1964, constando em dois volumes os quatro tomos dos comentários. Para um mais atento estudo da bibliografia metafísica, consulte-se as pp. XI a XVI do livro *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, de Vianney Décarie, Paris, J. Vrin, 1972.

[3] Coube a Andrônico de Rodes a compilação e a edição dos 14 escritos que, reunidos, formam a *Metaphysica* tal qual se nos apresenta atualmente. Para Düring (*Aristóteles*, 1990, p. 914), a opção de Andrônico para a titulação do Tratado seguiu a ordenação seqüencial natural deste na estrutura do *Corpus*; como texto que se seguia à *Physica*, deu-se a ele o nome de *Tà metà tà physiká*.

mente otra forma de *BΓE*, a la que se agregan unos extractos de la *Física*, en sí exactamente tan aristotélicos como cualquier otra colección de manuscritos, pero sin relación alguna con lo que los rodeo. Análogamente se insertó un pasaje de la *Física* en *ΔΛ*. Es un pequeño curso aislado que da una visión general del sistema metafísico entero, totalmente completa por sí sola, y que no presenta huella alguna de conexión con el resto. Los libros finales, *MN*, no tienen relación alguna con el anterior, lo que se había notado ya en la antigüedad y condujo a que se insertaran antes de *KΛ* en algunos manuscritos, sin dar, no obstante, por resultado una concatenación más plausible de pensamiento. Sus relaciones más estrechas las tienen con los dos primeros libros" (Jaeger, *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*, 1992, pp. 196/197). Por apresentar lacunas e por introduzir o leitor a fluxos e refluxos lógicos é que não se pode aceitar a tese de que a *Metaphysica* seria fruto de uma única penada do mestre do Liceu. Pelo contrário, alguns dos livros denotam maturidade maior que aquela que se constata em outros. Agrupados da forma acima indicada, os escritos revestiram-se da roupagem de um tratado que, pela sua situação em meio às obras do *Corpus*, recebeu o nome de *Tà metà tà physikâ*[4], ocupando 114 páginas da edição de I. Bekkeri. Batizado desta forma, o tratado deu origem a um uso filosófico do termo, de incomensuráveis repercussões históricas,[5-A] identificando-se equivocadamente a Aristóteles como seu iniciador.[5-B]

[4] "Para Aristóteles, sem sombra de dúvida, a física deve preceder a metafísica, porque é o conhecimento dos princípios e das causas primeiras (isto é, a "ciência") da natureza, vale dizer, daquela realidade (que compreende também o homem, o qual, segundo Aristóteles, faz parte da natureza) que primeiramente se apresenta à nossa investigação, ou seja, é a mais conhecida "por nós" e que, até o momento em que não seja descoberta outra realidade, transcendente, isto é, posterior em relação a ela, constitui toda razão para nós a totalidade do real" (Berti, *As razões de Aristóteles*, 1998, p. 45).

[5-A] Para um inventário da tradição textual e para uma análise da repercussão da *Metaphysica*, consultem-se as cinqüenta e duas (52) referências recolhidas no *Index Aristotelis operum* do *Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote et de ses commentateurs* de Wartelle (1963).

[5-B] Referências na Antigüidade à *Metaphysica* aristotélica encontram-se em: Estrabão, XII, 608; Plutarco, *vita syll.*, c. 26; Plutarco, *vita alex. magno*, c. VII. Ademais, os comentários gregos à Metafísica são em número de quatro, atribuídos a: Alexandre de Afrodísio (II d.C.); Temistius (IV d.C.); Asclepius de Tralles (VI d.C.); Syrianus (V d.C.) (Cf. J. Tricot, p. XIV, *in Introduction*, La Métaphysique, Paris, 1962).

2

A *ANCILLA SCIENTIAE*

A cada setor da realidade, assim entendida, partilhada e reconhecida pela intervenção da *ratio* sobre o existente, corresponde um conhecimento específico. Este princípio é o diretivo primeiro de toda a ordenação das ciências em sua multiplicidade. Como o *scire* pressupõe a existência e o emprego de um *méthodos* próprio para o isolamento das causas sobre as quais procura incidir, uma manifestação científica não pode se confundir com a outra. Ainda que o ser seja uno, o uno, na perspectiva da ciência, deve ser submetido a uma dissecação para que sob este ou aquele ângulo se desvele esta ou aquela peculiaridade de sua estrutura.

Carente de uma *sophía* que se instaure verdadeiramente como tal e que se debruce de modo tal sobre a realidade que desvele o ser em sua integridade, Aristóteles enceta seu estudo ontológico[6] com vistas à apreensão do ser-em-si, ou do

[6] A respeito das diferenças entre teologia e ontologia na *Metaphysica* de Aristóteles, consulte-se a apurada reflexão de P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, 5ª ed., 1983, pp. 368/372, onde fica clara a não pretensão de Aristóteles de hierarquização da teologia à ontologia. Já no estudo de Vianney Décarie (*L'objet de la métaphysique chez Aristote*, 1972), toda ontologia redundaria necessariamente na teologia, no conhecimento do Bem-Uno.

ser-enquanto-ser,[7] do ser deslocado de qualquer hipótese monodimensional e particularista. Um saber que se plante na base do todo, de todas as coisas (*pánta*), é, nesta perspectiva, um saber universalista, um saber tornado a magna ciência, a *scientia scientiarum*,[8] capaz de penetrar o conjunto orgânico e sincronicamente ordenado das *causae causarum*, remontando assim aos *archaí* da própria *physis*. E esta *cognitio causarum* não se faz prescindindo-se do conhecimento fundado na experiência; antes, é esta mesma forma primeira de contato com todo princípio a fonte inexaurível de toda busca causal. É a partir da experiência que o sentido tornado pensamento se converte em *phantasmata*, ou em *symbola*, capazes de significar e de conduzir à abstração lógica. O conhecimento lógico é menos que o metafísico, porém um *plus* com relação ao meramente empírico. Nesta escala científica, encontra a *Metaphysica* aristotélica um *tópos* todo especial, como ponto de graduação da sistemática filosófica do pensador, como culminância e como ponto de partida de sua teorização. É, pois, em todos estes sentidos que se deve compreender a metafísica como ciência primeira (ancilla scientiae).

O espaço entre o metafísico, o religioso e o teológico é muito pequeno,[9] porém grande é a distância que separa aquele saber primeiro da mítica.[10] O mito, como expressão cultural que é, não corresponde à precisão do conhecimento racional que se intenta realizar por meio

---

[7] "La philosophie étudiera donc les êtres, en tant qu'êtres, et plus particulièrement la substance, principe de tout le reste; à cet objet s'ajouteront les 'espèces de l'être' qui relèveront de cette spèce génériquement une" (Décarie, *L'objet de la métophysique selon Aristote*, 1972, pp. 103/104).

[8] Sequuntur nunc auctoritates phicosophi, id est amatoris sapientiae. Et primo primi libri metaphysicae (26/28): "*Nulla scientia est nobilior et melior metaphysica, quia ipsa est maxime divina cum sit de deo, etiam quia deus maxime habet eam. Unde aliae necessariores sunt hominibus, dignior vero nulla*", referente a *Metaphys*, Az, 983 a, 4/5, 9/11 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 117).

[9] "Les deux 'objects' ou aspects de la métaphysique se retrouvent donc ici: elle est 'ontologique' et 'théologique'" (Décarie, *L'objet de la metaphysique selon Aristote*, 1972, p. 109).

[10] "La metafísica está basada en la física, según Aristóteles, en primer lugar porque no es nada más que el complemento conceptualmente necesario del sistema empíricamente conocido de la naturaleza móvil" (Jaeger, *Aristóteles: bases para la historia de su desarollo intelectual*, 1992, p. 433). Fazendo a *Metaphysica* des-

dos cânones estreitos do labor epistêmico. O conhecimento das causas, e sobretudo das causas primeiras, é uma busca racional, e desta maneira afasta-se do supersticioso e do lendário; aquilo que se perde na consciência popular é, por definição, o imponderável, algo de natureza oposta ao conhecimento que busca na razão sua realização mais exata.

A metafísica aristotélica superpôs-se aos cânones normais da tradição religiosa greco-pagã, representando importante passo no sentido da superação da idéia da cristalização da divindade na ordem das coisas naturais. Neste sentido: "C'est pourquoi, s'il est vrai que l'aristotélisme conserve encore du paganisme au milieu duquel il est né une vénération excessive pour le monde physique, si par exemple il met la condition de l'âme humaine au-dessous de celle des astres, s'il la laisse dans une dépendence trop grand au corps et des circonstances extérieurs, du moins il ne l'assujettit plus par la métemphsycose à la condition de la bête et il ne la fait plus dépendre d'une âme du momale, source commune d'où proviennent les êtres, abîme commum où ils retournent à se perdre. Il a placé l'essence de chaque âme dans une activité spécifique qui lui assure sa dignité et sa destinée individuelles, et qu'elle ne saurait perdre" (Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote: fragments du tome III*, 1953, p. 45).

Na opinião de Jaeger, a maturação intelectual da *Metaphysica* aristotélica é fruto de um entrechoque entre o valor puramente científico e a transcendência. Como desdobramento causal dos escritos platônicos, que caminham no limiar do religioso e do filosófico, a *Metaphysica* de Aristóteles é a resposta racional a um problema secularmente tratado de maneira inadequada. "La *metafísica* es su gran esfuerzo por hacer accesible al intelecto crítico ese algo que transciende de los limites de la experiencia humana" (Jaeger, *Aristóteles: bases para la historia de ser desarollo intelectual*, 1992, p. 431).

---

cender da carga conceptual lapidada na *Physica*, Aristóteles concedeu à sua teoria uma lógica sistêmica ímpar; das aparências às essências, com explicação única, deu o *philosóphos* conotação racional ao tema metafísico, deslocando-o da dimensão do puramente religioso ou mítico. A "mecânica" do universo, torna-se, assim, o objeto maior de todas as ciências e das ciências das ciências.

Se não é o objeto que distingue esta ciência em si e se não é o método que o faz sapiência peculiar, então dever-se-á proceder à prospecção da essência deste estudo a partir do próprio texto e das próprias reflexões feitas por Aristóteles. Se, de fato, a investigação recai não sobre quaisquer causas, mas sobre as causas primeiras, e não sobre quaisquer objetos, mas sobre a universalidade dos objetos, então ter-se-á um caminho para a compreensão da proposta metafísica. A Aristóteles, pois, de decodificar sua mensagem.

3

A METAFÍSICA DE TEOFRASTO

O herdeiro do Liceu, como fiel discípulo de Aristóteles, além de carregar sobre seus ombros o pesado fardo de continuador do *Perípatos*, de tutor da obra de mestre, de divulgador da mensagem filosófica apreendida durante os profícuos anos ao lado de seu tutor intelectual, fez-se um especial estudioso da realidade biológico-natural, trazendo sob seu nome ampla obra de caráter empírico. Não obstante, um dos estudos de maior perspectiva anotados por Teofrasto foi sua metafísica, obra que, nos moldes da metafísica aristotélica, foi cunhada sob o influxo direto das idéias cultivadas pelo mestre do Liceu.

É, pois, interessante que se lancem algumas linhas de comentário e descrição sobre o texto de Teofrasto, facultando-se assim o cotejo dos princípios que lastreiam esta obra com aqueles outros que inspiravam a *Metaphysica* de Aristóteles. Os apontamentos aqui sinteticamente reunidos foram retirados da tradução de J. Tricot, *La Métaphysique (Teóphraste)*, J. Vrin, 1948, e vêm iluminados pelas considerações críticas e demais orientações lançadas em nota de rodapé nesta edição. Eis o que se pode destacar desta obra:

- no livro I (4a / 5a, 13):

1) o estudo da natureza *(physis)* sugestiona uma pluralidade de objetos; 2) o estudo dos princípios procura relacionar, de maneira única e precisa, as relações entre o sensível e o inteligível, entre o corruptível e o eterno; 3) aquilo que é eterno, na ordem do universo, deve necessariamente ser primeiro que aquilo que é corruptível; 4) a Realidade Primordial é o Primeiro Motor, princípio e causa das coisas; 5) o Primeiro Motor é imóvel e eterno, funcionando como princípio causal da mesma forma que ocorre com a natureza da coisa desejada; 6) o movimento circular é descrito como movimento contínuo e infinito.

- no livro II (5a, 13 / 6a, 14):

1) a tendência do movimento dos corpos celestes é causa de grandes dificuldades e deve ser estudada aprofundadamente; 2) o movimento circular tem por causa o Primeiro Motor; 3) o Primeiro Motor corresponde ao mais perfeito e ao mais excelente, pois representa pensamento, parte eidética da alma; 4) o centro do Universo difere em movimento de sua periferia.

- no livro III (6a, 14 / 6b, 22):

1) a metafísica, ao contrário das demais ciências, tem por objeto os princípios primeiros das coisas; naquela investigam-se os princípios, nestas a análise parte de princípios admitidos; 2) a dedução é o método próprio à metafísica, e os princípios significam os *archaí* do processo dedutivo; 3) a endoxologia faz parte do método de Teofrasto, que, como Aristóteles, lança-se sobre a opinião das demais correntes filosóficas, no caso as de Platão, Xenócrates e Espeusipo, entre outros.

- no livro IV (6b, 23 / 7b, 8):

1) os princípios devem ser questionados em sua natureza, identificando-se a sua forma e estrutura ontológica; 2) as *téchnai*, como as ciências, obedecem a princípios, sendo que as primeiras, como em Aristóteles (*Phys.*, II, 2, 194b, I), são *mímesis* da natureza; 3) estudo dos *endoxa* relativos aos princípios (terra, água, ar, sol).

- no livro V (76, 9 / 8a, 6):

1) a negação da teoria aristotélica segundo a qual o Primeiro Motor seria imóvel, restando em repouso, em confronto com a realidade inferior e sensível; 2) o que imita o ser mais perfeito, e que o ama como causa e como fim, persegue também a sua imobilidade, o que contrasta com o argumento normalmente eleito pela tese contrária.

- no livro VI (8a, 7/ 20):

1) questiona-se a relação entre matéria e forma, entre ser e não-ser e entre a passagem de um a outro dos estados.

- no livro VII (8a, 21 / 8b, 9):

1) analisa-se a doutrina dos contrários em função da necessidade de explicação da substância interna do Universo.

- no livro VIII (8b, 10 / 9b, 20):

1) a ciência se constrói a partir da sensação dos individuais; 2) o gênero é composto de partes, e a cada gênero e a cada espécie correspondem características próprias e inconfundíveis; 3) o termo "ser" é multívoco; 4) por vezes o individual é a causa da perquirição científica, por vezes o universal; 5) a analogia é causa mais evidente de identidade entre objetos; 6) o termo "conhecimento" é também um termo multívoco; 7) o que importa para a ciência é o método perseguido, que deve ser apropriado à espécie de busca empreendida; 8) a ciência é fruto de uma pesquisa das causas, e a determinação da ciência permite a eleição de um método a ela adequado; 9) o método da Ciência Primeira não é o método da Física e com ele não se confunde; 10) o movimento participa da essência de todo ser sensível e astronômico.

- no livro IX (10a, 21):

1) crítica ao postulado primígeno do aristotelismo, o teleologismo; 2) questiona-se qual o fim de alguns fenômenos naturais e celestiais e qual a razão de ser da casualidade; 3) o bem está distribuído pelo Universo, e a natureza labora para o fim, que é o bem; 4) mesmo a realidade primeira está sujeita à casualidade.

4

AÍSTHESIS, EMPEIRÍA E *SOPHÍA*: A CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO

Toda ciência, toda arte e todo conhecimento resultam de uma atividade prévia do espírito pela sensação. Esta está presente para o homem como para o animal, e neste sentido se trata de uma faculdade comungada por ambos, podendo ou não, para os animais, desenvolver-se em memória. O desenvolvimento da inteligência entre estes varia de espécie para espécie – e Aristóteles admite explicitamente esta variação –, sendo que jamais chegam a participar daquela potencialidade que parece ser exclusiva ao homem, a experiência (*empeiría*). No que consiste, e qual a sua significação no contexto da filosofia aristotélica, é o que se verá[11].

[11] "L'expérience" n'est pas une simple attente machinale; les animaux outres que l'homme ne la possèdent pas ou du moins ils ne la possèdent que faiblement, et dans la mesure où ils peuvent déjà avoir la phrónesis, c'est-à-dire l'intelligence pratique (celle-ci recevant chez le sage son plein développement entraine alors la vertu de prudence). Nombreux naturellement sont les exemples de l'empeiría. Ainsi elle se rencontre chez le pêcheur expert à déterminer les lieux précis de la capture de certains poissons, ou capable de reconnaitre à la suite d'observations répétées des formes d'animaux ignorés; elle se trouve de même chez le vieillard et chez le campagnard dont le parler par maximes traduit sous un mode d'expression caractéristique un savoir né d'un contact prolongé avec les hommes ou les choses (...)" (Bourgey, *Observation et expérience chez Aristote*, 1955, pp. 50/51).

Antes, porém, cumpre investigar quais sejam as qualidades das sensações para o homem. Todas as sensações, identificadas as diferenças que as fazem singulares, desde o tato à visão, são compreendidas, em Aristóteles, como atributos de percepção da realidade que agem e reagem mediante o estímulo dos opostos, ou seja, do calor e do frio, da presença ou ausência do cheiro, do tangível ou do intangível, do audível ou do inaudível, do insépido ou do gosto. A sensitividade é a base[12] para a eleição do que é causa de prazer e do que é causa de dor, a partir do jogo de graduação entre os opostos positivo e negativo de cada espécie de sentido. Inclusive para os animais a regra é a mesma. Porém, a vontade para o homem é o que anima a decisão ética, a escolha de tais ou quais objetivos (fim da ação), o que é determinante para a esfera do agir. A conduta, pois, é uma opção consciente entre o que a sensação indica como desejável por si ou indesejável por si; a virtude ética será esta busca determinada pela idéia de sensitividade do que é bom e verdadeiro, do que é belo e comprazível em essência, donde o adágio *Bonum faciendum et male vitandum*, que ganhou expressão com a filosofia aquiniana.

Como base do agir é, pois, que a sensação deve ser compreendida como importante instrumento de construção do saber, este não se faz sem que para a sua arquitetura concorram alguns elementos de base; o saber é, na *scala naturae*, a máxima expressão da participação no que é divino, e, nesta medida, a manifestação animal mais nobre que um organismo possa exteriorizar. A idéia de hierarquia natural entre os seres traz imanente em si as noções de graduação e de gradatividade; nenhum movimento natural opera-se lacunarmente, e cada conquista orgânica na planilha evolutiva das espécies pressupõe a aglutinação

[12] "Si l'intellection est distincte de l'imagination, et si en outre elle peut avoir lieu sans elle, c'est que la pensée relève uniquement de l'âme. Mais si l'intellect ne peut s'exercer qu'avec le concours de l'imagination, la pensée est une opération commune à l'âme et au corps". Esta dicção de Hamelin está a indicar a importante participação dos sentidos na formação do próprio pensamento, de modo que a base sensitiva é, na teoria aristotélica, lastro para o conhecer e para o agir, assim como para o subsistir. (Hamelin, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, 1953, p. 07).

das conquistas e faculdades possuídas pelos seres de menor hierarquia. Assim, dos mais simples aos mais complexos seres, e também, analogicamente, de espécie para espécie, de gênero para gênero. A ordem está a presidir o natural e a perfectibilidade teleológica está a orientar o atuar e o existir de cada ser na sincrônica mecânica da *physis*.

Dentre os sentidos, no entanto, pode-se apontar a visão como a mais excelente das partes da percepção[13]. Este é o sentido por excelência, até por efeito de tradição multissecular, e é nesta medida que é amado e cultivado pelos homens. Não por outro motivo, a visão é destacada dentre os sentidos como o mais excelente, senão pelo fato de, independentemente de estarmos dispostos ou não à ação, fazer conhecer muito mais das coisas e facultar acesso muito maior a todas as diferenças. O sentido por excelência é o mais amado e desejado dos sentidos, mas, de qualquer forma, todos os sentidos são por si e em seu conjunto amados e desejados, o que, para Aristóteles, é indício de que "todos os homens por natureza desejam conhecer".

Com lastro nos sentidos, o conhecimento se constrói solidamente de degrau em degrau na escala ascensional que parte do mais individual ao mais universal. Toda arte, toda ciência, todo saber prático como teórico ou especulativo deita raízes no solo da sensação; é esta o supedâneo empírico de todo e qualquer *phantásmata* eidético. Estes são princípios que estão a presidir não somente as presentes investigações metafísicas (*Metaphysica*), mas também as biológicas (*Parva naturalia/Historia animalium*), psicológicas (*De anima*) e éticas (*Ethica Nicomachea*)[14].

A experiência é gerada a partir da sensação. O estado transitivo entre a experiência e a sensação pura e imediata do individual, visto que este processo importa numa universalização do que é sentido, é a

[13] A tradição helênica conduz ao entendimento do primado da visão com relação aos demais sentidos, e tal postulado já se encontra em Heráclito, para quem "Les yeux sont de meilleurs témoins que les oreilles" (Frag. 101a, Voilquin, *Les penseurs grecques avant Socrate: de Thalès de Milet a Prodicos*, pp. 55/63). Em Aristóteles encontram-se também abundantes outras referências a respeito da temática, como em GC, 329 b, 14/16, relacionando-se vista e tato, e em *Eth. Nic.*, 5, 1176a, 1, relacionando-se vista e os demais sentidos.

[14] 981 b, 25.

memória (*mnemosyne*). Uma multiplicidade de recordações do mesmo objeto acabam por constituir a força de uma única experiência. Nela está contida, pois, a idéia de reiteração de sensações individuais e de preservação de cada uma destas numa cadeia nocional. A experiência é aqui a exata medida instrumental para a facultação e o alcance de respostas para casos semelhantes, e a arte procura estabelecer estes nexos entre o semelhante e o dessemelhante, entre o aproveitável e o inaproveitável de situações autônomas e individuais. A universalização da experiência forma regras que podem representar a força centrípeta ou o aspecto principiológico fundamental de um sistema técnico ou aplicativo (engenharia/medicina). O conhecimento dos individuais pelo homem de experiência faculta-lhe um maior sucesso na atuação prática, isto porque a ação é sempre algo dirigido a individuais, e a experiência é um conhecimento de individuais[15]; o mero conhecimento de universais, e do teórico em si (*empeiría* tornada *theoría*), não basta para a boa compostura diante do individual. De fato, o médico somente cura um homem – e entenda-se homem como um universal – acidentalmente (*symbebekós*), pois, em verdade, ao debelar esta ou aquela enfermidade, está a curar Sócrates ou Cálias. A *theoría* desvinculada da experiência é como a lei desvinculada da *epiéikeia*.

Se, no entanto, a sensação é a base da experiência, e esta da arte, louvamos a honra como sábio (*sophós*) não na medida em que bem conhece, pois a *cognitio causarum* é o distintivo da *sophía*[16]. Conhecer as causas é conhecer o porquê de cada coisa, e não somente os fatos em si. Um indício deste conhecimento das causas, a causa de se honorifi-

[15] Sequuntur nunc auctoritates philosophi, id est amatoris sapientiae. Et primo primi libri metaphysicae (89): "Experientia est cognitio singularium; ars vero universalium", referente a *Metaphys*, A1, 981a, 15/16 (Hamesse, *Les auctoritates aristotelis*, 1974, p. 115).

[16] "En résumé: il existe une science de l'être, qui l'étudie en tant qu'être et universellement, et qui se distingue des sciences qui se limitent à une partie de l'être, elle recherche les causes, non par accident mais par soi, de l'être ou, en d'autres termes, les causes de l'être en tant qu'être. L'être, etudié en tant qu'être, c'est l'être par soi e non par accident" (Décarie, *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, 1972, p. 101).

car esta espécie de homem, é a capacidade de ensinar, pois aquele que conhece todo porquê está apto a trazer a lume as razões do fato tal qual aparente aos sentidos. O homem de experiência, ao contrário, é um servo do hábito, e sua relação com os fatos é de mera subserviência, e não de domínio. Disto resulta que a arte está mais próxima da ciência que da experiência propriamente dita, visto ser mister do técnico ou artista o conhecimento universal das coisas.

Se se pode falar em uma hierarquia entre a experiência e a arte, é desta hierarquia que surgiu a admiração por aquele (ou aqueles) que primeiro descobriu (descobriram) uma espécie de arte, algo para além do comumente experienciado pelo comum dos homens. Da arte aplicada ao útil e ao necessário partiu-se, então, ao cultivo das ciências mais abstratas e mais despojadas, como as matemáticas, sobretudo sob o abrigo do *otium* (*ascholé*), como ocorreu entre os sacerdotes egípcios, detentores da primeira robusta carga sofística. Nesta perspectiva, a sabedoria cresce na medida em que, do executor ao mandante, do homem de experiência ao de ciência, da mera sensação à cognição, se passa da mera apreensão dos fatos individuais à racionalização do modelo universal. A cada um destes degraus corresponde, independentemente, uma forma de sabedoria, e é assim que esta está presente entre homens de experiência como entre homens de ciência. Resta, pois, concluir-se o que se quer significar por *sophía*[17]: a *sophía* não é nada diverso da ciência acerca de certos princípios e causas.[18] Do exposto, todo homem deseja, por natureza, conhecer, frase com a qual inicia Aristóteles o livro A da *Metaphysica*[19].

[17] Sequuntur nunc auctoritates philosophi, id est amatoris sapientiae. Et primo primi libri metaphysicae (97): "Sapientia est scientia primarum et actissimarum causarum", referente a *Metaphys*, A1, 981 b, 27/29 (Hamesse, *Les auctoritates aristotelis*, 1974, p. 115).

[18] 982 a, 1.

[19] Sequuntur nunc auctoritates philosophi, id est amatoris sapientiae. Et primo primi libri metaphysicae (82): "Omnes homnes naturaliter scire desiderat", referente a *Metaphys*, A1, 980a, 21 (Hamesse, *Les auctoritates aristotelis*, 1974, p. 115).

5

O SÁBIO E AS OPINIÕES A SEU RESPEITO

Já quedou qual seja a natureza da sabedoria (*sophía*), de acordo com o acima enunciado. Inequivocamente, trata-se de um conhecimento das causas e dos princípios primeiros[20-A]. Porém, acerca de quais sejam estas causas e estes princípios, nada restou concluído. É neste sentido, pois, que se prosseguirá na presente análise, a fim de que se possa direcionar para a solução de qual seja o conceito de *sophós* para Aristóteles, isto porque aquela investigação haverá de lançar suas luzes para o esclarecimento deste. A perseguição da *communis opinio* em torno do conceito de *sophós* parece imprescindível.

De primeiro, o sábio é identificado com aquele que é dotado de um conhecimento de caráter universal, e isto na medida do possível, sem possuir a ciência de todas as coisas em particular (1). Uma outra noção inclina a opinião comum a deter-se na identificação do sábio como aquele que conhece não em universal todas as coisas, mas como aquele que se detém no conhecimento das coisas mais difíceis (2). Ou ainda, aquele que conhece melhor as causas das ciências e é mais apto a ensiná-las (3). Em quarto lugar, o sábio é visto como o conhecedor da ciência que se escolhe por si mesma e por amor ao conhecimento, ainda mais que as ciências que são

[20-A] No início do livro VIII vem dito: *eíretai dè óti twn ousiwn zeteitai tà aítia kaì ai arkaì kaì tà stoikeîa.*

eleitas por seus efeitos, por sua operosidade ou por seus resultados (4). Por último, a ciência não subordinada a qualquer outra seria a verdadeira ciência que embasaria o conhecimento do sábio (5). Tantas e tais são as idéias que mais comumente se alistam para a explicação do que seja a sabedoria e de quem seja o sábio.

Aquele que tudo sabe seria exatamente o que possui a ciência universal, pois a esta incumbe ofertar um conhecimento bastante a respeito de todas as coisas? O universal, no entanto, é o conhecimento mais distante possível das sensações , e, como tal, de difícil acessibilidade ao homem, que normalmente se atém ao seu saber sensitivo e primário das coisas.

Aquele que possui os primeiros princípios é o que possui a ciência das coisas mais exatas. Aquele que possui a capacidade de explanação dos *principia* das coisas (*ousía, aitía, archai; causa, principium, substantiam*) é aquele que é capaz de ensinar, e nesta medida é também considerado sábio. A par do conhecimento dos individuais, e do bem dos individuais, a ciência não-subordinada está com aquele que conhece o que é em grau maior o saber dominante de todas as demais ciências. Esta, pois, a plêiade de idéias que gira em torno da noção de *sóphos*.

A ciência que se deseja por si e em si, a ciência do ente enquanto tal (*to ón hêi ón*), há de ser sumamente maior que o conhecimento que se aufere pela prática desta ou daquela ciência em particular; é em busca desta ciência que Aristóteles pretende se lançar. Tratando-se de uma ciência do que é universal e distante do sensível, do que é *in substantiam* (*ousía*) e não *per accidens*, do que é não-efêmero e essencial, dos princípios e das causas que se alinham como primeiros na escala do processo causal, do ser enquanto ser, há de se reconhecer esta como sendo uma ciência digna dos deuses ou até mesmo não-própria para os homens, mas sim para os deuses, como diz Simônides. Sendo, no entanto, este o mais desejável dos saberes, a filosofia primeira, saber que é dotado de fim próprio e não externo a si, tendo-se que o mais desejável há de ser perseguido pelo homem antes da rejeição, esta ciência que se procura deve sim receber a complacência da maioria dos homens. Como saber desinteressado é que o saber metafísico se impõe, pois nem a utilidade nem a produtividade são seus móveis, e isto o prova Aristóteles com o próprio exemplo daqueles que primeiro filosofaram.[20-B]

[20-B] 982b, 11/27.

6

AS CAUSAS NA PERSPECTIVA DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Ao iniciar o tratamento daquele que parece ser o objeto metafísico por excelência, as *causae causarum*, Aristóteles procede como geralmente o faz ao introduzir uma questão outra qualquer. Antes de expor seu próprio ponto de vista, coloca *sub foco* as idéias e opiniões precedentes, porém não de maneira avalorativa e ingênua, mas dialeticamente, revisando o próprio pensamento daqueles que desfilaram na história com suas opiniões sobre as causas do existente.[21] Assim, ao passar em revista a opinião dos demais filósofos, está-se a estudar um pouco da própria filosofia e do próprio método aristotélico, como o reconhece Aristóteles textualmente em 983b, 1/5.

[21] "Como era esse o resultado que desejava atingir, Aristóteles pôde dizer com segurança, antes de começar o seu exame retrospectivo, que seria vantajoso para o curso ulterior das suas considerações consultar aqueles que anteriormente tinham filosofado sobre a verdade. Assim, a "introdução histórica" à Metafísica é mais uma exposição de caráter doutrinal do que uma digressão puramente histórica e desinteressada. Nestes capítulos, não é o rigor da história que Aristóteles tem em vista, mas antes a sua própria doutrina metafísica – a constituição da *ancilla scientia*, ciência dos primeiros princípios e das primeiras causas, ciência da verdade e ciência do ser em-si e por-si" (Magalhães-Vilhena, *O Problema de Sócrates*, 1984, p. 277).

A discussão inicia-se pela controvertida semântica do termo "causa" (*aitía*), já explorada na *Physica*, que é entendido em quatro sentidos: a) como essência (*ten ousían kai to tí ên einai*); b) como matéria, o sujeito; c) como aquilo de onde provém o movimento (*hóthen he arche tês kinéseos*); d) como aquilo para onde se direciona o movimento, ou seja, o bem (*hou hénecha*).

Aqueles que primeiro filosofaram fizeram do estudo das causas um estudo particular das causas materiais, resumindo o problema causacional à busca de parcela da semântica total do termo "causa". A idéia de causa material de todas as coisas esteve a conduzir o pensamento nos diversos séculos de sua maturação, identificando-se nos pré-socráticos diversas formas de explicação da causação material. Como todas as coisas (*pánta*) surgiram parece ser a teleologia de todo o estudo do período, onde se destacou a busca da constituição e da composição elementar da existente; *physis* e *kósmos* são os conceitos mais encontradiços na literatura do período, onde, em não poucos passos, o cosmogônico, o filosófico e o metafísico se anelam em uma única metodologia de investigação.

Tales, o milesiano, identificava a causa material com a água, sobre a qual flutua a Terra (*De Caelo*, 294a, 28), a origem (*arché*) de todas as coisas. Este filósofo, ao qual se atribuem as anedotas mais antigas a respeito do protótipo do pensador (Platão, *Teeteto*, 174a/Aristóteles, *Política*, 1259a, 9), certamente retirou sua idéia de que a água seria o elemento fundante, tornando-a, portanto, princípio de todas as coisas, da observação de que se relaciona estritamente com aquele que é úmido, como é o caso das sementes.[22] Sem dúvida, a origem de tais idéias a respeito das causas primeiras remonta mesmo ao pensamento e à mitologia orientais, sobre os quais possivelmente se orientou Tales, inclusive como figura expressa nos próprios textos homéricos.[23]

Diferentemente do que afirma Tales, Anaxímenes e Diógenes encontram no ar o princípio de todas as coisas. Para Anaxímenes o ar é

---

[22] 983b, 25/26.

[23] A respeito da origem e da formação de Tales de Mileto, bem como da base oriental das crenças oceânicas, *vide* Kirk, *Los filósofos presocráticos: historia crítica com selección de textos*, 1994, pp. 120/122 e 144/145.

substância originária e forma básica da matéria, estando qualquer mutação da mesma relacionada com a condensação e a rarefação do ar. Toda e qualquer forma existente deve seus atributos à sua maior ou menor condensação, assim como os opostos frio/calor se originam também da rarefação ou condensação do ar. A Terra que encontrava suporte na água para Tales, encontra suporte no *aer* para Anaxímenes; para este *aer* é algo divino, eterno. É Cícero quem dá este testemunho (N.D., I, 10/26): *post Anaximenes aera deum statuit eumque infinitum et semper in motu quasi aut aer sine ulla forma deus esse possit... out non omne quod ortum sit mortalitas consequatur* (*apud* Kirk, *Los filósofos presocráticos: historia crítica con selección de textos*, 1994, p. 222).

Com Heráclito, a investigação a respeito da origem de todas as coisas recai sobre o elemento fogo. Este é o elemento que forma o mundo, as almas, e os corpos celestes.

Igualmente a ele pensa Hipaso, o metapontino. Empédocles reúne aos demais *elementa* água, ar e fogo o elemento terra, e destes faz gerar todo o universo. O quarteto de elementos é para este filósofo o conjunto de raízes das coisas, isto em função do papel mais do que essencial que cumprem na formação do existente. É pelos sentidos que procura explicar sua demonstração filosófica, mais que pela argumentação metafísica, como ocorre em Simplício, *in Phys.*, 159, 13 e 27. Aristóteles a ele se refere também em outras passagens e obras, como em *De Caelo*, 301a, 14 e 295a, 29, e em *GC*, 334a, 5. A Empédocles seguiu-se, não cronologicamente, mas seqüencialmente pela data de suas obras (Anaxágoras: 500-428 a.C. / Empédocles: 495-435 a.C.), Anaxágoras, com sua teoria acerca das *homeomerias*.

A evolução dos princípios trazidos por estes filósofos conduziu, gradativamente, o conceito de causa a uma expansão semântica até o ponto em que se conclui com Aristóteles pela sua essência quadripartida. Ao referirem-se à matéria, tiveram que buscar a causação do movimento da matéria (*hóthen he archetês kinéseos*), assim como a causação final do movimento material (*hou hénecha*), e para onde se movimentam. Defendendo os conceitos de água, ar, terra e fogo como coincidentes com o conceito de causa material do todo, no entanto, não conseguiram fazer destes elementos também a causa eficiente ou

a causa final do movimento; de suas próprias reflexões se extrai a verdade acerca da *thésis* aristotélica.[24]

Ao encontrar-se na história um momento onde se identificou com mais precisão o *télos* de todo o movimento natural – provavelmente, como afirma Aristóteles, com Hermótimo, e certamente com Anaxágoras –, conseguiu-se pontualizar a ordem e a inteligência como princípios diretivos de todo o existente; tendente ao belo e ao bom, este é conduzido por uma razão que a tudo preside, qual ocorre analogamente com os animais.

Os que primeiro apresentaram uma reflexão acerca da existência de algo condutor da realidade natural foram Hesíodo, para quem após o Caos veio a Terra, e sobre esta, e para além de todo o mortal, veio o Amor (*Teogonia*, 116-120), e Parmênides, para quem o Amor estava entre os primeiros deuses.[25] Empédocles, nesta seqüência de idéias, o que implica na absorção e crítica dos paradigmas anteriores, além de discutir a causa material tetraticamente, introduziu a díade Amor/Ódio, aquele como gerador de todos os bens, e este gerador de todos os males. Se tudo sobre a Terra é regido pela contrariedade e pelo princípio da oposição, ao Amor de Anaxágoras e Parmênides se aliou o Ódio, com Empédocles.[26]

A metafísica eleática dos atomistas Leucipo e Demócrito parte de alguns postulados primígenos para o equacionamento de sua *theoría*. Estes postulados são: densidade/rarefação; pleno/vazio; ser/não-ser; figura/ordem/posição. A partir destes princípios, procura Aristóteles sintetizar a doutrina atomista.[27-A] Para eles, "aquilo que é" é pleno e sólido; em contraposição, "aquilo que não é" é o vazio, sendo que há mais de vazio do que de pleno e corpóreo por todas as partes (*hóti oude tou kenou to sôma*). Os átomos são entidades ou partículas tão pequenas que são invisíveis (*De Caelo*, 295, 1), e, estando dispersos por todo o universo, são infinitos.[27-B]

---

[24] 984a, 16/984b, 23.

[25] 984b, 25/29.

[26] 985a/985b.

[27-A] 985b, 4/23.

[27-B] "Talvez su idea nuclear fuera: cundo un lugar no está ocupado por nada, en la medida en que el ocupante – "el vacío" – no es nada, no existe, pero, en la medida en que ocupa un lugar, existe. Según esta interpretación, el vacío no es "espacio" o "lugar" sino una entidad más misterioso, la negación de substancia" (Kirk, *Los filósofos presocráticos: historia crítica con selección de textos*, 1994, p. 577).

Com Platão também se forma uma opinião *sui generis* acerca do que é tal qual é, e cabe a Aristóteles, nesta passagem,[28-A] a narrativa do evolver filosófico do mestre de prolongados anos de convívio na Academia acerca desta parte do saber especulativo. Por influência de Crátilo e de Heráclito, Platão resignou-se em suas primeiras investigações à influenciação da idéia de que todas as coisas materiais estão sujeitas a um devir constante; todo o existente é contigente, fugaz e efêmero. Esta influenciação teria lançado profundas raízes no pensamento platônico, isto porque a esta doutrina juntou-se a perspectiva ético-socrática; da união destes conceitos filosóficos, de um lado a preocupação com o fluir da natureza e de outro lado a preocupação com as dimensões da definição e da ética, extraiu Platão sua teoria própria a respeito da natureza das coisas. Se tudo é efêmero e se a definição é caracterizada pela eternidade, então os atributos essenciais de todas as coisas devem residir em outro plano que não o da manifestação empírica das coisas. O que é não é como matéria, mas é como idéia. O múltiplo participa do real não-empírico; o indivíduo se submete ao universal. Com os pitagóricos, a noção platônica de participação dos individuais na essência e na forma universais se chamava imitação, ou seja, a imitação das coisas com relação aos números. Há somente uma mutação de termos para designar uma mesma intenção teórica. Nesta dimensão entre o que é sensível e o que é inteligível, Platão descreve uma terceira realidade, que é aquela das coisas matemáticas, caracterizadas que são pela eternidade e pela imobilidade de suas essências. A sua expressão teórica é, certamente, muito próxima àquela também sustentada pelos pitagóricos, isto pois a Idéia como o Número desempenham a mesma função semântica em ambos os sistemas filosóficos. Diferenças, no entanto, os separam, sobretudo tendo-se em vista que o platonismo investigou do ponto de vista dos conceitos (*logikôs*) e não do *physikôs*. As causas em Platão são, assim, conseqüência da assunção de todas estas categorias e pressupostos de pensamento; o Uno (Grande/Pequeno) é causa das Formas, e estas a verdadeira essência do que é material; as causas são, pois, apenas duas, a formal e a material.

[28-A] 987a, 29/988a, 17.

A partir desta descrição dos filósofos anteriores, Aristóteles parte para a reafirmação e para a sustentação de sua própria *theoria*. Não de outra forma é que aduz longa crítica a cada um desses sistemas doutrinários – o que no texto ocupa amplo espaço, de 988b, 21 até 993a, 10 –, particularizando as aporias e argumentando em favor da inquebrantável esquemática das quatro causas[28-B], anteriormente explorada no texto da *Physica*.

[28-B] Leia-se: "Le livre A de la *Métaphysique* en est un bon exemple: c'est à partir de la théorie des quatres causes, théorie qu'il considere comme définitive, qu'Aristote se tourne vers les systèmes antérieurs pour voir en chacun d'eux un pressentiment partiel de la vérité totale" (Avbenque, *Le problême de l'être chez Aristote*, 1962, p. 78).

7

A *PHILOSOPHÍA* COMO CIÊNCIA DA VERDADE

O livro α inicia-se com uma reflexão acerca da ciência teorética e do alcance da verdade por meio da mesma. Muito contestada é a localização deste texto na conjuntura do Tratado, porém quanto à sua autenticidade parece haver aceitação dos exegetas de que se trata de um texto legítimo[29-A].

A *philosophía* é dita ciência da verdade. Isto porque, diferentemente do que ocorre com outras espécies de investigação, o saber filosófico é um saber teorético,[29-B] e tem por objeto singular o alcance da verdade.[30] Este desiderato resulta de uma atividade incessante do espírito na busca das causas primeiras dos fenômenos. A descoberta do verdadeiro representa uma aproximação do espírito do que é tal qual é; a constância e a

[29-A] O livro α parece interromper a seqüência natural entre A e B, e não faz referência ao objeto da Metafísica. Esta é a opinião de J. Tricot (Introduction, p. XX, *La Métaphysique*, 1962) e de Vianney Décarie (*L'objet de la métaphysique selon Aristote*, 1972, p. 94).

[29-B] Sequuntur nunc philosophi, id est amatoris sapientiae. Et primo primi libri metaphysicae (10/12): *"Scientia, id est metaphysica, non est scientia practica, sed speculativa, quia propter nullum est, sed est solum proper fugam ignorantiae"*, referente a *Metaphys.*, A2, 982b, 11, 19/21 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 116).

[30] Sequuntur auctoritates II libri metaphysicae Aristotelis (51): *"Vocando philosophiam scientiam veritatis recte se habet"*, referente a *Metaphys.*, a 1, 993b, 19/20 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1074, p. 118).

eternidade do verdadeiro concedem às causas primeiras esta estabilidade própria às coisas que são não de acordo com o que é efêmero e fugaz, mas com o que há de mais perene e absoluto.

A verdade suma, aquilo que mais próximo está da realidade da constância, é a um só tempo fácil e difícil de ser conhecido. Sem que se incorra em verdadeira *contradictio in terminis*, ou mesmo em um grave erro lógico, pode-se predicar esta investigação de fácil e difícil na medida em que é às vezes a parte e às vezes toda a verdade que se tem acesso. Cada investigação que intenta uma aproximação maior ou menor das causas primeiras, malograda ou não, é uma contribuição para o alargamento dos horizontes da *cognitio causarum*. A opinião deste filósofo se ajunta à daquele outro filósofo, e assim por diante, de modo a que se possa extrair da totalidade das reflexões uma generalidade de perspectivas sobre um mesmo problema que se procura solucionar. O conhecimento primeiro, como busca das causas primeiras, é uma investigação ascensional em direção ao que há de mais perene e de mais constante; para isto ocorre a *opinio* de cada qual dos pensadores que se expressam acerca da mesma verdade, pois a capturam não todos da mesma forma e na mesma medida. Aristóteles afirma que sem Timóteo muito se teria perdido no campo da melodia, mas sem Frinis, Timóteo sequer teria surgido.[31]

Todas as coisas são dotadas de um princípio; parece mesmo evidente que as causas (*aitíai*) não possam ser infinitas a ponto de impedir-se o conhecimento daquela que possa ser dita a causa primeira.[32] As causas, de fato, se sucedem, umas se seguindo às outras de modo a integrar-se numa única cadeia causacional. Porém, assim não de maneira infinita. Isto nem quanto à causa material, nem quanto à causa eficiente, quanto à causa final ou quanto à essência (*to tí ên einai*).[33] Os intermediários de qualquer coisa que seja estão sempre precedidos de

[31] 993b, 15/16.

[32] 994a, 1/2.

[33] Sequuntur auctoritates II libri metaphysicae Aristotelis (60/63): "*In nullo genere causarum convenit ire in infinitum, sed semper est devenire ad aliquod quod est primum in illo genere, unde convenit devenire ad primum finem, primam materiam et primam formam*", referente a *Metaphys.*, A2, 994a, 1/11 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p.118).

um primeiro e sucedidos por um último, onde o primeiro é causa de todos os demais,[34] e assim de maneira finita, pois sem o primeiro nada existiria.[35] A limitação *usque ad primum* está a indicar que este primeiro é um eterno (*adynaton to prôton aídion on pththarênai*).[36]

Na mesma medida em que uma causa primeira é necessária no processo causacional *physis*, também uma causa final é necessária para o direcionamento vetorial de todo o processo. Todo ser ou tem uma causa interna a si ou uma causa externa a si, e desta maneira opera ativamente no sentido da realização de uma ou de outra. Só o fato de existir uma causa final já é bastante para que se afirme que todo ser é dotado de um fim, participando, destarte, de um processo que, com relação ao seu desdobramento, também é finito. Defender a tese da infinitude das coisas seria o mesmo que suprimir a natureza do Bem como fim. Mais ainda, seria defender a hipótese da impossibilidade da ciência, pois se se conhece ao definir, a definição que não comportasse limites seria infinita de maneira a tornar inviável o seu conhecimento e a produção da ciência.[37]

A *philosophía* é, pois, um conhecimento teorético voltado para o alcance da verdade, que, como todo conhecimento, perquire a respeito das causas, e, neste caso, a respeito da causa primeira das coisas. Sendo finito o processo causal, há que se ter presente que onde há intermediários há começo e há fim. A busca do começo é a tarefa deste exercício teorético.

[34] Sequuntur auctoritates II libri metaphysicae Aristotelis (64): "*Primum est semper causa posterioris*", referente a *Metaphys.*, A2, 994a, 12/13 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 118).

[35] 994a, 14/19.

[36] 994b, 6/7.

[37] Sequuntur auctoritates II libri metaphysicae Aristotelis (76): "*Infinitum non est scibile*", referente a *Metaphys.*, A2, 994b, 21/23 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 119).

8

AS APORIAS METAFÍSICAS

8.1. A resolução das aporias

A *pístis* gerada por toda espécie de conhecimento, e sobretudo pela ciência que andamos procurando, decorre de um estado tal de razão em que a cessação do *dubito* parece ser uma necessidade lógica do investigador. A partir de uma hipótese, procura-se explicar uma realidade, descrevendo-a e alinhando-a de maneira tal que a sucessão de argumentos ceda diante da evidência da verdade ou da verrosimilhança. Porém, a criação da *pístis* é decorrência da adoção do método, por meio do qual é feita a demonstração científica. Não de outra forma é que, neste ponto, cabe *tergiversare* acerca do método esquemático que se adotará no curso da exposição dos principais problemas (*aporíai*) metafísicos.[38-A]

Aristóteles, a partir do início do livro β (995a, 25),[38-B] apresenta o método aporético como uma necessidade dialéti-

[38-A] Alguns antigos chegaram a crer ser o livro *B* o primeiro dos livros da *Metafísica*. *Vide* a respeito: Décarie, *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, 1972, p. 95).

[38-B] "En una palabra, lo que desarolla el libro *B* son pura y simplemente los problemas de la doctrina platónica, y en el primer período de su *Metafísica* se presenta Aristóteles como el que perfecciona la doctrina. Las cuestiones suscitadas radican sin excepción en la esfera de lo suprasensible. En su totalidad constituyen un tipo de filosofía que no se limita a *derivarse* por completo de Platón, sino que es platónico por

ca para o alcance de soluções (*euporíai*) para os problemas que se antepõem à progressiva marcha eidética do espírito. Para que se possa pensar é mister a assunção de uma área eidética qualquer sobre a qual recairá o exercício intelectual; circunscrita a delimitação de estudo, o levantamento primeiro a ser feito é o das aporias, ou seja, o das principais questões apresentadas acerca da temática. Encontram-se muito facilmente as aporias na história do pensamento por meio da pesquisa endoxológica, que, nesta perspectiva, cumpre a importante função de orientar e direcionar o pensador à solução de problemas específicos, convertendo-os em argumentos de reforço à sua própria e presente pretensão teórica. Sua *thesis* se lastreia na falha da filosofia e de toda explicação que o antecedeu.[39]

As aporias que sobrelevam serem estabelecidas, e, logo em seguida, retorcidas e explicadas, no terreno metafísico, podem ser avaliadas a partir da seguinte enunciação tópica (995b, 4/996a, 17):

I. se o estudo das causas, como questão introdutória, corresponde ao estudo de uma ou de várias ciências;
II. se à ciência corresponde a tarefa de investigar além das primeiras causas também aquelas outras a partir das quais se costuma tecer demonstrações;
III. se se ocupa do ente, se se trata de uma ou de várias ciências a tarefa de estudo dos entes; se são todas do mesmo gênero;
IV. se há entidades sensíveis, matemáticas e inteligíveis, como é da tradição platônica, ou se não há entidades que subjazam ao binômio sensível-intelegível;
V. se o estudo das entidades vem acompanhado do estudo dos acidentes pertencentes às mesmas, e, ainda, a que ciência incumbe a investigação acerca dos contrários (idêntico/diverso; semelhante/dessemelhante; anterior/posterior...);

---

ser mismo naturaleza, apesar del hecho de entranar una actitud escéptica frente a las Ideas y estar animado por ella" (Jaeger, *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*, 1992, p. 226).

[39] 995a, 25/995b, 4.

VI. se os princípios e os elementos se confundem com os gêneros ou com os constitutivos intrínsecos de que se compõe cada coisa;

VII. se os princípios e elementos se identificam com os gêneros primeiros ou últimos das coisas (ex: o homem indivíduo participa do gênero animal, como do hominal);

VIII. se fora da matéria há algo separável ou não que seja causa da mesma;

IX. se os princípios são ou não numericamente limitados, tanto os que se verificam nas definições como nos indivíduos;

X. se os princípios que informam as coisas corruptíveis e as incorruptíveis são os mesmos;

XI. se o que se chama por substrato das coisas é o Uno ou outra coisa tal qual a água, o ar, a terra, o fogo, ou todos os elementos reunidos, ou qualquer outro que se queira identificar;

XII. se os princípios são universais ou são como as coisas individuais, específicas;

XIII. se os princípios se submetem às idéias de potência e ato;

XIV. se os números, as longitudes, as figuras e os pontos são ou não entidades e se se dão ou não separados das coisas.

8.1. A RESOLUÇÃO DAS APORIAS

As aporias anteriormente suscitadas só foram trazidas a lume para que desta se possa retirar um extrato de contribuições para o estudo que ora se empreende. As aporias não resolvidas, neste momento, devem ser convertidas em motivação para o encontro das respostas de sempre buscadas pela tradição filosófica. Na ordem em que foram apresentadas, proceda-se, pois, ao seu exame.

O estudo das coisas que existem é uma reflexão que se verte no sentido das diversas causas que concorrem para a sua composição. Um único objeto de investigação é capaz de conglomerar um plêiade de perspectivas de análise, sendo que para cada uma destas existe uma ciência em particular. Impossível, pois, que a uma única ciência corres-

ponda o dever de investigação e perquirição acerca de todas as causas determinantes da constituição de um ser. Possível é, no entanto, que exista uma ciência à qual se atribua a tarefa do conhecimento das causas primeiras de todo ser, e a esta ciência corresponderia o dever de pesquisa da essência ou da substância de cada coisa. Esta parece ser a ciência magna, a verdadeira *sophía*, ou a ciência que perseguimos.[40]

A esta ciência que estamos processando corresponde a atitude filosófica primeira de cuidar dos chamados princípios demonstrativos comuns a todas as ciências. A nenhuma destas em particular poderia estar afeta a explicação de se é possível ser e não ser ao mesmo tempo ou se de toda coisa necessariamente há de afirmar-se ou negar-se algo. Este tipo de princípio demonstrativo correlaciona-se com o estudo máximo das causas constitutivas das coisas, de maneira que o que é de maneira abrangente se submeta à *scientia scientiarum*.[41] Esta a resposta à segunda aporia.

A terceira aporia apresenta como *thesis* a seguinte dialética: se são várias as entidades a serem estudadas, e a cada qual corresponde um ramo do saber humano, não se poderia questionar a *reductio* de todas as ciências a uma única ciência? A antítese à mesma se faz distinguindo-se o que é gênero do que é acidente para o ser. Cada acidente do ser é investigado em sua ontologia por uma parte específica da ciência; a um único gênero correspondem vários acidentes, sendo que para os vários acidentes serão precisas várias espécies de saberes teóricos.[42]

Não de outra forma surge o questionamento de se o que existe se restringe ao espectro dos entes sensíveis ou se alastra a ponto de se justificar um estudo preciso sobre as Formas e sobre os entes matemáticos, estes últimos como entes de transição entre o eidético (inteligível) e o perecível (sensível). O estudo aporético é nitidamente uma investigação sobre a sustentabilidade ou não da especulação platônica.[43] É com reservas e com espírito crítico que Aristóteles enxerga a dicotomia reali-

[40] 996a, 18/996b, 24.

[41] 996b, 24/997a, 14.

[42] 997a, 15/997a, 24.

[43] Para uma crítica aristotélica à teoria das idéias de Platão, *vide* Guthrie, *Historia de la filosofía griega: introducción a Aristóteles*, 1993, pp. 255/258.

dade sensível – realidade inteligível. Sem respaldo argumentativo maior que o da mera constatação afirmativa de que existem as Coisas Eternas é que se pretende implantar uma teoria sem qualquer encadeamento lógico-racional. Sustentar a existência do Homem Mesmo, do Cavalo Mesmo e da Saúde Mesma é o mesmo que tornar eternos estes sensíveis. Sem sustentação racional, esta teoria é fecunda fonte de múltiplas aporias. Quanto às matemáticas como realidade intermédia entre o sensível e o inteligível, se assim fora, também seria possível que entre o Firmamento Mesmo e o firmamento sensível existisse um firmamento intermédio, o que parece por si absurdo.[44] Para Aristóteles queda, pois, como inaplicável o estudo platônico acerca da dualidade do real.

Não parece razoável que, em seqüência, se possa admitir que à ciência da substância corresponda o dever de demonstrar a substância, pois isto é o que há de indemonstrável no ser. Se a substância é acompanhada do acidente, sendo este demonstrável, não se há de atribuir àquela uma qualidade específica deste; se pode e deve ser demonstrado o acidente, a substância não pode e nem deve ser demonstrada, de maneira que a ciência que estuda a substância não se confunde com aquelas que estudam os acidentes do ser.[45]

As aporias sexta e sétima encetam a problemática dos princípios e dos gêneros, aos quais se fará uma breve alusão, demonstrando-se que os princípios participam das definições e que os gêneros primeiros e mais universais seriam o que há de mais remoto na essência de cada ser. Cada coisa é em parte um gênero e uma espécie, isto porque o indivíduo participa de uma qualidade genérica (animal) e de uma qualidade específica (animal racional). Os princípios podem, assim, identificar-se com uma ou com outra destas qualidades. Porém, conhecemos as coisas por suas definições, e o princípio de toda definição é o gênero, de modo que o princípio de cada ser individual conhecido será mesmo o gênero ao qual pertence.[46]

Na seqüência desta exposição aporética, parece absurdo sequer mencionar ou mesmo negar que para além da matéria sensível existe

[44] 997a, 34/998a, 19.
[45] 997a, 25/33.
[46] 998a, 20/999a, 23.

uma substância inteligível. A evidência desta conclusão reside no fato de que a geração e o movimento são contínuos, e, se não existisse o ingerado para dar princípio ao causado/gerado, seria impossível a perpetuação das coisas sensíveis. O gênero é, pois, causa do ente concreto, da coisa tal qual aparece para os sentidos.

Passando-se pela nossa aporia, para a qual se deve atentar para a distinção do uno (*hên*), deve-se atentar para o fato de que na décima aporia reside um problema que encontrou eco na história da literatura mítica e filosófica da Hélade. A questão por esta encetada margeia o problema de se saber se há corruptibilidade ou não dos princípios, e se são estes os mesmos para as coisas corruptíveis e incorruptíveis.[47] Apresentando novas aporias, no lugar de solucionar as existentes, Aristóteles não resolve o problema, classificando-o de lateral e de difícil e extensa argumentação. Nesta mesma seqüência endoxológica, prossegue Aristóteles ao diferençar o uno (*hên*) do que é (*to ôn*).[48]

Entre o que se apresenta como a multiplicidade para os sentidos e o que é por si e em si existe uma diferença que não pode ser contornada nesta análise. Se o sensível e o múltiplo se confundem, e se a ciência, para que não se veja reduzida à corrupção a que se submete tudo o que por ela é estudado, é um conhecimento universal, é mister que haja uma realidade que não apresente o múltiplo, mas o único para efeitos de investigação. Nesta medida há de haver a unidade, e a multiplicidade passa a representar parcela do Real. Admitida ou não a concepção de que existem Formas, é nisto que reside a busca de se saber se os *principia* estão em *actum* ou em *potentia*, conteúdo da décima terceira aporia, ou se os *principia* são universais ou individuais, conteúdo da décima terceira aporia.[49]

[47] O princípio é o de que não há coincidência: Sequuntur auctoritates III libri metaphysicae Aristotelis (26): *"Corruptibilium et incorruptibilium non sunt eadem principia"*, referente a *Metaphys.*, 999b, 8 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 121).

[48] 1000a, 5/101b, 24.

[49] 1002b, 11/1003a, 17.

Resta, ainda, saber se os números, os corpos, as superfícies e os pontos são ou não entidades. Tais determinações geométricas não se submetem à díade geração/corrupção, existem somente potencialmente e indicam-se como sendo divisões potenciais dos corpos, de maneira que não podem ser ditas entidades no sentido em que se procura orientar a presente investigação. Do ponto à reta, e desta à figura, não se pode fazer residir na divisão do corpo a sua essência; sendo entes intelectuais, não são, no entanto, ainda, a busca da essência das coisas.[50]

[50] 1001b, 25/1002b, 10.

9

A CIÊNCIA DO SER *QUA* SER

No início abrupto do livro Γ da *Metaphysica*, no sentido da explicação do que venha a ser a ciência que se busca, de qual seja seu objeto e seu método, Aristóteles irrompe seu discurso com a afirmativa categórica de que existe uma ciência que estuda o que é enquanto algo que é[51-A] e os atributos que lhe pertencem[51-B] (*ésin epistéme tis ê thewrei tò òn ê ón kaí tà toútw ypárchonta kath'autó*).[52] Com esta assertiva categórica varrem-se inúmeras questões aporéticas que, prolongadamente na história das idéias, se anelavam no sentido de se saber se a tarefa de conhecer dos princípios primeiros era dada a uma ou a várias ciências. Para Aristóteles ela não só existe como viável e como única. Ainda mais, este saber estuda o ser-enquanto-ser[53] ao lado de seus atributos. É o que afirma Aristóteles, ex-

[51-A] A expressão *tò òn ê ón* somente aparece nos livros Γ, E e K, estando ausente dos demais (Cf. Décarie, *L'objet de la étaphysique selon Aristote*, 1972, p. 100).

[51-B] Sequuntur auctoritates III libri metaphysicae Aristotelis (33/34): "*Prima philosophia, id est metaphysica, considerat ens et passiones et principia entis secundum quod ens*", referente a *Metaphys.*, 1003a, 21/22 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 122).

[52] 1003a, 21/22.

[53] Em torno do problema do ser enquanto ser, Owens, em sua profunda investigação do problema, questiona-se: "What is the significance of the formula Being *qua* Being? It is not Platonic. Plato's formula for the type of Being dealt with by Wisdom was *ón*. The 'truly real', the 'truly Being' was the

cluindo, pois, a viabilidade da hipótese de várias ciências particulares (*twn en mérei legoménwn*) se ocuparem do ser-enquanto-ser; as ciências, além de partilharem o ser, desmantelando sua estrutura universal, estudam os acidentes do ser (*to symbebekós*). Se há uma ciência do ser-enquanto-ser, esta consiste numa procura dos princípios (*tas archàs*) e das causas primeiras (*tas akrotátas aitías*).[54-A] Aqui, há uma evolução com o que já se disse no livro *A* para definir a ciência primeira, pois, além de estudar as causas primeiras, estuda o ser-enquanto-ser.[54-B]

O que torna a matéria problemática é o fato de que o termo "ser" se diz de muitas maneiras (*to de on légetai men pollachws*),[55] o que permite que se projete um estudo multiplicado na mesma medida da polissemia[56] do termo, o que, com razão, não se justifica. A variação semântica de "ser" perpassa sempre toda construção discursiva que se relaciona com a idéia de *ousía*, com um único princípio, pois; ou são por serem entidades propriamente ditas (*ousía*) ou por serem afecções destas (*páthe ousías*), ou por serem um processo em direção à substância (*odos eis ousían*), ou corrupções (*pthorai*), ou privações (*steréseis*), ou qualidades (*poiótetes*), ou agentes produtivos (*poietikà*) ou agentes geradores (*gennetikà*) da *substantia*.[57] Daí que a ciência que estuda o "ser", mesmo considerando-se as variações semânticas que possam perpassá-la, é uma e única.[58] Ao filósofo, pois, de inteirar-se dos princípios e causas das substâncias, pois do que é primeiro decorre o que é segundo,[59] de maneira que o subseqüente remonta à origem para a busca de sua identidade causal; o estudo metafísico deve se ocupar do que é primeiro, causacional e determinante do demais.

---

sphere does not use the Platonic formula. Instead, he asserts that the science with treats Being universally is the science of Being *qua* Being" (Owen, *The doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'*, 1963, p. 259).

[54-A] 1003a, 26/27.

[54-B] Cf. J. Tricot , Introduction, p. XXIII, *La métaphysique*, J. Vrin, Paris, 1962.

[55] 1003a, 33.

[56] Sequuntur auctoritates III libri metaphysicae Aristotelis (35/36): "*Ens secundum quod est ens dicitur multis non aequivocae, sed secundum attributionem omnium in unum, id est analogice*", referente a *Metaphys.*, 1003a, 33/34 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 122).

[57] 1003b, 6/9.

[58] 1003b, 15/16.

[59] Sequuntur auctoritates III libri metaphysicae Aristotelis (37): "*Substantia est primum ens a quo omnia dependet*", referente a *Metaphys.*, 1003b, 16/18 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 122).

O uno e o que é em essência são a mesma coisa, possuem a mesma natureza[60] (*ei de to en kai to on tauton kai mía physis*).[61] Não de outra forma é que se espanca mais uma antiga aporia, cristalizando-se a idéia de que, no pensamento aristotélico, a ciência que estuda as variações de uma mesma coisa e a contrariedade é a mesma. Todas as espécies do ser serão tratadas pela mesma abrangente e genérica ciência; não se faz distinção de um homem (*eis ánthrwpos*), homem existente (*wn ánthrwpos*) e homem[62] (*ánthrwpos*).[63-A] Mais ainda. Tanto a multiplicidade não compromete a unidade desta ciência, que tantas espécies de ser possíveis, tantas divisões esta mesma ciência receberá. A *philosophía* será, assim, primeira, se devassar o universo da substância separada e imóvel, e será segunda se devassar o universo da substância separada, mas não imóvel (*physica*).[63-B]

A essência e os atributos, a igualdade e a diferença, o igual e o oposto, a afirmação e a negação, a substância e a qualidade serão conhecidas por uma mesma ciência desde que postos em relação com um mesmo princípio, ou seja, com a idéia do Uno. O princípio dos contrários é mesmo uma única díade (Uno/Múltiplo) a que se resumem todas as dicotomias filosóficas (Ímpar/Par; Quente/Frio; Limitado/Ilimitado; Amizade/Ódio); deste modo, a uma única ciência que estuda o ser como múltiplo (ser em particular e em movimento) e o ser como uno (ser em gênero e imóvel) de prover a todas as possíveis dúvidas temáticas.

Deve-se, pois, ter como conclusão, que é a uma única ciência que incumbe este estudo. De fato: "*Quod quidem igitur unius scientiae est ens inquantum ens particulari, et quae insut ei inquantum ens, manifestum. Et quia non solum substantiarum, sed accidentium eadem est theorica, et dictorum, et de priore et posteriore, et de genere et specie et toto et parte et talibus aliis.*"[64]

---

[60] Sequuntur auctoritates III libri metaphysicae Aristotelis (38): "*Ens et unum convertuntur*", referente a *Metaphys.*, 1003b, 22/23 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 122).

[61] 1003b, 22/23.

[62] Sequuntur auctoritates III libri metaphysicae Aristotelis (39): "*Idem est homo et unus homo*", referente a *Metaphys.*, 1003b, 26/27 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 122).

[63-A] 1003b, 26/27.

[63-B] Sobre o tema, visite-se Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, 1962, pp. 28-44.

[64] 1005a, 12/18.

[illegible]

10

OS PRINCÍPIOS DA NÃO-CONTRADIÇÃO E DO TERCEIRO EXCLUÍDO

Nesta seqüência de reflexões não é dispensável que se averigúe se também a *substantia* (*ousía*) e os axiomas encontram resguardo sob o manto da mesma *theoría*. O questionamento parece relevante na medida em que se passa a distinguir com nitidez qual a natureza dos axiomas e seu papel racional na construção do pensamento.

O axioma é um princípio, mas não um princípio de caráter específico, cultivado e burilado sob a égide de uma *epistéme* em particular. A cada *epistéme*, de fato, corresponde uma série de princípios próprios, bem definidos, inservíveis para a prospecção de idéias que se identificam no celeiro de outros quadrantes científicos. Os axiomas não são desta espécie de princípio específico, mas são princípios de caráter genérico e universal, utilizados e utilizáveis em toda e por todas as ciências. Daí resultar que são eles objeto de estudo da ciência do filósofo, ocupando lugar de honra na tribuna dos objetos da análise *meta-física*.

Os princípios dos raciocínios são, por assim dizer, um mister filosófico por excelência, pois este tipo de estudo também corresponde a um entendimento universal acerca do que é e do que não é. A sabedoria destes princípios surte seus reflexos sobre toda a escala de seres, à qual se aplicam os ditos princí-

pios. Conhecer o princípio das coisas é mister filosófico, pois, na perspectiva aristotélica, a causação do ciclo natural e ordenado do universo pressupõe que tudo esteja teleologicamente direcionado e concomitantemente coordenado. A trama universal é, pois, a trama de concausas; o conhecimento mais próximo destas é dado ao *physikós*, porém o conhecimento mais remoto destas é dado ao *philósophos*. É este o conhecedor das *causae causarum*, aquele capaz de explicar os fenômenos e a aparência, distinguindo-a da essência que constitui cada coisa (*ési d'ōutos o philósophos*).[65]

Nem o geômetra, nem o aritmético são capazes de prover ao concurso de causas de maneira genérica, circunscrevendo-se suas respectivas áreas de interesse ao espectro limitado de seus ramos específicos de pesquisa. O *physikós*, pelo contrário, por debruçar-se sobre a *physis* como um todo, sempre buscou compreendê-la em sua totalidade, em sua mecânica funcional-causal e em sua concatenação genérica. Não por outro motivo é que o *physikós* teve esta pretensão de explicar as causas primeiras, o que faz da *physica* uma sabedoria. Apesar de sabedoria, a física não é a sabedoria primeira (*ési de sophía tis kai e physiké, all'ou prwte*).[66] Há algo que está para além do alcance da física (*tà metà tà physikà*), para reiterar o significado desta expressão pós-aristotélica.

Ao filósofo, pois, de ser conhecedor das *aitíai*. A cognoscibilidade filosófica deve estender-se sobretudo para a dimensão do que seja dito o princípio primeiro, o mais firme de todos, e, ao mesmo tempo, aquele acerca do qual é impossível o erro; é este o mais conhecido dos princípios e o menos hipotético. Não-hipotético e fundamental, este deve ser o bastião ao qual deve se apegar o filósofo em sua investigação acerca do que é do que não é. Aquele que conhece aquilo que é e aquilo que não é sabe ser impossível hipóteses a respeito da natureza do ser-enquanto-ser.

Este princípio primário que parece ser a força centrípeta das atenções desta análise é aquele que se costuma intitular como princípio da não-contradição, que se enuncia da seguinte forma: é impossível que o mesmo se dê e não se dê de uma mesma e única vez e no mesmo

[65] 1005b, 11.
[66] 1005b, 1/2.

sentido (*to gàr auto áma ypárchein te kai me yparchein adynaton tw autw kai katà to autó*).[67] Este parece ser o princípio fundante de toda a escala de princípios que possa existir; trata-se, pois, do princípio de todos os demais axiomas, e isto, por natureza (*physei gàr arche kai twn állwn axiwmátwr aúte pántwn*).[68]

É com vistas a recobrir a dimensão do ser desde o ponto de vista semântico até o ponto de vista lógico que Aristóteles procura tratar do princípio da não-contradição. De fato, o problema se põe da seguinte forma: "En los escritos en que Aristóteles opera con el concepto *on hei on*, la cuestión no es como antes: "Qué es X? sino; Qué es 'es'?" Se trata, pues, del concepto de existencia y recurre al concepto platónico de *ontos on*. Sabe que ahorra se halla ante un problema a la vez gnoseológica y ontológico; reconoce que ciertas cosas son más entes que otras, porque su ser es el presupuesto de que otras cosas existan. Conoce, además, que el ser de una cosa cualquiera está indisolublemente unido con el ser del observador; éste está al mismo tiempo en sí mismo, es decir, en su pensamiento, y en otra cosa, es decir, en el mundo circundante, que le interesa sólo en cuanto lo percíbe. También según esta nueva teoría, "ser" es un concepto relacional, pues en el nucleo de todos los significados del término "ser" hay algo que tiene una determinada naturaleza y que es común a todo ente. Para demonstrar esto toma como punto de partida el principio de que es imposible que la misma sea y no sea. Mediante una investigación de los axiomas lógicos va a tratar de comprender más claramente el concepto "ser"" (Düring, *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, 1990, p. 927).

O primeiro de todos os princípios, ou seja, aquele segundo o qual algo não pode ser e não ser ao mesmo tempo e de acordo com as mesmas condições é um princípio absoluto, não comportando a possibilidade de sua negação, como querem alguns filósofos. A ciência do ser reclama esta coerência do ser para consigo, de maneira tal que, não só como fundamento de todo raciocínio lógico, este princípio desempenha o papel de elemento fundante da realidade ontológica.

---

[67] 1005b, 19/20.
[68] 1005b, 33/34.

Apesar de nem todas as coisas se sujeitarem à demonstração, cabe, com relação a este princípio, o exercício refutativo da *demonstratio* de sua existência e de sua verdade, o que se faz para retorquir a idéia de petição de princípio que está a orientar a crítica daqueles que refutam *a priori* a possibilidade do juízo da não-contradição no plano ontológico. Racionalmente, pois, é que será perseguida a demonstração de sua consistência conceitual.[69]

Primeiramente, deve-se dizer que as palavras "ser" e "não-ser" significam coisas determinadas. Ao menos isto é verdadeiro, pois, para que haja significação, é necessário que haja, ligado ao nome, algo determinado ao nome, algo determinado por este designado. O nome possui um significado certo, e seu significado é único (*semainón ti to ónoma kai semainon én*).[70] Assumidas estas premissas, deve-se reter que se torna difícil compreender que, se para "ser" há um significado certo, e se para "não-ser" também o há, então como poderiam dois nomes que designam coisas diferentes ser tidos indiferentemente como iguais. Tal como ocorre com a palavra homem (*ánthrwpos*), ocorre com a palavra ser (*einai*). Se se indica este indivíduo como sendo *ánthrwpos*, está-se a qualificá-lo como animal bípede, que é o significado do termo.[71] Por conseguinte, é necessário que o que se designa como homem signifique animal bípede. A conclusão é, *a contrario sensu*, que se torna impossível afirmar que este indivíduo seja não-homem e homem ao mesmo tempo. Da mesma forma com o "ser".

Em segundo lugar, os que aceitam a possibilidade de subsistir a contradição substancial, negando, portanto, a verdade do princípio da não-contradição, estão a tornar insubsistente a noção de substância (*ólws d' anairwsin oi touto légontes ousían kai to tí en einai*).[72] Isto porque é sustentável que do mesmo ser se digam coisas contraditórias, desde que acidentais. De fato, o homem pode ser branco, músico ou artesão, e isto tudo de maneira excludente ou não. Porém, um indivíduo não pode ser homem e ser não-homem ao mesmo tempo. O acidental é

[69] 1006a, 11/28.
[70] 1006b, 12/13.
[71] 1006b, 29/30.
[72] 1007a, 20/21.

algo não-essencial, porém ocasional; o substancial é algo constitutivo primordial, e de ocorrência necessária para o indivíduo.[73]

A instrumentalidade deste tipo de *thesis* reside na inviabilidade de demonstração de que todas as coisas poderiam ser ditas acidentalmente, hipótese que, se tomada como verdadeira, impediria o conhecimento da idéia de universal primeiro (*ei de pánta katà symbebekos, ouden éstai prodon to kathólou*).[74] O acidente é sempre o predicado de um sujeito; não há acidente sem sujeito, e, assim, está excluída a possibilidade de existência de um acidente de outro acidente, desvinculado subjacente. Em terceiro lugar, se se admitisse que tudo pode ser predicado de tudo, então todas as coisas não seriam senão uma única coisa (*delon ws ápanta éstai én*).[75] Esta é a teoria de Protágoras. Nesta confusão onde tudo se atribui de tudo, incondicional e inadvertidamente, torna-se então verdadeiro dizer que nada existe e que tudo existe de maneira indeterminada. Ser e não-ser aqui são confundidos, pois aqueles que falam do indeterminado, em verdade se referem àquilo que não-é-ainda, ou seja, àquilo que é potencialmente, mas não em ato (*to gàr dynámei on kai me entelecheía to aóristón estin*).[76] Às categorias tradicionais da filosofia pré-socrática Aristóteles opõe as idéias de *dynamis* e de *entelecheía*.

Em quarto lugar, e do ponto de vista lógico, decorre que se se afirma algo de um sujeito é também possível de se negar o mesmo algo desse sujeito, porém não ao mesmo tempo. A *afirmatio* e a *negatio* não podem ser ambas verdadeiras ao mesmo tempo a respeito de uma substância primeira. Ainda mais. Se se considerar sustentável e verdadeira a idéia de que um indivíduo possa ser ao mesmo tempo homem e não-homem, então nem é homem e nem é não-homem. Esta a incoerência paradoxal à qual culmina o argumento ilógico da verossimilhança da contradição. Mesmo que se trate de uma petição de princípio, deve-se reconhecer que *phásis* e *apóphasis* não podem ser ao mesmo tempo ou falsas ou verdadeiras.[77]

---

[73] 1007a, 25/34.
[74] 1007a, 33/34.
[75] 1007b, 19/20.
[76] 1006b, 28/29.
[77] 1008a, 34/1008b, 1.

Ademais, a respeito da busca da verdade pelo homem, deve-se dizer que todos pensam e que todos opinam. Opinam acerca do que é bom e do que não é bom, rejeitam o que é causa de dor e se aproximam do que é causa de prazer, escolhem esta ou aquela conduta, elegem este ou aquele objetivo e se conduzem na prática de acordo com este ou aquele hábito. Todos, pois, escolhem, opinam. A opinião pressupõe, então, uma seleção que, da mesma forma que existe nesta dimensão da *práxis*, também deve haver no plano da busca da verdade. A opinião é geralmente conduzida não pelo conhecimento, mas pelo hábito, o que motiva a que se a faça de acordo com a verdade. O ignorante é para a verdade assim como o doente é para a saúde (*kai gàr o doxázwn pros ton epistámenon ouch ugieinws diákeitai pros ten aletheian*).[78]

Em verdade, é esta espécie de investigação que conduz à distinção entre o que seja mais plausível e o que seja menos plausível, pois aqueles que procuram eliminar matizes existentes entre o que é verdadeiro e o que é falso propugnam o imoderado (*ákraton*), impedindo que com o pensamento se opere qualquer distinção de qualquer coisa.[79]

Os argumentos seguintes (1009a, 5/1011b, 22), expendidos por Aristóteles, são todos voltados para a contestação das teses sensualistas e das teses consideradas sensualistas por Aristóteles.[80] Com efeito, partindo da idéia de Protágoras[81], de que as diversas e ecléticas opiniões acerca das coisas são todas elas verdadeiras, Aristóteles passa a impor seus juízos lógicos, ontológicos e realistas para opor-se à idéia propugnada pelo relativismo. De acordo com este, opiniões diversas se cons-

---

[78] 1008b, 30/31.

[79] 1008b, 31/1009a, 4.

[80] Sequuntur auctoritates III libri metaphysicae Aristotelis (55): "*Non omne quod videtur verum et apparet verum est verum*", referente a *Metaphys.*, 1010 b, 1/2, 1011a, 18 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 123).

[81] O aforismo de Protágoras é tipicamente atitude antropocêntrica, passando o homem a ocupar, sobretudo na teoria do conhecimento, a posição centralizante que se desloca da objetividade do ser conhecido para a subjetividade do ser cognoscente. O homem é a medida de todas as coisas, das que são porque são e das que não são porque não são (*pántwn chremátwn métron estin ánthrwpos, twn men óntwn ws éstin, twn d'ouk óntwn ws ouk éstin*).

troem a partir de sensações diversas experimentadas por sujeitos diversos; as opiniões são contraditórias entre si e são verdadeiras ao mesmo tempo, pois sustentáveis por óticas individuais diferentes. Daí a verdade aparecer como algo relativo a cada individualidade.[82] Trata-se de algo relativo à opinião e à sensação de cada qual (*pros dóxan kai aísthesin*).[83] Então, admitir-se que tudo é ao mesmo tempo verdadeiro e falso parece impossível. Este pensamento conduz necessariamente a um paradoxo inevitável e infinito, qual seja, se tudo o que há é relativo àquele que opina, então o que opina também é relativo a infinitas espécies de coisas (*ápeira éstai tw eídei to daxáston*).[84] Este paradoxo infinito cria um ciclo tal que tudo passa a ser dependente, relativo e condicionado a tudo; anula-se a idéia de *ousía* e de individualidade.

Aristóteles insiste em frisar que as opiniões a respeito do que "parece ser" são colocadas na sensação (*aísthesis*), e que a sensação é algo falível; nenhum sentido consente a plena e perfeita apreensão de todos os matizes do "ser", assim como a cada sentido corresponde uma qualidade que não é uniforme com relação aos demais sentidos.[85] Para os sensualistas, a imperfeição sensorial ajunta-se à percepção sensorial da mutabilidade e inconstância das coisas existentes para que se firme a *thesis* de que a verdade não existe. Com vistas a responder a este problema heraclitiano é que Platão formulou sua hipótese eidética, opondo-a como realidade inteligível a todo o sensível. Aristóteles, por seu turno, se contenta em dizer que é necessário demonstrar que há algo imóvel, e que nem tudo se resume ao que é percebido pelos sentidos,[86] tendo-se em consideração também que tudo o que move é necessariamente anterior ao movido[87] (*to gàr kinoun tou kinouménon*

[82] 1009a, 5/15.

[83] 1011b, 5.

[84] 1011b, 12.

[85] 1010b, 15.

[86] 1010a, 34/35.

[87] Sequuntur auctoritates III libri metaphysicae Aristotelis (57): "*Movens naturaliter prius est moto*", referente a *Metaphys.*, 1010b, 37/1011a, 1 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 123).

physei próterón esti)[88] e que é impossível que o que há não existiria se não houvesse sensação e sentido.[89] Com isto afirma Aristóteles que o relativismo é capaz de converter o *alethes touto* em *toútw alethés*,[90] hipótese que rechaça como argumento *ad absurdum*.

Neste mesmo diapasão, encontram-se as considerações acerca do terceiro excluído, princípio fundante de toda relação ontológica e de atribuição. Dados os conceitos de falso e verdadeiro – o falso consiste no dizer que algo que não é, é, ou que algo que é, não é; o verdadeiro consiste no dizer que algo que não é não é, ou que algo que é é –,[91] procura-se demonstrar a impossibilidade de que, entre contrários, subsista algum intermediário. Algo ou é, ou não é. Não se pode acatar qualquer conclusão investigativa que facilite a disseminação da idéia de que algo seja ao mesmo tempo falso e verdadeiro (intermediário), esteja entre corrupção e geração (intermediário), etc. Neste jogo dialético em que se disputa a reafirmação de que em meio aos opostos pode existir um ser intermédio, o pensamento aristotélico conduz ao estudo da definição como forma de demonstração da insustentabilidade de quaisquer *dóxai* que exponham os princípios da não-contradição e do terceiro excluído a perigo. A definição é entendida como noção que tem por signo a palavra (*o gàr lógos, ou to ónoma semeion, orismos gínetai*).[92] Se algo é isto, não pode nem ser não-isto, nem pode ser aquilo, ao mesmo tempo e relativamente à sua *substantia*. Esta é a suma do pensamento aristotélico, pensamento ao mesmo tempo lógico e ontológico. Com ambos os princípios, o da não-contradição e o do terceiro excluído, não se afiniza a tese de que tudo é verdadeiro ou de que tudo é falso.[93]

[88] 1010b, 37/1011a, 1.
[89] 1010b, 30/35.
[90] 1011b, 3.
[91] 1011b, 25/30.
[92] 1012a, 23/24.
[93] 1012a, 29/1012b, 31.

11

O LIVRO Δ E A SEMÂNTICA METAFÍSICA

Tendo-se superado ΑΒΓ, livros apresentados como de caráter introdutório da *Metaphysica*, o livro Δ aparece neste contexto, e como seqüência editorial da obra, mais pelo seu conteúdo substancialmente metafísico, representando um grande vocabulário filosófico,[94-A] e menos por um critério outro qualquer de ordem cronológica.[94-B] Necessariamente interpretado como um livro conceitual, sua função e sua posição na obra se correlacionam de maneira tal que o problema não poderá ser solvido sem uma prévia, ainda que sumária, investigação acerca de seu papel na estrutura da filosofia primeira.

Tendo por conteúdo o labor lingüístico da terminologia metafísica, este livro não poderia ter sido posicionado entre os textos introdutórios, e muito menos entre os textos posteriores. Seu caráter conceitual confere-lhe, na estrutura edito-

[94-A] O livro aparece no catálogo de Diogenes Laertius (V, 27) e apresenta problemas de exegese e localização destacados por J. Tricot, Introduction, *La métaphysique*, 1962, pp. XXIII e XXIV.

[94-B] A respeito do livro Δ como obra independente e deslocada, conta-se com a opinião de Jaeger em seu *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*, 1992, p. 196.

rial da *Metaphysica*, uma singular função transitória entre o que é premissa e o que é conteúdo filosófico. Do exposto, conclui-se que estudar os conceitos de *physis*, *aítion*, *arché*, *ousía*, entre outros, no final do Tratado, seria deslocar o lastro conceitual de referência de todo o resto do escrito para um momento inadequado da explicação das questões metafísicas. Mesmo porque, pode-se dizer, Aristóteles, ao escavar as entranhas nocionais e as árvores semânticas dos termos, não o faz solitariamente, extraindo da tradição popular e literária filosófica o material necessário para a montagem dos quadros significacionais de cada palavra ou termo colocados *sub examinem*. Diante de qualquer texto aristotélico, pertencente ou não à *Metaphysica*, onde seja empregado qualquer dos termos enfocados pelo livro Δ, poder-se-á fazer deste texto o inventário referencial básico para a compreensão das semânticas possíveis para o termo.

O livro se inicia da mesma forma como se encerra, a saber, com um estudo semântico de um termo relevante para o estudo metafísico. Da investigação dos sentidos da palavra *arché* à dos sentidos de *symbebekós*, Aristóteles perpassa uma grande variedade de significantes e significados. Usos lingüísticos, tradições filosóficas, polissemias e ambigüidades são típicas constantes na filosofia peripatética, parte do próprio método de desnudamento da verdade. Se *aitíon*, *stoicheio*, *physis*, *anankaion*, *hén*, *ón*, *ousía*, *tautón*, *héteron*, *diáphoraon*, *hómoion*, *antikeímena*, *enantía*, *próteron*, *hysteron* e outros são termos fundantes de toda e qualquer reflexão que se volte para a procura da causação primeira, então é mister que destes se faça uma análise pormenorizada.

O que seja *arché* parece ser de imprescindível valor que seja estudado como *quaestio* prejudicial de toda e qualquer perquirição posterior. Se chama princípio (*arché*):

a) o extremo de algo, desde onde pode iniciar-se o movimento;
b) algo a partir do qual cada coisa pode realizar-se melhor, como o início do aprendizado por onde seja mais fácil aprender;
c) o primeiro a partir do qual se faz algo, como a quilha para o navio e o coração (cérebro, para outros) para os animais;
d) o primeiro a partir do qual se faz algo, porém não como algo imanente àquele, mas sim como o princípio de onde se originam o movimento e a mudança, como os pais para o filho;

e) aquilo por cuja vontade se move o que é movido e se altera aquilo que é alterado, como as magistraturas e autoridades nas cidades;
f) o primeiro a partir do qual uma coisa se torna cognoscível, como as premissas para as demonstrações.[95]

A extensão semântica do termo *arché* é ampla, e sua significância não é distante daquela atribuída ao termo causa (*aitíon*).[96] De fato, todas as causas são princípios (*pánta gàr tà aítia archaí*),[97] e o que é constante na idéia de princípios é que este é o primeiro,[98] de modo que a este tipo de termo se costumam ligar as noções de natureza, elemento, pensamento e vontade, substância, bem e beleza; estas são noções das quais se descola a categoria qualificadora da essência do termo *arché*, pois são o primeiro a partir do qual algo é, algo se produz ou algo se conhece.

A distinção entre *arché* e *aítion* se faz a partir da referência seguinte, que demonstra a carga semântica de *aítion* como sendo:[99] a) aquilo com o que se faz algo, como algo constitutivo e imanente do algo produzido (causa material); b) a forma e o modelo, ou seja, a definição da essência e dos gêneros desta (causa formal); c) aquilo de onde provém o início primeiro da mudança e do repouso, como o pai para o filho (causa eficiente); d) aquilo para o qual tende alguma coisa, ou seja, o seu fim (causa final).[100]

As causas, pois, se dizem em muitos sentidos. Esta plurivocidade de *aítion* permite que a uma mesma coisa se atribuam várias causas,

[95] 1013a, 1/15.

[96] Sequuntur auctoritates quinti libri metaphysicae Aristotelis (85/86): "*Tot modis dicitur principium, quot modis dicitur causa, quia omnes causae sunt principia, sed non e converso*", referente a *Metaph.*, 1013a, 16/17 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 124).

[97] 1013a, 16/17.

[98] Sequuntur auctoritates quinti libri metaphysicae Aristotelis (87/88): "*Principium et primum idem sunt, quia omne principium est primum*", referente a *Metaph.*, 1013a, 17.19 (Hamesse, *Les auctoritates Aristoteles*, 1974, p. 124).

[99] Sequuntur auctoritates quinti libri metaphysicae Aristotelis (89/90): "*Quattuor sunt causae, scilicet materialis, formalis, efficiens et finalis*", referente a *Metaph.*, 983a, 26/32 (Hamesse, *Les auctoritates Aristoteles*, 1974, p. 124).

[100] 1013a, 24/1013b, 4.

cada qual de acordo com os sentidos supra-apontados. Ocorrerá também que o mesmo possa ser causa de fenômenos contrários, como ocorre com o piloto, que por estar ausente é causa do naufrágio, sendo que sua presença seria a causa da salvação da nau; tanto em um quanto em outro sentido, trata-se de causa enquanto algo que move.[101]

Também há que se notar que Aristóteles apresenta uma outra noção de causa como acidente. Em um sentido, Policleto (substância primeira) é causa da estátua, e em outro sentido o escultor é causa desta estátua, isto porque ocorre de, somente por acidente, coincidir de o escultor desta estátua ser Policleto. Tanto o escultor como Policleto são causa eficiente do movimento de modificação da matéria a partir de um modelo no sentido da realização de um fim. Porém, o são não no mesmo grau, mas em graus diferentes; ser escultor é um mero acidente para a substância. Ainda de maneira mais remota se pode falar que o animal é causa da estátua, isto porque o homem como escultor é um animal, e também em outros sentidos mais ou menos próximos. Porém, fundamentalmente, as causas são aquelas anteriormente apontadas.[102]

A par das causas próximas e remotas, pode-se falar em causas que movimentam o gênero (a matéria) ou a espécie (esta escultura), ou, ainda, pode-se combinar toda esta miríade de formas semânticas da seguinte forma: a) o escultor é causa da matéria; b) Policleto é causa da matéria; c) o escultor é causa da estátua; e) o escultor Policleto é causa da matéria; f) o escultor Policleto é causa da estátua.[103] Isto, pois, no que concerne ao termo *aition*.

O que seja elemento (*stoicheion*) é o que se questiona na seqüência do escrito. Conhece-se elemento como sendo aquilo de que é composto um algo de maneira a que este tenha aquele material estrutural primeiro como sua própria imanência. Neste sentido, os elemen-

---

[101] Sequuntur auctoritates quinti libri metaphysicae Aristotelis (93/95): *"Idem se aliter habens est causa oppositorum, sicut gubernator navis per suam praesentiam est causa salutis navis, sed per suam absentiam est causa periclitationis ejusdem"*, referente a *Metaph.*, 1013b, 11/15 (Hamesse, *Les auctoritates Aristoteles*, 1974, p. 124).

[102] Sequuntur auctoritates quinti libri metaphysicae Aristotelis (97): *"causae secundum actum et effectus simul sunt"*, referente a *Metaph.*, 1014a, 20/22 (Hamesse, *Les auctoritates Aristoteles*, 1974, p. 125).

[103] 1014a, 15/20.

tos compósitos de algo não podem se decompor em outros seres quaisquer de espécie diversa. É o caso para os elementos da voz, para os elementos dos corpos. Contrasta com esta idéia aquela de que se se tomar uma parte de água ter-se-á apenas a mesma água em menores proporções. De modo semelhante se dizem elementos os das demonstrações geométricas e, em geral, os das demonstrações. É o que ocorre quando, partindo-se de demonstrações primeiras, passa-se a demonstrações mais complexas, estando aquelas contidas nestas, sendo, portanto, elementos destas. Também, por alargamento da base significacional do termo, se diz que tudo quanto seja uno, indivisível e simples, e, por assim dizer, aplicável a muitas coisas ao mesmo tempo, deve ser chamado de elemento. A partir desde último raciocínio é que os gêneros são considerados elementos, e isto porque são dotados das referidas características da unidade, da indivisibilidade e da simplicidade. Sua universalidade é decorrência de suas características. Ainda mais, a unidade e o ponto, nesta mesma perspectiva, são, pelos pitagóricos e platônicos, considerados princípios. Mas, retenha-se, ao final, que, para Aristóteles o que há de ser dito elemento é dotado de uma certa essencialidade, a de ser o primeiro que é imanente em cada coisa.[104] Isto com relação ao conceito de *stoicheion*.

Entre 1014b, 16 e 1015a, 19, Aristóteles retoma a análise do conceito de *physis* já lançada no livro da *Physica*. Quanto a esta, deve-se ter presente que:

> "Com Aristóteles há uma reabilitação geral da *physis* que toma muitas das funções da *psyche* platónica: é definida (*phys.*, II, 192b) como "o princípio (*arché*) e a causa (*aitia*) do movimento e do repouso para as coisas em que está imediatamente presente". Como a *psyché*, é espiritual porque é primordialmente forma (*phys.*, II, 193a), e actua para um fim (*telos*; *Phys.*, II, 194a). Levantam-se dois problemas: ao substituir a *psyché* pela *physis* Aristóteles cortou a ligação entre o movimento e a vida e, por outro lado, entre a finalidade (*télos*) e a inteligência (*noûs*). O primeiro é resolvido alargando a *physis* ao domínio dos elementos inanimados e postulando

[104] 1014a, 26/1014b, 15.

a doutrina do "movimento natural" para cada um, mas na *Phys.* VIII volta-se para uma posição mais platônica: as coisas animadas, i.e., vivas, têm dentre de si tanto o princípio do movimento como o iniciador do movimento, e por isso diferem das coisas inanimadas que têm dentro de si o princípio passivo (*paschein*) do movimento, mas não o ativo (*poiein*), que conseqüentemente tem de operar no exterior (*Phys.*, VIII, 255b-256a); assim, todo o movimento, de facto, requer uma causa eficiente (*kinoun*). No segundo problema, a ligação entre o *telos* e o *nous* é igualmente ambivalente, estando justapostos na *Phys.*, II, 199a dois argumentos para a teologia de *physis*, um dos quais sugere a presença do *nous* enquanto o outro a nega" (Peters, *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*, 1983, p. 190).

Na *Metaphysica* o problema toma outro rumo, visto condensar-se em uma única passagem a plurivocidade da palavra que é motivo de investigação desde as primeiras lições da *philosophía* pré-socrática. Pressupõe-se aqui a evolução já alcançada no texto da *Physica*. Assim, chama-se *physis*: a) em um primeiro sentido, a geração das coisas que crescem; b) o primeiro a partir do qual começa o movimento de crescimento de tudo o que cresce, sendo aquele primeiro imanente a este; c) aquilo do qual se origina primeiramente o movimento que se dá em cada uma das coisas que é por natureza; d) o primeiro a partir do qual se gera qualquer das coisas que é por natureza (madeira, para os objetos dela derivados; bronze, para os objetos dele derivados); e) ademais, por *physis* entende-se a *substantia* das coisas que são por natureza, onde se identificam unitariamente *eidos* e *télos* em uma única idéia constitutiva do ser; f) a *physis* é, por conseguinte, compreendida como sendo toda *ousía*, ou todo tipo de *ousía*. Ante esta variegada gama conceptual, para Aristóteles reside como fundamental na palavra *physis* a idéia de substância daquelas coisas que possuem o princípio do movimento em si mesmas e por si mesmas. A matéria recebe o movimento, a geração e o crescimento, provenientes daquela; como princípio (*arché*) e causa (*aitía*) das coisas que são por natureza (*physei*), e não por arte (*techné*), subsiste seja em estado de latência ou potência (*potentia*), seja em estado de plena e integral atualização (*actum*).

A análise do conceito de necessário (*anankaion*) é a tópica subseqüente a partir de 1015a, 20. É definido polissemicamente como:[105] a) aquilo sem o qual não se pode viver, uma vez coexistir com outras causas para a sustentação da vida, como ocorre com a respiração e a alimentação para os animais; b) aquelas coisas sem as quais o bem não pode ou produzir-se ou existir, ou sem os quais não se pode suprimir ou fazer desaparecer o mal; c) o que é imposto violentamente ou a violência, como é o caso de tudo o que concorre no sentido contrário à inclinação ou à eleição livre da conduta pelo indivíduo; d) o que não pode ser de maneira diversa do que efetivamente é;[106] e) a demonstração que há de determinadas coisas das quais se parte como necessárias para o estabelecimento da conclusão silogística.

O sema "necessidade" (*ananké*) assume, no contexto geral da produção cultural helênica, mais que uma significação puramente literária; é o termo o solo firme das preocupações que guiaram o mito e a produção trágica do teatro grego. De conotação variável entre a experiência vivida e a experiência intuída, o grego sempre, em sua história, valorou o problema da destinação do homem e da influência da providência sobre as coisas da terra. *Ananké* identifica-se com a onipotência de um *nous* superposto às inteligências individuais e com a idéia de um programa pré-constituído de influenciação dos deuses sobre os desideratos humanos. Neste sentido, é muito mais próprio o termo *heimarméne* (destino), com caráter providencial.[107] Daí uma certa noção básica ter remanescido, e é esta que é testemunhada como sentido-núcleo do sema por Aristóteles, a de que o que é por necessi-

[105] Sequuntur auctoritates quinti libri metaphysicae Aristotelis (00/04): "*Necessarium uno modo dicitur sine quo res non potest esse, ut animal non potest esse sine cibo vel vivere. Secundo modo sine quo non potest bene esse, ut vivere sine vestimentis. Tertio modo idem est quod violentum et sic dicitur ista res necessario projicitur extra navim, id est violenter*", referente a *Metaph.*, 1015a, 20/26 (Hamesse, *Les auctoritates Aristoteles*, 1974, p. 125).

[106] Sequuntur auctoritates quinti libri metaphysicae Aristotelis (5/6): "*Quartu modo dicitur necessarium quod non contingit aliter se habere*", referente a *Metaph.*, 1015a, 33/35 (Hamesse, *Les auctoritates Aristoteles*, 1974, p. 125).

[107] A respeito, *vide heimarméne* em Peters, *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*, 1983, p. 99.

dade não pode ser de outra forma senão aquela com a qual se apresenta.[108] O que é desta forma ou daquela forma indiferentemente não é algo que é por necessidade. Esta parece conflitar com a noção de liberdade e de livre-arbítrio, temática recorrente no teatro clássico grego. Do necessário (*anankaion*), do uno (*hén*), deve-se dar continuidade à operação discursivo-interpretativa já iniciada.

De princípio, ressalta-se que o binômio essência-acidente está a qualificar o termo *hén*, e isto porque algo pode ser uno de *per si* (1), ou acidentalmente (2). É à parte deste binômio que serão colocados em foco os diversos sentidos da palavra. Assim, dá-se acidentalmente (2) de Corisco ser músico e de ser justo, e isto de maneira única e individual, porém não por essência. De outro modo, ocorre de, por essência, (1) algo ser uno, pois: (1.1) se trata de uma unidade originada de coisas dispostas de maneira contínua[109] pela *techné* ou pela *physis* (ex: madeiras coladas; o conjunto dos órgãos e partes do corpo); (1.2) se trata de uma unidade decorrente de um *subjectum* material homogêneo ou de substrato único (ex: óleo, vinho, água); (1.3) se trata de algo uno em função de seu gênero único, como ocorre com as diversas espécies animais que comungam da qualidade primeira e comum de serem todas animais; (1.4) se trata de algo que é definido de maneira única e indivisível (ex: o que cresce; o que míngua). Ao conceito de uno se opõe o conceito de múltiplo, com tantas variantes quantas comporta aquele.

Dentre alguns apontamentos de acentuado matiz platônico-matemático lançados nesta passagem por Aristóteles, ressalte-se a orientação de que a forma pode igualar, em determinadas condições, coisas díspares sob a idéia de unidade. Os materiais que compõem um sapato (artefato humano) não são necessariamente os mesmos, e separados não constituem uma unidade. Porém, ao serem empregados na confecção do mesmo, tornam-se partes de um único conglomerado dotado de

[108] 1015b, 10/15.

[109] Sequuntur auctoritates quinti libri metaphysicae Aristotelis (07): *"Continuum est cujus motus est unus"*, referente a *Metaph.*, 1016a, 5/6 (Hamesse, *Les auctoritates Aristoteles*, 1974, p. 125).

uma certa forma e utilidade. Aqui, por *techné*, surge homogeneidade formal do que é heterogêneo, donde poder-se falar em unidade.[110]

A importância da análise da próxima tópica, aquela que gira em torno do próprio núcleo do estudo metafísico, ou seja, do "ser" (*ón*), é de se presumir evidente no texto em que se consagra a perseguição da ciência das coisas enquanto tais como teleologia de toda a investigação.

Diz-se que algo "é" essencial ou acidentalmente. Isto ocorre, pois, numa relação proporcional em que se colocam em predição dois ou mais termos (x é y), a imbricação entre os mesmos se descreve como algo acidental ou como algo essencial. Que o homem músico é justo só se pode afirmar de maneira acidental, e não essencial. No mesmo sentido, que o homem é um animal racional só se pode afirmar essencialmente, de modo que a predicação é necessária.

O que há em si e por si é o ser de que se predicam as distintas *categoriae*; tantos quantos forem estas, tantas serão as significações da palavra "ser", ora como substância, ora como qualidade, ora como quantidade, ora como relação, ora como ação ou paixão, ora como posição ou momento.

Ademais, deve-se dizer que o mesmo princípio válido para a dicotomia afirmação/negação é valido para dicotomia ser/não-ser; isto é assim, pois, dizer que algo "é" significa que algo é verdadeiro, e dizer que algo "não é", que não é verdadeiro (que é falso) que este algo é. Esta é uma parte importante acerca da temática do "ser".

Também *einai* e *ón* podem ser não só por acidente ou por essência, mas em potência e em ato. É no livro IX que se irá, no entanto, precisar os conceitos de ato e potência. Mas, cabe dizer que aquele que está utilizando ser conhecimento possui conhecimento da mesma forma que aquele que pode se utilizar de seu conhecimento. Pode-se dizer, ainda, quanto à substância, que na pedra está a estátua de Hermes, como na linha está a semilinha.[111]

Se "ser" e "substância" no aristotelismo se convertem em uma única e homogênea preocupação, então, deve a análise desta se suce-

[110] 1016b, 13/17.
[111] 1017a, 6/1017b, 9.

der à daquele termo. Tendo sido feita a discriminação quadripartite do "ser" conforme supra, cabe seja feita uma análise das quatro dimensões semânticas comportadas pelo conceito de *ousía*. Assim, chama-se substância: a) os corpos simples, como a terra, o fogo, a água e outros, assim como os corpos, seus compostos e componentes (animais, corpos celestes), pois não se predicam de nada, sendo predicados pelas outras coisas; b) o que é causa imanente do ser das coisas que não se predicam de qualquer sujeito (as citadas acima), como ocorre com a alma do animal; c) o que é parte imanente das coisas que não se predicam de qualquer sujeito, como ocorre com o número para todas as coisas (de acordo com pitagóricos e platônicos); d) o que é da essência da coisa é também entendido como substância desta coisa, pois seu enunciado é definição.

De qualquer maneira, apesar de múltiplas as formas de compreensão da *substantia (ousía)*, esta pode ser entendida a partir de dois traços fundamentais, quais sejam: a substância é o sujeito último que não se predica de outra coisa e, também, o algo determinado dotado de existência separada como forma de cada coisa.[112]

A respeito do que seja o anterior e o posterior (*próteron kai hysteron*), deve-se ter presente que: num primeiro sentido, sabendo-se que para cada gênero há um primeiro e um princípio, sempre haverá um algo que seja anterior com relação ao lugar, ao tempo, ao movimento, à potência, à ordem; num segundo sentido, anterior e posterior passam a ser medidos a partir do conhecimento ou a partir da sensação, e assim se tem que o universal será anterior com relação ao entendimento, porém o individual o será com relação à sensação, da mesma forma que a partir do conhecimento o acidente é anterior com relação ao todo; num terceiro sentido, as propriedades das coisas serão sempre anteriores a quaisquer outras propriedades subseqüentes, como ocorre com a relação entre a retitude e a lisura, pois esta é uma qualidade daquela enquanto aquela o é da própria reta; num quarto sentido, segundo a *physis* e segundo a *ousía*, se diz que o *hypokeímenon* é sempre anterior a toda e qualquer outra qualidade predical categórica que lhe possa pertencer.[113]

---

[112] 1017b, 10/26.

[113] 1018b, 9/1019a, 13.

Todas as formas de se dizer que algo é anterior ou posterior a outro algo se conformam com estas descrições acima oferecidas. Há também aqui a idéia de polissemia, pois onde há uma única entidade sêmica há vários outros correspondentes semêmicos.

Conceitos outros de sumo valor para a doutrina aristotélica são os de potência (*dynamis*) e impotência (*adynamía*), que também podem significar capacidade e incapacidade. Segue-se a análise dos mesmos.

Por *dynamis* pode-se entender: a) o princípio do movimento ou da modificação (*arche kinésews e metabolês*)[114] que ocorre em outro ser ou até no mesmo enquanto outro; b) a capacidade de bem realizar algo ou de realizá-lo de acordo com a escolha deliberada (*tou kalws tout'epitelein e katà proaíresin*);[115] c) a qualidade das coisas não sujeitas à corrupção, à destruição, à modificação e a toda sorte de mutação, ou mesmo a qualidade daquelas que, sujeitas a estas coisas, não cedem facilmente a qualquer tipo de modificação.[116]

Desta tripla carga semântica acima enunciada, pode-se extrair a significação de potente ou capaz (*to dynaton*).[117]

A impotência (*adynomía*) irá extrair, *a contrario sensu*, da tripla semântica de *dynamis* a sua essencialidade conceitual. É ela privação de potência (*ad ynamía dé esti stéresis dynámews*),[118] ou seja, não-potência ou incapacidade de geração.

As semânticas de potência e impotência podem se desdobrar a ponto de se lançar para o campo do possível (aquele cujo contrário não seja falso) ou do impossível (aquele cujo contrário é necessariamente verdadeiro), partindo-se para o uso terminológico da geometria, e isto metaforicamente (*kata metaphoràn*).[119] Porém, é de se deter a análise de *dynamis* em sua primeira e primígena denotação: princípio de movimento no outro ou em si mesmo enquanto outro (*tw tà*

[114] 1019a, 15/16.
[115] 1019a, 23/24.
[116] 1019a, 29/31.
[117] 1019a, 32/35).
[118] 1019b, 17.
[119] 1019b, 33.

men échein autwn álló ti toiaúten dynamin, tà de me échein, tà de wdi echein).[120] O mesmo com relação à impotência (*adynata*).

Com este conjunto de conceitos até este ponto recolhido, tem-se uma enciclopédia de valores nacionais de extrema importância para a interpretação dos textos da *Metaphysica*. É bem sabido que, não só como historiador das palavras, Aristóteles cunhou sua doutrina passagens tão-somente a partir de uma mudança semântica ou a partir da criação de significantes e significados de que se carece muito para se expressar a mais incipiente das frases filosóficas que se possa formular.

Restaria, ainda, a análise de um outro grupo de termos esquadrinhados de 1020a, 7 *usque* 1025a, 35 no livro Δ. Todavia, a plêiade de conceitos a serem abordados (*posón, to poión, prós ti, téleios, péras, kath'hó, diáthesis, héxis, páthos, stéresis, éschein, ék tinos, méros, hólon, kolobón, génos, pseudos, symbebekós*) faria deste estudo uma lição extremamente exaustiva, uma vez que se encontram ou direta ou indiretamente abordados e examinados em outras partes do *Corpus*, não se fazendo imprescindíveis, no momento, para a condução da exegese. Dê-se, pois, prosseguimento na perquirição da *Metaphysica* em seu livro *E*.

[120] 1020a, 3/4.

12

A *SUMMA DIVISIO* DAS CIÊNCIAS

O objeto primígeno da ciência que se busca é o estudo do ser enquanto ser, e não de um ser qualquer individualizável. Este ser enquanto ser não corresponde ao ser delimitado, dotado de forma e atributos, categorizável e discutível de acordo com o parâmetro oferecido por cada uma das ciências particulares que estudam o ser desde uma perspectiva própria, unilateral e monodimensional. O que se quer, numa vertente metafísica, é uma teoria do ser enquanto ser, do ser inqualificado, do ser-em-si. Trata-se do estudo *Being qua Being*.[121-A]

Esta é a orientação primordial e estrutural daquela que parece ser a *prima philosophia*, pois investiga as causas de todo o causado, o princípio de todos os primados axiológicos ou não-axiológicos dele derivados ou decorrentes, o ser em sua perspectiva multidimensional, complexa e meta-empírica. Todavia, não é a partir das causas primeiras que se conhecem as coisas existentes, e sim por via do causado, do efeito ou do fenômeno. Este estudo, portanto, deverá supor um prévio conhecimento acerca da realidade mais concreta, causada *a posteriori*, para que se remonte, indutivamente, à *cognitio* das causas primeiras do gerado. Se tudo se move, e se o movimen-

[121-A] Aqui se procura responder à questão aporética formulada no livro *B. Vide* J. Tricot, *La métaphysique*, 1962, p. XXV.

to está presente em todo o universo conhecido, então o conhecimento imediato trará ao intelecto a informação mais evidente de que tudo o que há existe só-e-somente-só enquanto produto de uma *generatio*. O que é gerado também se corrompe, e, assim, o mundo do ser percebido se esvai na fluidez e fugacidade do transitório. No entanto, uma realidade há que está composta por formas incorruptíveis e imóveis, e é à metafísica que incumbe desvelá-la aos olhos do intelecto. Se eidética, como a platônica, ou se cosmogônica, como a dos *physikoi*, é o que procurará Aristóteles ou ratificar ou criticar.

O universo é, assim, visto em sua amplitude maior, o que consente que se detenha o intérprete da realidade na compreensão do problema da ciência. A pluralidade do existente induz o homem à busca do conhecimento – que, na verdade, dá vazão ao seu instinto nato de conhecer, de acordo com as palavras epigramáticas que abrem o livro *A* da *Metaphysica* em 980a, 22 (*pántes ánthrwpoi tou eidénai orégontai physei*) –, o que não se faz aleatoriamente ou muito menos desabaladamente. As *episthémai* demandam método, e o método reclama uma delimitação da realidade sobre a qual recai o foco de atenção do agente do conhecimento. Daí a delimitação monodimensional do enfoque do percebido, pois parece ser esta uma regra de eficácia do próprio labor científico. Não de outra forma se propõe a abordagem do problema científico no livro *E*, pois é por Aristóteles afirmado, após a constatação de que toda ciência possui princípios, elementos e causas (*archai kai stoicheia kai aítia*),[121-B] que cada uma das ciências se debruça não sobre o ser integralmente concebido, mas sobre o ser qualificado[122] (*all'ouchi peri óntos aplws oude e ón*).[123]

[121-B] 1025b, 5/6.

[122] "Les sciences particulières se caractérisent donc par les traits suivants (ou l'on peut voir une justification *a contrario* de l'affirmation initiale de l'étude de l'être en tant qu'être): elles portent sur un genre particulier de l'être; elles ne discutent ni l'être pris absolument, ni l'être en tant qu'être, ni l'essence de leur genre, ni son existence. D'ou il semble légitime de conclure que la science de l'être en tant qu'être étudiera l'être pris absolument, l'essence et l'existence des êtres particuliers qui forment les objets de ces sciences, et ce, précisément parce que son genre est l'être en tant qu'être: elle les étudiera donc en tant qu'être. Mais Aristote ne semble pas faire valoir cet aspect pour spécifier la philosophie première" (Décarie, *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, 1972, p. 113).

[123] 1025b, 9/10.

A física é a primeira das ciências que cumpre seja estudada, e, dentre as várias possíveis classificações, esta haverá de ser tida como uma ciência especulativa. De fato, o raciocínio intelectual ou é prático ou é produtivo ou é teórico[124] (*wste ei pâsa diánoia e praktike e poietike e thewretike*),[125] de modo que se há uma ciência que se procura com as causas das coisas e as estuda em sua perspectiva ontológica em compasso com sua constituição material, esta ciência deverá ser tida como teorética (*thewretike*). Para a física, o existente é estudado em seu processo casual não do *Being qua Being*, mas do ser qualificado e não desligado da matéria.[126] A *psyché* será abordada pelo estudo do *physikós*, porém não como algo separado da matéria[127] (*peri psychês enías thewrêsai tou physikou, ése mé áneu tês yles estín*).[128]

Se as evidências provam por si mesmas que a física é uma ciência especulativa, no mesmo diapasão poder-se-á afirmar que a matemática é uma ciência especulativa (*all"esti kai e mathematike thewretike*).[129] Mas, os objetos matemáticos não são, por si só, objetos totalmente separados da matéria. Incumbe não à física ou à matemática, mas a uma ciência teorética outra, estudar os objetos enquanto eternos (*aídion*), imutáveis (*akíneton*) e separados da matéria (*gnwnai*).[130] À ciência primeira (*prwte*), estudar os objetos separados e imutáveis.[131] Os objetos matemáticos são, assim, também expressões causais do processo eterno e divino de manifestação do ser primeiro, mas não objetos que se confundam com as coisas atemporais, imutáveis e incorruptíveis.

---

[124] Sequuntur auctoritates VI libri metaphysicae Aristotelis (46/47): "*Omnis scientia vel est activa, vel factiva, vel theorica, vel speculativa*", referente a *Metaph.*, 1025b, 25 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 127).

[125] 1025b, 26.

[126] Sequuntur auctoritates VI libri metaphysicae Aristotelis (44/45): "*Nulla ars particularis probat suum subjectum esse, sed supponit ipsum esse*", referente a *Metaph.*, 1025b, 16/17 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 127).

[127] Sequuntur auctoritates VI libri metaphysicae Aristotelis (50/51): "*Naturalis considerat res conjunctas motui et materiae secundum esse, sed separatas secundum rationem*", referente a *Metaphysica*, S. Tomas, *In Metaphysicae*, VI, lect. 1, n. 1162 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 127).

[128] 1026a, 5/7.

[129] 1026a, 9/10.

[130] 1026a, 10/12.

[131] 1026a, 16/17.

Três são as ciências especulativas e teoréticas, em resumo do que já foi exposto acima, a saber: a matemática, a física e a teologia[132] (*wste treis an eien philosophíai thewretikai, mathematiké, physiké, theologiké*).[133] Dois apontamentos, no entanto, devem ser lançados a respeito desta passagem do livro *E*. Um primeiro argumento interroga o porquê de uma mudança terminológica quando do uso da expressão *philosophíai thewretikaí*, pois se em 1025b, 6 e em 1025b, 19 menciona-se *epistéme*, aqui é mencionado o termo *philosophía*. Um segundo argumento, retirado do próprio texto (1026a, 20/21), faz perceber que o divino, apesar de ser objeto da *theología*, participa de tudo, de maneira que, em última instância, todo o causado é divino.

Um grau de preferência, no entanto, deve-se estabelecer entre as ciências de um modo geral e entre as próprias ciências especulativas. Assim: a) as especulativas são preferíveis a todas as demais ciências (*thewretikai twn allwn epistemwn airetwterai*),[134] o que equivale a estabelecer o primado da matemática, da física e da teologia com relação a todas as demais; b) dentre as especulativas, é preferível a teologia, donde ser esta a *primma scientia*.[135] O processo causal que coloca as substâncias umas em relação às outras permite se hierarquize as ciências entre si. Ainda mais. Se há uma substância que seja dita imutável, a ciência, dentre outras, que a estudará, não será nem a matemática nem a física, ou qualquer outra ciência particular ainda que especulativa, mas será a *philosophía prwte*, à qual se refere Aristóteles em 1026a, 30/31. Esta perquirirá acerca das *causae causarum* e acerca do ser enquanto ser (*peri tou óntos hê ón*),[136] não qualificado e não individualizado.

[132] Sequuntur auctoritates VI libri metaphysicae Aristotelis (48/49): "*Tres sunt partes philosophiae speculativae, scilicet naturalis, mathematica et divina, id est metaphysica*", referente a *Metaph.*, 1026a, 18/19 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 127).

[133] 1026a, 18/20.

[134] 1026a, 23.

[135] Sequuntur auctoritates VI libri metaphysicae Aristotelis (54/55): "*Theoricae scientiae, id est speculativae, aliis scientiis sunt delectabiliores et metaphysica theoricis*", referente a *Metaph.*, 1026a, 22/23 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 127).

[136] 1026a, 32.1

A análise do termo *to ón* é, neste ponto, também muito esclarecedora. Isto pois se o ser é colocado *sub foco* numa proposta que o reduz à sua apreensão de ser enquanto ser, então se deve entender ao menos que *to ón* tem muitos sentidos (*légetai pollachws*), e que nem todos estes sentidos estão a autorizar a investigação do ponto de vista teológico, ou da *primma scientia*. Quer-se dizer que para que se possa conceber o ser que se encontra diante do observador como sendo o ser teológico, não se pode tomá-lo em qualquer de suas acepções semânticas. O ser, tomado acidentalmente, não pode ser objeto de especulação[137] (*oudemía esti peri auto thewría*),[138] assim como não se submete à geração e à corrupção.[139] É exemplo deste tipo de significação de ser como acidente que o homem é só-e-somente-só acidentalmente branco e só-e-somente-só essencialmente um animal (*kai ton ánthrwpon leuchon einai symbébeken, zwon d'ou kata symbebekós*).[140] Não há arte do acidental, o que, por conseqüência, permite dizer-se que não há arte do não-essencial. O que é por acidente não é por essência, e isto em função da própria matéria, que admite a variação. Não há arte de ciência do que não é de ocorrência certa ou, ao menos, usual; todo saber científico pressupõe ou o sempre ou o usual para se estabelecer, uma vez que a inconstância do acidente impede a formação de uma categoria uniforme presente a diferença marcante entre o acidental e o necessário (*anagké*), conclui-se pela insustentabilidade do saber acerca do acidental.[141] O ser, nesta acepção, não pode ser objeto de investigação.

Em meio a esta discussão também procura Aristóteles incluir, no contexto, a problemática do verdadeiro e do falso, relacionados que estão estes termos com ser e não-ser.[142] Toda a dialética desabrocha na conclusão de que não há verdade e falsidade nas coisas; esta como

[137] Sequuntur auctoritates VI libri metaphysicae Aristotelis (56): "*De ente per accidens non est speculatio*", referente a *Metaph.*, 1026b, 3/4 Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 127).

[138] 1026b, 4.

[139] 1026b, 23/24.

[140] 1026b, 35/1027a, 1.

[141] 1027a, 28/29.

[142] "El ser, en tanto que es lo verdadero, y el no ser, en tanto que es lo falso, expresen la relación que un sujeto y su atributo guardan entre sí. Si un atributo

aquela estão no pensamento, e não *in rebus* (*ou gár esti to pseupos kai to alethes en tois prágmasin, all'en dianoía*).[143]

Somente o pensamento é capaz de relação, ou seja, é capaz de estabelecer liames lógicos tais que este objeto X' está para aquele outro objeto X". Qualquer tipo de relação lógica subsume-se a um processo mental só possível para o ser racional. O que é verdadeiro e o que é falso verificar-se-á a partir da *adequatio* da realidade eidética com a realidade das coisas.

O estudo aqui se encerra com a promessa de aprofundamento da temática do ponto de partida de toda a série causal do que existe enquanto existente em análise posterior (*málista skeptéon*);[144] o ser eterno (imutável) é também uma questão de indagação em outro livro da *Metaphysica*, de acordo com a referência constante de 1027a, 19. No entanto, o que coloca este texto, livro *E*, em conexão com o próximo, livro *Z*, é exatamente a temática da polissemia inerente ao termo *to ón*. No entanto, a remissão de um texto ao outro por si só não autoriza a conexão entre ambos os diferentes livros que participam da compilação de escritos intitulada *Metaphysica*. O livro Z tem sido considerado deslocado, no sentido de não remeter diretamente ao contexto em que se encontra, e muito mais a um estudo físico propriamente dito.[145]

conviene a un sujeto, lo verdadero lo afirma, de lo contrario, lo niega; con lo falso sucede lo contrario. La verdad y la falsedad, en tanto que operan esta reunión y esta separación, residen en el entendimiento y no en las cosas mismas" (Michelet, *Examen crítico de la metafísica de Aristóteles*, p. 209).

[143] 1027b, 26/28.

[144] 1027b, 15/16.

[145] Esta é a opinião de Hamelin, que se baseia fundamentalmente nas pesquisas de Brandis e Bonitz (*Le systeme d'Aristote*, 1985, p. 36). Também com Décarie: "Sans se rattacher extrinsequement ou livre E qui le precede immédiatement, le livre Z débute par un exposé des sens multiples de l'être, pour lequel on renvoié au livre Δ" (*L'objet de la Métaphysique selon Aristote*, 1972, p. 139).

13

SER, SUBSTÂNCIA E ESSÊNCIA NO LIVRO Z

O livro $Z^{1\text{-}A}$ se inicia pela epigramática frase que se inscreve em 1028a, 10, qual seja: *to on légetai pollakws*. Nela está cometida toda a intenção do livro, uma vez que inaugura uma série de argumentos e reflexões acerca do que seja o "ser" (*to ón*), que é estudado como sendo *ti esti* e como *tóde ti*, entre outros sentidos. O seu conceito é extrinsecado em correlação com os conceitos de substância (*ousía*) e de essência (*to ti en einai*). É a partir desta teleologia teórica que a análise do problema se impõe textualmente. O que é que seja o ser e em quantos sentidos se deve compreender, parece ser a diretriz do percurso a ser satisfeito.

Do ser se diz que é coincidente com o individual, com a qualidade do individual, com a quantidade do individual, e assim por diante, de acordo com as demais categorias. Usa-se, na linguagem corrente, da partícula (é) como verbo de liga-

[1-A] De autenticidade indiscutível, formaria um todo: Z, H, θ. Esta é a opinião de J. Tricot, *La métaphysique*, 1962, p. XXVI. Parece ser um escrito autônomo por não ter ligação direta com o livro *E*, na opinião de Décarie, *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, 1972. p. 139).

ção para designar tantas relações quantas se podem definir presentes no ser. Sócrates é animal racional (substância), assim como Sócrates é bom (acidente), branco (acidente) ou está sentado (acidente). Aquilo que é por acidente parece participar daquilo que é substancialmente. A orientação, no entanto, não é outra senão a de que o ser é o indivíduo, o qual denota a substância (*on to ti estin, osper semainei ten ousian*).[1-B] Este é a forma primeira em que se deve vislumbrar a plenificação da semântica do termo ser, apesar de toda a sua ambigüidade.

De acordo com os exemplos acima dados, um ser qualquer pode relacionar-se com uma ampla gama de outras coisas por meio das variações do verbo ser. Cada qual destas coisas que se atribuem de um sujeito são ora a expressão de sua substância intrínseca, de sua própria essência (Sócrates é animal racional), ora a expressão de um acidente qualquer, não participante, por necessidade, de sua estrutura ontológica (Sócrates é branco).[2] Quando a cópula verbal indica um acidente, não se está com isto trazendo a lume nada do que verdadeiramente existe de próprio e único naquele ser específico. Diz-se, ao se descobrir alguma coisa, não que ela é boa ou ruim, mas, verdadeiramente, que ela é homem ou deus.[3] Isto demonstra a preocupação da coisa em si, dissecada, desnudada e desprovida do manto ocidental que costuma recobri-la obnubilando a sua mais precisa investigação.

Sabendo-se que o ser, então, não se confunde com o aspecto acidental que o recobre, pode-se identificá-lo com a própria substância, como o que é primeiro. Isto se faz não sem que se faça surgir uma nova preocupação teórica, uma vez que o que é primeiro também se diz em muitos sentidos (*pollachws men oun legetai to prwton*).[4] De qualquer forma, é válido que se estabeleça a seguinte relação: o ser é a substância, e a substância é o que é primeiro, de modo que o ser é o que é pri-

---

[1-B] 1028a, 14/15.

[2] Sequuntur auctoritates VII libri metaphysicae Aristotelis (76): "*Accidentia non sunt entia, sed quid entis*", referente a *Metaphys.*, 1028a, 18/20 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 128).

[3] 1028a, 18.

[4] 1028a, 31/32. A respeito da plurivocidade do ser, *vide* as investigações de P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, 1962, pp. 206 e ss.

meiro. Assim, a pergunta 'O que é o ser?' passa a corresponder à esta outra 'O que é a substância?',[5] e isto sem que nesta operação se tenha qualquer perda semântica.

Daí decorre, portanto, a necessidade de ver-se o ser estudado no sentido de substância[6] (*tou outws ontos thewreteon ti estin*).[7] Os resultados que se obtiverem da garimpagem do conceito de substância poderão, com toda proporcionalidade e adequação, ser aproveitados para a melhor compreensão na latitude do *tò ón*.

A substância é ora identificada pura e simplesmente nos corpos materiais (animais, plantas e suas partes/fogo, água, terra, água, seus compostos e partes, astros, lua, sol...), ora com os limites destes corpos (superfície, linha, ponto, unidade), ora com as idéias e com a realidade matemática – que é o que ocorre com Platão (*Plátwn tá te eíde kai ta mathematika dío ousías*)[8] –, ora com os princípios dos mínimos, das magnitudes e da alma, com Espeusipo. Decorre daí não só uma pluralidade de opiniões díspares e unilaterais a respeito do fenômeno, mas, e sobretudo, uma extensão ou amplificação do alcance do termo substância. Os enganos e equívocos de cada destas filosofias despontarão no curso da enunciação demonstrativa que procurará determinar como se pode compreender a substância, uma vez que esta pode ser identificada como essência, como universal, como gênero e como substrato.[9]

A substância tomada como substrato, ou como sujeito – são estas as possíveis traduções do termo *to ypokeimenon* –, é de ser vista como o sujeito primeiro do qual dependem todos os demais. O sujeito primeiro é autônomo e independente, ao mesmo tempo em que princípio e substrato para a sustentação daquilo que dele se predica (*to d'ypokeimenon esti kath' ou ta alla legetai*).[10] O sujeito primeiro de toda predicação é para uns apenas a matéria (*yle*), para outros apenas a forma

[5] 1028b, 3/4.

[6] A substância encontra primordial relevância nos textos aristotélicos, ocupando a polar situação de agente centrípeto de todas as demais categorias, o que se pode atestar pela seguinte dicção: *nam secundum substantiae rationem dicuntur alia entia, quantitas et qualita, et alia sic dicta* (1045b, 29/31).

[7] 1028b, 7/8.

[8] 1028b, 20/21.

[9] 1028b, 33/35.

[10] 1028b, 36/37.

(*morphé*), e, ainda, a combinação de ambas;[11] são exemplos, respectivamente, o bronze, o aspecto emoldural projetado para o mesmo, a estátua. Sejam quais forem as opiniões, a verdade é que o ser, tomado em seu sentido primário e autêntico, há de ser a substância, mas não qualquer substância, e sim aquela que esteja dotada dos qualificativos que a façam um algo determinado e separado de todo o resto. É impossível que a matéria (*yle*), por si só, reúna tais qualificativos.[12]

A substância entendida como essência (*to ti en einai*)[13] deve ser descrita como sendo aquilo mesmo de que é composta a coisa em observação. Buscar a substância ou a essência de algo é, verdadeiramente, delimitar o sentido do que esta coisa é. A essência de uma coisa é o que ela é de *per se*. Mais ainda. Há essência de todas aquelas coisas cujo enunciado (*lógos*) é definição (*orismos*). De fato, a definição é a expressão da essência e somente aquilo que é dotado de essência pode ser definido.[14] Aristóteles, então, admite a definição para as coisas substanciais como algo diverso da definição para as coisas acidentais e não necessárias. Se ambas são definições, não o são, no entanto, da mesma forma. É em um sentido primeiro e forte que a definição só

[11] 1029a, 3/5.

[12] Sequuntur auctoritates VII libri metaphysicae Aristotelis (77/78): "*Materia prima nec est quid, nec est quantum, nec quale, nec aliquio aliorum quibus ens est determinatum*", referente a *Metaphys.*, 1029a, 20/21 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 128).

[13] "La forma substancial (*to ti en einai*) se dice de aquello que existe en si y por si (*kath'autó*). La noción que designa una cosa, sin contenerla como parte integrante, es la noción de su forma sustancial. La forma sustancial es un ser determinado, pero los atributos no, pues únicamente lo son las sustancias. La forma sustancial, en consecuencia, se dice de los seres cuya noción es una definición; todas las naciones no son definiciones, sino ton sólo aquéllas que se refiere a algo primitivo que no es atributo. Sin embargo, la forma sustancial y la definicion se dicen impropriamente no sólo de la sustancia sino también de las otras categorías; y el ser de las demás categorías únicamente es susceptible de definiciones en tanto se halla anejo a las definiciones de las sustancias" (Michelet, *Examen crítico de la Metafísica de Aristóteles*, p. 211).

[14] Sequuntur auctoritates VII libri metaphysicae Aristotelis (80): "*Definitio est sermo indicans quid est esse rei per essentialia*", referente a *Metaphys.*, 1031a, 12/13 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 129).

exprime a essência, ou seja, aquilo que é constitutivo, autônomo e determinante do que é derivado. Em outro sentido é que a definição aparece para o que é acidental; o branco também pode ser definido, porém não da mesma forma que a substância. Neste sentido, conduz Aristóteles dialeticamente a questão, e, na passagem pela aporia da definição dos compostos, estabelece o mestre do Liceu o princípio básico de que só há definição – acrescente-se, propriamente dita – da substância (*delon toinun oti mones tes ousias estin o orismos*).[15] Sinteticamente, a definição é o anunciado da essência (*o orismos o tou tí en einai logos*).[16]

Não de outra forma é que, para Aristóteles, a coisa individual, a substância primeira, o ser tomado em sua individualidade, e não como universal, coincide com a essência (*ek te de toutwn twn logwn en kai tauto*), e assim é não por acidente (*ou kata symbebekos*).[17] Conhecer o gênero não é o mesmo que conhecer o indivíduo; o conhecimento deste corresponde ao conhecimento da essência, de modo que, por indução, prova-se a identidade conceitual existente entre substância e essência. Este é, pois, o princípio para a superação de uma inumerável série de aporias, as quais se desfazem na medida em que do argumento endoxológico se extraem os elementos do projeto de investigação ora em curso.

13.1. GERAÇÃO, DEFINIÇÃO E SUBSTÂNCIA

As considerações precedentes servem de base para que o questionamento recaia sobre o processo de geração das coisas. Tem-se em conta uma premissa que está a iluminar todo o encadeamento de idéias que se segue: o que existe parece se submeter à geração e à corrupção. Se as coisas são tais quais se mostram aos olhos do observador, é porque foram geradas a partir de algo, para tornar-se um algo, pela provocação de um sujeito e para o cumprimento de um fim. Isto

[15] 1031a, 1.
[16] 1031a, 13.
[17] 1031b, 19/20.

ocorre com freqüência com todas as espécies de seres, tomados aqueles que não participam das esferas das grandezas matemáticas e dos inteligíveis, porém não de maneira homogênea para todos. Existem formas de geração diversas, da qual a natural é uma espécie, ao lado da artificial e da espontânea[18] (*twn de gignomenwn ta men physei gígnetai, ta de techne, ta de apo tautomátou*).[19] A geração natural é aquela que se dá em coisas cuja geração é por natureza (*physei*), tendo-se por base a matéria.[20] A geração artificial é aquela que se produz a partir da técnica, da potência ou do pensamento (*pasai de eisin ai poiesis e apo technes e apo dynamews e apo dianoias*).[21] Aqui não há propriamente geração, mas produção. As coisas que são geradas artificialmente o são pois se encontram *prima facie* na *psyché*.[22]

De qualquer forma, com a reflexão, que ultrapassa a mera temática das quatro causas, Aristóteles procura trazer a lume a idéia de que, havendo geração ou produção no processo em que algo deixa um estado primeiro passando para um estado segundo, algo necessariamente preexiste à matéria; se esta é a transformada – e, entenda-se transformação como todo e qualquer processo modificativo do ser –, pois parece ser a matéria apenas parte da fórmula. Não existiria geração se algo não preexistisse à matéria (*oti men oun ti meros ex anagkes vparxei, phaneron*).[23] Uma casa não é pedra, mas é feita de pedra; uma estátua não é madeira, mas é feita de madeira. A distinção conceitual parece importante, na medida em que, a partir dela, podem-se perceber as nuances que se deslocam do uso da língua pelo homem.

A passagem não pode ser negligenciada, pois assume comprometimentos teóricos substanciais para a temática, como ocorre com o

[18] Sequuntur auctoritates VII libri metaphysicae Aristotelis (89): "*Omnia quae sunt, vel fiunt a natura, vel ab arte, vel a casu*", referente a *Metaphys.*, 1032a, 12/13 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 129).

[19] 1032a, 12/14.

[20] Sequuntur auctoritates VII libri metaphysicae Aristotelis (90): "*Materia est qua res potest esse et non esse*", referente a *Metaphys.*, 1032a, 20/22 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 129).

[21] 1032a, 27/29.

[22] 1032b, 1/2.

[23] 1032b, 32/1033a, 1.

conceito de forma que aqui aparece. A forma (*eidos*)[24] é a essência da coisa gerada e a substância primeira desta[25] (*eidos de legw to ti en einai ekastou kai ten prwten ousian*).[26] Do que se gera e se transforma, se submetendo às fórmulas *by/from/becomes* da língua inglesa, deve-se destacar a forma; porém, esta não é gerada (*phaneron ara oti oude to eidos... ou gignetai*).[27] Ainda mais. Tudo o que se produz por arte se produz a partir do conhecimento da essência; daí participar a definição do ser do próprio processo de sua transformação.[28] Nesta dinâmica de produção pela *techné*, considerada uma estátua, nem o bronze e nem a esfera são gerados, mas sim a estátua enquanto tal; o raciocínio parece reclamar a impossibilidade de a forma se gerar (*ou monon de peri tes ousias o logos de loi to me gignesthai to eidos*).[29]

A definição é posta em análise neste passo, visto que é esta a expressão da própria substância; a definição é uma expressão, é um enunciado, como diz Aristóteles (*o orismos logos esti*).[30] Da definição pode-se extrair a suma semântica do próprio ente definido. Este tem sua essência exposta pela definição; daí pergunta-se: se a definição é um enunciado que expressa a substância, e se a substância é dotada de partes, então as partes da substância estão contidas no enunciado da definição? Não há, para aqueles que buscam, qualquer tipo de resposta

[24] "Devemos repudiar qualquer compreensão materialista da essência, e tratá-la como princípio de estrutura da coisa concreta. É-nos permitido pensar que Platão insistiu suficientemente neste ponto na sua doutrina das formas, contra os pontos de vista materialistas dos pré-socráticos. No entanto, é verdade que Aristóteles, ao rejeitar a doutrina platónica da forma transcendente, insistiu na natureza, igualmente imaterial, da forma imanente, na qual ele próprio acredita" (Ross, *Aristóteles*, 1987, p. 178).

[25] "Mais qu'est ce que la substance? C'est la forme, et la matière et le composé ne le sont que par réference à celle-ci. La substance, c'est la quiddité, ce qui se dit par soi; et il y a identité entre la quiddité et la substance première lorsque celle-ci est une forma sans matière" (Décaire, *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, 1972, p. 151).

[26] 1032b, 2/3.

[27] 1033b, 5/7.

[28] 1034a, 30/1034a, 33.

[29] 1034b, 7/9.

[30] 1034b, 20.

categórica para este questionamento. A definição de círculo não contém a dos segmentos que efetivamente o compõem; a definição da sílaba contém a das letras que a compõem. Levando-se em conta a postura aristotélica, segundo a qual a matéria, a forma e o composto de ambas são entendidas separadamente, podem-se extrair algumas conclusões, quais sejam: a) a matéria é sempre algo divisível, comportando partes; b) as partes da matéria são posteriores ao todo; c) as partes não podem subsistir independentemente do todo; d) existem partes simultâneas ao todo para o corpo, como ocorreu com o coração e o cérebro; e) as partes do enunciado são somente aquelas que participam da própria forma, pois a forma (*eidos*) é o mesmo que a substância (*ousía*), e o enunciado é a expressão logística do que está contido na forma, é a expressão do universal; f) a cada espécie de ente, material ou imaterial, corresponde uma espécie de relação de anterioridade e posterioridade do todo com relação à parte, pois, em geral, o imaterial precede o material (as partes do enunciado universal de ângulo reto são anteriores ao todo), enquanto o material sucede ao imaterial.

Para Aristóteles, a alma do animal é anterior ao respectivo corpo individual, formado a partir de sua copulação com a matéria. As partes da alma antecedem à alma como um todo, e esta ao corpo material dela originado. A matéria não encerra o ser, mas descende desta especial substância que é a razão de seu existir.[31]

É de se ressaltar, então, que, se tomando o homem como objeto de estudo, ter-se-á: a) o homem enquanto corpo (*to de swma yle*); b) o homem enquanto alma (*e men psyche ousia e prwte*); c) o homem enquanto composto de corpo e alma (*o d'anthrw pos e to zwon to ex amphoin ws katholou*).[32] O homem, em seu sentido próprio, será somente aquele descrito na hipótese "c" acima mencionada. Isto porque, a partir de uma forma (substância primeira), foi gerada uma substância segunda, composta de matéria, carne e osso. Esta substância derivada retira sua existência e sua forma dos elementos essenciais que lhe conferem o ente primeiro do qual descende; é ele a sua causa formal. Todo o mais é um processo de geração material que se desencadeia a

[31] 1035b, 18/22.
[32] 1037a, 5/7.

partir das causas espermáticas[33] que condicionam o efetivo estar no mundo do homem (causa eficiente). A finalidade humana não se exerce no seu existir puramente orgânico e vegetativo,[34] o que permite a consideração de que a essencialidade humana reside na sua atuação não meramente funcional, mas na sua atuação como ser pensante, deliberativo e comunicante (causa final).

Todo o dito anteriormente parece contradizer algumas afirmações contidas nos livros de lógica do filósofo, sobretudo no de *De Interpretatione*, o que só ocorre em aparência. Ao se erigir a alma como a substância primeira (*ousía le prwte*), está-se a dizer que a causa formal da matéria se encontra para além da matéria. A definição que se pode dar da palavra homem, então, deverá tomar em consideração toda a gama de distinções cabíveis para o termo. Ao se definir este homem sensível, esta definição estará a incluir em seu bojo as partes de que se compõem como ser material. Porém, ao se definir o homem em sua essência, estar-se-á a definir o homem como alma, e então, como substância primeira. O enunciado verdadeiro é aquele acerca da alma, e este não comporta as variantes e condicionantes que se atrelham aos aspectos fugidios da definição da matéria. O estudo da matéria cabe ao *physikós*, porém este deve também conhecer acerca das causas formais das coisas. Mais ainda, como já se disse, para que se tenha um melhor e mais profundo conhecimento do que é, mister se faz o estudo conjunto do que é objeto da filosofia primeira e do que é objeto de filosofia segunda, esta como pressuposto daquela.[35]

É claro, pois, que o estudo se distende em duas perspectivas, e que o que aqui há como objeto próprio da *Metaphysica* foi também tratado, ainda que a partir de outra perspectiva, nos *Analytica*. O problema da definição atinge diretamente a lógica, como a metafísica. A definição é, como anteriormente já se procurou afirmar, a expressão da

[33] Sequuntur auctoritates VII libri metaphysicae Aristotelis (02): "*Sperma facit ad generationem sicut artifex ad artificialia*", referente a *Metaphys.*, 1034a, 33/34 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 130).

[34] Sequuntur auctoritates VII libri metaphysicae Aristotelis (00): "*Natura humana non est nisi in his carnibus et in his ossibus*", referente a *Metaphys.*, 1034a, 5/6 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 130).

[35] 1037a, 15/20.

própria substância; esta é objeto do estudo metafísico, e a expressão desta, objeto do estudo lógico propriamente dito.

A substância é uma e, como tal, a definição também o será (*o gar orismos logos tis estin eis kai ousias, wste enos tinos dei auton einai logon. Kai gar e ousia en ti kai tode ti semainei, ws phamen*).[36] A definição é uma ao atingir a substância (O homem é um animal bípede), e plúrima ao atingir o acidente. A unidade que se procura grifar como característica primordial da definição significa a incindibilidade do que é atribuído ao sujeito; o acidente deste pode ser separado, mas não o pode o essencial. A definição, sendo uma, se estrutura a partir da referência ao gênero primeiro do ser (animal), partindo-se, então, para a referência às diferenças[37] (dotado de dois pés – bípede); passa-se do que é mais genérico para se recobrir o específico, e assim, gradativamente, até a completa exaustão das possíveis diferenças. A substância tal qual gênero (*génos*) vem estudada entre 1038b, 1 e 1039a, 23, após o que se enceta a crítica construtiva de Aristóteles à definição e ao universal platônicos.

13.2. A SUBSTÂNCIA ARISTOTÉLICA

Dadas as principais premissas que estão a nortear o raciocínio aristotélico, há de se reconhecer que inexiste a possibilidade de convívio de uma certa gama de idéias com a teoria que resulta deste mesmo raciocínio. Um raciocínio encadeado e desenvolvido forma uma *theoría* explicativa de um quê que se traduz em uma problemática para o pensamento. Esta *theoría*, em seu intento construtivo e explicativo, irá abraçar estas ou aquelas premissas para a composição do substrato sobre o qual haverá de desencadear as suas conclusões. Assim, selecionará esta ou aquela forma de pensar, envolver-se-á com esta ou aquela maneira de dar aos fatos uma explicação, rechaçará este ou aquele

[36] 1037b, 26/29.

[37] Sequuntur auctoritates VII libri metaphysicae Aristotelis (09): "*Nihil aliud debet esse in definitione nisi genus et differentia*", referente a *Metaphys.*, 1037b, 29/30 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 130).

valor e nortear-se-á por esta ou aquela metodologia. Ao selecionar seu campo de atuação, bem como todos os fatores pelos quais procurará operar com a realidade, comporá uma sinfonia tal que em sua melodia não será possível a intromissão de ruídos alienígenas à produção. É assim que se desenvolve a metafísica aristotélica, uma vez de alto valor semântico e criativo, se incompatibiliza com as demais explicações dadas ao problema do ser e da substância.

A substância aristotélica, apesar de refletir em seu conceito uma crença direta na supremacia da forma com relação à matéria, não se desdobra no idealismo teórico que medrou entre as demais escolas filosóficas helênicas, em especial a platônica. A filosofia aristotélica é, como um todo – e aqui faz dela um *corpus* único, sem se a transformar num corpo imóvel e preconcebido, que logicamente se articula desde a psicologia até a biologia, desde a lógica e a física à metafísica, desde a ética à política –, uma enorme tentativa de desmitologização da filosofia, qual entendida nos círculos intelectuais atenienses. A sistemática aristotélica permitiu a assunção de uma postura intelectual pelo filósofo tal que se coaduna com aquela própria do homem observador das coisas que existem tais como existem. É a partir da matéria, é desde o sensível que se constrói todo e qualquer conhecimento: *nihil est in intellectus quod non prius in sensu*.[38] Até mesmo o raciocínio metafísico pressupõe uma prévia experiência com a filosofia segunda, de acordo com o que vem estampado em 1037a, 15/20. Não é prescindindo da realidade sensível que se explicará melhor a essência das coisas imperecíveis; não é a atitude de menosprezo pelo que é corruptível que fará com que se construa um melhor conceito de substância. Esta a conjuntura aristotélica, que, como se vê, descreve caminhos teóricos e intentos explicativos antagônicos a outros tantos.

[38] "L'ontologie d'Aristote qui, en tant que parole humaine sur l'être, se meut dans le domaine de l'être en mouvement du monde sublunaire, ne trouve donc en face d'elle qu'un être morcelé, séparé de lui-même par le temps, un être "extratique"selon l'expresion même d'Aristote, un être contingent, c'est à dire qui peut toujours devenir outre qu'il n'est, un être dont la forme est toujours affectée par une matière qui ne se révelè à nous qu'à travers l'irréductible pluralité du discours catégorial" (Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, 1983, p. 456).

A filosofia platônica, ao desvincular o ser de sua conformação material,[39] tal qual é para os sentidos, procurou delinear a esfera das Idéias como o lugar das substâncias, a partir das quais se originam todas e quaisquer cópias imperfeitas subsistentes como corruptíveis entre as demais coisas do mundo empírico. A atitude de negação metafísica do mundo fez de sua explicação um intento teórico desprovido de lastro racional. Toda a explicação metafísica platônica converte-se, então, em uma grande aporia, que é detalhadamente perseguida por Aristóteles. Neste ponto, o discípulo de Platão antepõe-se racionalmente às conclusões de seu mestre, sustentando a insubsistência lógica de sua *theoría*. Como o Animal mesmo seria o ser capaz de gerar uma multiplicidade de animais pertencentes a gêneros e a espécies diversas, tantas quantas existentes no mundo das coisas? Então, haveriam tantas Idéias quantos seres individuais sobre o mundo, e então a substância se converteria em algo não-universal e singular? Como subsistem as Idéias não-interligadas? De que forma gerariam o existente? Estas e outras são as dúvidas trazidas por Aristóteles no sentido da não-aceitação do primado da Forma para com a matéria. Sua filosofia, sem ser sensualista, parte para uma ruptura conceitual e inaugura uma nova abordagem do problema da eternidade/corruptibilidade, problema que afligia o pensamento helênico desde os Sete Sábios.

Sem mais, pode-se dizer com Aristóteles que: a) dos sensíveis e individuais não há definição, uma vez que todo corpo sensível está sempre sujeito ao acidental e à corrupção, quando a ciência se constrói sobre um juízo de certeza e precisão, e não de relatividade subjetiva e particular; b) das Idéias não há definição, pois estas são insusceptíveis de se reduzir aos termos que as expressariam, pois estes sempre participam de uma realidade tal qual se mostra aos sentidos humanos. A ciência, ao definir ou demonstrar, faz recair sua análise sobre as coisas que não se sujeitam a um grau de relatividade que a reduza ao nível da *dóxa* (*dia touto de kai ousiwn twn aisthetwn twn kath' ekasta oute*

[39] Sequuntur auctoritates VII libri metaphysicae Aristotelis (95/97): "*Universalia non sunt separata a singularibus secundum esse, ut voluit Plato, sed sunt in eis secundum esse, quia praedicantur de eis praedicatione essentiali et directa, ut dicendo hoc est homo*", referente a *Categoriae*, 2a, 19/27 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 129).

orismos oute apodeixis éstin, oti échousin ylen ês e physis toiaúte wst' endéchesthai kai einai kai me).[40] O que pode ser e não ser não é o que há por necessidade, e o necessário é o verdadeiro objeto da ciência. A matéria e o individual se corrompem e não podem ser definidos. Em contraposição, a Forma não se corrompe, mas não pode ser definida. Ademais, nenhum universal é substância e nenhuma parte das coisas sensíveis é substância. Nesta série de idéias, Aristóteles se conduz até o final do livro Z, onde se aborda a noção de forma,[41] e, procurando-se responder à pergunta do que seja isto ou aquilo, este ou aquele fenômeno, conclui: *ousia de ekastou men touto. Touto gar aition prwton tou einai epei d' énia ouk ousíai twn pragmátwn, all'ósai ousíai kata physin kai physei synestékasi, phanéie an kaí aúte e physis ousia, é estin ou stoicheion all'arché*.[42]

Anelam-se ao estudo precedentemente desenvolvido as argumentações, ainda que escassas, trazidas pelo livro H.[43] De fato, o problema da semântica da substância continua a ser explorada nesta parte da *Metaphysica*, agora, no entanto, enfocando-se sobretudo o problema da substância sensível, da matéria, de sua definição e de sua distribuição atual-potencial. Tendo esta temática muito mais interesse físico que metafísico – sua localização neste capítulo da obra aristotélica como um todo facilita a conclusão de que o estudo das temáticas fí-

[40] 1039b, 27/31.

[41] Sequuntur auctoritates VII libri metaphysicae Aristotelis (13): "*Forma est causa essendi in rebus*", referente a *Metaphys.*, 1041b, 8 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 130).

[42] 1041b, 28/32.

[43] Algumas considerações a respeito do conteúdo deste livro da *Metaphysica* são dadas por Décaire: "En résumé on peut dire que le livre H apporte des précisions à la notion de substance, telle que la présente Z, seulement sur des points secondaires; ainsi les distinctions entre "séparable par la notion" et "séparable absolument", la relation entre les définitions et les nombres, les matière première et seconde, le rappel des quatre causes, enfin la solution du problème de l'unité de l'objet défini et de la définition. Ce livre ne nous semble pas marquer un progrès sur le précedent: c'est plutôt une discussion des substances sensibles (sans préoccupation des substances immatérielles) dans une manière qui rapelle les écuits physiques plutôt que la *Métaphysique*. Enfin on notera l'utilisation constante du couple "acte-puissance", étonnamment négligé dans le livre Z" (Décaire, *L'objet dela Métaphysique selon Aristote*, 1972, p. 156).

sicas é necessariamente um pressuposto para o estudo das temáticas metafísicas, mesmo porque o raciocínio metafísico não se estabelece por dedução, e sim por indução –, e estando esta no mesmo diapasão das questões anteriormente levantadas, passar-se-á diretamente ao entendimento, análise e compreensão do livro H.

14

ATO E POTÊNCIA

A inauguração da reflexão acerca da semântica profunda do termo *ousía*[44-A], em Aristóteles, abre caminho para uma investigação acerca do binômio *potentia/actu (dynamis/enérgeia)*. A interligação entre o conceito de *ousía* e os conceitos de potência e ato é tal que aquele primeiro se vê prejudicado sem uma necessária menção a estes últimos; são eles *conditio sine qua non* da compreensão da filosofia ontológica de Aristóteles. Uma decorrência disto é a unanimidade de os comentadores referirem-se aos textos que tratam diretamente do problema da substância ($Z\theta H$) como a uma unidade de escritos compactamente subsumidos uns aos outros. Na medida em que Z introduz H, H implica em θ, uma vez que não se pode prescindir de um para a exata compreensão de outros dos livros da methaphysica.[44-B]

Trazida a lume a principal quadra de noções que se pode extrair da busca aristotélica da substância, resta sejam acrescentadas considerações específicas em torno da *doppia* potência/ato. Tratar-se-á de polemizar, em continuação à temática

[44-A] *Vide* a respeito Décarie, *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, 1972, p. 153 e ss.

[44-B] Esta é a proposta de Düring, *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, 1990, pp. 910/914. Esta opinião é compartilhada por J. Tricot (Introduction, La métaphysique, 1962, p. XXVIII).

investigativa da essencialidade do ser, a substância ao lado de suas predicações (*peri men oun tou prwtws ontos kai pros o pasai ai allai kategoriai tou ontos anapherontai eíretais peri tes ousias*).[45]

Como se justifica a existência da forma para o ser, eis o problema principal do livro nono. "Este és su propósito en *Theta*, el gran tratado sobre el par de conceptos *dynamis-enérgeia*. En la primera mitad del escrito discute el concepto de *dynamis*, que tiene sus raíces en la teoría del cambio y del movimiento". Aponta o autor a origem do termo dentro do sistema do *Corpus* nos *Topica*, 124a, 31-34 e 126a, 30b, 6, acrescentando ainda: "Como concepto de contenido *dynamis* es prearistotélico: una capacidad para algo, en especial una capacidad de producir o padecer un cambio o movimento. De ahí desarolla Aristóteles el concepto funcional de potencialidad en el sentido de una posibilidad ontológica" (Düring, *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, 1990, p. 952/953).

O que seja a potência (*dynamis*) e o que seja o ser potente é o objeto preliminar da investigação, que se orientará na persecução da dialética aristotélica na apresentação da temática. A ambigüidade da linguagem também aqui está presente, decorrência direta da indeterminação dos usos que se fazem dos próprios termos de uma língua por seus operadores (*oti men oun légetai pollachws e dynamis kai to dynasthai*).[46] De qualquer forma, a potência é passiva e ativa; a potência passiva corresponde a um princípio de mudança (*arche metaboles*), aptidão para se sujeitar à mudança, e a potência ativa, a uma certa faculdade de operar a mudança. A partir desta distinção, pode-se ter a *potentia* por uma capacidade ontológica de mover e ser movido, e isto em absoluto ou relativamente. Aristóteles ainda procura colecionar a idéia de mover como algo interno ao ser (ente em si mesmo, enquanto outro) ou externo ao ser (a partir de si, o ente move um outro), e então se fala em seres que possuem o princípio e a causa de movimento como algo ínsito à sua natureza, e em seres que possuem o princípio e a causa de movimento como algo externo a si, sujeitando-se ao movimento a partir de estímulos provenientes de outros seres.

[45] 1045b, 27/28.
[46] 1046a, 4/5.

Não se pode deixar de fazer referência às noções que *a contratio sensu* também preenchem a temática, quais sejam, a noção de *adynamía*, impotência, e *to adynaton*, impotente, onde a primeira corresponde à incapacidade de gerar ou de sofrer movimento, e o segundo, ao ser desprovido de *dynamis*.

Os conceitos potência/impotência, como polaridades de um mesmo fenômeno, aplicam-se indistintamente aos seres animados, como aos inaminados, à alma irracional como à alma racional. Porém, nota Aristóteles que não se pode dizer que as potências irracionais estejam aptas à produção de mais de uma mudança; encontram-se adstritas à produção de uma única categoria de efeitos, qual ocorre com as potências físicas (calor: esquenta; frio: esfria). As potências racionais, por sua vez, produzem mais de uma mudança, como a Medicina, hábil para operar a cura e a não-cura. De modo geral, assim ocorre com a qualidade das artes e ciências produtivas (*poietikai epistemai*), pois, sendo potências racionais, estão hábeis à duplicidade de efeitos; como potências, são princípios produtores de movimento. Deve-se, ainda, por contraposição, afirmar que a *potentia* não se confunde com o *actus*, isto tendo em vista que não é necessário o fazer, ou seja, a conversão da *potentia* em atualidade, para que se a possa conceber. De fato, a *potentia* é uma capacidade autônoma e independente, podendo mesmo operar desvinculada da realização fática de seus efeitos sem que se a desestruture em sua plenitude categorial; seu estatuto não se confunde com aquele outro próprio da atualidade (*phaneron oti dynamis kai energeia eteron estin*).[47] Por mais nítida que seja a distinção, no entanto, esta não é de todo óbvia e unânime, uma vez que somente encontrou assento sólido com a metafísica aristotélica. Esta veio fazer frente à doutrina megárica, para a qual existia plena identidade entre os conceitos de *actu* e *potentia*.

Para Aristóteles, as potências são ou congênitas (*twn men syggenwn*), como os sentidos, ou adquiridas por prática habitual (*twn de éthei*), como a habilidade para tocar flauta, ou pelo estudo (*twn de mathesei*).[48] Estas duas últimas requerem exercício e habitualidade para o

[47] 1047a, 18/19.
[48] 1047b, 31/34.

seu perfeccionamento, enquanto que aquelas congênitas independem de qualquer prática para que estejam presentes no ser. O mecanismo de funcionamento do processo de perfectibilização das potências, pois há aquelas que movem racionalmente e aquelas que movem irracionalmente, é de tal forma que sempre atuará de modo condicionado, não-livre; apesar de poder-se dirigir para os contrários, não o fará, pois estará dirigida por um outro (*to kyrion*), seja este outro o desejo (*orexin*), seja a escolha deliberada (*proaíresin*).[49]

O estudo que se procura aperfeiçoar sob o manto metafísico não estaria completo se se omitissem necessárias referências, ainda que pontuais, a respeito do conceito de ato,[50] o que seja e qual a sua substância (*De actu determinemus, quid est actus etquale quid*).[51] A partir da própria palavra, indica Aristóteles, já se pode inferir que ato parece sugerir movimento (*venitem autem actus secundum nomen qui ad entelechiam compositus et ad alia, ex motibus maxime*).[52] Se se procurar defini-lo como um existir, como se faz com a *potentia*, pois de fato a estátua existe em potencialidade na madeira, não se estará a dotar o conceito de ato de nota distintiva que o faça algo autônomo, independente. Ato e potência, por não se confundirem conceitualmente, apresentam nuances que devem ser destacadas no curso da investigação.

O ato é o existir da coisas (*esti de enérgeia tò yparchein tò aragma*),[53] mas não da mesma forma como se concebe o existir potencial; o ato importa em presença não virtual, em um certo estar fático que menos se aproxima da possibilidade e mais da realidade. Ainda mais, o ato é anterior à potência (*prius est actus potentia*),[54] e assim da seguinte for-

---

[49] 1048a, 10/11.

[50] A respeito do termo opina Düring: "El término *energeia* no aparece ni en el *Corpus hippocraticum* ni en los escritos de Platón; yo no conozco absolutamente ningún testimonio antes de Aristóteles. Por tanto, puede suponerse que Aristóteles introdujo por primera vez la palabra como término filosófico. La palabra *entelecheia* la ideó él como expresión para su filosofía del *télos*; con ella quiso designar el grado en que se alcanzó el *telos*" (*Aristóteles: exposición e interpretacion de su pensamiento*, 1990, p. 953).

[51] 1048a, 25/26.

[52] 1047a, 29/30.

[53] 1048a, 30/31.

[54] 1049b, 5.

ma: a) anterior conceptualmente, e isto porque está no sujeito, e não em outro, a capacidade de mover-se por si mesmo, de acordo com a natureza; b) posterior temporalmente, uma vez que o ato é uma decorrência da própria potencialidade de estar. Porém, o ato será temporalmente anterior se tomada a árvore com relação à semente, o homem com relação ao sêmen,[55] e assim por diante, até que se chegue ao ato anterior que move primordialmente (*kinoutos prwtws*).[56]

A palavra ato liga-se às obras e tende à entelequia (*enérgeia végetai kata to érgon kai synteínei pros ten entelecheian*).[57] Por vezes repousa na própria coisa produzida (a casa como fruta de um processo de construção), por vezes na ação do sujeito (a ação de ver aquilo que é visto por parte de um sujeito qualquer).

Em um outro sentido, e por fim, o ato é anterior à potência também, pois o eterno é anterior ao corruptível. Se nada se encontra eternamente em potência, pois para as coisas em potência a existência é meramente intelectual e não atual, deve-se reconhecer que o estado corruptível será sempre de ocorrência necessária para todo ser. Nem o Sol nem o *ouranos* estão em plena potência, mas sim em ato.[58] Dentre as coisas do mundo sublunar, a terra e o fogo são as que melhor imitam as coisas incorruptíveis, e mesmo assim não há que se dizer que a estão plenamente em potência. Não resta outra alternativa senão ter-se presente que o ato é sempre melhor que uma boa potência.[59]

A preocupação que esteve a envolver todo o percurso discursivo encerra-se neste ponto com a formação de um quadro em que o que seja o *actu* e que seja a *potentia* queda definido. Tanto um como outro dos conceitos é de imprescindível valor para a composição do estatuto do ser em Aristóteles.

[55] 1049b, 20/25.
[56] 1050b, 6.
[57] 1050a, 22/23.
[58] 1050b, 10/20.
[59] 1051a, 4/5.

15

A UNIDADE NO LIVRO I

O livro I é o décimo livro da atual apresentação da *Metaphysica* de Aristóteles.[60-A] Com a expressão "atual apresentação da *Methaphysica*" não se quer significar nada além de que o macroescrito organizado por Eudemo de Rodes é um texto composto, onde não necessariamente suas partes se concatenam como se se tratasse de uma única unidade. A tese de uma *Metaphysica* original em contraposição à *Metaphysica* legada pelo editor póstumo de Aristóteles é aquela apresentada por Jaeger (*Aristóteles: Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, 1992, pp. 194/223), para quem o livro I representa um escrito desconexo com a seqüência natural de um escrito deste teor. Neste sentido, são palavras de Jaeger: "I, una discusión sobre el ser y la unidad, resulta interamente aislado; y desde este punto en adelante desaparece toda conexión interna y externa" (p. 197).

Trata-se, bem dito, de uma reflexão acerca dos múltiplos sentidos (*to en oti men legetai pollachws*)[60-B] do termo uno. O

[60-A] O livro I é não só considerado autêntico e original, como bem posicionado por J. Tricot (Introduction, *La métaphysique*, 1962, pp. XXVIII e XIX).

[60-B] 1052a, 15.

uno como continuidade do ser (I) ou o uno como magnitude do ser (II) é colocado sob revista do *philosophus*, observando-se também o sentido do termo indivisível, numa exposição que se alarga de 1052a, 15 *usque* 1059a, 16. A discussão segue no sentido de que o ser uno é o ser indivisível em essência;[61] ser a primeira medida é, em verdade, o que significa ser a unidade. Esta é o a partir do que as outras coisas são mensuradas; a noção de medida aqui é de fundamental importância (*metron gar estin w to poson gignwsketa*).[62] A possibilidade de mensurar está a indicar a possibilidade de reduzir a unidades, a números, e estes se expressam em unidades. A unidade é o ponto de partida do número enquanto número.[63] É assim para cada espécie de matéria; a música tem a sua medida, a sua unidade (*diéseis*), e a linguagem tem a sua medida, a sua unidade.[64]

Do exposto não se conclua, no entanto, que a medida é e sempre será uma unidade numericamente. A medida poder-se-á expressar em termos outros quais a parte da unidade numérica, como ocorre na música (*diéseis duo*).[65] A medida em si e por si é sempre homogênea; a medida das magnitudes é sempre magnitude, a da longitude é sempre longitude, de vez, a vez, do peso, a peso, etc.[66] Assim como a medida é homogênea, o uno é indivisível, ou absolutamente ou como uno por si mesmo, seja com relação à quantidade, seja com relação à qualidade.[67]

Com relação ao que seja o uno, ou melhor, o Uno, no entanto, não estão de acordo os filósofos. O uno ora é a Amizade, para uns, ora o Ar, ora o Indeterminado, para outros. É de Platão e de Pitágoras o entendimento de que o Uno pode ser dito substância (*ousía*).[68] É a partir desta grande *aporía* que parte Aristóteles para a determinação da qüididade do uno e de sua descrição como substância, mas como predicado de um algo.

[61] 1052b, 16.
[62] 1052b, 20/21.
[63] 1052b, 23/24.
[64] 1053a, 13/14.
[65] 1053a, 15/17.
[66] 1053a, 24/26.
[67] 1053b, 5/8.
[68] 1053b, 10/15.

A unidade é sempre unidade de algo, algo ao qual se liga a idéia de unidade. Esta é um gênero que remete a uma matéria qualquer, não podendo, *de per si*, determinar com exatidão atual o que seja este algo enquanto matéria individualizada. Ocorre, pois, que em cada natureza o uno é certa natureza, não se constituindo em substância de nenhuma delas (*oti men oun to en apanti genei esti tis physis, kai oudenos touto g'auto e physis to en, phaneron*).[69] Neste sentido, há uma coincidência entre o que se entende por uno (*tò en*) e o que se entende pelo que é (*tò on*). O uno como a substância acompanha todas as categorias e não se deposita com exclusividade em nenhuma delas. Remetendo-se a outras substâncias não se pode no uno querer-se identificar uma substância, senão um predicado. Esta, *grosso modo*, a conclusão a que se chega ao término do capítulo.

Passando-se por uma análise do que seja o mesmo, o diverso, o semelhante e o dessemelhante, a posição e a contrariedade, (1054a, 20/1056b, 3), pode-se alcançar a essência do que seja o uno (*to en*) com relação ao que seja o múltiplo (*ta polla*). São enfocados, neste mesmo espectro, os termos intermédios e os contrários, o gênero e a espécie animais, bem como a diferenciação sexual dos animais. Por último, ao final do livro, em meio à afirmação de que o corruptível e o incorruptível diferem com relação ao gênero (Aquino; Fonseca; Rosa),[70] é encetada uma crítica à existência das Formas enquanto entidades autônomas e diferentes entre si em relação à espécie.[71]

[69] 1054a, 9/11.
[70] 1058b, 27
[71] 1059a, 11/16.

16

A FILOSOFIA COMO CIÊNCIA PRIMEIRA

De caráter essencialmente remissivo, recompilando várias matérias já tratadas[72-A], o livro K[72-B] trata de algumas questões de extremado valor para a apuração final do problema metafísico, o que se obterá nas últimas reflexões propostas pelo *textus aristotelicus*. É aporeticamente que Aristóteles procura redimensionar qual seja o papel e o objeto da verdadeira sabedoria. São treze as aporias destacadas, todas tendentes a discutir: a) se existem ou não as Formas, ou realidades outras como a dos Números ou Matemáticas; b) se é

[72-A] Sobre o controvertido livro XI (K), afirma Giovanni Reali: "O livro K, nos oito capítulos primeiros, consta de resumos de ABΓE, e nos quatro últimos capítulos, de resumos dos livros Γ e E da *Física*. Os estudiosos já avançaram todas as possíveis hipóteses:

a) Segundo alguns não é autêntico, mas um precário resumo do discípulo.

b) Para outros, ao invés, é um documento de rigorosa autenticidade, mas seria expressão de uma fase de pensamento anterior a BΓE.

c) Para outros ainda, K é posterior a BΓE e conteria, relativamente a estes, uma perspectiva mais ampla e evoluída" (Reale, *Metafísica, Ensaio Introdutório*, Loyola, 2001, p. 145).

[72-B] Enquanto J. Tricot (Introduction, *La métaphysique*, 1972, p. XXX) não opõe dúvidas à originalidade do escrito, também nota a possibilidade de estar deslocado.

objeto da ciência que se busca o estudo dos *principia* ou do *génos*; c) se o objeto da investigação principiológica se confunde ou não com o objeto das ciências em espécie; d) se existe uma realidade para além daquela própria dos entes sensíveis e corruptíveis. Este desenvolvimento aporético estende-se de 1059a, 18 *usque* 1060b, 30. Todo processo de revisão das aporias do saber retoma a discussão travada no seio do livro III e desemboca em uma reflexão acerca da ciência primeira, ou seja, da filosofia, a chamada *scientia immutabilis*.

A ciência do filósofo é a ciência do que "é".[73-A] A partícula "é" aqui empregada está a designar não uma magnitude estreita do ser, ou muito menos uma parcela isolada e específica da natureza semântica do ser, mas o ser em sua integralidade conceptual. Trata-se da ciência do ser enquanto ser, seara afeta ao filósofo (*epei d'estin e tou philosóphou episteme tou ontos e on katholou kai ou kata meros*).[73-B] O ser estudado enquanto algo que é, desprovido do acidental, não recai sob a dimensão focal de nenhuma ciência em particular. A ciência em particular apreende apenas partes do ser ou parte de um processo qualquer ao qual se submete o ser, mas nunca este em sua integralidade, o que gera a primeira das aporias anteriormente levantadas. Para Aristóteles, o problema da unidade teórica não se resolve de outra maneira senão desta: a ciência do filósofo é aquela apta a julgar do ser e de seus acidentes; trata, *in abstracto*, do ser enquanto ser.[74]

As ciências matemáticas se abstraem dos aspectos sensíveis do ser para tratar-lhe a partir do quantitativo, do contínuo, da dimensão. Não distante o exercício abstracional[75] que comportam, as matemáticas não se ocupam do ser senão como um contínuo.[76] O mesmo ocorre com a Física, que abstrai para considerar aspectos do ser relativos ao seu mo-

---

[73-A] Sequuntur auctoritates IIII libri metaphysicae Aristotelis (33/34): "*Prima philosophia, id est metaphysica, considerat ens et passiones et principia entis secundum quod ens*", referente a *Metaphys.*, 1003a, 21/22 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 122).

[73-B] 1060b, 31/32.

[74] 1061b, 16/18.

[75] 1061a, 28/30.

[76] 1061b, 24/25.

vimento,[77] não o isolando sob a ótica exclusiva da própria característica de ser. Por assim ser, física e matemática são partes da sabedoria, e não a sabedoria integral, característica modal da ciência primeira.[78]

O ser que se faz objeto de estudo em seu estado absoluto pelo *philósophos* é o mesmo ser que aparece em discurso, seja por meio de afirmações, seja por meio de negações. O ser do discurso, então, terá referência direta em linguagem ao ser tal qual é estudado pelo filósofo, de modo que o que é verdadeiro ou falso com relação ao ser o será também se afirmado ou negado em discurso. Daí a preocupação que surge em 1061b, 34 e 1062b, 12, em trazer a lume o problema lógico do princípio da não-contradição. A arte do discurso faz-se, para Aristóteles, com vistas à realização da verdade, que é exatamente o que distancia o retor por ciência do sofista (*Rhetor*. 1355b, 18/21). Àqueles que desejam se entreter no discurso em comum, coisas há que devem ser tidas por pressupostos, a partir das quais se inicia o *diálogos*. Se as palavras significam, é por meio delas que se encetará a discussão, mas não a partir de cada uma delas, mas sim a partir somente daquelas sobre as quais não haja acordo a respeito do conteúdo semântico; as palavras multívocas, então, serão objeto de explicação. Daí que o que foi dito acerca disto ou daquilo deve ser reconhecido como verdade se é ou se não é; não se pode de um algo afirmar contrários ao mesmo tempo, sob pena de estar, o interlocutor, a contradizer-se. Aristóteles, neste ponto, é categórico ao afirmar que de um sujeito se pode dizer coisas opostas, mas que dentre estas apenas uma há de ser por necessidade verdadeira. Se não se pode, em absoluto, demonstrar o princípio de não-contradição, ao menos pode-se demonstrar o erro em que incorrem aqueles que violam tal princípios. O ceticismo absoluto em torno da verdade, levado ao extremo por alguns filósofos da tradição grega, vem aqui denunciado pelo peripatetismo, uma vez que tal postura teórica rompe qualquer possibilidade de discurso. Se nada há que seja verdadeiro, nem mesmo a sentença daqueles que afirmam a impossibilidade de subsistência da verdade seria verdadeira; há novamente autocontradição (*ei d'ésti ti, lúoit'an to legomenon ypo twn ta toi ayta enistamenwn kai pantelws anairoyntwn to dialegestai*).[79]

[77] 1061b, 29/30.
[78] 1061b, 33/35.
[79] 1062b, 10/12.

Negar, pois, o objeto da filosofia é negar a própria coerência do existente. O discurso, ainda que de maneira imperfeita, é o recurso humano para a expressão do ser.

Este ser que participa do discurso é apreendido de forma particular por cada ciência, o que resulta na circunscrição de gêneros diversos de saberes acerca do mesmo ser, que, no entanto, não é compreendido *in totum*,[80] mas, aprofundadamente, no aspecto sublinhado pela ciência específica. Este processo de conhecimento ora se faz por indução, ora se faz por dedução *(ai men di aisthésews ai d'ypotithémenai)*,[81] de acordo com a ciência. Disto decorre, então, para Aristóteles, a indemonstrabilidade da substância em si (*oti tes ousías kai tou tí estin ouk éstin apódeixis*).[82]

As ciências particulares ou são práticas, ou são produtivas, ou são teoréticas. O quadro da *epistémai* está a demonstrar que o movimento, nas ciências práticas encontra-se não no objeto, mas no sujeito agente, e nas ciências produtivas, encontra-se no sujeito produtor. Porém, quando o movimento aparece como algo inerente ao próprio objeto, como ocorre com os objetos naturais, a ciência respectiva (física) é dita teorética. Ao lado da Física encontra-se a Matemática, também ciência teorética não pela mesma razão da primeira, mas por concentrar-se no estudo das coisas que têm permanência, porém de existência separada.[83] E este será o espaço também para uma ciência que tenha por objeto o que é separado (*chwriste*) e imóvel (*akínetos*), do divino, do princípio primeiro e supremo (*kai eiper ésti tis toiayte physis em tois ousin, entauth'an eíe pou kai to theion kai aúte an eie prwte kai kyriwtáte arché*).[84] Do exposto, conclui-se que três são só gêneros (*géne*) de ciências teoréticas, a saber, a Física (*physiké*), a Matemática

[80] "Resulta así que el proprio Aristóteles afirma la existencia de una ciencia de lo "ente" en cuanto ente, es decir, en cuanto a lo que es comúm a todo lo real y posible: una ciencia cuya característica distintiva habrá de ser oponerse-a y, de alguna manera, subsumir en sí toda ciencia particular en cuanto particular" (Samaranch, *Cuatro ensayos sobre Aristóteles: política y ética; metafísica*, 1991, pp. 68/69).

[81] 1064a, 8.

[82] 1064a, 9/10.

[83] 1064a, 30/35.

[84] 1064a, 37/1064b.

(*mathematiké*) e a Teologia (*theologiké*).[85] Se variegadas são as ciências, práticas, produtivas e teoréticas, melhores dentre todas são estas últimas e, dentre aquelas que os compõem, a Teologia.[86] Esta é a ciência por excelência, pois se ocupa da mais excelsa das coisas que são (*peri to timiwtaton gar esti twn óntwn*).[87] Esta ciência qualifica-se por ser primeira e anterior a qualquer outra, bem como universal e fundante de todo e qualquer outro saber, por dedicar-se ao conhecimento e investigação do que é enquanto é, desprovido da corruptibilidade, da defectibilidade e do falibilismo que impregnam todo ser enquanto manifestação reificada.[88]

[85] 1064b, 1/3.

[86] "À côté de la physique et de la mathématique, dont les domaines sont exactement délimités, la théologie porte sur ce genre particulier d'êtres que sont les êtres séparés et immobilies. La théologie recevait donc, dans l'ensemble du savoir, la place particulière que lui vaut la particularité de son objet" (Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, 1983, p. 368).

[87] 1064b, 4/5.

[88] 1064b, 7/14.

17

AS CAUSAS FÍSICAS DO MOVIMENTO

Se o tema das ciências é atrativo, deve-se dizer que, seja qual for a ciência, prática, produtiva ou teórica, não há conhecimento científico do acidental. O que é o é por necessidade e não por acidente. A estrutura do necessário remonta à idéia de causas que se escalonam e que desencadeiam um processo onde o primeiro condiciona o segundo, o segundo condiciona o terceiro, e assim *ad infinitum*. Este encadeamento das causas com seus efeitos permite se pense numa mecânica da *physis*, num ciclo natural tamanhamente ordenado[89] onde causas eficientes se interligam a causas materiais e a causas formais para a perfectibilização de teleologia deste sistema.

A ordem natural, que é objeto de ciência, não exclui a possibilidade do azar (*tyche*). O fortuito é parte do sistema natural, sendo a ordem uma regra que comporta exceções. O azar (*tyche*) corresponde à causa acidental no âmbito das coisas

[89] "Tout s'ordonne donc de soi-même dans l'élan spontané de la nature comme dans le calcul abstrait d'une réflexion prévoyante. La nature est comme pénétreé de la pensée substancielle qui lui donne la vie, et qui l'agite sans cesse d'un inquiet et insatiable désir; elle fait tout, sans le savoir, pour une seule et même fin qui est la raison même" (Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, 1963, p. 595).

que se produzem por eleição; sendo infinitas as formas de sua aparição num processo eletivo qualquer, o azar é e será sempre incognoscível para o pensamento humano. Não é outra a causa de se o denominar também como fortuito ou imprevisível. O cálculo racional opera, em termos de razão prática ou razão teórica, com o possível e com o determinável, motivo pelo qual o imprevisto é e será sempre uma *alea*, um algo desbordante da *raison calculatrice*. É para isto que atenta Aristóteles ao opor o acidental ao que é absolutamente, pois o primeiro não é passível de ciência (*gnoscere*), e o segundo é passível de verdade (*alethéia*).[90]

Causa, acidente e fortuito demandam uma investigação acerca da potência, da atualização e do movimento. Tudo o que é, além de toda categoria, está submetido à idéia de potência/atualidade; uns seres se encontram plenamente em ato,[91] outros, plenamente em potência, outros em potência e em ato. Ainda mais, deve-se dizer que não existe movimento algum fora das coisas, pois se não há categoria sem a respectiva substância[92] não haverá movimento categórico que não afete as substâncias. O movimento operar-se-á em quantidade, qualidade, lugar ou substancialmente, e nada mais significa senão a atualização do que está em potência.[93]

Às idéias e às explicações anteriores de filosofia helênica se opõe a teoria aristotélica, assinalando-se a falsidade do raciocínio dicotômico que categoriza a realidade nos pólos do ser e do não-ser.[94] A teoria do binômio ato/potência[95] permite não só a dissolução da dúvida metafísica

---

[90] 1064b, 15/1065b, 4.

[91] "El término *enérgeia* no aparece ni en el *Corpus hippocraticum* ni en los escritos de Platón; yo no conozco absolutamente ningún testimonio antes de Aristóteles. Por tanto, puede suponerse que Aristóteles introdujo por primera vez la palabra como término filosófico" (Düring, *Aristóteles*, 1990 p. 953).

[92] Sequuntur auctoritates IIII libri metaphysicae Aristotelis (37): "*Substantia est primum ens a quo omnia dependent*", referente a *Metaphys.*, 1003b, 16/18 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 122).

[93] 1065b, 15/16.

[94] Sequuntur auctoritates II libri metaphysicae Aristotelis (66): "*Generatio est medium inter esse et non esse*", referente a *Metaphys.*, A2, 994a, 27 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 118).

[95] "La palabra *entelecheia* la ideó él como expresion para su filosofía del *telos*; con ella quiso designar el grado en que se alcanzá el *telos*. En la palabra *energeia* el

primeira, acerca das idéias de ser e não-ser, mas também explica a relação entre um estado e outro do ser; o processo transitivo de mutação e movimento passa a ser a explicação para o que se possa perceber como ser e não-ser. O ser[96] passa a representar a parcial ou plena atualização de algo; o não-ser passa a representar algo ainda não atualizado, algo que não se fez fenômeno, mas que se encontra em um estado tal que ainda não é. É a coisa movida que sofre o movimento, que é o processo de transposição de um estado de potência a um estado de não completa atualização. O que move, quando externo ao que é movido, padece do mesmo movimento que o movido, pois se atualizam ao mesmo tempo ao mover (para o movente) e ao ser movido (para o movido).

Em temática de muito mais interesse ao *physikós*, porém não de dispensável aproveitamento metafísico, o problema do infinito é tratado, na seqüência do problema do movimento (ato/potência), entre 1066a, 35 e 1066b, 35/36. Nem os corpos matemáticos ou lógicos (eidéticos ou inteligíveis), nem os corpos sensíveis podem ser ditos infinitos, visto importarem necessariamente em limitação, o que torna impossível a associação de seus conceitos ao conceito de infinitude. Onde há superfície ou limitação (quantificação) não poderá haver infinito. Este é, por excelência, indivisível, não sendo dotado de partes; tal característica permite dizer que não há infinito atualizado. Não é também nem composto, nem simples; o Todo é necessariamente ilimitado, por não se encontrar em lugar nenhum, sob limitação qualquer, vez que a espacialidade remete sempre à idéia de um *locus* preci-

significado cinético es primario; *kínesis* y *energeia* son dos aspectos del ser, para los cuales Aristóteles no tenía ningún concepto superior. Ambos conceptos son conceptos típicos de contenido. Toda *kínesis*, sea cambio o movimiento local, es un *continuum*, un proceso que la cosa recorre. *Energeia* es el estado de actividad" (Düring, *Aristóteles*, 1990, pp. 953/954).

[96] "El ser se dice de muchos modos: cada una de estas acepciones es una categoría. El conjunto de las categorías recubre la totalidad de lo real, tanto el mundo sublunar como el mundo supralunar y las eventuales realidades trascendentes. En la totalidad así organizada, las categorías diferentes de la entidad constituyen el patrimonio de lo sensible, expreson sus atributos. Pero las categorías secundarias no pueden darse sin la entidad (de ahí su diferencia respecto a ésta, la cual es independiente)" (Gómez-Pin, *El orden Aristotélico*, 1982, p. 58).

so onde se situa o corpo. O infinito é, sem outra medida, impossível de percorrer.[97] O infinito é, por si mesmo, essência e não acidente, substância e não categoria.

O movimento, nesta ordem de pensamento, adquire tão amplo espaço de reflexão que o problema da mudança passa a ser enfocado com especial destaque, sobretudo para que se firme, no eixo do quadrado lógico, a exata posição do movimento entre termos contrários e entre contraditórios. Dados, nesta relação, A e B, contrários entre si, sendo A contraditório de A, e B contraditório de B, e ocupando cada qual destes termos uma posição eqüipolar tal que A e B pertencem a um mesmo eixo (eixo da contrariedade), e A e B pertencem também a um mesmo eixo, oposto àquele outro (eixo da contradição), ter-se-á mudança e movimento nas seguintes condições: a) a passagem de A a B (ou de B a A) importa em movimento; b) a passagem de A a A (ou de B a B) importa na transformação do que é potencial em atualidade, bem como a passagem de A a A (ou de B a B) importa na destruição deste elemento, o que ocorre sem movimento.[98]

No mesmo diapasão das questões físicas anteriormente lançadas é que entre 1068a, 5 e 1068a, 10, Aristóteles retoma a temática das *categoriae* – problema que é exaustivamente explorado no contexto do *Órganon* –, apresentando-as em número de sete,[99] a saber, substância, qualidade, lugar, fazer, padecer, relação e quantidade, para, por fim, encetar a idéia de que o movimento somente se dá para a qualidade, para a quantidade e para o lugar, excluídas as demais categorias. Ainda mais, está excluída a possibilidade de que haja movimento do movimento, ou geração da geração.[100] Seguem, na exposição, amplas demonstrações da impossibilidade destes dois últimos movimentos.

---

[97] 1066b, 5/6.

[98] 1067b, 1/1068a, 6.

[99] As categorias aparecem, em contextos diversos do *Corpus*, enumeradas não de maneira homogênea, mas heterogênea. Ora são elencadas como compondo uma década – acentue-se o caráter pitagórico da referência –, ora como sendo em número de sete (como ocorre aqui), ora em número de oito, como ocorre na *Physica*, 225b, 5, onde são descritas a substância, a qualidade, o lugar, o tempo, a relação, a quantidade, a ação, a paixão, em detrimento da possessão e da situação.

[100] 1068a, 14/15.

A mobilidade, até o momento tratada, se opõe à imobilidade, à privação de movimento; se denomina imóvel o que é absolutamente insuscetível de movimento e também o que se move com dificuldades empregando muito tempo, bem como o que deixa de mover-se, apesar de apto para tal por natureza, quando e onde lhe seriam espontâneos. É a esta última modalidade de inércia que se intitula repouso, pois o repouso é contrário ao movimento, é uma privação para aquele sujeito apto ao movimento, mas que atualmente não é prática.[101]

[101] 1068b, 20/25.

18

A SUBSTÂNCIA SENSÍVEL

18.1. O *Théws* aristotélico

Em Λ a substância[102] volta a ocupar o lugar central das investigações.[103] Com a frase *peri tês ousías he thewría*[104] é que Aristóteles inaugura a perquirição acerca das substâncias sensíveis e da substância primeira. Não poderia ser de outra maneira, uma vez que, tomada a universalidade das coisas, a

[102] "Substance in here contrasted not with matter but with the other categories. The substance which is the subject of study in these chapters (1-5) is not specially substance as form but substance in all the senses enumerated in Δ.8, Z,2, including substances matter (1069a, 25/1070a, 9), as form (1070a, 11), and as individual thing (1070 a, 12). The contrast is simply that between the view of the universe as a genuine unity, in which substance is the primary element, and the view of it as forming a loosely connecteal series (the view, in fact, of Speusippus, which is referred to in teris book, 1075b, 37) – in which case substance is at any rate the first member" (Ross, *Aristotle's Metaphysics*, v. II, 1924, p. 34/9).

[103] "El libro XII presenta, pues, desde ahora el problema clave de la *Metafísica*: necesidad de acceder a la entidad para garantizar la existencia de las otras categorías y de las realidades que de ellos dependen" (Gómez-Pin, *El orden Aristotélico*, 1982, p. 49).

[104] 1089a, 18.

substância será a primeira parte.[105] Ou ainda, se tomada não como um todo, mas como uma série que parte de algo e se desdobra em outros, mesmo assim a substância seria dita primeira, pois a ela se seguem a qualidade e a quantidade, que lhe são acessórios. Estas não existem sem aquela, que lhes serve de supedâneo; a *conditio sine qua non* para a qualificação, para a quantificação ou para a adjetivação de algo é que este algo exista.

A opinião de Aristóteles não se sustenta na de nenhum filósofo anterior, mas, de qualquer forma, o testemunho filosófico dos antecessores é sempre tido como ponto de partida para a reflexão. São trazidas à colação as idéias de Espeusipo, Platão e outros mais antigos. Isto em função da complexidade da temática; para uns, por *substantia* deve-se entender os elementos (terra, ar, água, fogo), para outros, os Universais, as Formas Matemáticas (*ta eíde kai ta mathematiká*).[106] De qualquer maneira, há algo que as distingue entre si, pois as substâncias sensíveis são corruptíveis[107] e estão sujeitas à mudança, sendo que esta se dá entre opostos, ou a partir de termos intermediários, porém sempre com base no respaldo da substância. É a partir da substância sensível,[108] pois, que serão levadas a cabo as presentes reflexões, até o

[105] "Así, la substancia está arbitrariamente determinada como ente cronológicamente anterior a las otras categorías. A la anterioridad *cronológica* suceden la anterioridad *lógica* y la anterioridad *gnoseológica*. Esta última se manifiesta en el hecho de que incluso conocer la cantidad o la cualidad supone conocer el ser (la esencia?) de la cantidad, de la cualidad, etcétera" (Gómez-Pin, *El orden Aristotélico*, 1984, p. 34).

[106] 1069a, 36.

[107] Sequuntur auctoritates XII libri metaphysicae Aristotelis (50): "*Omnis substantia sensibilis est mutabilis*", referente a *Metaphys.*, 1069b, 3 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 137).

[108] A respeito dos limites entre a religião e a metafísica, escreve Ravaisson: "Dans la vaste carrière qu'elle poursuit, la philosophie n'excède guère non plus le champ de la nature et l'horizon qui la borne. Partie de la considération du monde physique, ce n'est prèsque toujours qu'en apparence qu'elle en est sortie pour s'élever à un point de vue supérieur, et dans le fond elle demeure toujours plus ou moins asservie à l'adoration du monde et de la fatalité naturelle. Platon éloigne les choses sensibles, et, avec les ailes qu'il donne à l'âme, aspire à s'élever à la libre région des idées pures, des types intelligibles de toutes les choses d'ici-bas" (Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote: fragments du tome III*, 1953, p. 42).

termo final, onde se procura investigar a substância primeira, ingerida e incorruptível, imóvel e impassível, ato puro e inamovível. Ao contrário do que ocorre com Platão, os corpos sensíveis são o ponto de partida para a investigação aristotélica.

Como princípio diretivo da investigação, que procura enfocar a substância sensível, pois é esta a substância que está sujeita ao movimento (*e d'aisthete ousía metabolé*)[109] – e assim de todas as formas, mesmo que se trate de substância sensível eterna, no caso dos astros e corpos celestes, pois sempre a este tipo de substância estará ligada a idéia de movimento,[110] – ter-se-á o problema-mestre da transição de contrário a contrário. Sob este enfoque é que procura Aristóteles desvelar a trama causal das relações físicas e metafísicas entre as substâncias. Aqui se percebe quão frutuosa foi a investigação precedentemente realizada, no tocante à explanação das temáticas que envolvem problemas físicos e/ou lógicos, como ocorre com o princípio da não-contradição, com o quadro lógico (contrariedade/contraditoriedade), com as categorias, com a causalidade, com a geração e a corrupção, e outras temáticas afins. É por esta razão, mais uma vez, que não se pode admitir, com alguns comentaristas, o caráter espúrio dos textos que atualmente se apresentam como componentes da *metaphysica*; entre considerá-los uma compilação póstuma e relegá-los ao anonimato, medeia grande distância. De qualquer forma, releva retornar-se ao curso já alinhado da exposição.

É entre contrários que se produz o movimento; parte-se de um estado a outro de modo a tornar-se perceptível uma mudança qualquer. Esta mudança pode operar-se de quatro formas e em quatro níveis, a saber: a) quanto à essência (*katá tò ti*); b) quanto à quantidade (*katá tò poion*); c) quanto à quantidade (*poson*); d) quanto ao lugar (*pou*). Só há movimento destas formas, sendo impossível o envolvimento de qualquer das outras categorias. O movimento quanto à qualidade é dito alteração, e os movimentos quanto à quantidade e quanto ao lugar são, respectivamente, nominados de aumento/dimi-

[109] 1069b, 3.
[110] 1069b, 25/26.

nuição e deslocamento.[111] Resta, não obstante a clareza destes princípios, sublinhar que, de um contrário (quente) a outro contrário (frio), na mudança, o que resta de constante é a matéria (*yle*),[112] que será o quê a ser destacado neste estudo, até que se alcancem os dogmas maiores que comandam a matéria sub foco.

Queda dito que tudo que possui matéria (*yle*) está sujeito à mudança; de outro modo dito, tudo que sofre mudança possui matéria. Mais além, é de Aristóteles afirmar a sua teoria ontológica, estabelecendo que há duas maneiras de ser, uma em potência e outra em ato (*epei de ditton to on, metabállei pân ex tou dynamei óntus eis to energeía ón*),[113] bem como há três sentidos para não ser (*trichws gar to me ón*).[114] O desenvolvimento desta doutrina conduz, *in substantiam*, à consagração de premissas que terminam por desmerecer a *thésis* de que *in principium* todas as coisas estavam juntas (*ên omou pánta dynamei, energéia d'oú*),[115] como assinalavam alguns filósofos. Admitir a dispersão indivisa e confusa do ser no caos inicial seria admitir que, se todas as coisas são geradas a partir de um único princípio indiviso, todas as coisas também teriam que se desenvolver homogeneamente e sem diferenciação. Como as coisas diferem umas das outras (todas são, porém de modos distintos e analogamente a partir dos mesmos princípios e causas), então o caos primígeno da indiferenciação não pode ser tomado por explicação teórica suficiente para a elucidação do tema correto.

Aristóteles passa, então, a indicar quais sejam estes princípios a causas, até alcançar o problema dos elementos, posteriormente. Os princípios se resumem a três: o *lógos/eidos*, a *stéresis* e a *yle*.[116] Há que se grifar, no entanto, que nem a forma e nem a matéria submetem-se à *generatione* (*ou gígnetai óute e yle oúte to eidos*).[117]

A *eidos* aqui é tida como causa formal, e a matéria, como causa material, não se modificando no processo de transposição de um esta-

[111] 1069b, 10/11.
[112] 1069b, 9.
[113] 1069b, 15/16.
[114] 1069b, 28/29.
[115] 1069b, 23.
[116] 1069b, 34.
[117] 1069b, 35.

do a outro. A matéria como carga de fundo do processo de modificação é uma constante. Só e somente só neste sentido é que se deve interpretar esta passagem.

O movimento opera-se, então, toda vez que algo muda (matéria), por ação de algo (primeiro que move) – e, entenda-se, esta é uma referência à causa próxima e não remota do movimento (caso contrário remontar-se-ia ao movente *ad infinitum*) – e para algo (forma), e isto em função: da arte (*arche en allw*), da natureza (*arche en autw*), da sorte ou da espontaneidade (*e gar téchne e physei gígnetai e tyche e tw autométw*).[118]

A doutrina aristotélica, então em sintonia com a platônica, converge para, na explicitação do processo causal do movimento, para afirmar que a forma das coisas sensíveis somente existe quando estas mesmas coisas sensíveis existem, e não independentemente destas. Uma casa somente tem forma na medida em que existe, e existe manifestando-se por sua forma.[119] Afirma-se que as substâncias são três (*ousíai de treis*),[120] a matéria, a natureza e a fusão destas duas num composto indistinguível, qual Sócrates ou Cálias.[121] Se estas são as substâncias e se as coisas sensíveis só possuem forma quando existentes, resta saber se os universais devem ou não ser afirmados como elementos deste processo causacional da realidade.

Para Aristóteles, os universais não existem, pois o indivíduo é gerado não a partir do universal, mas a partir do indivíduo (*ekeina men oun ta katholou ouk éstin arche gar to kath'ékaston twn kath'ékaston*),[122] e em sendo assim a teoria das Idéias, aos seus olhos, parece absolutamente disponível (*phaneron de oti ouden dei dia ge taut'einai tas idéas*).[123] Em substituição à teoria das Idéias e à noção de universais como causa geradora do individual (tipicamente platônica), propõe Aristóteles que as coisas separadas (*ta christa*), estas sim, são as causas de todas as

[118] 1070a, 6/7.
[119] 1070a, 14.
[120] 1070a, 9/13.
[121] 1070a, 9/13.
[122] 1071a, 19/21.
[123] 1070a, 26/27.

coisas (*kai dia touto pantwn aítia tautá*).[124] Isto o faz Aristóteles para não só reafirmar, a princípio, que as *categoriae* são todas vinculadas à substâncias, mas também para fixar a autonomia da substância com relação àquilo que lhe é acessório. Não há afecção ou movimento sem substância.

Por último, no que concerne a este debate de caráter empírico, em que a matéria sensível encontra-se *sub examinem*, basta quando se estiver estabelecido quais são as causas e quais são os princípios destas coisas,[125] e se são estes ou aquelas comuns a todo o existente. As *aitía* e os *archaí* são a temática central nas passagens que seguem.

Os elementos (*stoicheia*) são em número de três (tetrátide elementar), a matéria, a forma e a privação (*to eidos kai e stéresis kai e yle*),[126] e as causas são em número de quatro (final, material, eficiente e formal).[127] Não são os mesmos elementos que compõem as coisas diversas que aparecem aos sentidos (*ouk éstin ára pántwn tauta stoichein*),[128] bem como não são os mesmos os princípios e causas que originam as coisas. Cada gênero de matéria sensível manifestado aos sentidos humanos se estrutura diferentemente a partir dos mesmos princípios, o que permite, então, num outro sentido, afirmar que analogicamente é que as coisas derivam dos mesmos princípios, causas e elementos. Existem coisas que são geradas a partir do igual (homem-homem), e coisas que são geradas a partir do dessemelhante (fogo/terra = homem). Sucintamente, os princípios e causas das coisas, em um certo sentido, são os membros, e, em outro sentido, são diversos.

O que há de ser lançado como idéia fundante dos cinco primeiros capítulos do livro XII da *Metaphysica* de Aristóteles, e inscrito como princípio norteador e distintivo de sua filosofia (lógico-metafísica), é que, se há coisas separadas e coisas não separadas, aquelas é que hão de ser tidas como substâncias (*epei d'esti ta men chwrista ta d'ou chwristá, ousíai ekeina*).[129]

---

[124] 1071a, 1.
[125] 1070a, 31.
[126] 1070b, 18/19.
[127] 1070b, 25/26.
[128] 1070b, 9/10.
[129] 1070b, 36/1071a, 1.

18.1. O THÉWS ARISTOTÉLICO

A filosofia helênica, desde seus primórdios, desenvolveu o gérmen de uma dúvida que perdurou, durante séculos, como uma preocupação latente para as várias gerações e escolas filosóficas; o *dubito* em torno das coisas perecíveis e imperecíveis transformou-se de problema puramente ontológico em problema precipuamente histórico-filosófico, tal a recorrência e a constância com que a ele se remetem os *philosóphoi*. Desde os *physikói* até Aristóteles, o problema atravessa opiniões confrontantes e assintônicas daquele que primigenamente possuía. De qualquer forma, resta como ponto comum no pensamento helênico a *aporía* da corruptibilidade dos corpos, e, mais genericamente, do existente. As origens do pensamento, tendo-se extraído da *physis* o material para as suas primeiras indagações, necessariamente haveria de se formular perguntas que não encontram somente eco na tradição; muito mais, estas perguntas retumbaram de maneira a marcar o início de uma dicotomia (corruptibilidade/incorruptibilidade) que haveria de se perpetuar como *quaestio* de longo alcance para o pensamento filosófico. A *quaestio* pode ser da seguinte maneira reconstruída: os sentidos humanos permitem a percepção da matéria corpórea existente no mundo / os sentidos informam que todos os corpos materialmente dados estão sujeitos à corrupção / sendo o corpóreo corruptível (inclusive o próprio homem), seria então todo o existente circunscrito à corporeidade, e, então, à corruptibilidade?, ou então haveria algo que poderia ser dito de existência para além (*metá*) do que existe fisicamente (*tà physiká*) ou empiricamente (*pará tà aístheta*)?[130]

Como dito acima, as orientações acerca do problema variaram muito no curso da história helênica. Porém, algo é certo: com as diversas opiniões, o campo de investigação veio se dilatando gradativamente; de aquisição em aquisição, a filosofia veio se tornando menos míope e mais próxima de uma explicação integral do problema. À época de Aristóteles ressoam ainda as vozes de seus predecessores,

[130] 1075b, 25/26.

bem como avultam ainda as sombras daqueles que procuravam encontrar para a explicação da *ousía* das coisas uma razão puramente física ou empírica.[131] É à luz desta diversidade de opiniões que pôde o aristotelismo tecer a trama do universo, sob o ponto de vista metafísico, procedendo a uma explicação racional da existência das coisas, tanto empíricas como metaempíricas.[132]

É neste sentido que se desenvolvem as lições até este ponto trazidas nos diversos livros da *Metaphysica*, tal qual se nos apresenta na atualidade. De um lado, vem-se ressaltando que o esboço de uma explicação metafísica não pode, em primeiro lugar, prescindir de um estudo propriamente físico. Não ao gosto do *physikós*, mas ao gosto do *theologikós* é que se devem aproveitar todos os ditames extraídos da temática física. Além disso, vem-se ressaltando ainda mais claramente que o estudo metafísico deve ser precisamente delimitado em seu objeto, distinguindo-se dos campos particulares de estudo de cada espécie de *scientia*, seja prática, seja produtiva, seja teórica. É neste sentido que caminha a *Metaphysica* de Aristóteles, de explicação em explicação, para o enfrentamento da questão primordial do texto, que é a da existência/inexistência de uma Causa Primeira para o desvelamento das razões de ser e de existir do *kósmos* e das coisas enquanto tais. Para esta megacompreensão do problema, necessário foi a Aristóteles não só proceder das causas empíricas mais próximas das coisas às mais remo-

[131] "Seul l'Aristotélisme avait ouvert une voie hors du cercle de la fatalité naturelle. S'il avait conservé de la tradition générale une vénération encore aveugle pour le monde naturel, jusqu'à le faire éternel dans toutes les formes de son existence, il en avait du moins séparé la nature divine; s'il préférait encore les astres à l'humanité, du moins il n'en faisait pas comme le Platonisme autant de dieux; s'il reconnaissait mieux qu'eux la dépendence où se trouve la vie humaine des cjoses de la terre, et ses nécessités inévitables, il ne l'assujétait pas comme les Platoniciens jusqu'au VI siècle, à l'humiliation de la métempsychose, à l'éternelle et décourageante périodicité de la grande anée" (Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*: fragments du tome III, 1953, p. 53).

[132] O problema da corrupção aparece expressamente tratado quando Aristóteles, dissertando sobre a idéia de ordem, coloca-a em função do Universo e procura dar ao todo uma explicação coerente e racionalmente embasada. Nesta passagem fica clara a relação: *Légw d'oion eís ge to diakrithêsai anágke ápasin elthêin* (1075a, 23/24).

tas, como também forjar e lapidar os conceitos originais de *entelecheia* e de *energéia*. As considerações acerca do movimento, da finitude e infinitude das coisas, das causas primeiras e remotas destas, da geração e da corrupção, se anelam de maneira tal aos olhos do intérprete que se vislumbra qual o intento de Aristóteles ao trazer a lume a variegada gama de divagações que se encontram consignadas nos livros I-XI da *Metaphysica*.[133] Quer-se mostrar, sim, que esta obra é dotada de uma articulação substancialmente perfeita – alguns conceitos explorados nos primeiros livros são prejudiciais para a compreensão dos livros subseqüentes –, de modo que se concatena teleologicamente para a culminância até encontrar o Primeiro Motor. Este caminho da *Metaphysica*, no entanto, não se faz de maneira traumática, das coisas sensíveis ao Primeiro Motor, mas sim seqüencialmente, pois entre aqueles e este pululam outras realidades substanciais que não podem ser negligenciadas pelo filósofo. O quadro final, que se desvela aos olhos do mesmo, será assim uma explicação quase mecânica do Todo, levando-se em conta a materialidade e a imaterialidade do existente, de modo que o *kósmos*, entendido em seu sentido mais amplo, se torna objeto de pura contemplação filosófica no final deste percurso. À razão foi dado compreender como explicar, como descobrir, como também observar o que racionalmente é passível de racionalização.

Esta é a matéria de fundo, aquela que subjaz ao Tratado, de modo que se deve trazê-la neste ponto da exposição para que se possa tratar dos temas próximos. Ao texto, pois.

A que ciência incumbe a prospecção dos princípios orientadores do problema metafísico por excelência, já se sabe. Em 1064b, 1/3 fica claro que das ciências possíveis (práticas/produtivas/teoréticas), as teoréticas são as melhores (matemática/física/teologia), bem como,

[133] Também Aubenque identifica a relação: "Bien que les interprètes aient rarement mis en doute la transcendence du Premier Mateur, il serait pourtant permis de la suspecter. La théorie du Premier Moteur est, en effect, la forme que revêt la théologie aristotélicienne lorsqu'elle est pensée, non à partir de l'expérience directement théologique que constitue la contemplation du Ciel et la connaissance astronomique, mais à partir de ce phénomène fondamental du *mouvement* qui domine notre expérience du monde sublunaire" (Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, 1962, p. 355).

dentre as teoréticas, a *theologiké* alcança o grau maior de excelência. A esta ciência incumbe a descrição do divino; é ciência primeira e anterior, fundante, incumbida de investigar acerca do melhor entre os seres. Deve ser dito o mais excelente dos saberes; é *sophia sophiae*.

Esta ciência teológica, ciência que se procura, ciência afeita às coisas divinas, não se encontra alheia ao movimento sensível produzido entre os entes corpóreos. O sublunar ainda é o espaço primeiro a partir do qual colhe o *philósophos* evidências, vestígios e sinais da natureza divina. Não é *logikê* que se obtém o conhecimento das coisas divinas; explicá-las racionalmente compreende uma primeira atividade de investigação das coisas que se dão aos olhos do pesquisador, de investigação das causas destas coisas, primeiro as próximas, e depois as remotas, até que se possa vencer a incomensurável distância que se antepõe entre o causador e o causado. Este *continuum* de ciclos e movimentos causais e ascensionais em direção à *substantia* primeira passa, necessariamente, pela investigação das demais substâncias.

Que existem várias substâncias parece claro. Elas podem, sim, ser enumeradas como sendo três, bem como identificadas como constituídas de naturezas diversas. Entre uma espécie e outra de substância passa-se, ascensionalmente – quase ao modo *dialektiké* em espiral de Platão –, do mais empírico ao menos empírico, do corruptível ao incorruptível. As substâncias são duas de natureza física e uma de natureza imutável (*duo men ai physikai, mia de e akinetos*).[134] O estudo teológico, tendo de eleger e privilegiar o tratamento da substância, não o pode fazer indiscriminadamente, mas sim concentrando-se sobre a substância imutável, que é, naturalmente, a essência de qualquer ente divino.

As substâncias são, em verdade, primeiras coisas que são, de modo que tudo a elas se encontra vinculado (*acessorium sequitur principale*). Se estas fossem corruptíveis, ou de origem corruptível (como o são as coisas corpóreas), então tudo o mais seria corruptível. As evidências demonstram que, dentre as coisas que existem, umas há que po-

[134] 1071b, 4/5.

dem ser qualificadas e distinguidas por serem corruptíveis e outras por serem incorruptíveis. Não de outra forma pode-se identificar um movimento – e, diga-se, movimento e tempo são eternos – que seja contínuo e eterno: é o movimento local circular. Se várias espécies de movimento há, o movimento circular, dentre todos, será o mais excelente, e, portanto, o mais afeito à natureza de uma entidade divina.

Pode-se sintetizar, então, dois pressupostos, a saber, que o divino se identifica com o substancial e não com o acidental, e que o divino, se se move, teria que ser guiado pelo movimento local do tipo circular. A estas idéias deve-se acrescentar a que segue, ou seja, a que explica ser o movimento uma atualidade e não uma potencialidade. De fato, movimento algum seria produzido por substâncias *in potentia*, como é o caso das Formas. Sem *enérgeia* não há *kínesis*.[135] Assim, toda substância que produza movimento necessariamente deverá encontrar-se em ato. Sem mais, também necessariamente esta substância é caracterizada pela sua incorporeidade – tudo o que é corporeamente definido está sujeito à corrupção –, pela eternidade, portanto, e pela atualidade (*eti toinyn taútas dei tas ousías einai áneu yles*).[136]

A Teoria do movimento de Aristóteles procura dar conta do processo causal que se dá nas diversas dimensões do *kósmos*. É por esta via de argumentos que se procura escalonar uma ordem de idéias do que procede do mais simples ao mais complexo para o intelecto. Nesta perspectiva, o que é corpóreo é primeiramente aprendido do que o que é puramente figurativo, imagético, eidético, de modo que a criteriosa análise deve perpassar desde uma escala de substâncias até as demais, das sensíveis, às matemáticas, e destas às celestiais. A crítica aristotélica às teorias de Platão e Leucipo, pretensamente explicativas da substância e de seu movimento, recai sobre o fato de que nenhum filósofo expõe a mecânica do movimento satisfatoriamente. Eles, os filósofos, não dizem o porquê, nem qual o tipo de movimento, nem o modo, nem a causa.[137]

[135] 1071b, 14/17.
[136] 1071b, 21/22.
[137] 1071b, 33/35.

Aristóteles parte do pressuposto de que o movimento é um dado. Não que este fenômeno prescinda de qualquer tipo de demonstração, muito pelo contrário, mas que ele já tenha encontrado *locus* específico e anterior onde se tenha feito explicar a sua natureza. Na *Physica*, nos *Parva Naturalia*, bem como no *De Caelo* encontram-se abundantes referências, exemplos e explicações acerca de sua natureza e manifestação. O movimento, a passagem de um estado de potência a um estado de atualidade parcial, como conceito fundamental da natureza das coisas divinas, deve ser ora acomodado à temática em curso. De fato, o movimento é algo que por si só, enquanto noção e manifestação, se mostra aos sentidos; percebe-se pela infinita sucessão de transformações, gerações e corrupções, que estes há que se movem, e que o movimento ora se produz a partir do próprio ser, ora se produz a partir de um outro ser externo ao ser que se move. De fato, podem-se distinguir movimentos *ab interno* e *ab externo*. Nesta linha de raciocínio, há algo que só se move, sem ser movido, há algo que move, ao mesmo tempo em que é movido, bem como há algo que só é passível de ser movido, sem mover. Destas categorias de seres quanto ao movimento destaca-se o ser que move sem estar em movimento e que é eterno;[138] é um ser que move pelo seu desejo e pela sua inteligibilidade[139] (*ésti ti o ou kinoumenon kinei, aïdion, kai ousía kai enérgeia ousa*).[140] O que move sem ser movido o faz de maneira a provocar o deslocamento (movimento local), e, apesar de estar em ato, necessariamente não se movimenta ao nível substancial. Não há movimento no que pertine à sua *substantia*, mas no que pertine à sua especialidade.[141]

Na eleição de um movimento afeito à natureza das coisas eternas só se pode identificar o movimento circular, pois dentre os movimentos físicos este é o mais perfeito (*ésti ti aei kinoúmenon kínesin ápauston*

---

[138] Sequuntur auctoritates XII libri metaphysicae Aristotelis (57): "*Motus caeli est aeternus*", referente a *Metaphys.*, 1072a, 21/23 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 137).

[139] Sequuntur auctoritates XII libri metaphysicae Aristotelis (61): "*Primus motor movet sicut animatur et desideratum*", referente a *Metaphys.*, 1072b, 3 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 137).

[140] 1072a, 25/26.

[141] 1072b, 7/9.

aúte d'e kyklw).[142] O primeiro céu, neste sentido, poderá ser dito eterno, pois não sujeito à corruptibilidade das coisas sublunares. Os corpos celestes, de maneira geral, movem-se de acordo com a circularidade, o que lhes garante a regularidade e a *harmonía* do mais perfeito dos movimentos. Este existe, é necessário, é perfeito, e está em ato (*kai e anágke, kalws, kai outws arké*).[143] É necessário em muitos sentidos, pois é, ao mesmo tempo, porque não pode ser de outro modo (1), porque se produz violentamente e contra a vontade (2), porque é aquilo sem o qual não se produz o bem (3). Eis as próprias razões do mover aristotélico.[144]

Tendo-se lançado algumas noções fundamentais do movimento, do movente e do movido, bem como acerca do mais perfeito dos movimentos, pretende-se, no lugar de se prosseguir na seqüência natural do livro tal qual se nos apresenta, produzir uma inversão na ordem exposição, traçando-se, antes mesmo de se tratar do problema teológico por excelência, algumas noções acerca das entidades intermédias entre a corporeidade e a imaterialidade/eternidade puras do Motor Imóvel. Produz-se a inversão expositiva para que se possa enfrentar questão de exacerbada conflituosidade entre os comentaristas. Não há unanimidade e muito menos acerto entre as diversas opiniões lançadas pelos intérpretes da obra de Aristóteles.

Os corpos móveis, porém eternos, os corpos celestes, são investigados, na mediatriz da *scala naturae*, no capítulo 8 do referido livro. A problemática surge da interpretação da inserção deste capítulo entre os capítulos 7 e 9, pois haveria aí uma ruptura da ordem natural do discurso,[145] mesmo porque a matéria seria menos de ordem metafísica

---

[142] 1072a, 21/22.

[143] 1072b, 11/12.

[144] Sequuntur auctoritates XII libri metaphysicae Aristotelis (62): "*A primo principio dependet caelum et tota natura*", referente a *Metaphys.*, 1072b, 13/14 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 137).

[145] "El capítulo 8 interrumpe esta serie continua de ideas, dividiéndola en dos partes. Si se le quita de en medio, los capítulos 7 y 9 ajustan perfectamente. Después de leer el capítulo 8, en cambio, es imposible reanudar la meditación especulativa rota al final del capítulo 7" (Jaeger, *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*, 1992, p. 397).

e mais de ordem astronômica. Siga-se de perto Jaeger: "La teología de los capítulos anteriores respira un espíritu totalmente distinto. El motor inmóvil de que se trata en dischos capítulos mueve por sí los cielos, y por intermédio de éstos, en movimiento, mueve este mundo de cosas cuy o movimiento es puramente externo a él. El capítulo séptimo indaga la naturaleza y esencia del sumo principio. Es espíritu inmaterial, acto puro, vida serena y bienaventurada, libre de toda interrupción. Aristóteles le atribuy e una esencia (*ousía*) eterna e inmóvil que trasciende todo lo perceptible por los sentidos. No puede temer magnitual o extensíon alguna; es una unidad indivisible, impasible e inmutable. En vista de estas propriedades esenciales se declara que el suma principio es Dios, pues por el concepto de Dios entendemos una esencia eterna, vivente e perfectíssima. Ahora bien, todo este conviene, según Aristóteles, al Nus. El Nus no es tan sólo una cosa eterna y la más perfecta de todas las cosas; "el acto del pensamiento es vida" (Jaeger, *Aristóteles: bases para la história de ser desarrollo intelectual*, 1992, p. 396).

Sem embargo da opinião de Jaeger, parece haver no *Corpus aristotelicus* razões suficientes para que uma demonstração de tal jaez se processe no *locus* onde se encontra atualmente, sem que com isso se possa fazer do texto ou um escrito espúrio ou um escrito posterior deslocado. A unidade do texto é mantida ao se inserir a temática no espectro maior em que se enquadra. É do texto que se devem retirar razões bastantes para a sua própria justificação.

Se o ser é um ou é uma multiplicidade não há acordo na tradição filosófica que antecede a Aristóteles, o que vem narrado por ele mesmo entre 1073a, 14/24. Na passagem indicada, fica clara a intenção do filósofo de, tratando da temática das substâncias sob a perspectiva teológica, investigar a *aporía* de se são estas muitas poucas ou uma única. A pertinência do objeto à pesquisa é, pois, irrefutável.

Se o movimento existe e é eterno, parece conseqüencial que este movimento se origine a partir de um Princípio. É este Princípio, que, por ser princípio, é insuscetível de movimento, grife-se, nem por si, nem acidentalmente. Também como princípio que é, é uno e não múltiplo. Porém, e é aqui que se encontra o ponto nevrálgico da problemática da inserção desta investigação neste *locus*, os corpos celestes, como eternos e

de movimento circular,[146] parecem ter a mesma essência do que é Primeiro, do que é Princípio. Diferem, sim, das coisas corruptíveis, em sendo eternos, e é pela eternidade[147] e pela perfeição que se identificam mais com o divino que com o corruptível. Apesar disto, não são movidos por si mesmos, mas por uma causa que lhes é externa, que é a uma vez suprema, eterna e imóvel. A imobilidade passa a ser o distintivo primeiro entre uma e outra categoria de substância. Em sendo substância, não será qualquer substância, mas o será eterna e anterior (*anágke kai toútwn ekásten twn phorwn up'akinétou te kineisthai kath'auten kai aidíou ousías*).[148] A idéia da existência de corpos celestes eternos e em movimento local circular se alia àquela de que estes só existem e só são movidos em submissão ao Primeiro Motor, causação de toda espécie de substância.

De Eudoxo a Cálipo (1073b, 17 e 1073b, 33), o *kósmos* é dividido em superposição, desde as estrelas fixas, passando pela camada que coincide com o meio zodíaco (*kwdíon*), até aquela que se posiciona com inclinação oblíqua com relação ao zodíaco; além disso, o movimento de cada um dos planetas tem lugar em quatro esferas. A opinião dos filósofos é passada em revista não por mero acaso, mas porque entre o que seja matéria astronômica e o que seja matéria metafísica não se podia distinguir com tanto rigorismo. Sob dois enfoques diversos os astros podiam ser tratados, mesmo porque, se são estas substâncias autônomas, devem encontrar lugar em sede de estudos metafísicos. Mais ainda, na tradição filosófica-religiosa helênica ao *physikós* incumbia manifestar-se sobre a natureza, sobre o cósmico, sobre o cosmológico, sobre o mítico, bem como sobre o teológico, donde ter-se fundado uma cercania indivisa e mal delimitada entre

[146] "La pluralidad de los motores inmóviles se demuestra en *Met.*, cap. 8. Sus conclusiones dependen de la convicción, heredada de Platón y que, a través de Copérnico, persistió hasta Kepler, de que el movimiento de las estrellas y los planetas por igual era perfectamente circular, porque ningún movimiento que no fuera circular podería seguir continuamente, como seguían los suyos al parecer" (Guthrie, *Historia de la filosofía griega: introducción a Aristóteles*, 1993, p. 281).

[147] Sequuntur auctoritates XII libri metaphysicae Aristotelis (68): "*Stellarum natura est aeterna*", referente a *Metaphys.*, 1073a, 34/35 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 138).

[148] 1073a, 32/34.

esta e aquela matéria que são trazidas à colação, como à época eram compreendidas, por Aristóteles na *Metaphysica*.[149]

A par esta discussão, é da opinião peripatética que os corpos celestes se alinham de modo a comporem-se em oito (08), vinte e cinco (25), seis (06), e dezesseis (16), somando-se num total de cinqüenta e cinco (*pentékontá te kai pénte*), ou, descontados o Sol e a Lua, em quarenta e sete.[150] Assim se organiza: Saturno (7), Júpiter (7), Marte (9), Vênus (9), Mercúrio (9), Sol (9), Lua (5), totalizando 55, o número das substâncias celestes. De modo geral, ante a pluralidade de substância, é de se dizer que o fim de toda translação será alguns dos corpos divinos que se movem pelo céu.[151] Esta passagem acerca das mônadas divinas dispersas pelo *ouranós* se concatena com a referência lançada entre 1074b, 1/14, onde se explora historicamente o problema das crenças helênicas. É da consciência de Aristóteles a correlação entre a metafísica e o mitológico, assim como é por ele ressaltada com cores caricatas que a maioria das crenças servem de bons instrumentos para a persuasão da obediência às leis ou à conveniência. Relata, então, Aristóteles, que estes deuses possuem – de acordo com o que vem legado pela tradição – formas humanas ou de animais e que assim são vistos e interpretados pelos homens (*anthrwpoeideis te gar toútous kai twn állwn zwwn omoíous tisi légousi*).[152]

De qualquer forma, o Universo é movido de um movimento eterno e sem interrupção, contínuo, portanto. E que ele é uno,[153] não obs-

---

[149] Não se pode concordar com Jaeger neste ponto: "Simplicio tenía razón cuando decía que semejante discusión era más propria de la física y la astronomía que de la teleología, pues se pierde totalmente em asuntos secundarios, y denota mucho más interés por cerciorarse del número exacto de las esferas que comprensión del hecho de que esta grotesca multiplicación del primer motor, este ejército de 47 ó 55 motores, arruina inevitablement la divina primacía del primer motor y hace de la teología entera un asunto de simple mecánica celeste" (Jaeger, *Aristóteles: bases para la história de su desarrollo intelectual*, 1992, p. 397).

[150] 1074a, 12/14.

[151] 1074a, 29/32.

[152] 1074b, 6/8.

[153] Sequuntur auctoritates XII libri metaphysicae Aristotelis (71): "*Unun tantum est coelum et non plures*", referente a *Metaphys.*, 1074a, 31 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 138).

tante a multiplicidade de corpos que o compõem, aparece reiterado seguidamente em duas passagens: primeira em 1074a, 33, onde *óti de eis ouranós, phanerón*; logo em seguida, em 1074a, 39, onde *eis ara ouranós mónos*. Não se esqueça, no entanto, que o Universo aristotélico não é dotado de infinitude, mas de finitude. Parece inequívoco que este Universo de ordem,[154] de movimento contínuo e provocado, submete-se ao reinado do Primeiro Princípio. Ora, o que é engendrado deve possuir causação externa a si, e esta é proveniente da Essência Primeira, que é desprovida de matéria, ponto que é pura atualidade, e, portanto, não mais se movimenta (*to de ti ên einai ouk échei ylen to prwton entelécheia gár*).[155] Se o ato é anterior à potência,[156] e se a potência ainda reclama a sua perfectibilização atual, então a atualidade parece ser mais afeta à natureza do Ente Primeiro. Não de outra forma pode-se dizer que aquele que move por primeiro é Uno, tanto numérica como essencialmente.[157]

Se toda controvérsia teórica residia em saber se há alguma relação entre a matéria ora enfocada e o conteúdo dos demais capítulos do referido livro, parece que tudo se resolve com as próprias palavras de Aristóteles: *orwmen de para ten tou pantos ten aplên pthorán, en kinein phamen ten prwten ousían kai akíneton, állas pthoras oúsas tas twn planetwn aidíous.*[158]

A natureza divina é a decorrência de todo o exposto, é a culminância da investigação teológica. Apesar de primeira e primordial, causação de tudo, é esta a substância a ser por último inteligida pela *ratio*. Somente o megaentendimento das razões do Universo permite uma integral compreensão do Ente Primeiro;[159] o instrumento para

[154] Sequuntur auctoritates XII libri metaphysicae Aristotelis (76/77): "*Etiam bonum universi consistit in primo principio ad quod omnia ordinantur*", referente a *Metaphys.*, 1075a, 13/15 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 138).

[155] 1074a, 36/37.

[156] 1072a, 3/18.

[157] 1074a, 37/38.

[158] 1173a, 28/30.

[159] "Que existe un ser sobrenatural, es decir, inmóvil y divino, ex una creencia evidentemente aristotélica (vid., por ejemplo, *Met.* 1005a, 32-b2), de modo que la filosofía primera tiene esta segunda función. En su primer aspecto, la búsqueda de la realidad del mundo físico es el tema de *Met. Z*. En su capacidad de

esta abordagem do Universo é dado por Aristóteles, a saber, a teoria do movimento. Se tudo é Ordem, e se esta existe em função do Universo (e não o contrário), de primeiro deve-se espancar qualquer tentativa de se fazer repousar o princípio de todas as coisas seja num primeiro estado de dispersão e confusão entre todas as substâncias, seja no Número Matemático (como se o Todo fosse uma mera sucessão de episódios), seja nas Formas, seja nos Opostos (igual/desigual; ódio/amor; mal/bem).[160]

É por abstração que das substâncias sensíveis se procede em direção às inteligíveis, destas às esferas e corpos celestes (transição), e destes, finalmente, ao Primeiro Motor. Se somente as coisas separadas são substâncias, então ele também o será.[161] Se tudo o que é composto de matéria sofre mudança, o Uno não pode ser material.[162] Se de natureza imaterial, sua incorruptibilidade é necessária, bem como sua eternidade. Se tudo o que existe está sujeito ao movimento, então este movimento tem que ter um princípio; movimentando sem ser movimentado, sua impassibilidade é decorrência lógica, e, de outra forma, também a sua atualidade. Isto, pois, o que está em ato é primeiro, bem como, se Deus[163] não fosse puro ato, seria de se admitir que algo faltaria à sua plenificação ontológica, o que é absolutamente inconcebível. Ainda mais, o Primeiro não possui qualquer contrário.[164]

theologiké, el descubrimiento y descripción de algún ser o seres que existen aparte, es el tema del tratado autônomo conocido como *Met.* Λ (...) Aquí concluye con una afirmación sucinta y epigramática, que el conocimiento del ser supremo se hace universal por su primacía. Puesto que Dias, el Motor Inmóvil, es la causa final de todo el universo y de todo lo que hay en él, concerlo por completo sería comprender el universo" (Guthrie, *Introducción a Aristóteles* (VI), 1993, pp. 146/147).

[160] 1075a, 11/1076a, 5.

[161] 1070b, 36/1071a, 1.

[162] 1069b, 8/11.

[163] Não se engane o leitor. Quando Aristóteles menciona a idéia de Primeiro Motor está a se reportar a Deus, o que o próprio texto aristotélico atesta (*Théws*), e os intérpretes reiteram: "El Primer Motor Inmóvil es Dios. Que un filósofo designara de ese modo a la causa primera del universo no requiere comentario alguno, pero la palabra Dios – o *théos* – evoca asociaciones y despierta determinadas expectativas. Aristóteles, con su respecto por las creencias de amplia aceptación, no era indiferente a estas expectativas. Él no podía soportar efectivamente a los dioses antropomórficos y teriomórficos" (Guthrie, *Introducción a Aristóteles*, 1993, p. 271).

[164] 1075b, 21/23.

Qual seja, pois, a identidade racionalmente dada do Deus aristotélico é o que se pode descrever com as seguintes palavras:[165]

1) O Primeiro Motor é desprovido de qualquer matéria, pois matéria importa em corruptibilidade;[166]
2) O Primeiro Motor é desprovido de magnitude e carece de partes (*ameres*),[167] sendo indivisível (*adiaíretós*);[168] é desprovido de grandeza (*óti de tout'ameres anagkaion einai kai meden échein mégethos, num legwmen*);[169]
3) O Primeiro Motor é perfeito (*zwe aríste*)[170] e eterno (*aídios*),[171] movendo todas as coisas de um movimento eterno e contínuo;[172]
4) O Primeiro Motor, antes de ser potência pensante, é puro ato (*enérgeia*);[173]

---

[165] A doutrina do Primeiro Motor Imóvel, que encontra raiz em vários dos escritos do Corpus, aparece explicitada com todas as letras no desabrochar do *De motu animalium* (698a, 7/10): *óti men oun arche twn állwn kinésewn to auto eauto kinoun, touto de to akíneton, kai óti to prwton kinoun anagkaion akíneton einai, diwristai próteron*... Também, a mesma doutrina figura de outra passagem do mesmo escrito (698b, 8/21), como com adendos em 700b, 32/701a, 6.

[166] Sequuntur auctoritates XII libri metaphysicae Aristotelis (66): "*Primus motor nullam habet magnitudinem corporaeem* ", referente a *Metaphys.*, 1073a, 5/6 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 138).

[167] Sequuntur auctoritates XII libri metaphysicae Aristotelis (85): "*Deus semper simplici et una gaudet delectatione* ", referente a *Eth. Nic.*, H15, 1154b, 26 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 242).

[168] 1073a, 7.

[169] *Physica*, 266a, 10/11.

[170] *To d'aídion kalón, kai tò alethws kaì prwtws agathòn kaì mè potè nèn potè dè mè theiòteron kaì timiwteron hè wst'einai pròterón (ti)* (*De motu animalium*, 700b, 32/35).

[171] 1072b, 28/29.

[172] 1072b, 28/29.

[173] Pour sortir de l'enceinte trop étroite de la nature, la philosophie d'Aristote avait seule ouvert une nouvelle et large voie. En reconnaissant le vrai principe et l'essence des choses dans *l'acte* qui constitue, par opposition au simple pouvoir, l'existence complète et véritable, en faisant ainsi consister l'essence de l'âme et surtout celle de Dieu dans la pure *action*, en assignant au contraire pour caractère à toute existence engagé dans la motière et en général à la nature le mouvement, acte incomplète par lequel elle tend à réaliser ses puissances, et à passer ainsi de la simple possibilité d'être à l'être naturel et parfait, Aristote avait

5) O Primeiro Motor é imóvel[174] (*akínetos*)[175] e separado das coisas sensíveis (*kechwrísméne aisthetwn*);[176]
6) O Primeiro Motor é impassível (*apathes*), bem como inalterável (*analloíwton*);[177]
7) O Primeiro Motor encontra-se na periferia do movimento do Universo, que por sua vez é finito (*alla tákista kineitai ta eggytata tou kinountos, toiaúte d'e tou ólou kínesis exei ára to kinoun*);[178]
8) O *Principium* de todas as coisas (*pánta*), desprovido de grandeza, único, imóvel, que se situa à periferia (*to dé ge prwton kinoun aídion kinei kínesin kaí ápeiron chrónon phaneron toínun óti adiaíretón esti kai ameres kai ouden échon mégethos*),[179] opera somente por uma atividade contemplativa[180] (*thewría*).[181]

É assim que, a par a adjetivação largamente explorada, na tentativa de colocar em discurso a essência puramente inteligível do *nóesis noésews nóesis*, cabe dizer, na busca de uma melhor abordagem de sua atividade, que: se esta substância nada pensa, seria admitir-se que estivesse imersa num sono eterno, nada pensando; se pensa algo exterior, não estaria em ato, mas em potência, transformando-se com o transformado; se pensa acerca de algo, então este algo é único ou

montré la raison dernmière et la cause première de toutes choses dans une existence supérieure à l'ordre naturel et à la nécessité qui la régit" (Ravaison, *Essai sur la métaphysique d'Aristote: fragments du tome III*, 1953, p. 44).

[174] Em *De Gen. et corrupt.*, ao demonstrar a recíproca dependência das causas no processo do movimento, entre ação e paixão, conclui Aristóteles nada haver que impeça a hipótese de que o primeiro movente seja imóvel, sendo que o último movente deve necessariamente ser também paciente (324a, 25/35).

[175] 1073a, 4.

[176] 1073a, 4/5.

[177] 1073a, 12.

[178] *Physica*, 267b, 8/10.

[179] *Physica*, 267b, 24/26.

[180] Sequuntur auctoritates XII libri metaphysicae Aristotelis (63): "*Speculatio est optimum et delectabilissimum*", referente a *Metaphys.*, 1072b, 24 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 137).

[181] 1072b, 24.

múltiplo?; resta saber, que pensa então? (*eti de eíte mous e ousía autou eíte nóesis esti, tí noei;*).[182] A resposta é seqüencial: pensa a mais divina das coisas e não se movimenta com o seu pensamento (*dêlon toínun óti to theiótaton kai timiwtaton noei, kai ou metabállei*).[183] Porém não é mera potência de pensar, mas ato de pensar. Seu pensamento recai sobre si mesmo, a mais excelente das naturezas, e é pensamento do pensamento[184] (*auton ára noei, eíper esti to krátiston, kai éstin e nóesis noésews nóesis*).[185] Ao se estudar o problema do prazer e ser contraposto a dor, retém-se que *Théos* goza sempre de um único e mesmo prazer derivado da natureza simples e constante de seu ser, que experimenta o prazer da imobilidade e não do movimento, como descrito em *Ethica Nicomachea*, 1154b, 26/28. Este contínuo prazer advém do fato de que a natureza divina é atualidade máxima da faculdade contemplativa, mero acidente no transcurso da vida do homem racional, vivendo-se nesta atualidade a vida beatífica pura.[186] Impassível e imóvel, apesar de causação do Todo, a Substância Primeira é a perfectibilização integral de todas as potencialidades possíveis. Se o racional é o mais excelente da natureza humana, o racional também é o que mais aproxima o homem da divindade, bem porque a beatitude é um gozo metadialético e fugidio; mas, de qualquer forma, o mais excelente dos gozos, pois gozo dos deuses (*wste ekeínou mâllon touto o dofes o nous theion échein, kai e thewria to édiston kai áriston*).[187]

Sem mais, o Motor Imóvel é: *Ei oun outws eu échei, ws emeis potéi o theos aeí, thaumastón ei de mâllon, éti thaumasiwteron. Échei de wde kai zwe de ge upárchei e gar nou enérgeia zwé, ekeinos de e enérgeia enérgeia de e*

---

[182] 1074b, 22/23.

[183] 1074b, 25/27.

[184] Sequuntur auctoritates XII libri metaphysicae Aristotelis (72): "*Primum principium extra se nihil intelligit*", referente a *Metaphys.*, 1074b, 23/24 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 138).

[185] 1074b, 34/35.

[186] Sequuntur auctoritates XII libri metaphysicae Aristotelis (65): "*Actio intellectus est vita*", referente a *Metaphys.*, 1072b, 26/27 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 138).

[187] 23/25, 1072b.

kath'autten ekeínou zwe aríste kai aídios. Phamen de ton theon einai zwon aídion syneches kai aídios upárchei tw thew touto gar o théos.[188]

Aristóteles, ao combater as teorias do caos criacional e as cosmogonias tradicionais, ao espantar os mitos e ao trazer à teologia o seu espaço racional, redimensiona o saber *meta-físico*. Se não existisse algo para além do empírico, não existiriam princípio, ordem, geração celestial[189] (*ei te me estai para taaistheia álla, ouk éstai arche kai táxis kai génesis kai tá ouranía*).[190]

Ao estabelecer a unidade do princípio gerador de todas as coisas, em verdade, estabeleceu Aristóteles a prevalência do governo de um por sobre o governo de muitos, no plano cósmico. Daí a referência à *Ilíada* de Homero em 1076a, 3/4: *Ouk agathon polykoiraníe eis koíranos éstw*.

[188] 1072b, 25/31.

[189] Sequuntur auctoritates XII libri metaphysicae Aristotelis (74/75): "*Bonum universi consistit in ordine, quia omne habent ordinem, licet non eodem modo*", referente a *Metaphys.*, 1075a, 11/12, 14, 16 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 138).

[190] 1075b, 25/27.

19

A CRÍTICA ÀS TEORIAS DOS NÚMEROS E DAS IDÉIAS

Tratado o pensamento (*nous*) à recolha das mais recônditas idéias teológicas no curso da leitura e interpretação do livro XII da *Metaphysica*, a investigação ora se reconduz à análise e crítica da metafísica dos números e das idéias. Não sob um único aspecto, o da crítica, mas sob vários aspectos, como o do assentamento do verdadeiro estatuto ontológico deste tipo de entidades, é interessante a abordagem da *quaestio*, vez que a preocupação (Número, Figuras, Idéias, Imagens...) é de há muito objeto de amplas investigações e de frutuosas doutrinas no curso da história do pensamento na Hélade.

Aqui não cabe uma investigação acerca da substância sensível, aquela que foi objeto de atenção no Tratado de *Physica*, de acordo com a expressa remissão que o faz textualmente Aristóteles em 1976a, 9. Doutrinas há que se fixam única e exclusivamente sobre a substância sensível para afirmar que à materialidade se circunscreve o existente; doutrinas outras afirmam que as substâncias são a sensível e a inteligível, discordando entre si se são várias as inteligíveis ou uma única. Por isto, cabe o enfrentamento da questão em sede metafísica.

Entre 1076a, 39 e 1077b, 18 Aristóteles se ocupa fundamentalmente da refutação de alguns princípios sustentados por seus predecessores a respeito da existência dos números. Em linhas gerais, o que fica estabelecido é que a existência dos objetos matemáticos não se dá de maneira separada das coisas sensíveis, e muito menos de maneira atual sobre eles.

Analisando-se as ciências matemáticas, percebe-se que a geometria incide, enquanto estudo, também sobre objetos sensíveis. Porém, o faz não enquanto estudo destinado à elocução da substância sensível, o que é afeto a outros ramos do saber epistêmico. A geometria debruça-se sobre sensíveis somente por acidente, e não essencialmente. Assim como ocorre com os qualificativos macho/fêmea, que não se dão separadamente dos homens qualificados, porém não se confundem exatamente com estes mesmos, assim também com os números. Sua ocorrência entre os entes materiais é de necessidade, o que não significa que as ciências matemáticas se centralizem sobre a matéria para extrair suas conclusões científicas. Seu objeto são os inteligíveis por si mesmos, enquanto tais, como ocorre quando da matéria se extraem os atributos acidentais para que se obtenha exclusivamente o gênero *in abstrato*. Assim, as ciências matemáticas ater-se-ão ao estudo da quantidade, da superfície, das longitudes, das magnitudes, das formas, só que desprovido o raciocínio de qualquer movimento. Da mesma forma com a harmônica, com a óptica, com a mecânica. Deve-se, por fim, ter por conclusão que o seu raciocínio recai não sobre coisas inexistentes, mas sobre coisas efetivamente existentes, de constituição ontológica precisa e determinada (*wste dia touto orthws oi gewmetrai légousin, kai peri óntwn dialégontai, kai ónta estín ditton gar to on, to men entelecheiá to d'ylikws*).[191]

Diz-se, normalmente, que as ciências matemáticas não cuidam, seja direta, seja indiretamente, ou do Belo ou do Bom, ou da Bondade ou da Beleza. Bondade e Beleza diferem entre si (*epei de to agathon kai to kalon éteron*), pois a Bondade é aferível na ação (*en práxei*) e a Beleza é aferível nas coisas imóveis (*en akínetois*). Incorrem em erro, então,

[191] 1078a, 28/31.

aqueles que dizem que as ciências matemáticas em nada se relacionam a respeito da Beleza ou da Bondade. Estas ciências tangenciam tanto uma como outra em grau supremo, apesar de não as nominarem em seus estudos, e as descrevem em suas manifestações e em suas aparições sobre as substâncias. Se as formas supremas da Beleza são a ordem (*táxis*), a proporção (*symmetría*), a delimitação (*wrisménon*), somente há que se reconhecer que as matemáticas estudam, com flagrante nitidez, a essência do Belo, pois proporção e delimitação são aspectos tipicamente matemáticos.[192]

Queda, pois, resoluta a questão da existência das entidades matemáticas, bem como aquela sua consectária, qual seja, de que tipo de investigação se trata, se desta espécie de objetos cabe demonstração, e, qual a relação destas ciências com o Belo e com o Bom. A análise é crítica, pois, da Teoria das Idéias.

A investigação a respeito das Idéias (*peri de twn idewn*)[193] deve principiar não só por uma espécie de operação que as faça objetos separados e de natureza própria e inconfundível, como também por uma espécie de perquirição que saiba divisar o histórico, o endoxológico, o desenvolvimento e o desdobramento dos questionamentos a este respeito construídos no curso da história do pensamento helênico.

De fato, a Teoria das Idéias tem seu gérmen com a filosofia heraclitiana, segundo a qual não há ciência daquilo que está sujeito ao perpétuo fluir da corrupção (*pántwn twn aisthetwn aei reóntwn, wst'eíper epistéme tinos éstai kai phrónesis, etéras dein tinas physeis einai para tas aisthetas menoúsas ou gar einai twn reóntwn epistémen*).[194] O problema prosseguiu com a abordagem socrática das virtudes éticas, das definições universais, tendo também passado pelo atomismo de Demócrito e pela Teoria numérica dos pitagóricos. A teoria Eidética passou a se esboçar com maior concretude quando universais e definições passaram a ser entendidos separadamente, convertendo-se este princípio em

[192] 1078a, 31/1078b, 6.
[193] 1078b, 10.
[194] 1078b, 14/18.

dogma orientativo do pensar acadêmico. As premissas eram: a) há algo necessariamente separado, como o havia estatuído Sócrates; b) este algo separado é também princípio do sensível, que é mutável e perecível (Heráclito); c) o que é separado tem existência autônoma, porém sua definição é coincidente com aquela das coisas que se geram a partir de sua essência; d) o Algo único é não só de existência autônoma, mas por ser imperecível, eterno e primeiro, deve ser o Princípio de todas as coisas. Este elenco categorial de premissas converte-se, com Aristóteles, em motivo para expressa e declarada crítica, o que vem feito, sem prejuízo do já exposto em outras partes da *Metaphysica* e mesmo do *Corpus* como um todo, entre 1079a, 5/1080a, 16. Nenhum dos argumentos em prol da Teoria das Idéias é suficientemente preciso para a sustentação da doutrina que pretende converter os universais em razão de existir de todo o demais existente. O terreno é pantanoso, incerto, e eivado de contradições teóricas, o que permite a Aristóteles cercá-lo de críticas, convertendo a dita Teoria em legendária manifestação da mística intelectual helênica.

19.1 A REFUTATIO

Desde o capítulo sétimo até o final do livro XIII (M), inclusive com os capítulos nono e décimo,[195-A] e posteriormente na textualidade do livro XIV (N)[195-B], Aristóteles se ocupa de dissecar a Teoria das Idéias, dos Números Ideais, da Matemática Pura, dos Princípios e das Formas Primeiras, desenvolvida e sustentada de maneiras diversas, por filósofos diversos, com pressupostos também diversos. Sua grande

---

[195-A] "Este escrito tiene como tema la cuestión de si además de las cosas sensibles hay aún otro ser que sea inmutable y eterno. En lo que concierne al rigor de la disposición y a la correcta inferencia y claridad de la exposición, este escrito se halla a la misma altura que la *Phys.*, III. El lenguaje al final del escrito tiene incluso un colorido algo retórico, como advierte Jaeger". E continua: "Las circunstancias aqui aducidas habean en favor de que My fue redactado posteriormente a Ny" (Düring, Aristóteles, 1990, p. 440).

[195-B] "Les deux derniers livres de la *Métaphysique* forment, comme I, un groupe à part, se rattachant aux livres A et B (...)" (J. Tricot, Introduction, *La métaphysique*, 1962, p. XXXIV).

e pretendida final refutação dos problemas originários desta teoria e de seus desdobramentos conceptuais alcança Sócrates, Platão, Espeusipo, e os Pitagóricos. De fato, a idéia de Universal remete necessariamente a Sócrates, que operava com definições, porém sem separá-las dos indivíduos (*touto d', wsper en tois émprosthen elégomen, ekínese men Swkrátesdia tous orismous, ou men echwrisé ge twn kath' 'ekaston*).[196] A definição provém da ciência, a ciência opera com universais não separados, que são imperecíveis face à corruptibilidade dos individuais. Um passo a mais, e Platão fez dos Universais entidades ou substâncias separadas, o que é origem dos maiores problemas teóricos em sede metafísica; Sócrates raciocinou corretamente (*kai touto orthws enóesen ou kwrísas. Deloi de ek twn érgwn áneu men gar tou kathólou ouk éstin epistémen labein, to de chwrízein aition twn symbainóntwn dyscherwn peri tas idéas estín*).[197]

Unido a este problema da separabilidade da substância se encontra aquele outro, da junção entre as idéias de Universal e de Número. Um e outro sendo o mesmo, a conseqüência seria uma metafísica que respondesse pela ontologia das coisas a partir de números separados. De fato, é o que indica Aristóteles como sendo a causa dos erros daqueles que assim pensaram (*kathápér oun kaí éteroí tines ek tou elachístou ta ónta synetíthesan kai outoi*).[198]

Aqueles que assim raciocinaram não parecem ter exercido um juízo puramente científico para a defesa de seus princípios teóricos; esposavam muito mais de uma fé apaixonada na explicação e muito menos de uma sustentável crítica dos *archaí*. É o que tentará demonstrar Aristóteles de maneira explícita, com uma postura científica, quase cética, e com rudimentos de uma espinhosa crítica.

De fato, a temática é ela mesma inteiramente aporética, dela se destacando infindáveis questões que redudam na insustentabilidade de uma metafísica numérica. Aqui se alistam apenas algumas destas incontáveis questões, a saber: são os Números apenas números? Se são números, são combináveis ou incombináveis? Se incombináveis,

[196] 1086b, 2/5.
[197] 1086b, 5/8.
[198] 1084b, 27/29.

o são com todo e qualquer número ou apenas com alguns? Se o que é Primeiro é o Número, então todo número é necessariamente posterior ao Primeiro? Mas, à Unidade Primeira não segue a Díade, e a esta a Tríade, e a esta a Tetrátide, etc... antes que qualquer outro número? É assim até a Década ou até o Infinito? Se até a Década, então como poderia em apenas uma Década estarem reproduzidas tantas coisas como aquelas existentes, pois se até o número de classes de animais supera em muito a Década (*ousíai gar kai idéia outoi – all"omws ekleípsei ta tou zwou gar eíde yperéxei*)?[199] E não é cada Número uma adição (*arithmôn*) do anterior? E se assim for, a Tríade conterá em si a Década, e se a Díade for a Idéia de Homem e a Tríade a Idéia de Animal, então Homem estará contido em Animal? Se não há combinações entre os números, então eles não estão em contato? Então, o que há entre eles? O Uno e o Plúrimo participam das Idéias? E o Grande-Pequeno, também? E as magnitudes, as retas, etc...? O Número e a Unidade (*monás*)[200] diferem qualitativa ou quantitativamente?

Por fim, com Aristóteles, deve-se dizer: acerca dos números já são suficientes os problemas incitados e as distinções propostas; Pois com mais argumentos se convenceria ainda mais o que já está convencido, mas não acrescentaria nada mais para seu convencimento (*allà peri men twn arithmwn ikana ta dieforeména kai diwrisména mallon gar ek pleiónwn an eti peisthein tis pepeisménos, pros de to peisthênai me pepeismenos outhew mâllon*).[201]

[199] 1084a, 17/18.

[200] "A unidade é ou a *arche* primária dos pitagóricos (D.L., VIII, 25) ou, juntamente com a *Dyas*, um dos co-princípios primários (Aristóteles, *Meta.*, 986a), eticamente associada com o bem (*agathon*) e considerada um deus (*theos*) (Aécio I, 7, 18), ainda que a posição do limite (*peros*) e do *opeiron* à cabeça da lista sugerisse que estes fossem mais antigos. Aristóteles é bastante explícito em que o número (*arithmós*) tem os seus tásicos, i.e., "O Mesmo" e o "O Outro" (Meta 986a). Segundo Aristóteles, todos os filósofos concordam em fazer do *monás* a *arche* do número (*arithmos*); contudo, os pitagóricos insistem em que as suas unidades têm extensão espacial (*ibid.* 1080b) que é indivisível (*ibid.* 1083b), confusão entre a unidade aritmética e o ponto geométrico que foi esclarecido mais tarde (Nicómaco, *Arith. intro.* II, 6 e 7). A própria definição aristotélica da *monas* é "substância sem posição", nitidamente distinta do "ponto" (*stigme*) que é substância com posição" *Anal. Post.* I, 87a" (Peters, *Termos filosóficos gregos*, 1983, p. 146).

[201] 1986a, 19/21.

Queda dito que sequer a substância é separável do Universal, que tampouco as Idéias serão números ou outras explicações deste tipo. Para Aristóteles, tudo se resume de maneira mais concreta, próprio de seu estilo de pensar, de suas premissas teóricas e de seu método realista, a ficções e absurdos, como vem dito nas passagens que seguem: *pánta gar taut'átopá esti kai plasmatwde, kai adynaton;*[202] *Olws átopon kai plasmatwdes (légw de plasmatwdes to pros ypóthesin bebiasménon)*.[203]

Resta, ainda, sejam ditas algumas palavras a respeito das explicações platônicas acerca dos princípios, o que se fará a seguir.

19.2. AINDA A RESPEITO DOS NÚMEROS E DOS PRINCÍPIOS

Expostos os problemas principais atinentes à Teoria das Idéias e dos Números, procura Aristóteles percorrer, expondo e criticando, opiniões que desfilam em torno da temática dos princípios.

Pois bem, todos que a este respeito se manifestaram fizeram dos contrários princípios (*pántes de poiousi tas archas enantías, wsper en tois physikois, kai peri tas akinetous ousías omoíws*),[204] seja das coisas naturais, submetidas à corrupção do sublunar, seja das coisas eternas, incorruptíveis. Ora, em Aristóteles a refutação recairá pelo oferecimento de uma plêiade de argumentos em desfavor de qualquer tese que anuncie referência a que os princípios repousem em contrários, sejam quais forem, provenham de qualquer espectro ou corrente teórica que seja. A refutação desacredita que algo que possua matéria – e os contrários possuem matéria – possa carrear em seu bojo o princípio do existente; a matéria é por si só um indício de não primariedade, e sim de secundidade. É impossível que o princípio seja princípio se for outra coisa (*adynaton an ein ten archen éterón ti ousan einai archen*).[205]

[202] 1081b, 30/31.
[203] 1082b, 1/4.
[204] 1087a, 30/33.
[205] 1087a, 33/34.

Se a imaterialidade é um característico dos princípios, então não pode haver princípio: no Igual (Uno) e no Desigual (Grande e Pequeno), como para os platônicos; no Uno como forma e no Grande e Pequeno como matéria no Muito e no Pouco, no Excesso e no Defeito, no Outro e no Diverso, na Multiplicidade e no Uno como para o que querem outros.[206]

Nem o Uno, nem o Desigual podem ser ditos princípios, e isto em função do que segue explicitado – O Uno significa medida (*to d'en oti métron semaínei, phanerón*),[207] e o Desigual não é nada além da afecção dos números e magnitude, como ocorre com o Muito e o Pouco, do número, com o Grande e o Pequeno, da Magnitude, com o Par e o ímpar, com o Liso e o áspero, com o Reto e o Curvo (*páthe te gar tauta kai symbebekota mallon e ypokeimena tois arithmois kai tois megéthesín esti*).[208] Ser medida significa estar atrelhado a uma outra coisa, que lhe é substrato ou matéria, bem como o desigual só ocorre no relativo, entre coisas que compartilham de uma das menos qualificadas categorias. Nem a medida pode ser dita substância (*ousía*), nem o relativo pode ser erigido em substância, nem em potência, nem em ato (*to de prós ti oúte dynámei ousía oúte energéia*).[209]

Mais além, pode-se questionar se as coisas eternas estão compostas de elementos, e nesta hipótese, se assim for, estarão compostas de matéria (*ylen gár éxei*).[210] A questão só está aqui posicionada como estratégia dialética, ou seja, para reafirmar a impossibilidade a que conduz a teoria platônica acerca dos princípios, como preceituada. O que quer Aristóteles confirmar e postular é o que é universalmente verdadeiro, que nenhuma substância é eterna a não ser que seja atualidade, de modo que nenhuma substância eterna possuirá elementos constitutivos dos quais possa se compor (*óti oudemía estin aídios ousía ean me e energeia, ta de stoicheia yje tes ousías, oudemias an ein aidíou ousías stoicheia ex wn estin enyparchóntwn*).[211]

---

[206] 1087b, 5/30.
[207] 1087b, 33/34.
[208] 1987, 16/17.
[209] 1088b, 2.
[210] 1088b, 15.
[211] 1088b, 27/29.

Entre ser e não ser está a resposta para Aristóteles, em compasso com a tradição, porém não da mesma forma.

O que é (*tò ón*) possui muitos sentidos, e também com o que não é (*ei tò ón pollachws/pollachws gar kai tò me ón, epeide kai tò ón*).[212]

E estes vários sentidos são os mesmos dos existentes para as categorias. O que ainda não é, para Aristóteles, é o que é em potência, e é deste "não ser" que provém o "ser"; o homem provém e se gera a partir do que não é homem, mas potencialmente homem (*ek tou me ánthrwpou dynámei de anthrwpou ánthrwpos*).[213] O múltiplo, então, provém do não ser, e não poderia jamais ser erigido à conta de princípio.

Menos consistência ainda assiste ao conjunto de premissas que preside a arquitetônica das Idéias Matemáticas. O primeiro passo é questionar de que se apóia a crença de que existem (...).[214] As Idéias Matemáticas foram erigidas à conta de princípios por Platão como pelos pitagóricos, e seus ensinamentos divergem em pontos substanciais. A doutrina platônica assinala que as Idéias são números, e que subsistem à parte da multiplicidade dos indivíduos, constituindo, pois, uma realidade separada (*tw kata ten ékthesin ekástou para ta polla lambánein*).[215] Os pitagóricos, por sua vez, ao perceberem nos sensíveis características dos números, fazem destes partes constitutivas dos próprios sensíveis, não estando de forma alguma separadas; por isto não merecem qualquer reprimenda. Se equivocaram, sim, ao fazerem corpos sensíveis, dotados de peso e de leveza, compostos de números desprovidos de peso e leveza; parecem estar falando de outro céu, de outros corpos, porém não de forma alguma de sensíveis (*eoíkasi peri állou ouranou légein kai swmátwn all'ou twn aisthetwn*).[216] E aqueles que, como Espeusipo, fundem realidades matemáticas com as Idéias, também se equivocam.[217]

[212] 1089a, 7/8 e 1089a, 16/17.
[213] 1089a, 29/30.
[214] 1090a, 2/3.
[215] 1090a, 17/18.
[216] 1090a, 34/35.
[217] 1090b, 30/31.

Qualquer destas lições que enseje a construção de explicações em torno de geração de coisas eternas ou corruptíveis nestes termos. Tudo parece carecer de sentido, delas se multiplicando contradições; e, ainda mais, afirma Aristóteles que o palavreado despendido com esta matéria se assemelha ao "largo discurso" de Simônides, como ocorre com os escravos quando nada têm a dizer de prudente ou razoável (*pánta de tauta áloga, kai máchetai kai auta eautois kai tois eulógois, kai éoiken en autois einai o simwnídou makrós lógos*).[218]

Também comparando os princípios ao Bem, não resta melhor juízo. Em que momento e em que tipo de relação surgem o Bem e a Perfeição? Para os pitagóricos e para Espeusipo, Bem e Perfeição surgem no movimento da geração das coisas; para os poetas antigos, os que rezam e governam não são Oceano, Caos, Céu ou noite, mas sim Zeus; para outros, ainda, o Perfeito Primeiro (*prwton áriston*), os Magos (*oi mágoi*), a Amizade (Empédocles) ou a Razão (Anaxágoras).[219]

O que é primeiramente Perfeito só pode sê-lo a título de ser Bem, pois é sumamente autárquico e autosubsistente, primário, irredutível e completo.

Ademais, quanto ao numerismo das teorias e cosmogonias em geral, indaga Aristóteles: por que hão de ser causa tais coisas (números)? Constata o *philosophus* que a analogia está presente em todos estes esboços matemáticos, aduzindo exemplos: o número sete para a idade em que caem os dentes para alguns animais, para as vogais, para os de Tebas, para as notas musicais (1093a, 14/16); o número de letras que separa α de θ é o mesmo que separa o som mais baixo do mais agudo das flautas. São todas semelhanças que não devem ser erigidas acima dos estudos metafísicos. Há similaridade entre estes filósofos e os comentaristas de Homero, que, de acordo com Aristóteles, viam as pequenas semelhanças, porém passavam por alto as grandes.[220]

Com este estilo conduz Aristóteles o texto até seu encerramento, desmerecendo qualquer viabilidade de crescimento e frutificação de teorias não colocadas na realidade óbvia das coisas tais quais se dão pri-

[218] 1091a, 6/8.
[219] 1091a, 29/1091b, 14.
[220] 1093b, 29/30.

meiramente aos sentidos, e não puramente *thései*, como o querem os demais cultores do abstracionismo idealista; em seu ensinamento não há espaço para o mítico ou para aquilo que não seja dotado de cores empírico-sensíveis como premissas racionais; comprováveis e metodologicamente estruturadas para conferir segurança e certeza ao saber humano. Nos números, por fim, não há causação, não há princípio, não há existência eidética, não há separação.[221]

[221] 1093b, 27/30.

ETHICA NICOMACHEA

ETHIKÀ NIKOMÁCHEIA

1

ETHIKÉ: OS ESCRITOS

1.1. A abordagem dos escritos éticos

A idéia de estudo do problema em torno da *Ethiké* em Aristóteles, ao contrário do que ocorre com outras temáticas encetadas no conjunto do *Corpus*, não se cinge à análise, interpretação e exposição de uma única obra peripatética que comporte todo o problema. Não a complexidade do conteúdo da reflexão ética, que, na obra de Aristóteles avança por sobre diversas questões, como a da amizade, a da justiça, a das virtudes, a da adequação legislativa, a da adequada regência da *pólis*, etc., mas a existência de várias obras, dedicadas ao mesmo capítulo do saber aristotélico, autorizam o que se disse. Dentre essas obras, o escrito *Sobre a justiça* encontrar-se-ia em meio à problemática da justiça, temática ética, por excelência. Porém, chegou aos nossos dias uma trilogia de obras, não pertencentes a um mesmo ou único período, composta pela *Magna moralia*, esta de autoria contestada, pela *Ethica Eudemia* e pela *Ethica Nicomachea*[1].

[1] A respeito de um estudo crítico-comparado das Éticas de Aristóteles (*Grande Moral, Ética a Nicômaco e Ética a Eudemo*), suas proximidades, suas incompatibilidades, sua autonomia recíproca e sua temporalização, bem como a respeito das opiniões especializadas a respeito, *vide* A. J. Festugière, *Le plaisir* (ETH. NIC. VII, X), 1936.

Da primeira para a última, as obras escalonam-se no sentido da menos à mais madura das construções em torno do problema ético;[2] cada qual pertencendo a uma etapa própria dos estudos aristotélicos, guardam, estas obras, peculiaridades diferenciais entre si, não obstante haver horizontalidade conceitual no conjunto, além de mútua referência entre os escritos.

A *Ethica Nicomachea* recebeu amplo tratamento, devido ao interesse que desperta, dos modernos comentadores da obra,[3] o mesmo não se sucede com as duas outras obras dedicadas à temática. Aliás, a trilogia não parece gerar uniformidade no corpo dos eruditos, pois a recepção de uma (EE ou MM)[4], ou de ambas (EE e MM), não tem sido pacífica, questionando-se não só acerca da pertinência e da originalidade[5] destas obras, mas também acerca da cumulação tautológica de escritos para o tratamento de um mesmo problema, o que seria assimétrico na obra aristotélica, onde parece ser regra a existência de uma única obra para a investigação de uma problemática determinada.

A doutrina que se debruça na exegese da obra aristotélica não nega autenticidade à EE, mas apresenta críticas à MM[6-A]; no entanto, situa-lhes na relativa perspectiva de uma cronologia que relaciona obra e personalidade para a busca de uma mais precisa situação dos escritos do *Corpus*[6-B]. A *Ethica Nicomachea* seria a última das obras dedicadas à

[2] Cfr. Düring, 1990, pp. 90-94 e 671-718.

[3] Poucos não são os comentadores da obra, entre os quais , Ramsaver, Grant, Gauthier-Jolif e o impecável texto de F. Dirlmeier.

[4] W. Jaeger e Gauthier-Jolif esposam da mesma postura, considerando os MM obra espúria, de autoria posteofrástica. A respeito, *vide* Jaeger, 1992, p. 262/263.

[5] A respeito da EE, de não poucas edições consta a atribuição da obra a Eudemo de Rodes (Fritzsche, 1851; Susemihl; 1864).

[6-A] Considerando o estado atual das críticas exegéticas aos textos aristotélicos, e levando-se em conta a tese da não aceitação dos *Magna Moralia* como texto aristotélico, até mesmo em função de sua redundância no sistema aristotélico, como anteriormente já dito, os apontamentos sobre os MM se farão somente pontualmente ao texto da EN. Sobre a inautenticidade de MM, leia-se a Introdução de Marcelo Zanatta à *Etica Nicomachea* na tradução italiana (*Etica Nicomachea*, Rizzoli, 1993, p. 77).

[6-B] *Vide* I. Düring, 1990, pp. 671/708.

temática ética[7], inclusive incluindo-se em sua estrutura os três livros da *Ethica Eudemia* anteriormente concebidos[8]. A situação da *Magna moralia*[9] seria a mesma dos escritos originais da *Poetica*, do *De interpretatione*, das *Kategoriai*, dos *Topika*, ou seja, no contexto das primeiras vivências dialéticas da *Akademeia*, em torno de 360-355 a.C. Antes de tudo, o primeiro esboço ético seria descritivista e classificatório[10].

Em seguida, no período de 355-350, estaria, sucessivamente, a *Ethica Eudemia*[11].

A *Ethica Nicomachea* aparece, por fim, somente no último período de Aristóteles em Atenas, após as viagens, momento de maior sobriedade discursiva e de exercício de uma teoria muito mais desenvolvida psicologicamente (334-322).

Os escritos éticos parecem guardar valor nuclear em meio às demais obras peripatéticas, pois, em seu bojo, em pura coligação com a questão política, desenvolve-se uma teoria da relação e da convivência sociais. Tábua de prescrições para o *nomothétes*, conjunto conceitual orientativo para o *dikastés*, suma de valores para os *politai*, a doutrina ética de Aristóteles centraliza a atenção e a preocupação de uma filosofia direcionada para uma atuação prático-social. Isto porque, em temática ética, a *philosophía* opera não como *theoría*, mas como ciência voltada para a *práxis*. Nesta perspectiva, indivíduo e coletividade não

[7] Os X livros que compõem a atual estrutura da *Ethica Nicomachea* não parecem ter sido escritos de uma única vez. Há dissensão dos eruditos no enquadramento cronológico do Tratado como um todo, assim como de suas partes. Não obstante sua organicidade, restam não infundadas dúvidas que justificam a apresentação da hipótese de que este Tratado ter-se-ia formado pela justaposição *a posteriori* de livros de diversos períodos da evolução do pensamento aristotélico.

[8] Sobre a questão dos livros V à VII da EN e IV à VI da EE, *vide* Donald J. Allan, *Aristote: le philosophe*, trad. Ch. Lefèvre, ed. Nauwelaerts – Paris/Louvain, 1962, p. 174.

[9] Para Jaeger, 1992, p. 262/263, os MM seriam uma recompilação dos escritos éticos de Aristóteles, enquanto que a EE liga-se, como primeiro texto ético aristotélico, aos conceitos do *Protréptico*; daí sua situação *ante* EN.

[10] Düring, *Aristóteles*, 1990, pp. 90/91.

[11] Exaustivas indicações de tradutores e comentadores dos textos morais aristotélicos da *Ethica Eudemia* e da *Ethica Nicomachea* podem ser encontradas em Wartelle, *Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote et ses commentateurs, index aristotelis operum*, 1963, p. 175.

são extremos ou pólos antagônicos e repulsivos, mas corpos complementares e reciprocamente dependentes na realização dos magnos valores do indivíduo (*eudaimonía*) e da coletividade (*télos*).

É curioso notar que, embora a temática circunscreva-se à perspectiva da questão ética, esta *ethiké* não deixa de estar amplamente influenciada por contribuições não-éticas. Assim é, pois a ética de maturidade, do período do *Lykeion*, pressupõe preexistentes amplos estudos exclusivamente dedicados à penetração na seara dos saberes biológico, psicológico, físico, etc.

Assim, a interpenetração conceitual aparece como algo natural se analisada a carga conceitual incorporada nos escritos éticos. É o caso da incorporação de uma doutrina médica e da adoção de uma postura simétrica para a conceituação da *quaestio* ética. A excelência do tratamento dado ao problema ético parece conduzir a padrões estéticos de referência; assim, a perfeição ética como *mesótes* entre excesso e defeito, o exercício do *orthòs lógos* para a deliberação racional, o alcance da *eudaimonía* pela conjunção de fatores anímicos da *phrónesis* e da *sophía*, entre outros. Daí a terapêutica do corpo, do que se incumbe a medicina, ser tomada como parâmetro para a terapêutica anímica[12]. Em sede ética encontram-se, portanto, abundantes indícios da existência de um Aristóteles naturalista como gênio investigador da *natura* humana. Em grande parte, este espectro teórico remonta ao empreendimento socrático[13], pois foi com o filósofo maiêutico que a doutrina da conceptualização ganhou sua plena maturidade no seio de seu humanismo antropocêntrico[14].

[12] *Vide Eth. Nic.*, 1104 a, 15/20.

[13] A crítica de Aristóteles a Sócrates não está propriamente no fato de que este considerou que nada seria mais forte que a prudência, mas que fazia desta uma ciência, e não uma virtude. A crítica vem enunciada em *Eth. Eud.*, 1246 b, 34/36.

[14] Zeller, *La philosophie des grecs considérée dans son développement*, 1884, p. 38.

1.1. A ABORDAGEM DOS ESCRITOS ÉTICOS

Do exposto, pode-se verificar que há uma pluralidade de textos que se refere direta ou indiretamente ao problema ético; mas também, acrescente-se, entre os Tratados pode-se recolher um conteúdo formalmente diverso, porém materialmente homogêneo, de modo que se tornaria tautológica qualquer forma de análise que se detivesse sobre o conteúdo de cada um dos Tratados de ética particularizadamente. Pretende-se, pois, calcar a presente reflexão partindo-se do texto da *Ethica Nicomachea* como texto-base, uma vez que mais completo e de mais profundidade psicológica, fazendo-se, à margem, comentários e remissões aos outros textos correlatos ao problema ético.

2

O FIM DA AÇÃO HUMANA

Em essência, como condição para o completo entendimento da estrutura do ato moral, mister se faz a investigação acerca da ação e das demais tênues noções que a circundam ou a compõem. Quando a procura se volta para a devida compreensão da ação, deve-se distinguir desta as demais manifestações do espírito humano. A compreensão da ação moral será uma conseqüência da aplicação das premissas alcançadas para a qualificação do gênero, ou seja, da ação.

O pensamento, o raciocínio, o juízo, a especulação, a vontade não se podem confundir com as demais faculdades e formas de expansão do espírito humano e, neste sentido, pode-se estabelecer a diferença básica entre os atributos típicos da *vita contemplativa* e aqueles outros próprios da *vita activa*. Manifestações há que não se concretizam, e outras há que se concretizam, porém se diferençando pela forma de concreção. Assim, destas há algumas que são produtivas (*poietiké*) e outras que são práticas (*praktiké*), tendo em comum a contraposição àquelas que são puramente teoréticas (*theorétiké*). Nisto se funda a própria dinâmica das ciências em Aristóteles, visto ser objeto próprio de conhecimentos epistêmicos cada um dos tipos de ação do espírito sobre a realidade.

Todos, percebe-se, têm em comum o fato de se dirigirem a um fim peculiar e nisto se equivalem não só às ações humanas, mas também a toda técnica (*téchné*), a toda investigação (*méthodos*), a toda deliberação (*proaíresis*), reproduzindo-se mesmo a lapidar sentença com a qual abre Aristóteles o capítulo I do livro I da *Ética a Nicômaco*. Deliberadamente, se a toda técnica, a todo método, a todo raciocínio e a toda ciência corresponde um fim, também à ação corresponderá um fim. Por aqui vê-se ser o *teleologismo* a noção fundante de toda a arquitetura ontológica de Aristóteles. Isto porque, se a tudo corresponde um fim, nada há que se encontre desprovido de um fim; neste sentido, pode-se falar em um *pan-teleologismo* do real em Aristóteles. Porém, tudo é decorrente do fato de que a *physis* é ordem, e é fim, e, como tal, tudo, por esta idéia anticaoticista, está perpassado de ordem e, portanto, de *physis*.

E a *physis* de cada ser é uma ordem que obedece a ditames característicos ou peculiares do singular e a ditames característicos às generalidades do universal. Daí falar-se em uma *physis* específica e em uma *physis* genérica do ser; aquela o faz ser individuado entre outros seres, esta o faz ser pertencente a uma conjuntura maior de outros seres dotados das mesmas faculdades. Ao mesmo tempo que o homem é animal (*zoön*), também o homem é social (*politikón zoön*)[15], daí fazerem-se necessárias as considerações acerca de cada ser tomado em si mesmo como unidade e diferença em meio ao todo do existente. A atenção pelo "indivíduo" (*ti esti*) é uma constante no pensamento aristotélico.

[15] O homem não é somente um animal social, mas também um animal familiar, e, de qualquer forma, o homem não é um animal solitário, disposto naturalmente à associação com seus parentes (*Eth. Eud.*, 1242 a, 20/27).

3

A TRATADÍSTICA MORAL COMO UMA TRATADÍSTICA POLÍTICA

Aparentemente, pode parecer estranho querer-se uma equivalência entre o que se diz "político" e o que se diz "moral". Ao menos são claras as linhas que margeiam ambas as formas metodológicas de se conhecer e de se perquirir acerca de "coisas humanas", e em essência pode-se, com uma única sentença, ofuscar aquilo que parece já assente para a maior parte dos sábios. Adentrando-se em meio ao problema, propõe-se que a dita sentença possa ser resumida nas seguintes palavras: o Tratado de Ética é um Tratado de Política[16]. Se para esta última matéria tem-se como texto aristotélico de base a *Politica*, e para a matéria propriamente moral as três Éticas (*Magna moralia*, *Etica Nicomachea*, *Etica eudemia*), no entanto não se podem compreender estes textos como setores estanques de um saber que se estandardiza em partes incomunicáveis e absolutamente autônomas conceitual e logicamente. Diz-se ser a tratadística moral um estudo de concepções políticas exatamente porque o auto-referimento e a reciprocidade entre estas ciências é uma necessidade[17].

[16] *E mèn oun méthodos toúton ephíetai, politiké tis ousa* (Et. Nic., I, 1094 b, 10).

[17] A própria tarefa d a política, n a *Ethica Eudemia*, aparece definida como promoção da amizade, de modo que o virtuoso, o justo e o político alinham-se *pari passu* no sentido da realização da teleologia da *pólis* (1234 b, 23/26).

Assim, de inesgotável valor é que se perceba que o político e o ético se misturam. Isto porque, de acordo com a teleologia aristotélica, a análise das noções do bem, entendido em sua faceta individual como "bem singular", e em sua faceta coletiva como "bem comum", está a apontar para uma unidade de princípios. À Ciência Maior, à Política, cabe reger os ditames arquitetônicos da vida em comum, de modo que leis, regras, diretrizes, normas, prescrições, valores, administração e pedagogia convirjam para uma *kalokagatía* do todo. A sociedade, organicamente, é um compósito de individuais, e, como tal, o governo do todo há de fazer-se sobre o dos particulares que o compõem. O "bem coletivo" será também, nesta perspectiva, o "bem individual" e, como tal, não se pode dizer por equivocado o juízo acima referido, segundo o qual perquirir acerca do temário ético é tangenciar um temário necessariamente político. A *Politica*, como *epistéme praktiké*, visa a conseqüências exteriores tais quais aquelas conseqüências retiradas ao labor ético; se, por vezes, parece o "bem individual" não se aproximar do "bem comum", é só por acidente, como reflexo de uma patologia, que isto ocorre, pois, de fato, a doença do órgão há de afetar diretamente a saúde do organismo, pelo que parte e todo se mesclam ineludivelmente.

Só se pode compreender a verdadeira função do estudo da *Ética* aristotélica se se atentar para o *locus* teórico que ocupa dentro da obra filosófica de Aristóteles. Mais que simples conjunto de prescrições morais, a *Ética* radica-se em importância pela sua proximidade com a *Política*. Aliás, a saúde da *pólis* obtém-se exatamente a partir da boa estruturação ética dos cidadãos. A estes de, individualmente, tornarem "ato" – e é desta operação de fazer atos que a potência cívica alcança a nobreza do "saber político" – aquilo que se encontra em potência no âmbito dos conceitos. Aquilo que é justo, que é *eqüo*, só o pode ser uma vez que se concretiza e se incorpora ao rol das ações cívicas. O próprio tecido social nada mais é que a resultante das inúmeras relações que pressupõem pluralidade de agentes e pluralidade de objetos relacionais. Este espaço – espaço político por excelência – é o espaço dos *idiotai*, e é assim que se instaura a ordem do *koinón*, não pela mera justaposição, mas pelo cozimento das partes de modo a se obter um todo orgânico. O discurso ético é, neste sentido, um discurso situado no âmbito da política, pois tanto a questão da justiça, quanto a da

amizade, quanto a da virtude só são possíveis a partir da pressuposição da vida gregária, afeita por natureza ao homem, de acordo com Aristóteles.[18]

Legislativa ou politicamente, o homem gregário se realiza no âmbito social, e por suas ações se faz notar pelos outros. De fato, este ser interativo é sempre um "em si" e um "outro", dada a sua substância gregária. No espaço político, a ação se resolve em atos e em palavras, em discursos e em decretos, em leis e em comportamentos, sendo que o sujeito, como *sub-jectum*, é sempre o pressuposto essencial de toda a iterativa gama dos fenômenos sociais. Em outros termos, se a prudência política é prudência humana, a prudência é virtude, e como tal se exercita eticamente. A superestrutura político-coletiva se lastreia, pois, sobre a infra-estrutura ético-individual.

[18] 1141 b, 20/25.

4

O FIM DA AÇÃO HUMANA E OS *BÍOI*

Tendo-se determinado que a toda ação, a toda ciência, a todo método, a toda arte, corresponde um fim, segue-se a necessidade de se investigar qual seria o fim próprio de cada uma destas. O fim, não constituindo uma noção genérica ou imprecisa, deve ter contornos singulares que o fazem distinto em cada tipo de ação, método, arte ou ciência. Porém, não há acordo na opinião comum, diferindo o que pensam os homens a respeito do que seja o fim de cada coisa, e até mesmo qual seja a ciência responsável pela investigação de determinados fins; qual o fim da comunidade relativamente à ciência política, com seus apensos específicos, como a retórica, a economia, a arte militar.

Sobretudo no que tange ao fim das ações humanas, a heterodoxia prevalece. Indica Aristóteles a dissintonia entre o que dizem os homens comuns do povo – que, aliás, se equiparam aos escravos em sua opinião –, o que dizem os homens de vida prática e o que dizem sábios e filósofos[19]. Se há três tipos de *bíos*, estes podem ser enumerados e caracterizados com as respectivas *dóxai* que os erigem como fim supremo do agir

[19] 1095 a, 20.

humano[20]. Assim: a) uma vida de prazeres (*eirímenos*), correspondendo ao simples gozo material das existentes perspectivas fugazes de fruição do sensível – trata-se de opção por uma vida animal, pois em nada se aparta e em nada se diferencia, neste particular e pela eleição deste objetivo, o homem do animal; b) uma vida política ou prática (*politikós*), voltada para a ação, resumindo-se sobretudo na busca da honra, do mérito e do reconhecimento de suas ações pela alteridade, pois nada diferente deste é o objetivo político; c) uma vida contemplativa (*theorétikós*)[21]. Estas são as três formas superiores de vida, estando, portanto, excluídas quaisquer outras formas de *bíoi* que possam adstringir o homem, seja ao labor, seja ao trabalho, como ocorria com os escravos[22] e com os artesãos.

A tripartição das *bíoi* em Aristóteles está a indicar qual seja a forma eleita pelo homem como sendo aquela de acordo com a sua natureza (*katà physin*); trata-se da busca de fins que possam corresponder à felicidade (*eudaimonía*) verdadeira do homem em sua singularidade de ser racional[23]. As *bíoi*, tanto a *eirímenos bíos* quanto a *vita activa* quanto a *vita contemplativa* são formas de vida desejáveis por si e em si, e, se eleitas, são porque representam uma libertação do homem de sua condi-

[20] Neste diapasão, não é de se negligenciar a constância do problema das três classes ou formas de vida na doutrina aristotélica. A tópica da trilogia das vidas é explorada aqui como em *Eth. Eud.*, 1215 a, 35/1215 b, 14, de forma que a cada tipo de vida se relaciona uma espécie de bem humano, a saber, à vida teorética a prudência, à vida política as nobres ações ou a virtude, à vida de prazeres o prazer. A tópica se desenvolve para a demonstração de quais sejam as vidas mais dignas ao homem, pois as vidas dedicadas às artes vulgares ou aos assuntos comerciais ou servis não são propriamente dignas de qualquer louvor (*Eth. Eud.*, 1215 a, 25/35).

[21] 1095 b, 15.

[22] Sequuntur auctoritates VIII libri ethicorum aristotelis (21): "*Servus est organum animatum*", relacionado a *Eth. Nic.*, 13, 1161 b, 4 (Hamesse, *Les auctoritates aristotelis*, 1974, p. 249).

[23] A respeito da participação do homem no divino, *vide Eth. Eud.*, 1217 a, 25/30, onde se anuncia a diferença entre os animais e os homens a partir desta tópica; a natureza animal, para Aristóteles, não consente a participação na idéia de *eudaimonía*, que só é aplicável ao homem e aos seres a ele superiores, exatamente em função da diferença que guardam entre si.

ção humana e dos laços que o fazem perceber ser adstrito às mesmas particularidades vitais de todo animal, como animal que é.

A tradição dos três *bíoi* não só descende da doutrina platônica, como também aparece claramente exposta na teoria pitagórica que, de forma análoga, condena as formas inferiores de vida e enaltece a forma magna de vida, a chamada *vita contemplativa* (*bíos theorétikos*)[24]. Jâmblico descreve, em sua *Vita pitagorica*, XII, 58, a concepção pitagórica, *in litteris*:

> "Ebbene, allo stesso nado anche nella vita le persone delle più diverse aspirazioni si radunano nello stesso luogo: alcuni sono presi dalla brona di denaro e di liessuosa mollezza, altri sono dotati dal desiderio di potere e di comando, nonché da falli ambizioni di gloria. Mentre il tipo d'uomo più puro è quello che ha scelto la contemplazione delle cose più nobili: è quest'uomo che Pitagora chiamava filosofo".

[24] *Eth. Nic.*, I, 1096 b, 5. Secundum auctoritates libri ethicorum aristotelis (96/97): *Vita contemplativa melior est quam vita activa quae est vita secundum hominem, quia vita contemplativa est vita divina*", relacionado a *Eth. Nic.*, 1177 b, 26-29 (Hamesse, *Les auctoritates aristotelis*, 1974, p. 247).

5

A AÇÃO DE *AGATHÓS* E O PLATONISMO

Não sendo nem a riqueza, nem o prazer, nem a glória o verdadeiro bem, ou o bem maior motriz das ações humanas, bem que se confundiria com a própria *eudaimonía*, deve-se procurar aquele que seja o "bem" em sua acepção universal[25]. Opiniões acerca do que seja "bem" há muitas e não cabe sejam todas examinadas; cabe, sim, proceder-se à busca do verdadeiro "bem" (*agathós*), qual se entende aquele capaz de representar o "bem" único e exclusivo do homem, ao que se chega a partir da análise de sua ontologia e de sua função natural na estrutura da *scala naturae*[26].

Esta, portanto, a metodologia para que se alcance a noção do "bem" (*agathós*); cercando-se o homem em sua essência, ter-se-á por resultado a unidade do conceito de "bem" desprovida do unilateralismo a que conduzem as *dóxai* acerca de

[25] A classificação dos bens é dada nos seguintes termos pelo texto da *Ethica Eudemia*: ou são exteriores, ou são interiores à alma, de modo que aqueles que são interiores à alma são os mais excelentes. Os bens mais perfeitos devem corresponder à parte mais nobre do ser, e, como tal, prudência, virtude e prazer pertencem à classe dos bens interiores à alma, e, como tais, desejáveis por si e em si (1218 b, 30/35).

[26] 1096 b, 1.

sua natureza. Desta multitude de opiniões se destacam aquelas que definem o "bem", ou o "sumo bem": a) como de essência eidética – e a referência é feita ao platonismo –, não existindo, nesta perspectiva bens diversos ou ainda ciências diversas para o estudo de diversas formas do bem (*agathós*), mas sim uma única Idéia, a do "Bem", com uma única ciência correspectiva; b) como de essência eidética e numérica, confundindo-se a idéia do Bem com o número, – a referência recai aqui sobre os pitagóricos, para quem a ontologia do real residia na dimensão numérica e harmônica do universo, na circularidade dos movimentos e na perfeição da década, com toda a semântica de seu simbolismo[27].

Aristóteles, neste ponto, e mesmo antes de adentrar o universo de considerações que trará para a devida categorização da essência do "bem"[28], a partir de críticas endoxológicas à tradição helênica, faz uma digressão, retardando o prosseguimento do discurso propriamente científico, para assegurar não só a isenção do *méthodos* em que se alinha seu raciocínio, como também para assegurar a supremacia da Verdade (*alétheias*) com relação à amizade (*philía*), amizade que o convidava ao comprometimento de sua filosofia em detrimento dos princípios epistemológicos que estão a guiar a objetividade do *méthodos*[29]. Daí inserir uma referência expressa à memória de Platão no texto, ele que, em múltiplas outras passagens, referia-se às suas obras ou ao seu nome para construir suas críticas endoxológicas em meio ao contexto de tantas outras doutrinas e opiniões de filósofos. Impossível

[27] 1096 b, 5.

[28] Guthrie, *Los filósofos griegos: de Tales a Aristóteles*, 1967, p. 148.

[29] O método em matéria ética deve ser apto ao convencimento e, por isso, desenvolve-se por argumentos (*Eth. Eud.*, 1216 b, 27). Porém, não se descura de, ao lado destes, colocarem-se as provas de sua concretude e veracidade por meio dos fatos observados. Daí concluir-se que, partindo-se de juízos verdadeiros, mas obscuros, gradativamente chega-se a outros juízos claros, demonstrando-se as causas e a natureza do fenômeno estudado (*Eth. Eud.*, 1216 b, 30/35). Para o alcance de tais fins, ao lado dos argumentos propriamente ditos se distam os fatos observados, provenientes do domínio da experiência (*Eth. Eud.*, 1217 a, 10/15). É esta, de fato, determinante para a reflexão ética, motivo pelo qual não de outra forma desempenha um papel sumamente relevante na teoria aristotélica.

seria que de um convívio de vinte anos sob o patronímico da *Akedemía* não tivesse surgido a admiração e o respeito que são naturais a toda relação entre mestre e discípulo; iguais entre iguais (*ísoi*), dentro dos muros e na circunscrição geográfica da *schola*, os *philosóphoi* irmanavam-se na conquista da *sophía*, aquela que parecia ser o perseguido dístico de todos. Daí, na opção entre a Verdade e Amizade, prevalecer o valor maior, a Verdade (*amicus Plato sed magis amica Veritas*)[30].

Ora, a crítica que se lança, lança-se com o objetivo de se atingir a Verdade, fulminando-se os raciocínios sustentados por esta ou aquela doutrina, e não propriamente aos amigos em si. Esta a introspecção a que se procede em meio ao texto para que, prosseguindo-se, possa-se concluir pela ontologia do "bem humano".

As idéias, nesta perspectiva, nada explicam, pois multívoca é a realidade do "bem", assim como multívoca a realidade do "ser"; assim, não sobre o Bem recai a presente análise, mas propriamente sobre os bens, pois diversos são eles. Ora entendido como "substância", então está-se a falar do próprio *théos*, ora entendido como "qualidade", daí a referência às virtudes (*aretaí*), ora entendido como "quantidade", a justa medida, ora como "relação", neste sentido o que é útil, ora apreendido temporal e espacialmente, e então estar-se-á a falar das noções de ocasião e hábito. A idéia, portanto, não traduz a realidade das cópias naturais imperfeitas em todo o seu caleidoscópio de referências semânticas; se para cada noção ou atributo do ser – e há que se mencionar que Aristóteles se vale aqui dos recursos lógicos atributivos explicitados no *Órganon* – corresponde uma noção de "bem" (*agathós*), para cada qual destas deve haver uma ciência específica, não cabendo a uma única ciência o desvelamento da estrutura do "*Bem*"[31]. Ademais, trata-se de pesquisa visando ao alcance de um conceito atingível de "bem", conceito que, pela sua plausibilidade e concretude, consinta, àquele que o detém, operar ativamente na *persecutio* deste fim; o fim do homem deve ser um fim atingível e não *supra-real* pois o seu conhecimento deve facilitar a cada sujeito em

[30] 1096 a, 5.
[31] 1096 a, 15/30.

particular a persecução de objetivos realizáveis[32]. Está-se, sobretudo, a circunscrever o âmbito de felicidade (*eudaimonía*) do homem e, portanto, por este realizável[33].

[32] O bem buscado pelo homem não é nem a idéia de bem, visto que se trata de algo puramente imóvel e irrealizável, nem o bem comumente aceito por todos ou pela maioria como sendo o verdadeiro bem. O bem deve ser algo de mais excelente ao homem e, ao mesmo tempo por ele alcançável, visto que humano. A filosofia aristotélica demonstra uma vez mais estar voltada para a concretude da teoria e da especulação, fazendo-se, com todas as letras, uma *anthropíne philosophía*. A respeito, *vide Eth. Eud.*, 1218 b, 5/10.

[33] 1096 b, 30/1097 a, 5/10.

6

A *EUDAIMONÍA* COMO BEM SUPREMO

6.1. A *eidaimonía*, os prazeres e a fugacidade

Com as passagens acima transcritas tornou-se clara a crítica de Aristóteles a seus antecessores na temática do bem humano e dos fins das ações humanas, particularmente no que concerne ao platonismo[34]. Relativamente à doutrina de Platão restou concluído, em sintéticas linhas, que o núcleo de sua teoria repousava na noção de *eidos* que penetrava inclusive seu entendimento do que seria o Bem Supremo do homem. A *eidos*, por distanciada da mais vulgar e atingível das categorias humanas, foi objeto de aberta e criteriosa crítica pela teoria aristotélica, uma vez perseguindo-se, com esta, uma resposta mais próxima aos anseios humanos.

Daí assinalar, Aristóteles, o trajeto teórico a ser perseguido pelo *philosóphos*, referindo-se a "bens" e não ao "Bem". Os "bens" não são a resposta, no entanto, para o que se procura,

[34] Em que consiste a felicidade parece ser um problema comum a ambas as *Ethicae* (EN e EE), pois tanto numa como noutra se expõem as opiniões vulgares acerca da mesma (*Eth. Nic.*, 1095 a, 14/1095 b, 13; *Eth. Eud.*, 1214 b, 29/1215 a, 19), para, metodologicamente, superar-se o falseamento das premissas endoxológicas, das aporias e dos juízos errôneos.

pois à *quaestio* "qual o verdadeiro, único e supremo bem próprio do ser racional?" não se pode responder apontando-se uma multiplicidade de "bens"[35]. O "bem" há de ser único e unitário, aplicando-se, destarte, a todos os seres, indistintamente, que compartilhem de uma categoria de seres racionais, e portanto sociais (*physei politikòn o anthropos*)[36].

Não obstante não constituírem os "bens" resposta ao questionamento assinalado, são eles, num trajeto teórico mais palpável, o indicativo da existência de uma categoria a qual se possa atribuir o qualificativo do "bem supremo". Assim, também com Aristóteles o "bem humano" é único, porém, não da mesma forma que o concebia Platão. Bens existem e podem ser individualizados e identificados, dentre as multíplices formas de bens próprios a cada qual dos atos e demais ações refletidas humanas. Deles são exemplos a vitória (*niké*), a saúde (*uguíeia*), a casa (*oikía*), para as respectivas artes, a estratégia, a medicina, a arquitetura[37]. Porém, não pode o bem supremo distender-se em tantas formas quantas artes (*téchnai*) existirem; deve ele, como já dito, ser partilhável como categoria única por entre todos os homens, como seres de natureza distinta das demais existentes.

Para a explicação da natureza deste bem próprio ao homem, reaparece, uma vez mais, o argumento organicista, argumento que não é de pouca valia no sistema *pangnoseológico* aristotélico. O argumento consubstancia-se em três figuras textuais, quais sejam: a) uma primeira, que atribuía a cada órgão do corpo uma função própria, pelo que também, para o corpo humano como um todo, deve existir um fim único[38]; b) uma segunda, de acordo com a qual aquilo que é fim para os vegetais e aquilo que é fim para os animais (nutrição/sensação), também é fim para os homens[39]; c) uma terceira, com a qual se dá fechamento à concepção do "bem" procurado, que se refere ao homem como um ser não só engajado numa estrutura natural, como também

[35] Sequuntur auctoritates super primum librum ethicorum Aristotelis (11): "*Omnia bonum appetunt*", referência a *Eth. Nic.*, A 1, 1094 a, 3 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 232).

[36] 1097 b, 10.

[37] 1097 a, 15/20.

[38] 1097 b, 30.

[39] 1097 b, 5/10.

numa estrutura social, podendo ser, portanto, este "bem", um algo compartilhável com os demais membros da sociedade, decorrência direta da afirmação de que *physei politikòn o anthrópos*[40].

O "bem" atribuído *physei* ao homem, distinto dos demais bens próprios de outros seres, passível de ser comungado socialmente, e não em uma *vita silvatica*, eremítica (*éremos*) e anti-social, deve ser algo de singular, bastante a si mesmo, e, sobretudo, que seja buscado em si e por si. A riqueza, o prazer, o poder e a glória parecem não ser deste tipo, daí não representarem por si sós o "bem". Este há de representar-se como fim (*télos*) independentemente de qualquer outra coisa; se um algo serve como meio para outro, a este já não se pode predicar categoria de "fim". Como algo que por si só representa o próprio fim humano identifica-se a felicidade (*eudaimonía*)[41], com isso parece concordar grande parte das opiniões comuns, não obstante as divergências conceptuais anteriormente referidas[42].

6.1. A EUDAIMONÍA, OS PRAZERES E A FUGACIDADE

Parece o prazer participar diretamente do conceito de *eudaimonía*. Ao menos este é o entendimento da maioria, e, efetivamente, não pode ser desarrazoada a idéia, pois se assenta em bases tradicionais, na opinião popular e também na opinião dos eruditos[43]. Mas o prazeroso o é de acordo com diversas opiniões; assim, para o amante da arte teatral (*filotheóron*), o objeto de sua absorção parece ser o espetáculo teatral (*théoma*), como para o amante da justiça (*filodíkaion*), as coisas justas (*tà díkaia*)[44]. Como o bem humano por excelência não pode se submeter à

[40] 1097, 5/10.

[41] A *eudaimonía* é, na *Ethica Nicomachea* como na *Ethica Eudemia*, o objeto maior de toda investigação ética. Nesta e naquela desempenha uma função nocional teleológica tal que, como um bem, é o que há de mais belo e melhor e mais agradável para o homem, de acordo com o que aparece dito em *Eth. Eud.*, 1214 a, 5/10.

[42] 1097 b, 20/25.

[43] 1099 a, 10/15.

[44] 1099 a, 5/10.

variedade das opiniões, parece não ser o prazer em si o conceito coincidente com aquele de *eudaimonía*. Possível, sim, é que se o admita como participante daquele. Daí que aquele que é ordenado pela virtude mais excelente é ordenado por uma atividade da qual não deixa de fazer parte o prazer e, talvez, o mais imorredouro do qual possa desfrutar o homem, ou seja, o gozo das coisas divinas e termos que refogem à inconstância dos gozos passageiros mais comumente consagrados entre os homens[45].

A felicidade é o bem supremo (*aristón*), o mais belo (*kallistón*) e o mais prazeroso (*édiston*); o prazer é conceitualmente parte da felicidade, porém não toda ela, nem qualquer prazer, mas o maior dos prazeres[46]. Nesta perspectiva, a felicidade reside numa disposição efetiva da alma[47], de acordo com a virtude; acentua-se que se trata de uma disposição anímica efetiva, pois a possessão da virtude não pode ser separada de sua *práxis*[48]. A posse da virtude em sua integralidade, aliada à sua *práxis*, confere ao sujeito que a possui um gozo que, além de não-efêmero, é usufruído independentemente de qualquer outra coisa. Mesmo assim, este gozo não deixa de depender da concorrência de uma série de outros bens, que não aqueles da alma, quais sejam, os corporais ou físicos (saúde, rigidez das carnes, perfeição dos órgãos, beleza, proporção das partes do corpo...) e os exteriores (amizade, honra, poder, riqueza...)[49] [50].

[45] "Com efeito, toda virtude moral está sempre em relação com prazeres e dores corporais, os quais provêm por sua vez da ação da memória ou da expectativa" (*Fis*, VII, 247a, 5).

[46] 1099 a, 20/25.

[47] Sequuntur auctoritates super primum librum ethicorum Aristotelis (27): "Bona animae maxime sunt bona", referência a *Eth. Nic.*, A 8, 1098 b, 14-15 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 233).

[48] A felicidade não pode consistir, nestes termos, em nada diferente do que uma atividade de uma vida perfeita em concordância com a virtude perfeita, posto que vida boa e felicidade se sinonimizam. É de se consultar a lapidar definição lançada em *Eth. Eud.*, 1219 a, 35/39.

[49] Sequuntur auctoritates X libri ethicorum aristotelis (9/13): "*Homo felix, sive sapiens indiget aliqualiter rebus exterioribus, quia natura per se non est sufficiens speculari, sed oportet quod habeat corpus sanum, cibum bonum et reliquum famulatum; non tamen indiget multis ac magnis rebus quod non oportet felicem vel philosophum esse dominum terrae vel maris*", referente a *Eth. Nic.*, 1179a, 6-12 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 248).

[50] 1099 b, 5.

Descrita a *eudaimonía*, em toda a sua ambicionada essência, como bem supremo que é, é comum aos homens que seja este o bem perseguido por todos. Sua suprema natureza demanda, portanto, que se questione, num primeiro momento, se este é um bem que pode ser conquistado pelo homem, pelo ensinamento ou pela técnica, ou, ao contrário, se se trata de uma herança ou benção inata derivada da contemplação divina de alguns e não de todos, e, num segundo momento, se é necessário que se alcance o final da vida para que possa o homem declarar-se feliz. Parecem estas serem questões de suma valia também para o equacionamento do problema da *eudaimonía*, talvez o mais humano dos problemas, visto não poder dizer-se feliz um animal ou qualquer outro ser da *scala naturae*. A partir deste exame ter-se-á por mais próxima a almejada resposta acerca do que seja, *in substantiam*, a felicidade humana.

Cômoda seria a postura de aceitação de um inatismo da felicidade. Com uma série de adiantadas contemplações deídicas, estes seriam previamente trocados pela possibilidade de usufruto de suas benesses, enquanto aqueles estariam adstritos a uma vivência de privação de seus gozos. A existência humana não é nada de tão estável que durante seu percurso não possa alguém tornar-se feliz pela concorrência de seus esforços nesta procura, e que alguém possa deixar de sê-lo, isto por deixar de concorrer para o seu sustento o indispensável para a nutrição, ou por ser colhido por um infortuito imprevisto. Em outro passo, a felicidade, como atividade, parece demandar a ação do homem, pelo que a inercial hipótese do inatismo em nada aclara o problema; sendo atividade, sua conquista é um mister humano, e, com isto, responde-se ao segundo questionamento acima levantado, pois, se o fim da vida fosse necessário para que se alcançasse a felicidade, esta seria um bem exclusivo dos cadáveres[51].

A atividade e a operosidade parecem ser indispensáveis para a aquisição e a manutenção da felicidade. A desventura e o infortúnio, amplamente narrados, dramatizados e representados pela arte teatral, parecem ser constantes na vida humana, de modo a que se passe a considerar a felicidade como passageira, igualmente ao que ocorre

[51] 1100 a, 10/1100 b, 5.

com os demais fugazes gozos terrenos. Porém, isto não ocorre se tomada a felicidade na acepção que aqui se procura grafar. Como disposição da alma no sentido de realização da plena virtude, a felicidade patenteia-se pela completa absorção da dimensão temporal vivida pelo homem, não podendo, portanto, identificar-se com a periodicidade ou com a fugacidade. A absorção existencial do homem pela virtude, em toda a sua abrangência, só pode ser idéia antagônica àquela de instabilidade; todos concordam que nem mesmo a ciência tenha o mesmo grau de constância desta[52]. As adversidades, nesta perspectiva, tornam-se fugazes e pequenas contrariedades ao normal transcurso existencial frente à altivez de personalidade sustentada pelo homem cativo do ideal virtuoso. Não por insensibilidade, mas por nobreza e magnanimidade suporta os revezes e as desventuras dos quais, como homem, não está isento[53]. Parece não refugir, portanto, às forças humanas a realizabilidade ou a irrealizabilidade da felicidade, de modo que, neste diapasão, pode-se sintetizar sua essência como sendo uma atividade de acordo com a virtude, o que por si só afasta a possibilidade de admitir-se se se tratava ou não de uma beatificação congênita ou se de um algo verificável e residente apenas num estágio *post mortem*. A *eudaimonía* que se investiga é, sobretudo, no sistema aristotélico, um conceito humano[54].

[52] 1100 b, 10/15.
[53] 1100 b, 30.
[54] 1101 a, 20.

7

AS VIRTUDES ÉTICA E DIANOÉTICA

7.1. O *éthos* e a *práxis*

A integral compreensão do conceito de felicidade (*eudaimonía*) não pode ser feita senão se acompanhada da compreensão do conceito de virtude que lhe é correlato. Isto porque a virtude participa da idéia de *eudaimonía*; esta é, além de princípio e causa dos outros bens, por natureza divina e por ser estimada pelos homens como fim de suas próprias ações e, de uma maneira geral, do próprio convívio social, uma atividade da alma conforme à uma virtude efetivamente presente na conduta humana, como anteriormente dito. Convertendo-se o estudo da virtude em um estado necessário ao maior aperfeiçoamento da temática, ocorre de, nesta perspectiva, tornar-se também imprescindível ao legislador (*nomothétes*) o estudo da alma e de suas generalidades, uma vez que a atividade legiferante é o exercício magna de inserção da virtude no espírito da coletividade, o que não se faz sem que se faça dos homens bons cidadãos, ou ainda dos cidadãos homens bons. A partir destas reflexões, portanto, pode-se vislumbrar a importância da virtude, da psicogagia e da legiferação para a constituição de um hegemônico corpo cidadão no seio da *pó-*

lis. Tal integração pressupõe a adesão do meio social aos valores consagrados pelo legislador como constitutivos de uma *tabula* de prescrições colocada a serviço do bem da coletividade. Daí que o espírito político deve voltar-se para este estudo como condição de eficácia da atuação do governante e do legislador sobre o espírito dos cidadãos.

Desta forma, admitindo-se a relevância da localização do problema da virtude como um dos problemas de fundo social e político, deve-se identificar a virtude como uma faculdade exclusivamente humana buscando-se o porquê disto, visto que, se se trata de virtude da alma, providos de alma estão animais e vegetais também, pelo que se deve precisar qual o distintivo conceitual que separa o homem daqueles outros seres, ademais de se conduzir a pesquisa para a especificação das virtudes da alma.

Assim, pode-se dizer que, se existem outros seres animados, nem todos participam das mesmas características anímicas. Não só dentre as categorias de seres anímicos existentes (vegetais, animais, homens) detectam-se diferenças evolutivas, mas também dentro de cada uma das categorias persistem nuances diferenciais, como é o caso da visão dos animais. Daí que nem todo ser dotado de alma é um ser dotado de todas as faculdades da alma, sendo que as faculdades da alma são a nutritiva, comum a animais, vegetais e homem, a sensitiva, comum a animais e homens, a racional, exclusiva ao homem. É nesta parte da alma que residem as virtudes, sejam aquelas éticas (generosidade/esperança), sejam aquelas dianoéticas (sabedoria/prudência)[55].

A conclusão não é, e mesmo não pode ser, outra: o homem é o ser por excelência dotado de uma faculdade que lhe torna apto ao exercício de virtude em seu sentido mais amplo. Indicada a presença da virtude na alma racional, assim como traçada a distinção entre os dois tipos fundamentais de virtude, a ética e a dianoética, prossiga-se com a investigação.

---

[55] Em *Eth. Eud.*, 1220 a, 5, lê-se: "Mas, existem duas espécies de virtudes: a ética e a intelectual". Esta frase encerra em si a dicotomia também nuclear no seio do *Tratado a Nicômaco*.

7.1. O ÉTHOS E A PRÁXIS

O livro II da *Eth. Nic.* é inteiramente destinado à prospecção científica da virtude em sua totalidade conceitual. Inicia-se este livro pela investigação das principais nuances que estão a caracterizar as virtudes intelectual e moral, de modo que, como em prosseguimento à alusão feita a estas no final do livro I, ressoam nítidas as diferenças que as singularizam, a par das considerações a elas feitas nas últimas passagens do livro I.

A instrução está a dirigir a virtude intelectual, que aparece somada à experiência, ao passo que o hábito (*éthos*) se destaca como o elemento essencial da virtude propriamente ética. Aliás, é a prática e a reiteração da boa conduta que permitem se possa conquistar a excelência moral; ética (*ethiké*) é termo derivado exatamente de hábito (*éthos*)[56] [57]. Dependendo da habitualidade, a virtude ética está na razão direta da plena concorrência da vontade deliberada humana para a sua aquisição, motivo pelo qual não se pode considerá-la como virtude inata ou de necessária existência congênita no espírito humano. Presente sem ela está como potência a ser realizada, mas isto mediante o concurso da razão deliberada no sentido de esculpi-la em ato, convertendo-a de seu estado metaempírico em ação (*práxis*).

Aqui ressai, com matizes ainda mais fortes, a postura aristotélica antiimanentista[58] acerca da possibilidade ou não de aprendizagem da virtude, o que aparece em I, 11, 1100 a, 10/1100 b, 5. O imanente o é

[56] O conceito de *éthos*, por ser determinante para o conhecimento da proposta ética, é também explorado textualmente na *Eth. Eud.*, 1220 b, 1/5, onde é indicado como significando "hábito", movimentação reiterada de ações de um certo tipo de modo que, com o decurso do tempo, o sentido do obrar é esculpido como educação sobre a alma humana. O mesmo tipo de resultado não se obtém com os seres irracionais, visto que, mesmo que se lance dez mil vezes uma pedra para o alto, esta jamais o fará por sua própria força, senão por virtude de uma ação a ela exterior.

[57] 1103 a, 17.

[58] Sequuntur auctoritates II libri ethicorum Aristotelis (51): "*Virtus non est potentia, quia potentes sumus per naturam*", referência a *Eth. Nic.*, B4, 1106 a, 6-7, 9-10 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 235).

por natureza, e o que é por natureza (*physei*) não pode ser alterado; os corpos pesados, por mais reiteradas que sejam as experiências e tentativas no sentido de realizar movimento contrário ao que normalmente realizam, destinam-se para o centro, ao contrário dos leves, que se destinam em sentido oposto ao do outro, ou seja, para o alto[59]. Não sendo o natural alterável, portanto, não parece que, sendo a virtude dependente do *éthos*, não possa haver compatibilidade lógica entre a teoria aristotélica e a explicação acima feita acerca dos fenômenos naturais. Já em outro sentido, pode-se dizer que a virtude moral existe no homem por natureza, desde que retomada a idéia de que o que é em potência o é por natureza. Em potência, no entanto, em nada diferem o homem ganancioso, o temperante, o pusilânime, o justo, o corajoso, o audaz, o paciente, etc. assim sendo, a virtude ética, que se encontra potencialmente gravada na faculdade intelectiva da alma, mais que qualquer outra, radica sua existência atual na própria *práxis*. É a *práxis* reiterada que consente se possa falar em *éthos*; ambos os conceitos parecem correlacionar-se e concorrerem para a compreensão da somatória eidética final, ou seja, da própria noção de virtude ética.

Não de pouca importância são estas primeiras reflexões apresentadas. Assim é, pois o *éthos* está presente na conduta individual bem como na conduta social; o legislador (*nomothétes*) é o sujeito ao qual incumbe a função de inscrever no espírito dos *politai* os ditames da virtude[60]. A conduta legislada e prescrita torna-a exigível e obrigatória, sendo que da sua observância coletiva e reiterada exsurge o *éthos* coletivo de realização da virtude. A observância da lei, neste sentido, é o primeiro passo para a educação cívica; mais ainda, a internação e a conscientização das prescrições legais são também um relevante caminho para a eticização do sujeito não como agente social, mas como indivíduo. O *télos* da produção legislativa está colocado na boa distribuição da virtude por meio das leis; a corrupção deste fim corresponde à corrupção da própria atividade legiferante[61].

---

[59] *De caelo*, 269 b, 20/30.
[60] 1103 b, 1.
[61] 1103 b, 5.

8

DOR E PRAZER: OS MÓVEIS DOS VÍCIOS E DAS VIRTUDES

O conceito de *éthos* parece ser determinante para a essencialidade das virtudes. Porém, não está desacompanhado em sua estrutura, visto que o *éthos* pode ser traduzido como sendo uma inclinação da atividade humana que predispõe à prática reiterada de determinados tipos de atos. Essa inclinação para estes ou aqueles atos opera-se de acordo com a maior ou menor repulsão que estas ou aquelas coisas causam sobre o ânimo do sujeito agente. Assim, é determinando quais os tipos de atos praticados por este é que se poderão definir vícios e virtudes. Esta definição segue o plano da exposição, ou seja, desincumbe-se de qualquer pretensão teorética (*theoría*) para radicar-se na esfera do conhecimento prático (*pragmatéia*)[62]. Porém, ao analisar-se o universo das ações, da atividade, do vício e da virtude (*areté*), a constância conceitual parece oferecer não poucas dificuldades; não só nada é tão estável em temática ética, como também a individualidade dos casos mais específicos parece apontar para uma solução acientífica[63].

[62] 1103 b, 26.
[63] 1104 a, 1/5.

Guarde-se, portanto, a devida generalidade para que, sob a argumentação aqui colacionada se possa dar o devido tratamento a um problema que pertence à mais recôndita imagem da forma: a imagem da vontade.

À ação propriamente dita, como algo de exterior e verificável, precede o movimento da alma em direção a este ou àquele objetivo; antecede à dimensão "real" da ação a dimensão "virtude" do desejo. É esta perseguição de algo, ou, pelo contrário, na fuga de algo, que consiste o prazer, e seu co-respectivo, a dor[64]. O prazer experimentado na fruição de algo conduz o sujeito agente à busca reiterada deste mesmo algo, visto ser o prazer algo naturalmente desejado pelo homem[65]. A dor, *a contrario sensu*, está a afastar o homem da experiência que lhe cause tal sensação. O prazer[66] como fator de atração e a dor como fator de repulsão conduzem o homem à eleição de meios e fins, de atos e omissões, de modo a que possa gozar mais do que é prazeroso e distanciar-se mais do que é doloroso. É com este processo de discernimento entre o prazeroso e o doloroso que se define a natureza da eleição e, com isto, o virtuoso e o não-virtuoso[67].

São o útil, o belo e o prazeroso os fatores de atração, enquanto o inútil, o feio e o doloroso são os fatores de repulsão para o direcionamento dos interesses em torno deste ou daquele algo[68]. Não só aos homens parecem ser exclusivas as atrações e repulsões ao prazeroso e

---

[64] O prazer e a dor parecem ser, como conceitos opostos e polarizantes que são, o móvel de todo vício e de toda virtude. De fato, é sobre esta oposição de natureza entre o que é absoluta ou relativamente penoso ou agradável que baseia Aristóteles todo o arquipélago de considerações em tema de virtudes e vícios. As virtudes como tendência para a mediedade e os vícios como tendência ao excesso ou ao defeito radicam-se na busca do prazer e na fuga da dor. A tópica é de grande importância em matéria ética e é muito bem explorada em diversas passagens da *Ethica Eudemia*, entre as quais, 1220 a, 30/35, 1121 b, 30/1222 a, 5, 1222 b, 9/10.

[65] *De anima*, 431 a, 10/15, a respeito do prazer e dor.

[66] Estudo detido a respeito do prazer, não só em Aristóteles, mas também em Platão, foi feito por Lafontaine em sua obra *Le plaisir d'après Platon et Aristote: étude psychologique, métaphysique et morale*, Paris, Félix Alcan, 1902, tese apresentada à Faculdade de Letras de Paris.

[67] 1104 b, 30/35.

[68] 1104 b, 30/35.

ao doloroso, pois os animais que participam da sensação comportam-se da mesma forma, sendo-lhes comum a eleição de objetivos e fins em função deste critério dicotômico (prazer/dor)[69]. Mais ainda: critérios de eleição, dor e prazer parecem ser também parâmetros para a mensuração das próprias ações já realizadas[70]. Mais excelente será a ação virtuosa quanto maior a arte e a técnica que demandar para a sua realização. Em suma, a tratadística parece dever se orientar para a devida valoração do binômio dor/prazer visto serem estes elementos essenciais para a compreensão do problema ético,[71] que opõe virtude a vício, bem como este àquela[72].

Só há virtude (*areté*) onde há plena consciência (1), escolha deliberada (2) e estabilidade (3) na reiteração da cadeia de atos virtuosos[73]. Esta afirmação espanca uma dificuldade, qual seja, a de se saber se pode o homem fazer-se virtuoso pela prática repetida ou não-sapiente de atos de virtude[74]. A prática de atos de virtude não significa o mesmo que a plena adesão da vontade para a articulação da conduta humana em torno de objetivos excelentes. Ademais, só há virtude onde há *éthos* (*habitus*), sendo que para que este exista a consciência das ações parece ser *conditio sine qua non*. Sem (1) não há (2), pois a escolha deliberada de meios e fins depende do maior ou menor conhecimento de causa por parte do sujeito agente; mas, somente (1) não basta para que haja virtude em potência, não-atual, a virtude de

[69] 1104 b, 34/35.

[70] Em incontáveis passagens, de vários textos, Aristóteles desenvolve a idéia da teoria do prazer como objeto da potência desiderativa da alma. Uma possível localização do problema, a título exemplificativo, poderia ser feita correlacionando-se 431 a, 10/15 e 433 a, 1/30 com a doutrina da sensação e do prazer teleológico da *práxis* na *Ethica Nicomachea*.

[71] Sequuntur auctoritates II libri ethicorum Aristotelis (40): "*Malum est facile, bonum autem difficile*", referência a Eth. Nic., B 5, 1106 b, 31-32 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 235).

[72] 1105 a, 10/15.

[73] 1105 a, 30.

[74] Sequuntur auctoritates II libri ethicorum Aristotelis (60): "*Virtus est habitus electus in mente consistens quo ad nos declarata ratione ut utique sapiens determinabit*" relacionado a *Eth. Nic.*, B 6, 1106 b, 36/1107 a, 2 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 235).

alguém que dorme, pois quem dorme nada pratica, nem bem, nem mal. A ausência de (3) impede ainda a multiplicação das ações, ou seja, a estabilidade na escolha deliberada conduz a uma atuação propensa ao alcance de um fim positivamente almejado pelo agente, de modo que sem estabilidade não há um mesmo fim, assim como não há um mesmo tipo de ação direcionada a um fim preciso. O conceito de *éthos* deve aqui estar presente em sua integralidade.

Concorrendo todas as três condições acima expressas, tem-se a prática da virtude. Isto não basta para que se possa caracterizar a natureza da virtude (*areté*). Entre paixões, disposições adquiridas e faculdades que pertencem à alma, a uma destas categorias deve pertencer a virtude, da qual extrairá a sua essência[75]. Não se confundindo com o ódio, com o medo, com a inveja ou com a alegria, com a amizade, com a piedade, a *areté* não é uma paixão.

Muito menos é uma faculdade, um algo em potência, visto que pelo simples fato de o homem ser dotado da capacidade para a prática da virtude, por isso não pode ser dito virtuoso[76-7]. Infere-se, por final, que a virtude só pode ser uma disposição adquirida, participante de uma categoria anímica, com plena adesão da consciência, requerendo praticidade – atualização, além de *habitus*. Parece, pois, sejam estes os elementos identificadores do conceito de *areté*. Não se deve olvidar, no entanto, que, por pertencer à alma, passando-se de um estado de virtude a um estado de vício, não se estará a experimentar um movimento de alteração. Ainda menos se de um estado de vício se passar para um estado de virtude, a partir da aquisição de um *éthos* virtuoso.

[75] 1105 b, 20.

[76-7] 1106 a, 5/10.

9

A VIRTUDE COMO "MEDIEDADE"

9.1. As virtudes em particular

A especulação ética tende, na medida em que seus estudos encerram, para a delucidação teórica da questão da virtude. Lançar mão da experiência para a elaboração de um sistema ético não exclui por completo a possibilidade e a necessidade de que a experiência se converta em *theoría*, ou mesmo em *logismós*, uma vez que não se objetiva simplesmente responder ao problema ético por meio do lançamento de uma *dóxa* acerca de sua mais superficial constituição, mas sim converter o problema ético em *epistéme*. Ao se fazer da *epistéme* um objetivo, acompanha-se, por necessária que é, a generalização e a retórica argumentativa do saber. Do conflito entre a generalização teórica conceitual do problema e a particularidade das medidas éticas, surge a problemática que ora se procura colocar em relevo: é possível a definição *in abstracto* de virtude?

Aristóteles caminha por desvelar o conceito de virtude demonstrando-lhe a essencialidade como disposição consciente de ânimo no sentido da realização prática desta ou da-

quela conduta[78]. O aspecto valorativo do problema ético está a indicar que mais de uma solução se apresenta, não raras vezes, ao espírito, com a aparência de verdade ética; a ciência da eleição entre o que verdadeiramente "é" e o que aparentemente "é" constitui o saber ético, que pode ser resumido em uma palavra: discernimento. As soluções com as quais se depara o espírito podem indicar tanto o excesso quanto a privação, porém *in medium est virtus*[79]. A medianidade da conduta com relação aos seus extremos é que a define como virtuosa ou não, pois o excesso, contrariamente, corresponde às polaridades que se opõem e que diametralmente se excluem. Entre o vício por excesso ou por defeito reina a medianidade como padrão para a situação da conduta virtuosa[80]. Porém, qual o sentido desta expressão *mesothés* e qual o seu alcance é o que incumbe seja investigado para que se possa ter melhor precisado o próprio entendimento do conceito de virtude, visto ser esta uma espécie de medianidade[81].

Para que se alcance a proporção aritmética (*arithmétikèn analogían*)[82], basta que se tomem os extremos que se pretendem relacionar, como é o caso de se tomar os números 02 e 10, somando-os e dividindo-os, de modo que a proporção resultante seja universal, abstrata e categoricamente constituída, que no caso é o nº 06, visto que distam

[78] O aqui voluntário e consciente torna o homem responsável pelos seus atos, isto porque é ele origem e princípio de um movimento, pois a ação é movimento (*Eth. Eud.*, 1222 b, 30). A virtude e o vício, pois, encontram-se entre as coisas voluntárias (1223 a, 20), na dependência direta da *proaíresis*, recriminando-se o vício voluntário e louvando-se a virtude voluntária.

[79] A virtude ética é por necessidade, uma vez que ontologicamente marcada pela noção de mediedade. Entre o excesso e o defeito, a mediedade é o termo não-polar, não-extremo e equilibrado, de acordo com o qual se devem afinizar as disposições humanas, que naturalmente se inclinam ao que abunda ou escasseia, de acordo com o significado doloroso ou prazeroso que tenha a coisa. Este termo médio é, também, relativo, e não absoluto, como querem alguns, de modo que está para cada qual na mesma medida que os remédios na dosimetria médica. A respeito, consultar *Eth. Eud.*, 1220 b, 25/35.

[80] Sequuntur auctoritates II libri ethicorum Aristotelis (55): "*Omnis virtus consistit in medio, scilicet inter defectum et excessum*", referência a *Eth. Nic.*, b5, 1106 b, 14-16, a 28-29 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 235).

[81] 1106 b, 25/30.

[82] 1106 a, 35.

igualmente 04 unidades de 02 e a mesma proporção de 10. Esta espécie de medianidade não é aquela que se pretende para o problema ético, visto que, se aplicada para sujeitos diferentes, constituir-se-á em excessiva para uns e em insuficiente para outros.[83] Assim como não há prescrição ginástica igual para atletas diversos, também não há medianidade ética para sujeitos diversos. Que a virtude (*areté*) é algo que tende para um *mesotés* parece isto ser claro, porém claro não é que tipo de meio pressupõe. Isto porque o *mesotés* ético tem por critério referencial não um *paradeigma* abstrato; o critério ético define-se a partir do próprio sujeito[84]. Neste sentido, pode-se fazer verdade com as palavras da mais remota tradição helênica[85], segundo a qual *anthrópos pantón métron*[86].

A dificuldade inicialmente levantada se acirra ainda mais levando-se em conta o problema do parâmetro individual para a precisão do meio-termo em que se constitui a *areté*. Não há *areté* no excesso e nem no defeito, pois estes são ambos vícios relativamente à ação ou omissão às quais se relacionam. Mas, nem todas as ações ou omissões se constituem de extremos[87]; o homicídio, o adultério, o furto, a inveja não são ações das quais se predicam excesso ou defeito. De fato, não. Ações há que por si só não compreendem mensuração alguma. Assim, não obstante ilíquida a questão, parece ser a mensurabilidade uma característica essencial para a definição da ação como viciosa ou virtuosa.

[83] Cfr. Guthrie, *Los filósofos griegos: de Tales a Aristóteles*, 1967, p. 152.

[84] 1106 b, 5/10.

[85] A *kalokagathía*, paradigma helênico, aparece como a virtude perfeita no livro VIII da *Ethica Eudemia*, sobretudo na passagem 1249 a, 15/20. A *kalokagathía*, como excelência absoluta, é uma qualidade do homem que da virtude extrai os padrões para a sua conduta.

[86] A tendência, pois, ínsita ao homem, e mais consectária com os fins da alma racional, há de ser de tal forma que, propendendo para fins, eleja aqueles que coloquem o homem mais próximo da divindade, em expectação da mesma (*tèn toû theoû theorían*). Hão de ser rejeitadas quaisquer formas de ação e quaisquer padrões de conduta que façam prevalecer a ordem de disposições próprias à alma irracional sobre a ordem das disposições próprias à alma racional (*Eth. Eud.*, 1249 b, 15/22).

[87] 1107 a, 10.

A *dóxa* em matéria ética oferece seus perigos; faz-se daquilo que não é aquilo que é, daquilo que é, aquilo que não é. O subjetivismo na definição das coisas, das sensações, paixões e sentimentos, virtudes e vícios, no entanto não deve vingar. A ciência prático-ética, com sua dose de relativismo, não deve autorizar a que do universo conceitual se faça um caos de subjetividades. Freqüentemente aquele que é moderado e recatado na economicidade da riqueza é cognominado avaro; por vezes, o mais prudente na deliberação é dito tímido. Neste terreno, não há concessão para a vagueza e inconstância do relativismo absoluto. A ética, em seu estatuto, é *epistéme*, e deve se circunscrever aos ditames da cientificidade; seus conceitos são dotados de uniformidade e generalidade, não comportando incertezas, a não ser aquelas próprias derivadas da natureza humana. É com isto que se preocupa Aristóteles ao lançar as bases desta parte do conhecimento, nos termos em que vem lançado, e ao estabelecer o grande quadro dos vícios (extremos por excesso ou por escassez) e das virtudes (mediedade).

9.1. AS VIRTUDES EM PARTICULAR

Ao iniciar a análise do problema da enunciação das diversas virtudes particulares, Aristóteles inicia sua exposição com a advertência de que a tratadística que versa sobre a *práxis* não pode se resumir à enunciação genérica e teorizante das questões que encerra em seu bojo. A ação demanda uma ordem particularizante de referências, que, sobretudo em matéria de caráter ético, deve servir de comando à razão prática; os imperativos da conduta são orientações normativas traçadas na parte da *psyché* voltada para a ação e não para a especulação (*noûs theoretikós*).

A ligação da virtude como *mesotés* faz desta uma unidade central e centrípeta com relação à força polarizante dos extremos por excesso ou por defeito. O peculiar da *areté* como *mesotés* é que se opõe não só a um dos extremos, mas a ambos, e ao mesmo tempo. Porém, a verdadeira noção de contrariedade reside na relação entre os extremos reciprocamente tomados, pois aquilo que está em excesso dista ainda mais daquilo que está em defeito que daquilo que é virtuoso, ou que

corresponde à justa medida[88]. Daí que se costuma verificar que o corajoso é chamado de temerário por alguém que se encontra em defeito com relação à coragem[89].

A virtude como justa medida é, sem dúvida alguma, uma figura estética e que descende das influências médicas mais remotas na cadeia da tradição hipocrática. A *Eth. Nic.* está repleta de conceitos que derivam da literatura médica, sobretudo naquela que guarda maior relação com o sentido que a esta ciência imprimiu Hipócrates de Cós. A justa medida (*mesotés*) está em estreita relação conceitual com a noção de adequado (*armótton*). Em guardar a justa medida em tudo está a sabedoria; nisto reside a tarefa da *paidéia* ética, em orientar a conduta humana para o cultivo da justa medida. É por meio da racionalização e da conscientização dos valores éticos que se pode fazer da *phrónesis* uma referência necessária para a eleição dos melhores meios para o alcance dos melhores fins. Mas, como a temática está eivada de dificuldades, não se pode esquecer que é exatamente por consistir em uma "medianidade" entre extremos – e todos sabemos que a conduta humana tende para os extremos, ora pelo excesso do que é prazeroso, ora pelo defeito do que é doloroso – que a *areté* é a mais difícil das posturas humanas a ser alcançada; cumprir uma virtude certa, com o fim correto, na forma mais adequada, é tarefa ingente para o saber prático humano[90]. Daí falar-se em *éthos*, pois somente o *habitus* pode insculpir no espírito humano a prática consciente de atos de um *virtuosi*. Esta conquista inicia-se geralmente com a prática dos contrários, consistente na contrariedade à tendência inata que apresenta o sujeito em sua particular constituição anímica; uns tendem para um excessivo pudor, devendo, pois alcançar o justo meio exercitando-se por caminhar no sentido do extremo contrário até que se postem no meio adequado, que lhe seja próprio e exato, visto que o meio jamais é um meio aritmético para os homens.

[88] 1108 b, 15.
[89] 1108 b, 25.
[90] 1108 a, 25/30.

O quadro apresentado por Aristóteles acerca das *arétai* vem enunciado particularizadamente em 1107 a, 30/1108 b, 10[91]. Desta análise fica excluída a apreciação do conceito de *dikaiosyne*, que recebe posterior tratamento. Pode-se seguir a enunciação proposta pelo Estagirita, indicando-se os extremos em contraposição ao *mesotés* ocupado pela *areté* em cada caso. Ter-se-ão em consideração no esquema que surge os apontamentos lançados por Ross a respeito da temática (*Aristóteles*, 1987, p. 209).

[91] Na *Ethica Eudemia*, 1221 a – 1221 b, num quadro não exaustivo, as virtudes e vícios são:

a) irascibilidade, indolência, mansuetude;
b) temeridade, covardia, virilidade;
c) ausência de vergonha, timidez, pudor;
d) intemperança, insensibilidade, moderação;
e) inveja, (sem nome), justa indignação;
f) ganância, perda, justiça;
g) prodigalidade, avareza, liberdade;
h) fanfarronice, dissimulação, sinceridade;
i) adulação, insidez, amabilidade;
j) obsequiosidade, antipatia, dignidade;
l) indiferença, padecimento, firmeza;
m) vaidade, pusilanimidade, magnanimidade;
n) ostentação, mesquinhez, magnificência;
o) malícia, simplicidade, prudência.

Sistematicamente:

Vício por excesso	Vício por falta	Virtude
libertinagem	insensibilidade	temperança
covardia	temeridade	coragem
temeridade	covardia	coragem
prodigalidade	avareza	liberalidade
vaidade	humildade	magnificência
vulgaridade	vileza	respeito próprio
irascibilidade	indiferença	gentileza
zombaria	grosseria	agudeza de espírito
condescendência	tédio	amizade
sem-vergonhice	timidez	modéstia
inveja	malevolência	justa apreciação
malevolência	inveja	justa indignação

Assim:

1) com relação ao sentimento do medo, a virtude traduz-se na *coragem*, enquanto o excesso consiste no *arrojo* desmesurado, e o defeito, na *covardia*;
2) com relação às dores e aos prazeres, a *temperança* é o meio termo, eqüidistante da *libertinagem*, excesso, e da *insensibilidade*, defeito;
3) no que pertine às ações de dar e de extorquir dinheiro, a *liberalidade* é a justa medida, sendo a *mesquinhez* e a *prodigalidade* os extremos opostos simetricamente pelo centro. Há que se distinguir também que a ação de dar dinheiro em grande escala comporta extremos, a *vileza* e a *vulgaridade*, sendo a *magnificência* o *mesotés* desta ação;
4) relativamente à postura do sujeito frente à honra, pode-se distinguir o ambicioso, que, por *vaidade*, a reivindica em excesso, o moderado, por possuir *respeito próprio*, em justa medida reivindicando a honra, e o não-ambicioso, dotado de *modéstia*;
5) o sentimento da cólera ou da ira, por sua vez, gera possíveis posturas que pairam entre a *gentileza* (justo meio), a *irascibilidade*, o excesso, e a *indiferença*, o defeito;
6) no convívio social, as condutas variam no que pertine à verdade (dissimulação, veracidade, jactância), no que pertine à forma de divertimento (rusticidade, agudeza de espírito, zombaria), no que pertine às relações humanas (condescendência, amizade, enfado), podendo-se divisar ainda nuances entre aquele que nas relações humanas desejam simplesmente agradar causando condescência daqueles que agrada com finalidades outras;
7) relativamente ao sentimento da vergonha, tem-se aqueles dotados de modéstia, se bem a administra, mas tem-se aqueles desavergonhados e aqueles tímidos, para os quais a modéstia sequer existe em limites, ou existe em excesso;
8) por fim, a fortuna ou o infortúnio do outro podem causar reações diversas em pessoas diversas, tendo-se aquelas que invejam o bem que atinge o outro (*inveja*), que desejam o mal do outro (*malevolência*) ou que, na justa medida, sentem uma justa indignação com o estado de afetação do outro, seja maléfica, seja benéfica.

O quadro apresentado não é exaustivo da realidade das virtudes, mas expressa suas principais nuances, na dinâmica vida das manifestações humanas, seja individualmente, seja no convívio social. É interessante que se retenha que para determinadas virtudes ou vícios inexiste nomenclatura própria que designe especificamente a espécie, para o que se utiliza de um substitutivo qualquer que possa exprimir a idéia ou a noção do ente conceptual. Às vezes, não o vício ou a virtude quedam anônimos, mas a própria ação e sua consistência. No entanto, queda, nestes termos, investigada uma grande porção das questões que se dividem em excesso e defeito, simetricamente distantes pela eqüidistância que guardam com relação ao *mesotés*.

10

A VOLUNTARIEDADE E A AÇÃO

10.1. A *proaíresis*

Descerrar o véu que cobre a problemática das virtudes, expressas em uma dimensão conceitual e genérica ou em uma dimensão mais específica, qual aquela das virtudes em particular e em relação com o indivíduo concretamente isolado, é o mesmo que desvelar, em um exercício de psicologia da conduta humana, a ação em sua ossatura constitutiva. Ação e paixão, aliás, correlacionam-se neste ponto, sendo, para ambos, determinante o elemento vontade. Vontade e consciência livre para o agir determinam o conteúdo da conduta humana dirigida, e não-coagida, e voluntária. Assim sendo, somente pode ser definida como voluntária a ação deliberada (*proaíresis*)[92], fruto de uma decisão, da eleição de uma dentre várias ações possíveis, de modo a assumir-lhe, o sujeito agente, a paternidade. O ato racional é o ato deliberado e, como tal, trata-se de opção consciente de um sujeito momentaneamente atuante com vistas à realização de um *télos*. O próprio

[92] A respeito da *proaíresis*, *vide Ethica Eudemia*, 1225 b, 19/1228 a, 21.

télos, enquanto buscado e almejado, é eleito pelo agente, de modo a não se poder falar que o *agathós* ou que o *kalós*, como bens por si mesmos desejados, e, portanto como *téloi* de qualquer ação, passam a representar um princípio de coação da vontade humana.

Daí que o conceito de voluntariedade da ação, tendo-se em vista a sua imprescindibilidade, deve ser objeto de apreciação na tratadística que se ocupa do problema relativo ao *éthos*. Somente há *éthos* na reiteração de uma conduta assumidamente virtuosa, ou seja, que não se confunda nem com o extremo por excesso, nem por defeito. O ato virtuoso, como tal, é um ato consciente e racional, sobretudo de caráter prático, intencionalmente dirigido para a realização de um algo teleologicamente concebido e pretendido pelo sujeito agente. Somente a partir da reiteração é que surge a noção de *éthos*, reiteração que não prescinde do elemento volição e, muito menos, do elemento consciência.

Ainda mais de perto, pode-se dissecar o ato virtuoso em partes simétricas e co-dependentes na medida em que, enquanto pura extremidade, o ato é *práxis*, e, enquanto pura intenção de realização, a virtude é volição. Daí que, subjetiva e objetivamente, pode-se dizer que a *areté* não se concebe sem que racionalmente seja concebida, deliberada, e, ainda mais, atualizada; a virtude distingue-se de outras atividades da razão por estar determinada por seu conteúdo prático e não-especulativo. Essa "não-especulatividade" da virtude não a torna algo mecânico, irracional ou mesmo conseqüente da violação; o que determina a essência do problema que cerca o *éthos* virtuoso reside no aspecto da conversibilidade de uma escolha racional em exterioridade, em materialidade ativa. Em seu aspecto interioridade, todas as convergentes racionais estão a postar-se no sentido da construção e da materialização da instrução teleológica primígena eleita.

O que seja um ato voluntário, portanto, parece ter sido investigado. Também o que seja um ato racionalmente orientado para a realização da virtude parece ter sido investigado. Resta, ainda, e *a contrario sensu*, seja tratada a matéria pertinente à não-voluntariedade, o que seja, bem como quais as conseqüências para as reflexões ora empreendidas.

Um ato involuntário é um ato praticado sem o concurso da razão, seja por coerção, seja por ignorância. O sujeito que sofre uma coerção

tem sua capacidade de escolha reduzida. Sua conduta torna-se tal qual a de um paciente e não a de um agente. Aquele que verdadeiramente age, o faz em virtude de alguns fins e pelos meios eleitos para a realização destes fins; tanto os meios quanto os fins são eleitos a partir de uma *choix réfléchi*. Não há voluntariedade ativa da vontade sem um prévio encadeamento de meios e fins pelo agente, o que não se opera sem o concurso do raciocínio deliberativo. De qualquer forma, o ato extraído mediante correção é um ato viciado *ab origine*, visto não estar presente a intencionalidade do mesmo, a vontade livre de realização da *práxis* exterior. Esta é uma conduta involuntária. Também involuntário é o ato por ignorância. A ignorância como o desconhecimento de causa, no entanto, não se confunde com a mera ação executada sem que se saiba o que se está a fazer. Este é o caso do colérico que, mesmo que por fugaz medida de tempo, desconhece o inteiro teor do seu agir, remanescendo, porém, a principal responsabilidade pelo que faz, visto estar para este presente a sabedoria de seu próprio caráter.

Do exposto, queda, pois, ressaltada a importância da compreensão da diferença existente entre a ação voluntária e a involuntária, entre a ação consciente e a ação inconsciente, bem como ressaltado fica o papel destas categorias para a instrumentalização do pensamento em busca da compreensão das próximas premissas que seguem, em vistas de se obviarem os problemas em torno dos quais se traçam estas idéias, a saber, o *éthos* e a *areté*.

10.1. A PROAÍRESIS

Até a presente passagem alguns dos principais conceitos que participam da essencialidade, ou ainda, da ontologia estrutural da idéia de virtude (*areté*) já foram devidamente abordados. Porém, na análise a que se procede, é mister que se passe ao exame das virtudes em particular, e, após, ao exame do conceito de justiça (*dikaiosyne*); sem dúvida, quedaria por insatisfatória sem que se dedicasse alguma atenção ao conceito de *proaíresis*. Este parece ser determinante para a esquemática aristotélica, visto que é com este conceito que se concluem os capítulos da *Eth. Nic.* exclusivamente dedicados à moldagem do que se chama *areté*. Como verdadeira conjunção, o conceito de *proaíresis* é a

ligação indispensável para a formatação conclusiva da arquitetura da ação voluntária, e, como tal, da virtude como disposição de ânimo tendente à realização dos fins eleitos pela reta razão através de meios operados proaireticamente.

É exatamente a partir desta noção de virtude anteriormente apresentada que se esboçarão algumas considerações acerca da natureza da *proaíresis*.

Pode-se principiar a análise pela diferenciação já lançada entre o desejo (*proaíresis*) e a deliberação (*bouleusis*)[93]. Aquela, como norte da ação, elege fins[94], atingíveis ou inatingíveis, mais ou menos reprováveis, mais ou menos louváveis, de acordo ou em desacordo com a reta razão (*orthótés*). Erigidos os fins, teleologicamente a *práxis* verte-se em ato para a realização do objeto perseguido pela vontade[95], o que não se faz sem que se percorram transcursos intermédios até que se o atinja definitivamente. A ação voltada para um fim, um fim entre vários, o mais fácil e o melhor, ou o fim único, vale-se de meios, e estes meios são o objeto da *bouleusis*[96-7]. A deliberação recai, portanto, sobre a área de incidência de um algo que já foi anteriormente objeto de uma escolha. A deliberação, portanto, não é nem opinião, nem sensibilidade, nem mero *logismós*, é opção racional acerca de meios para a realização (atualização) de fins concebidos pela vontade.

Se todo tipo de fim pode ser erigido à condição de norte teleológico da ação, tudo pode, por conseqüência, ser objeto da vontade. Não da

---

[93] A etimologia do termo *boulesis* está a indicar que não há decisão sem prévia deliberação, isto porque *boulesis* como deliberação não é um termo ético, mas também político e técnico. Sua raiz vem de *boulé*, tribunal dos anciãos, sede das deliberações. A união de *boulesis* com *orthótes* consente falar-se em um conceito de natureza ética, afastando-se a maior ambigüidade do termo (Cfr. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, 1963, p.111).

[94] Neste sentido há identidade entre *proaíresis* e *órexis*. *Vide* Aubenque, *La prudence chez Aristote*, 1963, pp. 119/143.

[95] Não se delibera a respeito de fins, mas sim a respeito de meios, bem como desejamos tudo que elegemos, mas não elegemos tudo que desejamos (*Eth. Eud.*, 1226 b, 9/20).

[96-7] "Elle consiste à rechercher les moyans de réaliser une fin préalablement posée" (Aubenque, *La prudence chez Aristote*, 1963: p. 106).

mesma forma com os meios. Estes são aqueles possíveis e alcançáveis pelo homem, individualmente tomado como senhor de suas ações, além de razoáveis e convenientes ao alcance do *télos*. Fins impossíveis de serem realizados têm por conseqüência a absoluta ineficácia dos meios para atingi-los, visto dirigirem-se a um destino irrealizável. Meios e fins adequam-se, pois meios justos devem conduzir proporcionalmente à realização de fins justos, não parecendo razoável que meios injustos facultem a ascensão da conduta ao padrão do *mesotés*.

Assim é, pois, que os domínios do vicioso e do virtuoso se encontram no homem; o princípio da ação sendo-o do sujeito agente, resulta que este é o *kyrios* do fazer e do não-fazer[98]. Ao mesmo tempo em que se emolduram teleologicamente estas ou aquelas coisas do mundo da razão como objetivos a serem atingidos, e para a consecução dos mesmos se concebem meios que instrumentalizem os fins desejados, ações, reações, omissões e inter-relações escalonam-se nos entremeios do fio teleológico. A ação e a omissão dependentes exclusivamente do agente, a inter-relação depende da alteridade, umas e outras colocam-se em face do propósito da vontade. Sendo o feito e o não-feito exclusivamente da competência do sujeito que dispõe da *enérgeia* para a sua realização[99]. Neste sentido, vício e virtude se encontram na mesma condição[100]. *Bouleusis* é, portanto, a deliberação em torno do certo e do errado, do justo e do injusto para o alcance de fins eleitos pelo desejo; vício e virtude estão, por assim dizer, intestinamente relacionados com esta noção. Esta conclusão decorre até mesmo da própria etimologia do vocábulo, pois, *prò etéron aireton*, donde *pro-aíresis*, significa o que foi escolhido como objeto de uma preferência anteriormente a outros[101].

Com esta noção, tem-se por sedimentada a estrutura conceitual a que se pretendia, tudo acerca da analítica da virtude (*areté*). Esta pode

[98] 1113 b 30/1114 a, 1.

[99] "Le proirésis est donc l a siège d e l'imputabilité: elle s'oppose à la contrainte et est le fondement des actes qui se font de plein gré (*ekoúsis*), les seuls qui soient objets de louange et de blâmes" (Aubenque, Pierre, *La prudence chez Aristote*, 1963, p. 120).

[100] 1114 b, 20/25.

[101] 1112 a, 17.

ser resumida nos elementos fundamentais que a integram, aqui já referidos, quais sejam: a) justo meio; b) disposição anímica; c) reverte-se em atos; d) ordenada de acordo com a reta razão; e) voluntariedade e estreita dependência do sujeito agente[102].

[102] 1114 b, 25/1115 a.

11

A TEORIA PERIPATÉTICA DA JUSTIÇA

Por teoria peripatética da justiça se entende todo o conjunto das contribuições acerca da temática da justiça desenvolvidas no *peripatos* – de origem grega (*peripatos*), o termo significa passeio *arborizado*, termo que veio a batizar a escola aristotélica por se desenvolverem os estudos em caminhada sob os arvoredos do Liceu –, ou seja, todo o legado que, por sistemático, se pode extrair das reflexões filosóficas desenvolvidas sob a tutela de Aristóteles, o filósofo macedônio. A legitimidade de se desenvolver a temática sobre a justiça em Aristóteles sob o título de uma teoria autônoma da justiça é não só defensável como também destaque lógico da própria teoria ética do filósofo de Estagira. Sendo que toda teoria pressupõe uma análise lógica da realidade da qual se pretende analítica, só se pode argumentar em prol desta tese em se sublinhando o caráter sistemático sob o qual se desenvolveu a teoria de Aristóteles acerca da questão *justiça*. Assim, ver-se-á estar o problema da justiça encadeado a um conjunto de premissas de caráter ético, sociológico e político, formando-se um *totum* teórico de grande valor científico. Tal encadeamento sistemático

da teoria aristotélica da justiça se toma muito presente aos olhos do estudioso que meticulosamente destaca a problemática sobretudo do texto do livro V da *Ethica Nicomachea*, livro este dedicado à penetração dos problemas éticos de uma maneira geral. No entanto, a temática da *justiça* reaparece em outras passagens da obra aristotélica, demonstrando-se, por este mesmo fato, a sua importância como decorrência de uma constante preocupação de se utilizar o problema da *justiça* como pressuposto de análise de outras questões de cunho social. Assim, podem-se extrair reflexões a este respeito dos livros da *Politica* e da *Rhetorica*. Encontra-se, portanto, não só por critério textual, mas também por um critério lógico, uma unidade convergente entre os conceitos filosóficos que instauram a coerência do pensamento aristotélico na relação de seus pressupostos com as suas conclusões epistêmicas, o que nos permite apresentar uma teoria da justiça concatenada, e em pura dialética, com toda a galáxia de significância estabelecida no peripatos como constituindo um *totum* indissociável dos demais conceitos filosóficos construídos dentro do contexto da filosofia helênica do século IV a.C.

Discutir uma teoria da justiça em Aristóteles é muito menos criar um construto sistemático dentro do repertório intelectual de sua filosofia, e muito mais desvelar uma principiologia científica elaborada em consonância com as demais premissas de seu pensamento. Daí a relevância de não se considerar esta como sendo uma esfera teórica apartada das demais conclusões de sua obra; desde a física até a metafísica, fato é que todos os elementos contextuais de sua teoria se intercomunicam, ora se interchocando, ora se auto-referindo, mas, de qualquer forma, transmitindo a idéia de homogeneidade de seu pensamento. Mas, advirta-se, sua filosofia, no lugar de monolítica, construída a partir de uma experiência singular e de uma única vez, é produto do evolver de suas próprias concepções acerca da realidade, relevando-se os influxos axiológicos, filosóficos e sociais que lançaram profundas marcas, trazendo contribuições, firmando problemáticas e instaurando a dúvida na filosofia peripatética, e isto, além de detectável, é explícito em determinadas passagens de sua obra[103].

[103] A contribuição das questões discutidas no contexto sócio-político-cultural helênico trouxeram seus reflexos diretos para a construção teórica aristotélica.

Dialogar com Aristóteles é, antes de reviver seus postulados teoréticos, trazer referências pontuais que possam representar elementos de colaboração para uma reflexão contemporânea acerca da problemática, não só filosófica, mas também pragmática, que se destaca do contexto da aplicação do Direito como instrumento social. Operar interpretativamente a textualidade aristotélica acerca da questão da justiça, superadas as diferenças de tempo (Antigüidade) e espaço (Grécia ática) – diferenças a que estão jungidas todas as discussões que se aproximem e que procurem como fonte de referência textos demarcados espaço-temporalmente –, não só consente, como valoriza a participação do leitor enquanto intérprete da complexidade decorrente da mensagem do autor. A dinamicidade do teorético é diretamente proporcional à capacidade interpretativa e reavaliativa dos valores conceituais que se destacam de um contexto hitórico-social determinado. Toda teoria, mesmo que circunstancializada, supera os elementos que a condicionam à morte dentro das fronteiras espaço-temporais em que se produziu, deixando seus rastros e contribuições intertemporais como sinais do exercício de uma faculdade que invariavelmente é comum a todos os homens: a razão.

11. 1. JUSTIÇA E ETICIDADE

O problema da justiça é, dentro da filosofia aristotélica, como já se procurou acentuar, uma questão acentuadamente de caráter ético[104].

Não só pelo seu caráter de *anagnostes*, operando a síntese das demais idéias e questões suscitadas no curso da civilização helena, as dúvidas se impuseram ao seu espírito, mas também por razões históricas. Assim é que sem uma prévia discussão sofística acerca do conceito de justiça não teria sido possível o tratamento de uma problemática essencial no espectro de questões filosóficas acerca da justiça: a oposição entre justo legal e justo natural.

[104] "No direito, dá-se o mesmo que na medicina. A desconfiança de Aristóteles em relação aos absolutos vem à tona mais uma vez em sua grande contribuição ao direito. Foi ele o primeiro a formular o conceito de eqüidade como componente necessário de qualquer sistema legal justo, e isso séculos antes que o conceito denominado "eqüitude" no direito anglo-americano surgisse nos tribunais dos reis ingleses como corretivo do direito consuetudinário" (Stone, *O julgamento de Sócrates*, 1993, p. 107).

Tal premissa requer que preliminarmente se proceda a um exame do que se pode entender pelos termos ético, eticidade e natureza ética, apesar de já se ter desenvolvido este assunto nos capítulos anteriores. Uma primeira referência neste sentido deve necessariamente sublinhar que a esfera da eticidade não se aparta daquela da racionalidade. Não se aparta pelo fato de que, em Aristóteles, razão prática (*noûs praktikós*) e razão teórica, ou teorética (*noûs teoretikós*), caminham conjuntamente na totalização do ser racional, ou seja, atuam paralelamente para a realização integral da natureza social do homem em sociedade. A vida social demanda respostas do indivíduo que tocam as faculdades da utilidade, do prático (*práxis*), assim como da razão pura, abstrata e teórica (*theoría*). Neste sentido, ambas as razões, tanto a razão prática, quanto a razão teórica, representam, quando vistas em conjunto, a completude das esferas noética e dianoética do ser racional. Se o ser humano se distingue por ser-lhe inerente a racionalidade – o que envolve razão prática e razão teórica –, seu *télos* não se confunde com o dos demais seres, e o que o caracteriza é a faculdade de alcançar a beatitude da felicidade (*eudaimoníа*) através da utilização de suas faculdades racionais.

Se diz ética toda questão que desborda na esfera do *éthos*, ou seja, de acordo com a etimologia da palavra, esfera dos importes da habitualidade. Isto se dá pelo fato de que a conquista ética não se faz sem a prática reiterada de ações deliberadas advindas do juízo da razão prática (*noûs praktikós*). Sendo a razão prática a parte da racionalidade humana específica para o tratamento das questões advindas da esfera da utilidade e da *práxis* da conduta humana em sociedade, elegendo ações e deliberamendo sobre o útil e sobre o injusto nos limites das circunstâncias práticas em que inserem as individualidades, releva-se o caráter ético da conduta social. Aqui se deve ater o leitor à seguinte reflexão: entre a deliberação ética interna e a exteriorização de uma conduta social ou anti-social, medeia o processo de eleição de meios para a execução de fins individuais ou sociais, problema este que toca diretamente à razão prática resolver, bem como institucionalizar mediante o hábito (*éthos*), que pode ser individual ou tornar-se coletivo no costume.

A elegibilidade de fins e de meios coadunados dá consistência ao processo deliberativo de ação social, consentindo uma adequação entre o todo e as partes. Aqui está presente a noção de *phronesis* aristoté-

lica, ou seja, a virtude prudencial de eleição de fins e meios individuais compatíveis com aqueles outros, eleitos pela comunidade da qual participa o indivíduo. Para que a célula se adeque ao órgão, mister se faz que a parte atue em uníssono com o todo[105]. Portanto, a justiça ou injustiça de uma conduta se poderá medir perante um critério social, qual seja, a adequação ou não da conduta do indivíduo aos lindes sociais na qual se insere. A justiça ou injustiça da conduta, concebida a questão enquanto imersa na questão maior da eticidade do ser, é propriamente esta prática humana, este fazer individual que transborda da esfera privada para lançar seus reflexos sobre a esfera pública, sobre o coletivo, A ação, participando da esfera coletiva, em sendo um ato vivenciável por homens, também é um ato sujeito ao juízo de reprovabilidade do coletivo, motivo pelo qual se pode falar em adequação ou não da ação aos objetivos eleitos pelo social.

Neste sentido, ações justas ou de justiça correspondem a virtudes quando implementam condições sociais para que possam ser qualificadas como tais. A justiça de uma ação eleva esta à condição de virtude, ação louvável socialmente, podendo-se a esta se denominar de *dikaosyne*. A eticidade da conduta lhe confere esta característica de ser ou não conforme os objetivos sociais, o que faz desta uma virtude ou um vício social. No entanto, a justiça não é uma virtude *sui generis*, pelo fato de que comporta uma cautelosa da aplicação da idéia de meio termo (*mesotés*). Se, com relação às demais virtudes, como a prudência, a sabedoria, a moderação, etc. a equivalência extremo – meio termo – extremo é válida incondicionalmente, e dentro da temática da justiça esta não se pode tomar inadvertidamente como parâmetro. Isto se dá pelo fato de que, se à justiça se opõe um único vício, este vício é a injustiça. Esta pode ocorrer por excesso ou por defeito. Aquele que pratica a injustiça encontra-se em excesso, por ter interferido na esfera alheia, enquanto aquele que sofre a injustiça encontra-se em defeito, visto ter sido o sujeito passivo da relação. No lugar de ter-se dois vícios diversos opostos à medianeira virtude da justiça, como ocorre com todas as outras (ex: covardia – coragem – pusilanimidade), o

[105] Sublinhe-se o fato de que o todo é antecedente às partes que o compõem, razão pela qual, na sistemática da filosofia aristotélica, a parte adequa-se ao todo aderindo à teleologia já inscrita para o todo.

mesmo vício, em excesso ou em defeito, se opõe ao conceito central de justiça.

11.2. AS ACEPÇÕES DO TERMO JUSTIÇA

A problemática acerca da justiça[106], além de induzir ao tratamento de questões e premissas ético-políticas[107], demanda também uma análise lingüística acerca da terminologia aristotélica e sobretudo da terminologia pós-aristotélica, devendo-se superar inclusive as dificuldades engendradas a partir das diferenças textuais de diversos intérpretes e tradutores das obras de Aristóteles.

É princípio que "(...) 'justiça' e 'injustiça' parecem ser termos ambíguos (...)" (1129 a, 25/30), dada a grande variabilidade a que estão sujeitos, em virtude da ampla e farta recorrência social aos mesmos, como paradigmas de virtude e de vício sociais, além dos demais influxos ideológicos, políticos, teóricos e filosóficos que se fazem em tomo do questionamento nuclear aqui acentuado, Se se procura analisar a temática aristotélica da justiça, dever-se-á, *prima facie*, recorrer a critérios de depuração linguístico-conceituais para que se possam distinguir as diversas noções que preenchem os textos de Aristóteles.

O mestre do *perípatos* refere-se ao princípio da inserção do ser racional no contexto social como premissa fundante de uma galáxia de conclusões filosóficas de seu sistema. A *pólis*, em sendo a esfera do todo, dentro do qual se insere o indivíduo como parte, é por natureza o espaço de realização da racionalidade humana; ao homem é inerente a condição de ser social, dependente que é de seus semelhantes. A sociabilidade é-lhe por natureza na medida em que é dotado de um *télos* próprio, e este *télos* individual a cada ser racional é coincidente com a ratio da própria existência do coletivo, Se o homem é racional, e se sua natureza racional só se realiza em conjunto com os seus pares, ao ser racional é inerente a condição de ser social.

---

[106] *Vide* Harrison, *Themis: a study of the social origins of greek religion*, London, 1989.

[107] Da afirmação de que o homem é um animal político por natureza (*physei politikòn anthropos*) não se deduz nada diverso do que a necessidade premente de se discutirem os fundamentos éticos e políticos que jungem o homem ao viver coletivo.

A esfera do social, mais que esfera do *con-vívio*, é a esfera da realização logística do animal político, pois a comunicação é o sistema racional fundante de construção deste *con-vívio*. Para que homens repartam de um mesmo espaço social, mister se faz que re-partam de um mesmo sistema de signos que lhes faculte a comunicação e a equivalência dos meios de relacionamento para que construam em conjunto os chamados valores sociais. Em sendo a comunicação uma atividade racional, a razão prepondera na realização da natureza social e política do homem em sociedade. Se o *politikón zoon* diferencia-se pela capacidade de construir o diálogo (*dia-lógos*), que só subsiste a partir do pressuposto de que o homem seja dotado de lógos e de que possa com-partilhar desta faculdade com a alteridade exercendo a dia-logia, reafirma-se o postulado que destaca o caráter inter-relacional do homem como fundante da coesão social. O *lógos* é, assim, a articulação que consente o fazer persuasivo, emotivo, deliberativo, apelativo, eletivo em sociedade, de modo que um sistema de signos lingüísticos possa ser comungado pela comunidade em que se insere o ser racional em convívio social.

Neste ponto, pode-se afirmar que à esfera da sociabilidade corresponde propriamente uma virtude que lhe é característica, e neste sentido é que se pode enunciar o que seja a virtude da justiça enquanto virtude completa, total e abrangente, frente aos seus reflexos na esfera do social: a justiça total (1). Esta é a mais ampla acepção de justiça a que se refere a teoria peripatética, para a qual vale a equivalência entre os conceitos de legalidade e sociabilidade. Sociedade e lei se encontram num ponto comum: a necessidade de regulamentação da conduta humana em interação. Em sendo a legalidade a garantia da coexistência interacional humana – pense-se no fato de que as multíplices formas de conduta individual devem interagir de modo harmônico – a lei deixa de ser mero veículo de prescrição de condutas sociais e passa, nestas condições teóricas, à condição de mantenedora da tecitura social. A lei é, aqui, a razão humana atuando para a sobrevivência do espaço social. Trata-se, em suma, de uma forma convencional, imperativa, de se consentir o evolver daquele que pode se determinar como sendo o *télos* social, plena realização da racionalidade política humana, o que se encontra em estreito vínculo com a própria noção de sociabilidade.

Estar inserido em uma estrutura social significa estar necessariamente adstrito ao cumprimento de um estatuto convencional comum a todos, de modo que a observância deste estatuto consente a sustentação da harmonia social, uma vez previstas na legislação as devidas normas de conformação do individual ao coletivo. A relação acentua a dialética indivíduo-coletivo, pólos centrais deste tipo de justiça que se faz originando-se da conduta de um indivíduo e atingindo o conjunto das leis que representam a vontade dos cidadãos. A observância dos preceitos da legalidade social coloca o individual em plena consonância com os objetivos destacados pela coletividade, pelo que a este tipo de equivalência referir-se a um tipo característico de justiça, denominada *total*, *integral* ou *universal*. A primeira e mais plena realização da justiça é a obediência às leis prescritas pelo corpo social para a sua própria sustentação.

A generalidade da concepção de *justiça integral* ou total decorre do fato de que os receptores da ação justa neste caso são todos os cidadãos que pertencem ao mesmo espaço social do agente. Esta acepção da justiça é, em toda a sua abrabgência, um construído abstrato que destaca o pólo passivo da ação de justiça e erige o conjunto de cidadãos que se encontram sob a tutela da legislação vigente como beneficiário direto das ações de justiça, levando em consideração apenas a idéia de coletivo, absorvida que fica, neste contexto, a de individual. O respeito às leis é algo que pertine ao coletivo, e não propriamente ao individual; ao se violar um preceito de lei está-se propriamente a transgredir uma norma declarada de interesse de todos os membros de uma mesma *pólis*. A realização da justiça total importa em ações de caráter *erga omnes*.

Este espectro da justiça em sua acepção de justiça total ou integral não é inovação aristotélica no curso da filosofia grega; trata-se propriamente de um legado direto da filosofia platônica sobre a filosofia aristotélica. Um postulado platônico encontra-se sedimentado no seio da teoria aristotélica da justiça, como em muitos outros campos da filosofia aristotélica. Não obstante, por mais generalizante que possa ser esta acepção do termo justiça, com o seu estudo não se exaure a temática da justiça e, antes de se esterilizar um campo de referência definicional, se pode destacar uma nova esfera de relações em que se re-

leva a participação dos homens individualizadamente na dialética existencial em sociedade, a saber, a da *justiça particular*.

Da mais ampla acepção – justiça enquanto realização da legalidade –, segundo a qual todos os cidadãos são beneficiados pelo respeito às leis, enquanto categoria apartada, pode-se detectar a justiça como constituindo uma outra acepção, acepção que aponta para uma virtude particular, e não genérica, distinta da primeira pelo fato de se exteriorizar direcionada a sujeitos determinados no convívio social, e não mais ao conjunto de cidadãos. A justiça aqui é, portanto, justiça particular (2). Trata-se de uma outra acepção pelo fato de que se ressalta nas relações, sejam elas voluntárias ou involuntárias, integradas por duas partes determinadas. A justiça ou a injustiça aqui são fatos que pertinem a dois sujeitos isolados no todo social. Daqui destacam-se duas espécies de justiça particular: justiça distributiva (3) e justiça corretiva (4).

A justiça distributiva (3)[108] é uma parte da justiça particular (2) por relevar apenas o relacionamento entre dois sujeitos determinados, sendo portanto destacamento lógico da acepção (2). Realiza-se numa relação vertical, que envolve duas partes desiguais na relação, uma vez que uma delas se encontra à outra subordinada. Vinculada está, esta acepção, ao conceito de subordinação, uma vez que implica na necessária referência à distribuição, ação de repartição de encargos e benefícios no seio da sociedade, atividade esta que traz implícita a idéia de poder e de autoridade distributiva, seja legislativa, seja política. A investidura de agentes de distribuição desloca para a esfera destes a possibilidade de efetuar um tipo de justiça que corresponde a instituir um tratamento que releve as diferenças existentes entre os cidadãos componentes deste corpo político. A justiça distributiva é também chamada de justiça geométrica, e a geometricidade da distribuição consiste propriamente no tratar igualmente aos iguais, e desigualmente aos desiguais, a partir de um parâmetro referencial de recorrência eleito arbitrariamente a partir da teleologia política vigente no meio social. Assim é que para cada politeía, para cada comunidade

[108] Sequuntur auctoritates V libri ethicorum Aristotelis (21): "*Duplex est justitia, scilicet totalis et distributiva*", referência a *Eth. Nic.*, e 4, 1130 a, 32-33 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 239).

política (oligárquica, democrática, tirânica), corresponde um tipo diferente de critério de diferenciação na distribuição de riquezas, honra, encargos, e na facultação da elegibilidade e da participação política. A cada sistema político, portanto, corresponde uma forma diferente de se fazer justiça distributiva, uma vez que os critérios eleitos por cada qual destes se diferenciam entre si de modo a determinarem formas diversas de se atenderem aos objetivos sociais.

Desbordada encontra-se, portanto, a disseminada idéia do igualitarismo dentro da teoria aristotélica da justiça, uma vez que toda distribuição requer um critério diferenciador entre os súditos, que é o mérito. O mérito desiguala aqueles que de acordo com ele são desiguais, ao mesmo tempo em que coloca em iguais condições aqueles que, com referência a ele, são iguais. A justiça distributiva, neste sentido, rompe os limites da tradicional falácia da reciprocidade, para a qual o igualitarismo é o cerne do sistema social. Antes de propugnar pelo igualitarismo, a noção de justiça distributiva proporcional ao mérito de cada indivíduo ressalta a relatividade da justiça, que deve obedecer ao princípio do igual aos iguais e do desigual aos desiguais. Assim é que, estabelecendo uma ordem de valores que se relativizam em consonância com as diferenças sociais, culturais, econômicas, políticas, entre outras, que naturalmente colocam os homens em condições desiguais, dentro da própria variabilidade dos critérios eleitos pelas múltiplas comunidades políticas, abandona a idéia da reciprocidade e vem a se ancorar no conceito de proporcionalidade[109].

A quadrangularidade desta noção particular de justiça, justiça distributiva (3), coloca em inter-relacionamento dois sujeitos e dois objetos a eles pertencentes. A quadrangularidade nada mais é do que uma referência metafórico-simbólica à própria idéia de justiça tetrática (*tetraktis* destaca-se da teoria matemático-numérica, na perspectiva do valor permutável ínsito às ligações numéricas, sobre as quais vige a lei da circulabilidade e o ideal de proporcionalidade gregos – 1 + 2 + 3 + 4 = 10), enquanto nestes termos construída pelo pensamento mítico

[109] "(...) es proporcional que el que tiene mucho tenga que contribuir con mucho, y el que tiene poco con poco (...)" (*Gran ética*, I, XXXIV, p. 64).

e filosófico pitagórico. A justiça distributiva se realiza na aferição de igualdade entre os dois sujeitos e os dois objetos que a eles se atribuem. Veja-se que, se se trata de verificar se o cargo (a) deve ser dado ao sujeito (A) ou ao sujeito (B), dever-se-á perquirir da capacidade e do mérito de ambos para ocuparem tal cargo, ou senão, para ocuparem o cargo (b). Entre um e outro dos cargos, assim como entre um e outro dos sujeitos, suexiste o elemento mérito para a diferenciação subjetiva e para a realização da chamada justiça distributiva.

Mas, a desigualdade entre os membros da sociedade, numa idéia de coordenação dos possíveis vínculos subjetivamente estabelecíveis, é recorrentemente ocasionada pela inserção de um indivíduo na esfera do outro, de modo que uma inicial situação de igualdade proporcional construída pela distribuição equânime de encargos e benefícios sociais por parte da autoridade distributiva, nos termos de uma justiça distributiva, pode ser rompida. Mesmo que o governante se incumba da justa tarefa de, pelo mérito do cidadão, diferenciá-los – realizando a justiça distributiva –, as desigualdades tornam a surgir entre estes pelo rompimento do *status* inicial de que partiram. A interferência da alteridade na esfera de bens e atributos dotados de titulares determinados altera o estado de coisas em que se assentavam os indivíduos, rompendo a harmonia, o que redag uma volta ao *status quo ante*. Com uma perda (*kérdos*) e com um ganho (*phenía*), uma desigualdade deve ser suprida[110]. Aqui é que aparece a necessidade de se determinar uma outra forma de realizar a justiça, uma justiça a *posteriori* da distribuição dos encargos sociais, nuançando-se um outro conceito ao qual se liga a expressão justiça corretiva (4).

Não havendo mais a desigualdade subjetiva fundada na relação de poder do tipo governante-governado, como ocorre com a justiça distributiva (3), a justiça corretiva (4) é essencialmente uma justiça entre

[110] Perda e ganho nem sempre representam termos próprios para designar as desigualdades originadas entre os homens, enquanto pertencentes da sociedade de iguais, assim como a idéia de volta ao *status quo ante* nem sempre é viabilizável, dada a dificuldade de se reparar através de indenizações, ou de outras medidas compensatórias, determinados tipos de danos (assassinato, lesões) para os quais a pena não é propriamente um equivalente.

particulares que se desigualaram injustamente. É parte da justiça particular por colocar em relacionamento duas partes determinadas na relação polar (dois sujeitos particulares contraposotos). A tarefa de restabelecimento da eqüidistância entre os sujeitos envolvidos na esfera da justiça corretiva (4) funda-se numa situação de coordenação existente entre os mesmos, dada a indiscriminação situacional em que os coloca a lei – pense-se que a lei não discrimina os súditos aos quais se destina por ser redigida *in abstracto*. Daí deriva-se o conceito de *isonomia* (*ison* + *nomos*), ou seja, igualdade diante da lei, tarefa esta da qual não está investido o legislador (*nomotetes*), autoridade responsável pela lapidação deliberativa das leis, mas sim o juiz (*dikastés*), sujeito ao qual é atribuído o poder de individualizar a generalidade legal através da atividade jurisprudencial[111]. A diferença surgida entre partes é, portanto, submetida à apreciação de um sujeito investido de dizer o direito, ou o justo, diante da situação concreta de desigualdade surgida entre as partes. Os importes abrangentes sobre os quais se estabelece a legislação são transmutados em elementos referenciais para a dinamização da teleologia legislativa, operando-se, assim, a construção de um universo concreto de aplicação da justiça, que se atualiza enquanto é aplicada.

A lesão ocasionada à esfera individual alheia habilita a atuação do juiz (*dikastés*), uma vez que este é "(...) a justiça animada (...)" (1132 a, 20), no sentido do alcance da igualdade aritmética. Aqui, não obstante a paradigmática que envolve o conceito, ressalta-se a idéia de equilíbrio e de perfeição proporcional, recorrências constantes dentro da filosofia e das letras helênicas. A referibilidade recíproca de partes desigualadas e igualadas consente o pleno entendimento da abrangência do questionamento, dada a dificuldade de mensuração, na esfera casuística, de qual seja a parte do sujeito lesante e de qual seja a parte do sujeito lesado. O dar a cada um o que é seu (*suum cuique tribuere*), pressupõe que se saiba e se determine o que é o de cada qual. A mediação jurisdicional é a arte de retificação e dinamização da justiça corretiva (4), tendo-se a pena e a indenização como instrumentos para o restabelecimento da eqüidistância entre as partes.

---

[111] Ao termo *jurisprudentia*, apesar da origem latina, corresponde propriamente a idéia de aplicação prática do direito, pela faculdade da prudência (*phrónesis*).

A interação humana, que evoca com freqüência a aplicação dos critérios de justiça corretiva (4), pode-se fazer voluntária ou involuntariamente, o que reclama uma distinção necessária entre as esferas da justiça comutativa (5) e da justiça reparativa (6), dentro de uma terminologia aquiniana.[112] De fato, aqui surgem duas subdivisões pertencentes à categoria genérica da justiça corretiva (4) em razão do critério da voluntariedade ou não do desequilíbrio surgido entre as partes. Se surgiram diferenças entre as partes que se relacionam, algumas destas são ocasionadas pelo desejo de se subtrair o alheio, e outras pela infortunística factual que subjaz à própria convivência humana.

Por um lado, as atividades sociais se fazem mediante o intercâmbio de produtos, valores, serviços e bens de diversas naturezas, dadas as múltiplas e multiplicáveis aptidões individuais, que fundam *technai* diferenciadas, do que decorre a interdependência subjetiva, razão de subsistência da própria sociedade, sendo esta esfera de sinalagmáticas implicações recíprocas uma fonte de litígios e desigualdades na medida em que a patologia negocial engendra contextos situacionais em que um benefício suplanta um prejuízo fundando-se num ato de injustiça. A *sinalagmaticidade* e a *voluntariedade*, inerentes a este conjunto implicacional de princípios interacionais, são o fundamento de um conceito próprio de justiça, derivado como espécie da justiça corretiva (4): a justiça comutativa (5)[113]. Mas também, por outro lado, os homens podem fazer surgir vínculos jurídicos entre si a partir da perpetração de ações clandestinas (furto, adultério, envenenamento, lenocínio...) ou violentas (seqüestro, homicídio, agressão...) que acarretam danos de naturezas diversas que obrigam o sujeito lesante à assunção dos ônus decorrentes da necessidade de reparação dos prejuízos produzidos para o sujeito lesado. A perfeição estética que se destaca da proporcionalidade existente entre as diferenças destes sujeitos foi rompida, donde a cria-

[112] Em *La justicia: comentários a el libro quinto de la Ética a Nicômaco* (1946) estabelece São Tomás a nomenclatura atribuível à distinção entre os dois tipos de justiça.

[113] Sequuntur auctoritates V libri ethicorum Aristotelis (24): *"Commutativa est duplex, scilicet voluntaria et non voluntaria. Non voluntaria est duplex, scilicet occulta et manifesta, occulta ut furtum adulterium, manifesta ut vincula et verbera"*, referência a *Eth. Nic.*, e 5, 1131 a, 1-3 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis"*, 1974, p. 239).

ção de desigualdades artificiais; descompasso e desequilíbrio subsistem no espectro das polaridades do mais e do menos, do benefício e do prejuízo, do excesso e do defeito. Os desdobramentos e aplicações destas últimas reflexões e distinções permite a dilapidação do conceito de justiça reparativa, estreitamente ligada ao problema da conduta criminal do indivíduo. O sujeito lesante, nesta hipótese, rompe uma situação alheia com a sua ação lesiva, desigualando sua condição humana como relação à do sujeito lesado, que se tem por afetado em sua integridade física, em seu psiquismo, em seu patrimônio, etc. pelo sujeito que pratica a conduta recriminada.

Mas, inobstante as inúmeras espécies analisadas e diferenciadas, a justiça não deixa de ser essencialmente política, no sentido de que se manifesta na *pólis*, ou seja, para ela servindo como elemento de coesão e de regulação das condutas individuais, além de nela se manifestar sob o signo da legislação positiva, destacando-se a racionalidade humana como fundamento de toda a teia de implicações que se destacam do universo do dever ser. Aqui se constrói um outro conceito, o de justiça política, (a) para que se possa desta diferenciar a justiça doméstica (b). Àquela afetas são as questões sociais, os problemas de administração e de gestão da sociedade autárquica, de condução da coisa pública (*res publica*); a esta afetas são as questões domésticas, econômicas no sentido etimológico do termo (*oikonomía* – legislação do lar), atinentes aos particulares na administração da coisa particular.

Para que se trate da questão da politicidade da justiça, deve-se necessariamente referir ao conceito de culturalidade, pois todo fenômeno legislativo social é necessariamente cultural e, portanto, relativo. A culturalidade é uma noção intestinamente relacionada com aquela de racionalidade, dada a operação de transmutação da realidade objetiva dos fatos em realidade subjetiva no texto das leis, o que é decorrência normal de todo ato cognoscitivo. Assim é que o homem reconstrói a realidade a cada momento em que a apreende, trazendo consigo todo o repertório axiológico e existencial que o diferencia na análise de uma mesma fenomênica. Não é por outro motivo que a legislação positiva se destaca como construto social temporal e espacialmente relativizável, condicionado por toda a malha de importes sociológicos destacáveis como caracterizadores de um período e de uma cultura

delimitada. A capacidade de autogestão (*autarkeía*) é o fulcro de toda sociedade, donde o mister da regulamentação das relações sociais, diferindo, portanto, esta esfera daquela caracterizada pelos interesses particulares de gestão do lar (*oikía*, em que prevalecem outros parâmetros para a composição do relacionamento familiar, na perspectiva de uma justiça doméstica (b) (1134 b, 15).

É nestes termos que "[Da] justiça política, uma parte é natural e outra parte legal; natural, aquela que tem a mesma força onde quer que seja e não existe em razão de pensarem os homens deste ou daquele modo; legal, a que de início é indiferente, mas deixa de sê-lo depois que foi estabelecida (...)" (1134 b, 10/20)[114]. A bifacialidade é, portanto, da essência da justiça política (a) (*díkaion politikón*)[115]: de um lado, a razão de seu existir, assim como os causas (*arkaí*) de sua manifestação, relacionam-se com uma perspectiva tratada como a do justo natural; (c) (*díkaion physikón*)[116] de outro lado, a exteriorização reificada enquanto fruto do trabalho do legislador, sujeito contextualizado e investido na função de traduzir em regras a teleologia social, a perspectiva do contingente e do relativo ligada à idéia do justo legal (d) (*díkaion nomikón*).

A opção do legislador por prescrever uma conduta neste ou naquele sentido – retenha-se a idéia de que se pode optar por se prescrever um sistema penal com ou sem pena de morte, dependendo a escolha de uma série de injunções às quais o legislador está atento –, de acordo com inúmeros condicionantes circunstanciais que o contextualizam, transforma o possível no vinculativo, o potencial no obriga-

[114] "Le juste politique ne doit donc pas être considéré comme une nouvelle distinction qui viendrait s'ajouter à ceife qui a été faite entre juste distributif et juste correctif; il est le juste correctif et le juste distributif, mais envisagés cette fois dans leur réalisation au sein de la cité" (*Étique de Nicomaque*, 1958, II, p. 386).

[115] Sequuntur auctoritates V libri ethicorum Aristotelis (35): "*Duplex est jus, scilicet legale et naturale*", relaciona-se a *Eth. Nic.*, 1134 b, 18-19 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 239).

[116] Sequuntur auctoritates V libri ethicorum Aristotelis (36): "Naturale est quod apud omnes habet eandem popentiam, legale autem institutum est a lege", relacionado a Eth. Nic., e 10, 1134 b, 19-21 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 239).

tório, de modo que aquilo que *a priori* era indiferente, torna-se obrigatório para todos os que se encontram submetidos à circunscrição normativa em que delibera. Se a princípio era indiferente que se tornasse vinculativa a pena de morte ou não, a partir do momento em que se constroem leis que prescrevam a obrigatoriedade da pena de morte, esta opção deixa de ser indiferente e passa a ser vinculativa da conduta dos cidadãos. De fato, são a convenção e a conveniência os elementos determinantes para que se estatuam regras gerais e coercitivas entre os cidadãos. A esta convencionalidade se pode chamar justiça legal (d), justiça esta operada pela pena do legislador ao estatuir normas para a sociedade à qual as dirige. Mas nem todo sistema jurídico é só leis. As disparidades legislativas ocorrem com a corrupção das constituições e dos governos, de acordo com influxo, a intervenção e a manipulação por parte de um único homem (tirania)[117] de alguns (oligarquia), ou de muitos homens (democracia)[118]. As disparidades são aqui causa de injustiças que afetam novamente a toda a sociedade; o sujeito passivo da ação injusta – na acepção da justiça legal (d) – é a coletividade como um todo, sendo o sujeito ativo o próprio mau legislador. A corrupção das leis não é por isso fonte de justiça, e o não ser fonte de justiça é o estar em desacordo com alguns parâmetros racionais, quais sejam aqueles destacados como componentes do chamado justo natural (c).

Pretensamente, a partir da diferenciação estabelecida no pensamento peripatético, fundou-se uma tradição dicotômica tendente a estabelecer uma tensão opositiva entre os valores da esfera da positividade legal (justo legal) e os da esfera do justo natural e racional. O paradigma foi polemizado e historicizado ilimitadamente na história do pensamento ocidental, operando-se, não raras vezes, inúmeras distorções do verdadeiro alcance, assim como do verdadeiro relacionamento interno, da legalidade e da naturalidade. Entre aquilo que é

[117] Sequuntur auctoritates V libri ethicorum Aristotelis (34): *"Princeps debet custodire justum"*, relacionado a *Eth. Nic.*, e 10, 1134 b, 1-2 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 239).

[118] As formas corruptas de governo, dentro da filosofia política de Aristóteles são três, assim como três são as formas perfeitas.

por natureza (*physis*) e aquilo que é por convenção (*nómos*), subsiste a razão de ser do convívio social. A dicotomia, em verdade, muito antes das modernas escolas jusnaturalistas, decorre das próprias discussões travadas com os sofistas, que assinalavam uma correlação direta , ou uma equivalência perfeita, entre as idéias de natureza e imutabilidade, assim como entre as idéias de convenção e relatividade. A desmitificação da falácia, ou a desdicotomização da paradigmática opositiva destes conceitos se faz a partir das próprias palavras de Aristóteles: "[Com] toda a evidência percebe-se que espécie de coisas, entre as que são capazes de ser de outro modo, é por natureza e que espécie não o é, mas por lei e convenção, admitindo-se que *ambas sejam igualmente mutáveis*." (1134 b, 30).

O conceito de justo natural (c) na teoria peripatética da justiça compreende uma noção de variabilidade, o que se opõe por completo às concepções sofísticas e que, sobretudo, não se encontra na doutrina do jusnaturalismo moderno, que preconiza a imutabilidade do natural. O homem é agente (causa eficiente) de todo processo cultural que o cerca, e, por este mesmo motivo, ao condicionar a realidade que o cerca com o seu *modus operandi* racionalizador, também por esta mesma realidade se condiciona. Daí deriva-se por mister uma idéia de que homens diferentes constroem culturas diferentes, que estabelecem postulados diferentes de sociabilidade do convívio. A estes correspondem leis diversas, leis que além de serem relativas no espaço, também se relativizam no tempo com o próprio evolver interno desta cultura. Todo o relativismo conceptual do justo natural (c) funda-se numa equivalência com a própria racionalidade humana, que não é um dado, antes um construído que se opera ilimitadamente, comportando perenes superações, suplantando-se sempre o universo valorativo suplantado. A *physis* humana é mutável, assim como tudo aquilo que dela decorre; neste sentido é que o ser não é dado, mas construído. De acordo com estas premissas, a própria razão relativa engendra uma justiça natural (c) também relativa, sujeita aos condicionantes espaço-tempo.

Não há oposição entre as duas concepções de justiça dentro da organicidade do pensamento aristotélico, uma vez que o justo legal deriva ou deve derivar do justo natural (c). Não necessariamente ocorre

um paralelismo perfeito entre o que é entendido como sendo o justo natural (c) pela sociedade e as mensagens legislativas do justo legal (d), uma vez que o ato decisório é um ato complexo que pode ocasionar distorções intencionais, ou não, na orientação das condutas sociais. Destarte, o convencionalismo relativiza-se em função das diferenças de governo, das lacunas e omissões legislativas, da axiologia que inspira o legislador, de modo que seu telos é o alcance de uma perfeita equivalência, não com um valor teleológico universal e abstrato, mas com a própria consciência axiológico-social, histórico-espacialmente delimitável. Se para cada comunidade equivale um valor social diverso, realizar a justiça natural em cada qual é adequar a legislação positiva às demandas de cada qual. O justo natural (c) prevalece além do direito escrito e vigente como sendo o fundamento implícito de legitimidade de toda decisão convencional que vise à regulação da vida social. O justo natural (c) não é um valor perene e imutável, qual o do jusnaturalismo moderno, mas um vir-a-ser constante, na medida das próprias mutações socioculturais. A cada momento histórico, um novo valor social, a cada novo valor social, uma nova realidade legislativa. Ao legislador (*nomotétes*), de averiguar da necessidade ou não de se procederem a novas alterações legais; à sociedade, de exigi-las. Mas a mutabilidade que permeia o direito positivo (*positum*) é diferente daquela que permeia a justiça natural (c), uma vez que este último obedece à ordem da racionalidade humana, que, evidentemente, é homogênea, amoldando-se, apenas, de acordo com a culturalidade inerente ao ser racional, visto que "(...) as coisas que são justas não por natureza, mas por decisão humana, não são as mesmas em toda parte" (1135 a).

Para o abrandamento das diferenças entre o justo natural (c) e o justo legal (d), principalmente no tocante aos erros legislativos e demais hipóteses de produção de injustiça decorrente da generalidade do preceito legal aplicado à realidade fática, Aristóteles aponta a utilização do recurso da *epiéikeia*, ou seja, da eqüidade[119], forma de mode-

[119] "Elle (l'équité) s'élève au-dessus de tel ou de tel droit positif, parce qu'elle est le droit selon la sane raison et selon la nature; elle peut être contre la loi, ou en dehors de la foi, elle n'est jamais centre du vrai droit, et en corrigeant la loi, elle est la perfeccion du droit même et du juste." (Léon Ollé-Laprune, *Essai sur la morale D'Aristote*, 1881, p. 36/ 37).

lagem dos princípios legais para serem aplicados a sujeitos, concretos, frente à problemática fenomênica a ser resolvida pelo juiz (*dikastés*). É aqui o lugar de apresentação do conceito de adaptabilidade da teoria aristotélica da justiça que se funda na seguinte ordem de pensamento: dado um conjunto de preceitos normativos vinculantes para uma sociedade, deduzido, com todas as variantes, importes axiológicos e demais erros possíveis e destacáveis em todo ato decisório, da esfera da justiça natural (c), levando-se em consideração a generalidade e universalidade que permeiam a elocução discursiva da legislação, ao juiz cabe singularizar o *positum* em regras particularizadas para a esfera dos indivíduos; do universal ao particular, o papel da *epiéikeia* releva a participação do sujeito aplicador (juiz) na transformação do justo legal (d) em um justo dinâmico e ativo, mesmo que obsoleto em sua previsão legislativa. Podem-se ter os conceitos de justiça e eqüidade como conceitos convergentes, sendo que "(...) o eqüitativo é justo, porém não o legalmente justo, e sim uma correção da justiça legal" (1137 b, 10).

De qualquer forma pode-se dizer que, sinteticamente, o justo natural (c) participa dialeticamente, e ao lado do justo legal (d), das seguintes maneiras:

- teleologicamente como revisionismo principiológico ao qual se recorre de acordo com as mutações valorativas humanas;
- como corretivo manifestado através da *epiéikeia*, abrandando o rigor ou sobrepassando as disparidades e iniqüidades engendradas pelas leis obsoletas e descontextualizadas;
- como destaque próprio da esfera poética humana, sendo por ela condicionada, e a ela condicionando, numa dialética implicacional recíproca, manifestação latente e dinâmica da culturalidade humana.

Ainda, neste ponto, se questiona sobre o que seja o justo e o injusto.

Em síntese, aquilo que "(...) por natureza ou por lei (...)" (1135 a, 5) for dito como tal. A estas duas perspectivas correspondem duas áreas delimitadas de comprometimentos teóricos que opõem, inad-

vertidamente, *physis* e *nómos*. A primeira expressa a vinculação do homem com a esfera sócio-política, e a segunda viabiliza, ou instrumentaliza, a perquirição daquilo que pode ser chamado *télos* social, ou seja, a própria realização da natureza do homem sob o império da lei, entendida esta como sendo a razão sem paixão.

11.3. JUSTIÇA: UMA QUESTÃO ÉTICA OU JURÍDICA?

De acordo com os conceitos acima enunciados pode-se destacar que a esfera do jurídico e a esfera das virtudes, em consideração especial a justiça em sua acepção de justiça total (1), não são coincidentes, uma vez que a obediência aos mandamentos sociais não pressupõe seja o sujeito agente necessariamente virtuoso. Assim, agir virtuosamente e agir juridicamente são duas formas de condutas diversas. Para que haja virtude na realização da justiça mister se faz a concorrência de dois fatores profundamente imbricados entre si: em primeiro lugar, a realização de uma ação objetiva com habitualidade (*éthos* = hábito)[120], de acordo com as prescrições teleológicas do direito positivo ou justo legal (d) vigente na *pólis*; em segundo lugar, a plena consciência na realização do ato, o que compõe propriamente o que se pode denominar de *animus*, ou intenção de realização da justiça. Deste modo, a ação que simplesmente se subsume ao texto da lei, sem a aderência da vontade de realizar a justiça por parte de seu agente, assim como sem a habitualidade inerente a todo ser justo, não pode configurar aquilo a que se convencionou chamar de virtude da justiça, ou seja, a *dikaiosyne*. A assunção de tal diferenciação é válida "(...) na medida em que o primeiro (o direito), se contenta com o cumprimento do ato justo, e o segundo (a justiça) exige, além do cumpri-

[120] A esfera ética é a caracterização da conduta livre e habitual de modo que "[Este] orden peculiar de la conducta humana recibió el nombre de emos, de donde viene la palabra ética; y en Roma se llamó lo proprio de la costumbre o mas (en plural, mores), y de ahí la palabra moral" (Hervada, Munõz, *Derecho*, 1984, p. 138).

mento das coisas justas, pleno conhecimento e adesão de vontade, como toda virtude" (Paulo Bicudo, 1989, p. 115)[121].

É neste sentido que se pode distinguir o homem justo (*díkaios*), considerando-se sua postura ética frente aos deveres políticos que lhe incumbem em função do convívio social, do *bom cidadão*[122]. O primeiro adere à teleologia social, pois em sendo homem é cidadão, e em sendo cidadão é um homem, enquanto o segundo restringe-se a aderir ao quadro prescritivo que se destaca da legislação sem conhecimento de causa ou sem aderência da vontade. O primeiro realiza o justo, por concorrer com sua conduta não só para o cumprimento das leis, mas sobretudo para a reiteração dos atos de justiça eivados de um *animus* especial de realizar o justo, enquanto o segundo realiza atos de justiça, atos isolados de justiça. Tal distinção fundada no voluntarismo pragmático, não deixa de relevar a atuação da razão prática (*noûs praktikós*) no processo delibarativo das condutas sociais.

O *voluntarismo* aristotélico funda-se no entendimento de que voluntário é "(...) tudo aquilo que o homem tem o poder de fazer e que faz com conhecimento de causa, isto é, sem ignorar nem a pessoa atingida pelo ato, nem o instrumento usado, nem o fim que há de alcançar (por exemplo, em quem bate, com que e com que fim); além disso, cada um desses atos não deve ser acidental nem forçado (se, por exemplo, A toma a mão de B e com ela bate em j, B não agiu voluntariamente, pois o ato não dependia dele)" (1135 a, 20/25). Assim, os atos dotados de involuntariedade, sendo, portanto, desculpáveis, são:

[121] Também neste sentido tem-se: "Ambos, jurista y moralista, estudian la justicia, pero sus perspectivas son distintas: al moralista le interessa que los préstamos no sean usuarios para que los hombres se componen como personas y no cometan pecado (ofensa a Dios por quebrantar su ley); al jurista le interesa lo mismo de los préstamos, pero por otro motivo: para que se respeten los derechos de cada uno, para que cada cual reciba lo que le corresponde y haya así un orden social justo" (Hervada, Munõz, *Derecho*, 1984, p. 138).

[122] "Ser un buen ciudadano, aunque no coincide totalmente con ser un hombre moralmente bueno (v. gr., se puede ser un gran benefactor de la sociedad por vanidad personal, con lo que moralmente – desde el punto de vista moral – poco valor tiene serlo), es resultado del ejercicio, al menos en cierto grado, de virtudes lei benefactor dei ejemplo ejerceré la liberalidad aunque a la vez sea vanidoso)" (Hervada, Munõz, *Derecho*, 1984, pp. 142/143).

os praticados em virtude de ignorância (pensar estar atacando um inimigo, quando em verdade se está atacando o próprio pai), em virtude de *infortúnio* (o sujeito não pensa lançar um dardo e o lança, ou pensa ferir a cabeça e fere o coração), ou em virtude de inexistência de deliberação prévia (aquele que rouba por extrema necessidade vital obedecendo a um instinto famélico). Tais distinções tornam nítida a diferenciação feita acima entre aquilo que pode ser dito como sendo um ato justo ou injusto, intencionalizado, e aquilo que pode ser denominado de ato de justiça ou injustiça, correspondentes às esferas do justo legal (d), do direito positivo, no estrito cumprimento dos deveres legais, e do justo natural (c), a partir dos importes éticos que gravam a racionalidade deliberativa humana.

12

NOÛS, ÓREXIS, AÍSTHESIS E A AÇÃO

Da análise de todas as virtudes, investigadas em espécie, inclusive a virtude da justiça (*dikaiosyne*), objetos dos livros precedentes, resultou clara a regra moral da mediedade. As energias humanas, podendo ser dispendidas de acordo com um objeto ou com uma visão teleológica da felicidade, voltam-se para a realização do bem raciocinado, deliberado e eleito pelo indivíduo; é nisto exatamente que consiste o livre arbítrio individual, na escolha de meios necessários e proporcionais para o alcance de fins específicos e predeterminados. O excesso e o defeito estão presentes na ação quando há, de acordo com a natureza da ação e do fim eleito, desproporção causal e ativa.

O critério para a determinação do justo e do apropriado, relativamente ao injusto e ao desapropriado, por excesso ou por defeito, é, pois, o justo meio (*méson*). O justo meio, nesta medida, e de acordo com as reflexões anteriormente lançadas acerca das virtudes e dos vícios, do excesso e do defeito, da escolha e da reflexão, do fim e do meio, da ação prática e do conhecimento teórico, pode ser dito como sendo o juízo correto (*orthòs lógos*). Eleitos os fins das ações individuais, o exercício que medeie entre a prática atual e o alcance dos fins há de ser proporcionado para a realização teleológica; o fim só se torna

uma presença, algo atual e não-potencial, uma vez exauridas a s faculdades humanas proporcionadas para a sua realização, porém não de qualquer forma, mas de acordo com a reta razão, com o juízo correto (*orthòs lógos*)[123].

Tratando-se das disposições da alma, envolvendo a problemática todas as dimensões dos hábitos e deliberações racionais humanas, hão que se ter presentes duas questões primordiais, que serão o objeto da presente reflexão: 1) o que pode ser dito ou predicado como sendo o juízo correto, a reta razão (*orthòs lógos*)?; 2) qual a norma que da reta razão se destaca como princípio para a atividade humana?[124]

Para que se possa responder a ambas as questões, dever-se-á investigar a qual parte da alma pertence a atividade que corresponde ao exercício do juízo correto, o que deverá conduzir a análise à investigação não só desta parte da alma, mas às demais que lhe são afins, bem como à descrição da natureza de cada qual. Neste sentido, também em outras partes do *Corpus*, analisadas quais as faculdades anímicas próprias a cada ser (*historia animalium Physica, Parva naturalia, De anima*), sendo consenso comum a opinião de que a alma divide-se em uma parte racional e em outra irracional. Incumbe, pois, seja analisada, agora, para os fins aqui almejados, a alma racional, quais as partes que a constituem, quais seus caracteres primordiais.

A alma racional opera sobre o mutável e sobre o imutável, sobre o que está sujeito à variação, ao juízo e à inconstância dos estados, e sobre o que é eterno, que como tal subsiste, e que se perpetua na constância de sua imutabilidade. A parte da alma que se ocupa daquilo que está sujeito à mudança chama-se logística (*logistikón*); a parte da alma que se ocupa do que é imutável chama-se científica ou epistêmica (*epistemonikón*)[125]. Cada qual destas está dotada de virtudes próprias, o que, por si só, faz com que, *prima facie*, possam-se fazer destas

[123] A noção de *orthós lógos* está a orientar a própria idéia daquilo que é o melhor, o mais perfeito e o mais excelente. O absoluto bem a noção mais completa da própria *eudoimonía* humana fica, portanto, determinada e condicionada pelo conceito de *orthós lógos*, diretivo intelecto-racional da conduta e do agir (*Eth. Eud.*, 1222 a, 5/10).

[124] 1138 b, 33/34.

[125] 1139 a, 12.

duas faculdades nitidamente diferenciadas. Se ação e verdade estão condicionadas a três elementos, quais sejam, a sensação (*aísthesis*), pensamento (*noûs*), tendência (*órexis*)[126] [127], há que se distinguir a qual das partes da alma pertencem estes elementos. Faculdade animal e física, desprovida de qualquer potencial criativo, a sensação (*aísthesis*) pertence à alma irracional, estando, portanto, deslocada da presente investigação, que pertine muito mais aos caracteres distintivos da alma racional. O pensamento (*noûs*), por sua vez, distingue o falso do verdadeiro, porém nada cria e nada pratica; sua natureza o coloca a serviço da reflexão teorética e do conhecimento da essência das coisas. A tendência (*órexis*), acoplada aos conceitos de eleição e reflexão, é a matriz da ação (*práxis*), visto ser esta a parte da alma racional destinada a presidir ao mecanismo da dinâmica da ação.

Esclareça-se que o pensamento puro (*noûs*) nada cria e nada resolve acerca da prática ou do pensamento, somente acerca do teorético, o que não se relaciona com a ação prática, ao menos de maneira direta; o pensamento nada move (*diánoia d'autè outhèn kineî*)[128].

Nesta perspectiva, o princípio da atividade prática é a escolha deliberada (*proaíresis*)[129], que pressupõe, para o alcance de um fim qualquer da ação, seja esta uma boa ou uma má ação, um hábito ou tendência (*éthos*), a escolha de um fim particular, e a reflexão (*dianóia*). Vício e virtude, portanto, são desencadeamentos práticos das instâncias conscientes de direcionamento do indivíduo que delibera. Delibera-se sobre o futuro e sobre o possível, mas não sobre o impossível, ou sobre o passado, isto pois o passado não pode não ter estado[130]. Se o pensamento é teorético, desvinculado da *práxis*, e a *práxis* se direciona para a operacionalização, reflexão e escolha da conduta, ao menos algo há de comum a ambas as faculdades racionais além de importante uso da razão: ambas têm como fim o alcance da verdade (*alétheia*)[131].

[126] 1139 a, 18.

[127] A respeito dos conceitos de *hexis* e *diathesis*, recomenda-se a leitura de R. Brague, *De la disposition: à propos de la diathesis chez Aristote, in* "Concepts et Catégories dans la pensée antique", 1980, pp. 285/307.

[128] 1139 a, 35.

[129] 1139 a, 31.

[130] 1139 b, 8/9.

[131] 1139 b, 12.

A virtude ética é[132], em contraposição à dianoética, desprovida de razão, daí que sua natureza é necessariamente submissa àquela da virtude dianoética[133]. Em essência, a maior ou menor proximidade do sujeito, relativamente à perfeição ética ou moral, depende diretamente de sua maior ou menor proximidade do exercício da parte dianoética da faculdade racional. À parte dianoética pertencem os dotes intelectuais propriamente ditos, enquanto à parte ética pertencem os dotes morais do ser racional.

[132] Deve-se reter que: "Assim, já que a virtude ética é por si mesma um meio-termo e está inteiramente relacionada com os prazeres e as dores, e que o vício consiste em um excesso e em um defeito, e está relacionado com o mesmo que a virtude, a virtude ética será um modo de ser que tende a eleger o meio-termo a nós relativo em todas aquelas coisas agradáveis e dolorosas..." (*Eth. Nic.*, 1227 b, 5/9).

[133] Acerca da divisão da alma racional em duas partes, uma que comanda e outra que obedece, ambas participantes da noção de *lógos*, *vide Eth. Eud.*, 1219 b, 28/31.

13

AS VIRTUDES INTELECTUAIS

A verdade (*alétheia*), de acordo com Aristóteles, é a causa final das atividades da alma racional. Ora, se esta ou é logística ou é epistêmica, a verdade há de ser o princípio dirigente de ambas. Destarte, também toda atividade, seja ela voltada para a realização prática, seja ela voltada para a especulação, há de ser afetada por tal princípio. Não de outra forma é que a arte (*téchne*), a ciência (*epistéme*), a prudência (*phrónesis*), a sabedoria (*sophía*) e a razão pura (*noûs*) são as atividades que, derivadas da parte racional da alma[134], são afetadas pelo princípio da verdade[135]. Deve-se, pois, proceder ao exame de cada qual destas virtudes da parte racional da alma humana[136].

A ciência (*epistéme*) volta-se para o conhecimento dos entes que são eternos, imperecíveis e duradouros; é o conhecimento do necessário e do absoluto. A ciência opera com a demonsração e, como tal, é algo suscetível de ser ensinado. Por

[134] Voegelin, *Plato and Aristotle*, 1957, p. 297.

[135] 1139 b, 16/17.

[136] Sequuntur auctoritates VI libri ethicorum Aristotelis (51/52): "*Quinque sunt in anima quibus verum dicitur, scilicet ars, scientia, sapientia, intellectus et prudentia*", relacionado a *Eth. Nic.*, 1139 b, 15-17 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 240).

serem os entes científicos predicados de eternos, decorrem da natureza do que é eterno as demais predicações que se amalgamaram à substância dos entes científicos, quais sejam, não serem gerados (*agéneta*) e não serem corruptíveis. A ciência faz-se ora por indução (*epagogè*) ora por dedução (*syllogismós*); de acordo com o tipo de ente científico em análise, o método varia para atingir os seus fins, ora partindo do particular, ora do universal. De um modo geral, define-se a ciência como sendo uma disposição tendente à demonstração (*éxis apodeiktiké*)[137].

Passando-se da ciência, conhecimento do eterno e necessário, à arte, atividade sobre o que é não-necessário, deve-se proceder de modo a que se faça desta um algo diverso do que comumente se chama ação, dado que o não-necessário é fato para uma quanto para outra. A ação (*práxis*) é uma disposição aliada à razão voltada para a atividade prática; a arte (*téchne*) é uma disposição aliada à razão, não-teórica, mas calculadora, voltada para a criação, para a produção (*poiésis*)[138]. A arte procura meios racionais e técnicos para a realização de uma obra, de um algo que seja fruto de um empenho racional; o fim da arte é o seu produto, não sendo, portanto, a arte em si e por si um fim. O princípio da arte não reside no necessário; o necessário dá-se sem a intervenção do homem. De fato, estando o produto na dependência da produtividade e da operosidade criativas humanas, não há que se falar em necessidade no campo da *téchne*. Pelo contrário, o que é fruto do acaso (*tyche*) e o que é fruto da arte (*techné*) guardam similitude e aproximação indiferenciáveis[139]. Como disposição racional, com a arte elegem-se fins (produto) e meios (execução) de modo a que se tornem viáveis as perspectivas traçadas. A erronia no campo da arte (*atechnía*) é, pois, fruto de uma falsa disposição produtiva (*pseudoûs poietikè éxis*)[140].

No que concerne à prudência (*phrónesis*), tome-se por medida a opinião geral acerca dos homens que prudentes são denominados. É considerado prudente aquele que é capaz de discernir o que é bom e útil para ele, não com relação a um ou outro bem, mas, em geral, com

[137] 1139 b, 31/32.
[138] 1140 a/1140 a, 10.
[139] 1140 a, 19.
[140] 1140 a, 22.

relação a tudo o que concorre para a felicidade[141]. É função da capacidade de cálculo e de deliberação sobre o possível e o realizável que o homem prudente se exalta por sua virtude; não recaindo sobre o eterno[142], como a ciência, ou sobre o produtivo, como a arte, a prudência se exerce pela conjunção da razão e da escolha da ação. Delibera-se sobre o que é bom ou mau para o homem, e como tal a prudência pode ser dita uma disposição sobre a ação. É neste sentido que Péricles[143] é tomado por paradigma humano, pois sua prudência se exerce não só para si, mas também para o bem da família (*oikonomikoùs*) e para o bem da cidade (*politikous*). A própria semântica do termo está a indicar a salvaguarda da prudência[144]. Em resumo, pode-se dizer consistir a prudência em uma disposição dirigida pela razão e para a ação, tendente à realização do bem e ao alcance da *eudaimonía*.

A ciência, foi dito, é demonstração, sendo acompanhada, portanto, de raciocínio[145], procedimento que parte dos princípios para estabelecer as conclusões científicas[146]. A ciência, nesta medida, é a própria principiologia que encerra em si; no entanto, não somente isto, mas também a principiologia demonstrada. Há de haver, portanto, algo que corresponda aos princípios em si, e é assim que se define o que seja o *noûs*. Trata-se, pois, da disposição concernente aos princípios da ciência, e ainda mais, aos princípios da prudência, da sabedoria e do próprio intelecto. Tanto o necessário quanto o não-necessário comportam princípios, e são estes propriamente o objeto do *noûs*[147].

---

[141] 1140 a, 25/26.

[142] Sequuntur auctoritates VI libri ethicorum Aristotelis (53/54): "*Scientia est de his quae non possunt se aliter habere, id est de aeternis*", relacionado a *Eth. Nic.*, 1139 b, 20-21, 23 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 240).

[143] 1140 b, 8.

[144] 1140 b, 11/12.

[145] 1140 b, 33.

[146] Na *Physica* a aquisição original do conhecimento e do saber são tratados mediante outros pressupostos, quais sejam, os do movimento e do repouso. A aquisição do conhecimento não representa geração ou alteração, não há conhecimento sem que haja quietude (VII, 247 b, 5/10). O saber e o conhecer somente são alcançados após a inquietude plena da alma, isto por uma distensão de suas faculdades em momento posterior à verdadeira *contemplatio* (VII, 247 b, 15).

[147] 1141 a, 3/8.

Há ainda além do *noûs*, a *sophía*, a magna disposição que coroa o saber de alguns poucos[148]. A *sophía* não se basta no conhecimento das conclusões de uma ciência, de suas demonstrações, e muito menos se basta no conhecimento único dos princípios, mas é ambos ao mesmo tempo, acordantes com a verdade[149]. A *sophía* é, pois, *noûs* e *epistéme*[150]. Mas, *sophós* se diz de duas maneiras, uma primeira, em sentido particular, e uma segunda, em sentido absoluto. Consistindo a sabedoria no conhecimento principiológico e demonstrativo das coisas magnas do conhecimento humano, há de existir aquele que é sábio com relação a uma ciência em particular (sentido particular), como o é considerado Fídias[151], ou com relação a todas as ciências (sentido absoluto)[152]. Não há sabedoria na política, como querem as vozes comuns[153]. Com isto traçam-se as diferenças entre aqueles que são chamados sábios e aqueles que são chamados sapientes[154]. Sinteticamente, a sabedoria é tanto a ciência quanto a inteligência (*kaì epistéme kaì noûs*) das coisas que são maximamente dignas de fé (*twn timiwtátwn tê physei*)[155].

Traçadas estas linhas mestras que podem orientar melhor o estudo de cada uma das faculdades humanas[156], deve-se prosseguir no exame principiológico da temática *sub foco*. Proceda-se, pois, nesta medida, ao exame aprofundado da semântica da *phrónesis* e da deliberação.

A *phrónesis*, como já foi dito, se exerce não sobre universais, mas sobre individuais; por ser *praktiké*, se dirige no sentido da orientação

---

[148] De acordo com Heráclito, "La sagesse consiste en une seule chose, à connaître la pensée qui gouverne tout *et partout*" (Frag. 41, Voilquin, *Les penseurs grecs avant Socrate: de Thalès de Milet à Prodicos*, pp. 55/63).

[149] Sequuntur auctoritates VI libri ethicorum Aristotelis (58/60): "*Sapientia est cognitio rerum divinarum habens caput inter omnes alias scientias; sapientia est certissima omnium aliarum scientiarum*", relacionado a *Eth. Nic.*, Z7, 1141 a, 17 e 19-20 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 240).

[150] 1141 a, 19.

[151] 1141 a, 9/11.

[152] 1141 a, 12-16.

[153] 1141 a, 28.

[154] 1141 b, 4/5.

[155] 1141 b, 2/3.

[156] Para a diferenciação das paixões das faculdades e dos modos de ser, *vide Eth. Eud.*, 1220 b, 11/20.

humana sobre coisas humanas (*tà anthrópina*) e possíveis (*bouleusasthai*)[157]. A tarefa do sábio é, pois, calculadora e deliberativa sobre esta espécie de coisas, e não necessariamente sobre aquilo que se conhece pela sabedoria teórica e universal;[158] em suma, é o *logismós* o cerne da operação deliberativa, tendo-se em vista que, entre várias, a opção verdadeira é única. Sabendo-se que a *phrónesis* recai sobre a ação (*e dè phrónesis praktiké*)[159], nem sempre o melhor ou o mais apto para deliberar é aquele que maior conhecimento tem. Em verdade, os mais excelentes neste sentido são os homens de prática, por exercerem a razão calculadora com maior constância, e, dentre estes, ainda mais excelentes são aqueles de maior experiência (*oi émpeiroi*)[160].

A deliberação e a *phrónesis*, no entanto, não se entendem em um único sentido, qual este relativo ao indivíduo. Nesta perspectiva, há uma *phrónesis* que se exerce em relação ao coletivo, e não ao individual, guardando como objeto não as coisas particulares, afeitas a cada qual, mas as coisas comuns; o objeto desta *phrónesis* é a *pólis*. O conceito do que seja o político se aproxima do que seja a razão deliberativa aqui enunciada, isto porque, o legislador, em verdade, é um artesão[161], e a arte política é uma arte arquitetônica. Esta similaridade entre a *phrónesis* e a política se deve ao fato de que aquele que se move politicamente, age, delibera, arquiteta, calcula e decreta. O decreto é uma ação resultante da deliberação e do exercício da *phrónesis*[162]. Podem-se, pois, distinguir diversos sentidos do termo *phrónesis*, de acordo com o seguinte quadro semântico:

1. *phrónesis* no que pertine ao indivíduo, propriamente dito; 2. *phrónesis* como economia (*oikonomía*); 3. *phrónesis* como legislação (*nomothesía*); 4. *phrónesis* como política (*politiké*), em um sentido, deliberativo (*bouleutikè*), em um outro sentido, judiciário (*dikastiké*)[163].

[157] 1141 b, 8/9.
[158] 1141 b, 9/12.
[159] 1141 b, 21.
[160] 1141 b, 16/18.
[161] 1141 b, 29.
[162] 1141 b, 22/30.
[163] 1141 b, 31/33.

Esta miríade semântica que se apresenta ao espírito observador é um parâmetro ou uma medida para que se percebam as distinções do uso da *phrónesis*, que se faz presente e imbricada em toda a textura dos valores sociais mais caros ao ser gregário. Pode-se até mesmo dizer, tendo-se em vista esta imbricação da sabedoria prática com a vida social, que talvez sequer exista o próprio bem, o bem individual – que seria o objeto da *phrónesis* explorada no primeiro conceito acima mencionado sob o título de *phrónesis* no que pertine ao indivíduo –, sem economia (*áneu oikonomí as*) e sem comunidade política (*oud' áneu politéias*)[164]. Assim é, pois parece reinante na teoria aristotélica a idéia de que, por natureza, o homem é um animal não só social, (*animal socialis*), mas político (*politikòn zöon*)[165].

A equivocada idéia que por vezes se lança em torno do homem sábio é a que aponta características que de sua verdadeira essência destoam. Nada há de mais claro que a distinção entre o homem sábio (*phrónimos*) e o homem de ciência. Esta particular diferença reside no fato de que, não sendo a *phrónesis* uma ciência (*óti d'e phrónesis ouk epistéme*)[166], não sendo seu objeto os universais, mas o particular, não sendo sua tarefa a definição, o *lógos*, deve-se, pontualizadamente, reafirmar que a experiência (*empeiría*) é o valor fundante da *phrónesis*, e que, em verdade, trata-se do exercício da *aísthesis*[167], da sensação, não propriamente uma sensação no sentido comum do termo, mas uma sensação voltada para o particular que é apreendido em sua composição síngula e fenomênica. É por esta razão que o jovem aprende com muita facilidade o conjunto das premissas científicas, tornando-se verdadeiro matemático (*matematikós*) ou geômetra (*geometrikós*), mas nunca verdadeiro sábio (*sophós*) ou físico (*physikós*)[168]. Com muito menos freqüência se pode dizer que um jovem seja um *phrónimos*[169], isto

[164] 1142 a, 9/10.

[165] O homem, antes de ser gregário-político, é social-familiar, e se une à mulher com vistas a algo muito mais superior que a mera procriação animal. *Eth. Nic.* (1162 a, 17/25).

[166] 1142 a, 23/24.

[167] 1142 a, 27.

[168] 1142 a, 16/18.

[169] 1142 a, 11/14.

porque há na aquisição do saber prático a necessidade de aquisição de experiência (*empeiría*), que o jovem[170] geralmente não tem[171]. A mesma distinção está presente também em outras passagens do livro I, pois a experiência necessária é imprescindível para o exercício da *phrónesis* política[172]. No entanto, há que se distinguir o jovem de caráter do jovem de idade[173].

É a deliberação a atividade da *phrónesis*; bem deliberar é a virtude da *phrónimos*. Mas no que consiste esta deliberação, nem todos estão de acordo. Sabe-se que a deliberação (*bouleúestai*) difere das investigações (*zeteîn*), porém qual o seu objeto?[174] É visando a esta resposta que se podem dissecar as características do deliberar para a composição de um quadro coerente dos traços fundamentais acerca do mesmo. Assim: a) trata-se de uma atividade racional; b) é uma atividade que, de certa forma, é espécie de investigação, procura e cálculo; c) por se exigir o cálculo, a produção é lenta; d) pode-se deliberar bem ou mal; e) o erro reside na má escolha de fins, de meios, ou, ilusoriamente, na construção do cálculo sobre falsas premissas; f) a boa deliberação consiste numa retitude (*orthótes*) do exercício da razão prática; g) a *phrónesis* é a representação verdadeira do fim perseguido pelo agente que bem delibera e que se vale dos meios úteis para o seu alcance; h) se o fim for um absoluto, a deliberação será absoluta, se o fim for algo es-

[170] Sequuntur auctoritates VI libri ethicorum Aristotelis (61/62): "*Juvenes non possunt esse prudentes, quia prudentia praequirit experientiam quae indiget tempore*", relacionado a *Eth. Nic.*, Z9, 1141 a, 15-16 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 241).

[171] São poucos os jovens estimados como sábios, como ocorreu com Pitágoras, na narração de Jâmblico: "Dopo la morte del padre, arrivo alle massima solemità nell'aspecto e alla più grade saggezza; cosi, pu quanto fosse molto giovane, era considerato alegno di agni stima e rispetto ache dai più anziari" (Giamblico, *Vita Pitagorica*, II, 10). Ainda sobre Pitágoras jovem: "Per questa ragione, pur essendo ancora un giovanetto, fu circondato da una cospicua fama, che ginse fino a Mileto e Priene, ai sapienti Tolete e Biante (...)" (Giamblico, *Vita Pitagorica*, II, 11).

[172] *Diò tes politikes ouk éstin oikeios akroatès o néo apeiros gàr ton katà tòn bíon práxeon, oi lógon d'ek toúton kaì perì touton* (*Eth. Nic.*, I, 1095 a).

[173] *Diaphérei d'oudèn néos tèn e'likían è tò éthos ne arós ou gàr parà tòn khrónon é elleipsis, allà dià tò katà páthos zén kaì diókein ékasta* (*Eth. Nic.*, I, 1095 a, 5).

[174] 1142 a, 31.

pecífico e determinado, a deliberação será relativa[175]. É, pois, a deliberação a ação prática da razão calculadora tendente à realização da teleologia de vida do ser agente.

Mas, antes que se possa pretender concluir este breve apanhado, deve-se passar em revista as diferenças que guardam entre si, na terminologia aristotélica, o entendimento e a perspicácia com relação à sabedoria prática, à prudência e à eqüidade. Isto porque o entendimento (*synesis*) e a perspicácia (*eusynésia*) recaem também sobre o possível e o deliberável. O entendimento consiste num juízo, no exercício de um senso judicativo (*synesis kritikè mónon*)[176]; é desta forma que aprender e compreender se dizem entender (*mantáneim syniénai pollákis*)[177]. O exercício deste entendimento, do equo, do bom senso e do bom juízo passam a representar uma única coisa[178]. Opera-se aqui, com Aristóteles, uma *reductio* das diferenças conceituais, tendo-se em vista que todas as faculdades estudadas, malgrado distintas e caracteristicamente singularizáveis, se reduzem a uma experiência com os fenômenos particulares; facilidade para a compreensão, inteligência, eqüidade, bom senso, perspicácia e sabedoria acabam se reunindo numa única dimensão. Não é por outro motivo que se diz que não só sobre estas coisas se deve lançar mão da demonstração, mas também da opinião e da palavra dos mais anciãos e experientes, os verdadeiros sábios[179].

A respeito da utilidade das faculdades aqui estudadas, sobretudo da *sophía* e da *phrónesis*, em condensada, robusta e excelente síntese, conclui Aristóteles os últimos traços que concorrem para a plena caracterização da virtude e do homem virtuoso. É nesta passagem[180] que se esclarecem de mais perto as nuances existentes entre as potências humanas de fazer ciência e de procurar a felicidade. A magna sapiência, não obstante sua excelência, não faz do homem um ser feliz; o exercício da prudência (*phrónesis*), sim. A utilidade de uma e de outra

---

[175] 1142 b/1142 b, 33.
[176] 1143 a, 9/10.
[177] 1143 a, 18.
[178] 1143 a, 24/25.
[179] 1143 b, 12/14.
[180] 1143 b, 28/1145 a, 11.

reside exatamente nas diferenças que guardam entre si, e se ao homem prudente incumbe buscar a ciência, ao homem sapiente incumbe buscar a prudência. Como disposições (*éxai*) que repousam na alma harmônica (*psiché*), e como virtudes (*aretais*), devem, prudência e sabedoria, serem desejadas por si mesmas[181]. Para alguns a atividade decorre do próprio nascimento (*ek genetôs*)[182]; porém, a virtude é algo raciocinado, adquirido, habitualizado – grife-se o significado primeiro de *éthos* –, conscientizado, e não somente uma disposição natural[183]. Esta deve estar acompanhada de uma atividade deliberativa e racional, de um cálculo, o que pressupõe adesão da vontade e da razão. Não há virtude sem *práxis* e sem *bouleusis*.

Nesta parte aparece a distinção fulcral entre as potências anímicas co-respectivas às partes opinativa (*doxastikou*) e ética (*éitikou*) da alma[184]. À primeira correspondem prudência (*phrónesis*) e habilidade (*deinótes*), enquanto à segunda correspondem virtude natural (*aretè physikè*) e virtude em sentido absoluto (*kyria*). A distinção é significativa para a compreensão retrospectiva do livro VI, uma vez que Aristóteles indica não ser possível a aquisição da virtude em sentido absoluto sem que antes se adquira a prudência. A *phrónesis* é, pois, sucintamente, representativa de todo o poder ético humano, e reside na alma opinitiva; esta passa a ser o respaldo mais concreto da alma ética e de suas respectivas potencialidades morais. Não é possível ser um homem bom em sentido absoluto (*agathós*) sem prudência, muito menos sábio sem possuir a virtude moral[185]. O intelectualismo aristotélico[186], neste ponto, está a indicar, ao contrário do que comumente se pensa, que a sabedoria (*sophía*), não obstante sua excelência, condiciona-se à alma moral, à atividade prudencial, à prática ética, ao virtuosismo de caráter.

[181] 1144 a, 1/3.

[182] 1144 b, 6.

[183] 1144 b, 13/14.

[184] 1144 b, 14/17.

[185] 1144 b, 30/32.

[186] "Aristote est donc lui aussi un intellectualiste. Il l'est non seulement sur les plans épistémologique et métaphysique, mais encore sur le plan de la conception de l'homme et de sa destinée" (Mansion, Suzanne, *Positions maitresses d'Aristote, in* "Aristote et Saint Thomas d'Aquin: journées d'études internationales", 1957, p. 49).

14

VÍCIO, INTEMPERANÇA E BESTIALIDADE NA *ETHICA*

A retitude de caráter, o reto juízo, a mediedade da conduta, o fim da ação, a boa deliberação, a escolha dos fins, a dimensão do hábito como objeto da ética, a justiça e suas variantes, a participação arquitetônica da virtude na construção da *pólis*, as virtudes éticas em espécie, ademais das virtudes dianoéticas, são estas, dentre outras, as principais questões encetadas pelos livros que precedem ao livro VII da *Ethica Nicomachea*. É com este livro que pretende Aristóteles investigar os desvios de conduta e de caráter a partir das seguintes categorias: vício (*kakía*), intemperança (*akrasía*) e bestialidade (*theriótes*)[187].

O primeiro deles, o vício (*kakía*), também foi objeto das lições anteriores, onde a cada virtude se procura opor o vício que lhe é contrário, por excesso ou por defeito. Restam, pois, a ser examinadas as demais, intemperança (*akrasía*) e bestialida-

[187] 1145 a, 15/20.

de (*theriótes*), em torno das quais se formaram diversas e discordantes idéias. O método da investigação deverá ter presente esta característica da problemática, e far-se-á tendo-se em conta os *endoxa*[188], partindo-se para a desmistificação das erronias mais comuns nas aporias.

Se a virtude se opõe ao vício, passando-se ao exame da intemperança, a esta se opõe a temperança. A temperança é comumente compreendida como firmeza de caráter, como persistência e certeza de opinião. Já a mutabilidade, a inconstância e a fraqueza estão presentes no espírito do intemperante. Para uns, como Sócrates[189], quem conhece, quem possui ciência e labora com universais não pode ser intemperante; na acepção do filósofo maiêutico somente age de maneira intemperante aquele que não tem conhecimento, daí a sua conclusão de que a intemperança é ação por ignorância (*ágnoian*)[190]. Para outros, o intemperante é uma vítima dos prazeres imediatos que lhe assaltam o desejo e os sentidos, não possuindo jamais ciência, mas sem opinião, agindo, assim, sem conhecimento de causa[191].

A sedução reside não em colocar-se o método à prova de todas as opiniões a respeito da temática, que, aliás, muito para além do exposto, são inúmeras, recaindo sobre aspectos diversos da problemática, mas, verdadeiramente, em escolher a dificuldade; na sintética fórmula aristotélica, escolher a dificuldade é encontrar a verdade[192]. Pode-se partir por diferenciar-se o incontinente do intemperante. O primeiro delibera, reflete logisticamente e elege fins, de acordo com os prazeres que pretende ter e perpetuar, e, de acordo com estes, age. Sua ação é, portanto, fruto de deliberação, sendo teleologicamente determinado e orientado. Contrariamente, para o intemperante não há deliberação, pois apenas persegue o prazer pelo prazer, sem saber se este é ou não o que há de melhor[193]. Somente há aparência de que o intemperante se conduz de acordo com uma ciência ou um conhecimento univer-

[188] 1145 b, 8/20.
[189] 1145 b, 23.
[190] 1145 a, 27.
[191] 1145 a, 35/36.
[192] 1146 b, 7/8.
[193] 1146 b, 23/24.

sal, pois, em verdade, não a possuem e não a cultivam; são dotados de *dóxa*, conhecimento inseguro, mas ao mesmo tempo, fazem deste conhecimento inseguro um conhecimento rigoroso[194]. Porém não são indecisos, apenas se baseiam em simulacros de premissas científicas. É sob o efeito de uma regra, de qualquer forma, que se é intemperante, partindo-se, portanto, de um universal silogisticamente para um particular.

Do exposto só se pode concluir que as bestas não são intemperantes porque não têm a capacidade de derivação da prática a partir de um juízo universal[195]. A bestialidade há de ser considerada um excesso de vício[196], assim como a virtude faz do homem um ser divino. Uma e outra são raras, sendo a bestialidade mais comum entre os bárbaros (*barbárois*)[197]. Trata-se de um extravasamento dos limites da natureza[198].

Porém, é necessário que se distinga a existência de duas formas de intemperança, a saber, uma em sentido absoluto, atinente a todos os prazeres, e outra em sentido relativo, no tocante a apenas alguns prazeres (*aplôs akratès è pántes katà méros*)[199]. De fato, há aqueles que intemperantes são, mas não com relação a todas as coisas aprazíveis, e sim com relação a algumas delas. O domínio do prazer e da dor é, em verdade, o espaço dos temperantes e firmes de caráter, bem como dos intemperantes e dos fracos de caráter[200]. É neste domínio que se diferenciam uns e outros pelo excesso no uso ou na persecução de um prazer e na fuga da dor. Não há que se pensar, neste sentido, que um prazer é algo por si indesejável, uma vez que dentre os prazeres há aqueles que são coisas necessárias, quais a nutrição e a reprodução para o corpo (bens corpóreos), e há aqueles que são coisas dignas de

[194] 1147 a, 18/19.

[195] 1147 b, 4/5.

[196] Sequuntur auctoritates VII libri ethicorum Aristotelis (73): "*Homo pravus deterior est bestia*", relacionado a *Eth. Nic.*, H7, 1150 a, 7-8 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 241).

[197] 1145 a, 31.

[198] 1149 b, 30/35.

[199] 1147 b, 20/21.

[200] 1147 b, 22/23.

escolha, como a vitória, a honra e a riqueza (bens externos), mas que comportam excesso. Quando o excesso recai sobre estas coisas dignas de escolha, diz-se não serem intemperantes absolutos aqueles que agem de acordo com esta espécie de prazer; diz-se serem intemperantes com relação a isto ou àquilo, ao dinheiro ou à honra, e, portanto, o conceito a este aplicável é o relativo. Se o excesso recai sobre os prazeres corporais, fugindo o agente das necessidades mais latentes do corpo humano, qual fome, sede, calor e frio, diz-se tratar-se de um intemperante em sentido puro e absoluto, e é aquele que age não deliberadamente neste sentido[201]. Destarte, intemperante e incontinente são colocados num mesmo plano, o que não pode ser feito sem que se considere que uns deliberam e outros não o fazem[202], de acordo até com a distinção que anteriormente já se assinalou entre um e outro.

O prazer, por si, não é algo de que deva o homem sábio e prudente se distanciar. Pelo contrário, há prazeres que são coisas moralmente belas e virtuosas, sendo desejáveis em si mesmas. Tratam-se de coisas que *physei* são úteis e necessárias ao homem[203]. O que é, portanto, o prazer? Dever-se-á considerar como uma chaga para o homem ou não? Deve fazer ele parte da natureza humana? Deve ele dirigir a ação teleológica e racionalmente orientada? O problema do prazer, na teoria aristotélica, não destoa das demais premissas éticas que envolvem a dimensão da *práxis* virtuosa. Sendo alguns dos prazeres desejáveis e úteis por natureza, coisas elegíveis como fim da ação humana, o mal não reside na escolha deste ou daquele prazer, mas sim na forma de adorar o prazer, na maneira de utilizar e de buscar este ou aquele prazer. Enfim, é pelo fato de exceder (*yperbólleis*)[204] que se define como condenável a conduta dirigida ao prazer. Também aqui a ação encontra a sua desviação no excesso, afastando-se, portanto, do parâmetro de medida e razoabilidade que, paradigmaticamente, constitui a estética e a essência do saber ético aristotélico. Como derivação de toda uma gama de elementos culturais e filosóficos, ademais daqueles

[201] 1148 a, 5/10.
[202] 1148 a, 16/17.
[203] 1148 b, 3.
[204] 1148 b, 28.

oriundos da medicina, o valor "medida" é o ponto arquimediano de todas as implicações éticas, tendo sido já amplamente explorado no capítulo referente aos vícios e às virtudes. Aqui o problema reaparece, pois é tendência humana procurar aquilo que é prazeroso e distanciar-se daquilo que é doloroso, de acordo com o que a respeito diz Aristóteles em *De sensu et sensato* e no *De anima*.

Assim, pode-se proceder a uma exposição analítica dos prazeres, visto que coisas há que são aprazíveis por natureza, em sentido absoluto (para todos e em qualquer hipótese), e em sentido relativo (para esta ou aquela espécie humana ou animal), assim como coisas há que são não aprazíveis por natureza, porém assim se tornam em função de uma deficiência no crescimento, por depravação ou por hábito[205]. Nem todas as coisas, pois, são desejáveis ou indesejáveis por natureza, e exercer a escolha moderada deste ou daquele prazer é, para o ser humano, exercitar suas faculdades de temperança e continência a excesso.

O excesso que pende para a brutalidade qualifica-se como disposição bestial (*theriódeis*)[206]. São exemplos desta disposição aquilo que se conta a respeito da mãe que devorou as filhas grávidas, e também aquilo que se conta a respeito de tribos selvagens, que comem carnes cruas, carnes humanas, ou destinam as crianças para trocas recíprocas para comemorações grupais[207]. Ainda, da mesma forma são vistos aqueles que por natureza estão privados de razão e vivem somente de suas sensações, como se conta a respeito de alguns *barbároi*[208]. Há outros desvirtuamentos quais daqueles que são devidos a doenças (ex: *manía*), ou a outras práticas mórbidas ou derivadas do hábito, qual a prática do amor do homem com outros homens. Estas se devem ao fato de que na infância foram violentados, ou mesmo por natureza[209]. Aqueles que obedecem a estes desvirtuamentos por natureza, por doenças ou por hábito não podem ser chamados, propriamente, intemperantes.

[205] 1148 b, 15/19 e ainda 1149 b, 26/30.
[206] 1148 b, 19.
[207] 1148 b, 21/24.
[208] 1148 b, 11.
[209] 1148 b, 25/30.

Somente metaforicamente, por extensão do sentido verdadeiro, diz-se haver intemperança em matéria de impulsividade[210]. Esta é menos vergonhosa, submete-se ao calor e à precipitação, é mais natural e comum entre os homens, além de estar vinculada a uma regra ou ditame universal[211]. Se, de fato, quanto maior a maquinação e a premeditação em uma ação negativa, maior a culpa do agente, é de se dizer que aquele que age impulsivamente ou videtamente, e que, portanto, não maquinou ou predominou sua ação, é menos culpável[212]. A ação raciocinada é a intemperança em sentido próprio[213]. Na impulsividade não há ultraje[214], pois quem age por impulso, ao agir experimenta dor, enquanto quem age ultrajando experimenta prazer e não dor[215]. Isto, pois, quanto à intemperança e às suas características, seu domínio e sua relação com as demais vilezas do perfil humano, por natureza, por hábito ou por corrupção.

14.1. TEMPERANÇA E INTEMPERANÇA, CONTINÊNCIA E INCONTINÊNCIA

No que se refere ao prazer e à dor, ambos oriundos da sensibilidade corpórea humana, compartido pelo tato e pelo gosto, da qual participam todos os animais, uma vez que o tato é a sensação mínima comum a todos os animais independentemente da presença ou da ausência dos demais sentidos, deve-se dizer que a peculiar conformação comportamental do temperante (*egkratés*) faz deste um sujeito capaz de dominar-se a ponto de conter-se diante de coisas que normalmente seduzem o comum dos homens, e, portanto, moderado no uso e no gozo dos prazeres e das dores. Se é comum ao ser humano afastar-se do que é doloroso e afinizar-se com o que é prazeroso, ao menos

[210] 1149 a, 23.
[211] 1149 a, 30.
[212] 1149 b, 14.
[213] 1149 b, 19/20.
[214] 1149 b, 23.
[215] 1149 b, 20/21.

dentro da esfera do imediatismo e da aparência das coisas submetidas à sensação, sobretudo à sensação impensada, há aqueles que normalmente propendem exageradamente a um apego pelo que produz prazer e repelem sistematicamente o que causa dor. A sobriedade, a ponderação e o equilíbrio na medição e valoração da sensações prazerosas e dolorosas são faculdades que assinalam o sujeito temperante. O intemperante (*akratés*), pelo contrário, seduz-se facilmente por aquilo que normalmente não se seduz o comum dos homens, de maneira que prazer se converte em móvel último de sua conduta. O comum dos homens, no entanto, desenvolve conduta na mediania entre a temperança e a intemperança; e posição intermédia aqui não significa a mais excelente, que em verdade é aquela da temperança, mas um não-extremo, ou seja, nem virtuosa, nem viciosa por completo[216].

A incontinência nesta passagem segue associada à idéia de excesso, tanto na persecução dos prazeres propriamente ditos quanto na persecução do que é necessário, e, havendo *proaíresis*, acrescenta Aristóteles, o excesso tende a tornar-se motivo do agir e razão de não-arrependimento. Ausente o arrependimento, o seguinte que assim delibera, o faz com conhecimento, e, portanto, é incurável[217]. A incurabilidae está aqui na razão direta da adesão da vontade consciente na persecução do prazeroso e do útil excessivos.

Porém, não é incurável aquele que peca por defeito. A moderação, por exclusão, define-se como o justo meio entre o excesso e o defeito (*o dè mésos sóphron*)[218].

Aqueles que não agem deliberadamente num ou noutro sentido, ou seja, no sentido do excesso de prazer ou defeito de dor, tem simplesmente por característica a moleza de caráter, porém não é incontinente. Este volta-se para a satisfação de algo eleito pela razão prática como objeto do desejo e, assim sendo, foge às dores físicas (*tàs somatikàs lypas*)[219].

---

[216] 1150 a, 9/16.
[217] 1150 b, 30/35.
[218] 1150 a, 23.
[219] 1150 a, 24.

Uma sutil diferença deve ser feita neste passo. A firmeza de caráter é dada pela resistência (*antékein*) diante do objeto de provocação; a temperança é dada pela dominação (*krateîn*), diante do mesmo. Ora, dominação e resistência diferem entre si; do mesmo modo firmeza de caráter e temperança também diferirão entre si[220]. A moleza de caráter, por conseqüência, será o não-enfrentamento do que é normalmente motivo de fácil superação para o comum dos homens ou para a maioria; aquele que assim age cede diante da mais débil das situações. Já a intemperança consistirá ou na impetuosidade, como ocorre com aqueles que apesar de deliberarem, são tomados pela violência ou pela precipitação, ou na fraqueza[221].

Também se deve colocar o problema na dimensão da opinião humana. Existem aqueles que, lastreados em determinada opinião, são difíceis de serem convencidos do contrário. Existem aqueles que, mesmo esposando determinada opinião, mudam de entendimento com grande facilidade e com certa constância; estes não têm firmeza de opinião, enquanto aqueles o têm. Porém, dentre aqueles mais convictos, há os que estando dissuadidos por falsos juízos, errôneas premissas ou viciadas conclusões, mesmo assim não mudam de opinião. Onde, pois, a temperança no que pertine à opinião? Deve a firmeza incondicional e sobre qualquer raciocínio representar um indício de sobriedade opinativa? Estas as questões a tratar.

A escolha de algo coloca-se em função de outro algo; para que se alcance um fim, é necessário que haja deliberação acerca dos meios necessários. A opinião se constrói acerca de um algo, e com vistas a um outro algo; a opinião é por si um acidente em função do fim que elege. É neste sentido que delibera o homem temperante (*egkratés*), pois a meta à qual visa é, em absoluto, a verdade, de modo que a sustentabilidade de uma *dóxa* se instrumentaliza e se submete em face do fim absoluto colimado, a verdade (*aplôs dè tê alethetî*)[222]. O homem teimoso de opinião esbarra em seu caminho com a sua própria opinião *per se*, de maneira que o acidente se converte em fim, e o fim (a verda-

[220] 1150 a, 35/1150 b.
[221] 1150 b, 19/28.
[222] 1151 b, 4.

de) se obscurece em face do acidente. São teimosos os ignorantes (*amatheîs*), os rudes (*ágroikoi*), os obstinados (*idiognómones*)[223]. Estes últimos são vencidos pela presença sempre constante da tensão relacional entre prazer e dor, fazendo-se servos da vontade de realização de suas opiniões como vitórias de sua autoridade; são muito assemelhados aos intemperantes. Mas, há que se dizer não ser a submissão a um prazer um mal por si, pois o verdadeiro mal reside no colocar-se a serviço de um prazer torpe[224].

Para a perfeita distinção entre o homem vicioso e o homem intemperante, vale-se Aristóteles de uma figura que bem facilita o acesso e a compreensão da dimensão em que se situam as características centrais dos conceitos. O homem intemperante é comparado a uma cidade (*pólis*) que promulga todos os decretos de que necessita e que possui leis justas, mas que, ao mesmo tempo, nem de suas leis nem de seus decretos se vale para realizar seus fins sociais. O homem vicioso, de outra feita, é assemelhado à cidade que usa de suas leis, mas de más, de leis capazes de gerar apenas a injustiça[225].

14.2. O PRAZER COMO UM BEM

Acerca do prazer e da dor é mister que se investigue. Tanto o prazer (*edonês*) quanto a dor (*lypes*) são de interesse para a filosofia política; este estudo é representativo para aqueles que, de qualquer forma, se dedicam à ciência arquitetônica da vida política, isto porque, o bem que se refere aos fins da cidade pode ser chamado de bem em sentido absoluto. O bem relaciona-se com o prazer e com a dor de maneira direta, pois, por vezes, o prazer se elege à condição do próprio bem absoluto.

As opiniões, no entanto, acerca do prazer e da dor, divergem. Para uns, nenhum prazer é um bem, nem por si, nem por acidente; não há qualquer identidade entre o que é *agathòn* e o que é *edonén*[226]. Neste

[223] 1151 b, 12/13.
[224] 1151 b, 22.
[225] 1152 a, 19/24.
[226] 1152 b, 8/10.

sentido argumenta-se que o prazer é fugaz, que o pensamento é obstaculado pelo prazer e que o sábio e o prudente não perseguem o prazer. Outras opiniões refogem para uma posição tal que alguns prazeres são ditos bons, em contraposição à maioria dos prazeres que são ditos ruins. E, por último, sustenta-se também que todos os prazeres sejam um bem, porém não o bem maior e supremo, mas um bem transitório. Estas, pois, as opiniões acerca do prazer e da dor[227].

Porém, nem uma nem outra das opiniões apresentadas parece prender-se à vontade. Não se pode deixar de considerar que, de fato, a dor seja um mal (*lype kakón*), ora em sentido absoluto, ora sob tal aspecto ou para este ou aquele indivíduo; contrariamente, deve-se reter que o prazer é um bem, e esta conclusão parece ser necessária, resultando por se encontrarem prazer e dor em posições contrapostas[228]. Não resiste à prova da razão o argumento de Espêusipo, de acordo com o qual o prazer pudesse resultar um mal, pois, em sua essência, isto não pode ficar sustentado[229]. Prazeres há que não guardam qualquer aspecto positivo, porém prazeres também há que podem representar o bem em absoluto. Da mesma forma, há prazeres que se antepõem à atividade do pensamento, mas há prazeres que resultam da própria atividade *eidética*, qual o prazer do contemplar (*theorêin*) e o prazer do aprender (*mantháneim*), que são propulsores do próprio pensamento, e não impeditivos do mesmo. Ainda mais. Se a *eudaimonía* existe, deve ser definida como um prazer, e a vida feliz é, por conseqüência, uma vida de gozo deste prazer em sentido absoluto; quanto a isto todos estão de acordo[230]. Assim é que o prazer em si é seguido por todos, mas em todos perseguem as mesmas coisas, visto encontrarem prazeres em coisas diversas[231]. De qualquer forma, parece razoável admitir-se que o prazer é algo de bom e que a felicidade é imposta em uma atividade prazerosa, caso contrário concluir-se-ia que o homem verdadeiramente feliz não prova qualquer prazer, enquanto o faz o homem vicioso e

[227] 1152, 23/24.
[228] 1153 b, 1/4.
[229] 1153 b, 4/7.
[230] 1153 b, 14/15.
[231] 1153 b, 29/30.

infeliz, o que parece de todo inverídico. O prazer são desejável existe e é exatamente aquele que tem por oposto uma dor; a esta dor serve o prazer de remédio. Operando como verdadeiro bálsamo, o prazer não é buscado por si, mas acidentalmente, pois deseja-se apenas o afastamento da dor. Esta como um mal e aquele como um bem, forma-se uma dicotomia tal que a contraposição culmina em uma superposição. O prazer, então, é visto como um mal em virtude do excesso em que cai aquele que dele se valesse como de um remédio para aplacar os efeitos da dor, pois tende a exagerar na dose e a recair em um outro mal que é anestesiar-se no prazer; este converte-se em fim do agir e sobrepõe-se a toda e qualquer espécie de valor, só como contraposto de uma experiência dolorosa. Este, no entanto, não é o prazer em absoluto. Há uma espécie de prazer para o qual não há uma dor contraposta, de modo que sua essência de prazer não é a de remédio, mas derivação de natureza da coisa. É *Théos* que experimenta o máximo e único prazer da constância de sua natureza imóvel; o homem, de natureza flutuante, complexa e corruptível, não se encontra na mesma integração, de modo que experimenta prazeres difusos e sempre variantes[232].

Resumidamente, pois, deve-se afastar a idéia de que o prazer não seja algo desejável em si e por si, e que não seja capaz de produzir bem algum. O prazer é a teleologia da própria natureza humana, e alcança-se, como bem absoluto (*aplôs*), juntamente com a *eudaimonía* racional humana. A essência deste prazer não é aquela de algo contraposto a uma dor, mas de algo desejável por si mesmo. Qual ocorre com a própria divindade, um bem há que deva representar o prazer em absoluto para o homem.

Basta, pois, no que concerne ao prazer e à dor, e, também, às questões a estes correlatas. Deve-se, agora, perseguir o conceito de amizade (*philía*) e as bases de sua realização prática no contexto da ética.

[232] 1154 b, 26/28.

15

A AMIZADE

Os livros VIII e IX do tratado de *Ethica* ora em exame perfazem amplas discussões que, no entanto, circulam em torno de uma única problemática, a saber, a da amizade (*philía*). Como algo indispensável para o convívio humano, como disposição inata ao ser, como condição para a realização da natureza humana e do alcance da felicidade (*eudaimonía*), a amizade encontra um tratamento nada modesto na contextura das demais perspectivas do sistema de valores ditos éticos[233]. A questão da

[233] Sequuntur auctoritates VII libri ethicorum Aristotelis (67): "*Amicitia est maxime bonorum exteriorum*", referente a *Eth. Nic.*, I 9, 1169

amizade, no sentido de sua importância e significação prático-teórica, é encetada no início do livro VIII da *Ethica Nicomachea* a partir da opinião geral dos homens, e é neste sentido que se se pode qualificá-la como algo de necessária presença no poder, na riqueza e na prosperidade[234], assim como na pobreza e na desventura[235] [236]. É sinônimo de equilíbrio quando cultivada na juventude, de excelência e moderação na idade adulta, e de assistência e amparo na velhice. Trata-se de disposição inata ao homem que o faz direcionado ao seu semelhante[237]; porém, não somente disposição humana, pois não se trata de potência exclusivamente racional, deve ser enfatizado que se trata também de disposição animal[238].

A amizade encontra sua justificativa na sua estética conceitual, bem como nos efeitos práticos a que conduz, uma vez exercitada, praticada, reiterada e feita ato. É confundida com o próprio conceito daquilo que é bom (*agathós*), sendo que é desta forma que se chega a louvar o homem filantrópico (*philanthrópos*)[239]. Sua dimensão alcança repercussões tais que, para o legislador, não raras vezes, é algo de mais valia que a própria justiça, resultando que *philía* > *dikaiosyne*[240]. Por todas as partes do mundo está dispersa esta noção, e, de fato, a prática diz que a concórdia entre os cidadãos é algo equiparado à amizade e estimado pelo legislador. Não é por outro motivo que a relação entre amizade e justiça se coloca de tal forma que o homem justo precisa de amizade, enquanto, se os homens cultivam a amizade, é desnecessária a justiça entre eles[241].

b, 20-21 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 246).

[234] 1155 a, 6/7.

[235] 1155 a, 11/12.

[236] Sequuntur auctoritates VIII libri ethicorum Aristotelis (91): "*In infortuniis refugiendum est ad amicos*", referente a *Eth. Nic.*, 1, 1155 a, 11-12 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 242).

[237] Sequuntur auctoritates VIII libri ethicorum Aristotelis (92): "*Omnis homo omnium hominum naturaliter est amicus*", referente a *Eth. Nic.*, 1, 1155 a, 22 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 242).

[238] A amizade, não considerada em seu sentido absoluto, é um conceito maleável, e pode ser utilizado inclusive para que se possa definir a relação de um homem com seu animal doméstico, como ocorre com a associação entre pássaros e crocodilos (*Eth. Eud.*, 1236 b, 5/11).

[239] 1155 a, 20.

[240] 1155 1, 22/24.

[241] 1155 1, 26/28.

As opiniões sobre a noção verdadeira de amizade variam. Sendo muitas, cada qual se alista como dotada de plena verossimilhança e fazem da aparência, essência. Para uns, amizade é sinônimo de semelhança (*omoiótetá*)[242], e assim são os semelhantes e os afins que se unem pelo laço da amizade; para outros, é sinônimo de atração dos opostos[243]. São neste sentido as opiniões de Eurípedes, Heráclito e Empédocles. Mas, de qualquer forma, se se conhece o que é o bem, e se o bem é algo desejável e prazeroso, praticar a amizade será desejar o que seja bom para o amigo[244]. Se o que é bom é desejável em si e para si, também o que é bom será útil e benévolo se direcionado a um amigo.

Ainda mais, deve-se procurar delinear a ambigüidade do termo amizade de modo a vislumbrar-se mais claramente o que seja a amizade em sua essência, diferenciando-se o que é amizade do que possa ser conceito afim ao de amizade. É o caso, pois, de se distinguir benevolência de amizade. Esta é um sentimento recíproco, dialeticamente comungado, duplamente presenciado em fluxos e refluxos; aquela é simplesmente o sentimento unilateral dirigido ao outro, que, apesar de ser o princípio da amizade, em verdade, não envolve a necessária idéia da reciprocidade[245]. Para que duas pessoas sejam amigas não basta que um deseje o bem do outro não ostensivamente, pois amizade pressupõe a recíproca consciência da presença de uma espirituosa relação interativa. Excluída, pois, está a cogitação acerca da possibilidade de se responder ao questionamento sobre se se poderia divisar amizade para com as coisas inanimadas; do que foi dito, resta por concluído que impossível é que se sustente uma resposta afirmativa à questão.

Porque são várias as formas de amizades, há que se analisar aquelas que são fundadas naquilo que é útil e naquilo que é prazeroso. Amizades deste tipo são, freqüentemente, quando não dão lugar a qualquer outra razão de amizade, efêmeras e pouco íntimas[246]. Tais características

---

[242] 1155 1, 33.

[243] 1155 b, 1.

[244] 1155 b, 31.

[245] 1155 b, 32/34.

[246] Sequuntur auctoritates VIII libri ethicorum Aristotelis (4): "*Sola anicitia bonorum honestorum est intransmutabilis*", relacionado a *Eth. Nic.*, 5, 1157 a, 20-21 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 243).

decorrem da própria forma de relação entre as partes estabelecida, qual seja, relação consistente no recíproco aproveitamento do que para um e outro representem algo de útil ou de prazeroso. Nada mais além da violência da utilidade e do prazer que se descola do outro, ou através do outro, ou a partir do outro, de nada que, finda a motivação da utilidade e do prazer, pouco resta entre os conviventes. Como tudo o que é útil ou que causa prazer não tem vida perene, também a amizade que sobre tais se baseia é significativamente uma amizade fugaz. A amizade baseada na utilidade é a que geralmente se desenvolvem para a velhice, enquanto o calor dos paixões, na juventude, está a motivar o outro tipo de amizade, ou seja, aquela fundada nos prazeres[247].

15.1. A VERDADEIRA E MAIS EXCELENTE FORMA DE AMIZADE

Se diversas são as formas de amizade, uma dentre estas existe que deva ser a melhor e a mais perfeita[248]; não de outra forma deverá ser concebida a amizade entre pessoas virtuosas[249]. Aqueles que verdadeiramente podem ser ditos bons e virtuosos em sentido absoluto o são de modo que sua virtude lhes serve a si próprios como aos outros. A semelhança que os liga entre si não reside em outro ponto senão na característica que é comum a ambos, ou seja, a virtude. Desta forma, o bem que um deseja para si também deseja para o outro, e isto independentemente de qualquer condição, pois esta é a verdadeira noção de reciprocidade e de amizade. A garantia de durabilidade reside na própria permanência e estabilidade do caráter virtuoso dos sujeitos que pela virtude estão animados[250].

---

[247] 1156 a, 6/1156 b, 5.

[248] Três são as classes de amizade, tanto aqui como na *Ethica Eudemia*. Neste como naquele texto definem-se ontologicamente a partir da tendência relacional que incorporam, ora propendendo para o útil, ora para o prazer, ora para a virtude. O termo *philía* é, pois, equívoco e unívoco a um só tempo, de acordo com a tendência que expressa (1236 a, 16/19).

[249] 1156 b, 7/8.

[250] 1156 b, 11/12.

O que há de curioso nesta forma de amizade é que, reunindo todas as qualidades louváveis e necessárias para a manutenção dos laços de amizade, também engloba as noções da amizade fundada no útil e no prazeroso. De fato, a amizade perfeita gera utilidade e prazer mútuos entre os amigos, porém não só. Prazer e utilidade não são o fim ou o móvel da relação, de modo que esta não se exaure apenas nestes aspectos do relacionamento. É assim que se pode dizer que o útil e o prazeroso estão presentes nesta espécie de amizade, porém não de qualquer forma, mas em sentido absoluto, como decorrência do nexo de virtude que assemelha os amigos em seus laços. É pela natureza de cada amigo que se define este tipo de amizade; de naturezas igualmente virtuosas, a semelhança os aproxima entre si, de forma que utilidade, prazer, bondade e reciprocidade decorrem da própria identidade que os une. Neste sentido, amizade e amor parecem coincidir, o que faz da amizade fundada na virtude a mais excelente das formas de amizade. Exatamente por poder assim ser definida, esta amizade não ocorre com freqüência, e há de ser dita rara (*olígoi gàr oi toioûtoi*)[251] [252].

Não só pelo conjunto de qualidades que decorre deste tipo de relacionamento, mas também pela duração dos laços deste tipo de amizade é que se pode dizê-la perfeita. Além de perfeita, superior às demais formas de amizade. Com as amizades fundadas no prazer e na utilidade, guarda esta espécie muitas afinidades, mas com elas não se confunde. Isto porque prazer e utilidade se esvaem quando satisfeitas as necessidades do prazeroso e do útil, de modo que sendo o interesse o móvel destas relações, não há que se falar em durabilidade para estas. É também comum a estes tipos de amizade o fato de serem praticadas entre homens perversos entre si, entre homens bons e perversos, ou entre quaisquer outros homens[253]. Contrariamente, a verdadeira amizade,

[251] 1156 b, 25.

[252] A amizade fundada na utilidade é, de maneira geral, a mais comum das amizades. A amizade fundada no prazer dá-se, sobretudo, entre os jovens. A amizade mais perfeita, e correspondente ao sentido absoluto do termo dá-se entre muito poucos e é absolutamente agradável, duradoura e estável, ademais de excelente, pois funda-se na virtude e escolhe o amigo por si mesmo e não pelo que proporciona (*Eth. Eud.*, 1236 a, 34/1238 b, 14).

[253] 1157 a, 15/20.

como descomprometida de resultados que é, ocorre não entre quaisquer homens, mas entre homens de caráter virtuoso em sentido absoluto. Ademais, a verdadeira amizade é inatacável pelos maldizeres alheios, pois a convivência com um homem virtuoso permite que se possa ajuizar melhor a respeito de sua natureza que qualquer outra pessoa alheia à relação. Tempo, convivência, hábito e experiência estão a solidificar a verdadeira forma de amizade, de modo que se pode falar em amabilidade e em confiança recíprocas. Se o desejo pela amizade alheia surge rapidamente entre as pessoas, no entanto a verdadeira amizade não se estabelece com as mesmas facilidade[254]. Porque condições especiais de desenvolvimento, o que faz a amizade, e não uma amizade. Assim é que se pode qualificar a amizade fundada na virtude como a amizade real, enquanto às demais se reserva este mesmo nome de amizade somente põe semelhança[255].

São três, pois, as espécies de amizade, e assim divididas correspondem a categorias próprias e adequadas a cada tipo de personalidade humana; os perversos identificar-se-ão com o outro a partir dos critérios prazer e utilidade, enquanto os bons se identificarão com o outro a partir da virtude que carregam interiormente com este. Estes serão amigos em sentido absoluto (*aplôs phíloi*), e não por acidente ou semelhança, como o são aqueles[256].

Quedando definidas estas noções sobre as formas de amizade, deve-se procurar investigar em que consiste a amizade, se numa disposição de caráter ou se numa atividade. Sem dúvida, a presença de um amigo importa em convívio e o convívio induz à prática de atos de amizade; neste sentido, a amizade é uma atividade. Porém, de outra forma, ocorre de a ausência não provocar qualquer ruptura entre aqueles que verdadeiramente se chamam amigos e, assim, mesmo distantes, a mútua disposição para a amizade entre duas pessoas subsiste;

[254] "Não se deve escolher um amigo como se escolhe um vestido" (*Eth. Eud.*, 1237 b, 35/36). Esta frase, com toda a sua carga simbólica, está a indicar que a amizade em seu sentido primeiro e verdadeiro viceja apenas entre poucos, além de depender de tempo e mútuo conhecimento, que pressupõem identidade e intercâmbio de sentimento.

[255] 1157 a, 31/32.

[256] 1157 b, 1/5.

não é a ausência, pois, empecilho à amizade como sentimento ou disposição, subsistindo não como atividade, mas como disposição em torno do outro, mas se deve frisar que a distância prolongada conduz ao esquecimento, inclusive das melhores amizades, de acordo com o já consagrado ditame: *pollás dè philías aprosegoría diélysen*[257]. Em suma, da identidade da amizade decorre uma natural disposição para o convívio contínuo, motivo pelo qual a ausência só pode ser tida como acidente nesta relação. É próprio dos amigos o comungar de vivências[258].

O vínculo de continuidade entre amigos é nada mais que a resultante da disposição recíproca para o convívio. A todos é comum a vontade e o desejo do que é bom e prazeroso em sentido absoluto (*aplôs agathòn è edú*)[259], de modo que aquele que funda sua amizade na virtude dará e receberá, num verdadeiro escambo relacional, aquilo que é prazeroso e bom em sentido absoluto. A amizade é, pois, disposição; não pode, no entanto, ser confundida com afeição, uma vez que esta se dirige também aos objetos inanimados, enquanto a amizade exige a reciprocidade e a *proaíresis* para que seja dita como tal[260].

Do acima dito se conclui que a verdadeira amizade não possa subsistir com muitos e com facilidade; é não só rara, como gradativa a união pelos laços da amizade perfeita. Contrariamente, pode-se ser amigo de acordo com o prazer e com o útil de muitas pessoas, pois aqui o interesse é mais o fundamento da relação, e não propriamente uma disposição em direção ao outro fundada na virtude[261].

As amizades são, pois, escolhidas de acordo com a personalidade de cada qual, já se disse anteriormente. É neste sentido que as pessoas idosas raramente são capazes de proporcionar prazer às outras, e resulta que suas amizades são mais difíceis e geralmente fundadas no útil. Já com os jovens, pelo contrário, é o prazer que parece guiá-los. Os homens felizes, por sua vez, não necessitam de pessoas úteis ao seu lado, mas de pessoas com as quais compartilham do prazer decor-

[257] 1157 b, 13.
[258] 1157 b, 19/22.
[259] 1157 b, 27.
[260] 1157 b, 31.
[261] 1158 a, 10/18.

rente da felicidade, mesmo porque geralmente são os virtuosos as pessoas felizes. Já aqueles que se encontram no poder se comportam de maneira a servirem-se de amigos que lhes causam prazer e utilidade, para que se lhes proporcionem prazer e para que outros os sirvam no poder. Dificilmente o homem virtuoso é uma escolha para aquele que se encontra no poder, visto não reunir em si qualquer das características buscadas pelo poderoso[262].

A par da análise das personalidades, pode-se dizer que a amizade ocorre ora entre iguais, ora entre desiguais. Onde as expectativas recíprocas se equivalem se diz haver semelhança. Há, no entanto, uma forma de amizade que comporta um vínculo de superioridade, qual ocorre entre pais e filhos, entre uma pessoa idosa e uma jovem, entre marido e mulher, entre *dominus* e dominado[263]. Estas amizades diferem não só das anteriormente descritas, como também entre si. O que é comum a todas as formas de amizade que envolvem vínculo de superioridade é a necessidade de existir uma proporção e uma correspondência entre aquele que ama e aquele que é amado; esta proporção consiste na necessidade de aquele que é melhor, ou que é mais útil, mais dever ser amado, ainda além do que ama[264].

Porém, a verdadeira amizade dissolve mesmo as desigualdades entre as pessoas, de modo que onde havia desigualdade surge a igualdade que torna persistente o vínculo que une ambas as partes de relação em amizade[265].

A igualdade neste sentido é semelhança (*isótes kaì omoiátes philótes*), e semelhança fundada sobre a virtude, o que faz desta igualdade algo de incorrompível e duradouro, contrariamente à fugacidade das demais relações. Onde há interesse não há continuidade, não há estabilidade.

---

[262] 1158 a, 27/36.
[263] 1158 b, 11/14.
[264] 1158 b, 23/28.
[265] 1159 a, 33/1159 b, 2.

15.2. A AMIZADE E AS FORMAS DE GOVERNO

À medida que a investigação se processa, percebe-se uma nova dificuldade a ser colocada *sub foco* na perspectiva da ética filosófica, a saber, o relacionamento entre amizade (*philía*) e justiça (*dikaiosyne*). Numa primeira análise, já de princípio, parece a amizade e o justo tenham as mesmas coisas por objeto e as mesmas pessoas por sujeito[266]. É mesmo da linguagem proverbial o aforismo de que "as coisas que são dos amigos são coisas comuns"[267] (*koinà tà phílwn*)[268]. Isto decorre do fato de que onde há amizade há, da mesma forma, justiça. Porém, tanto amizade quanto justiça são fatores comuns a todas as comunidades a que possa pertencer o homem, além de variáveis; ambas se graduam de comunidade para comunidade de acordo com o nível de entendimento e relacionamento de seus membros. A comunidade política maior é o grau de organização máxima da vida humana, na qual se inserem as demais comunidades a que possa o homem pertencer, a saber, a família, a ordem cidadão, a organização funcional, etc. A coesão maior ou menor em cada comunidade, bem como o comprometimento e a ligação dos membros de cada comunidade, determina a justiça e a injustiça de cada ação humana de acordo com a sua inserção nesta ou naquela esfera comunitária. Assim, um desfavorecimento patrimonial, prejudicial a alguém, é menos injusto se praticado contra um cidadão do mesmo corpo político que se praticado contra um amigo; não ajudar uma pessoa é mais injusto se esta pessoa é um amigo e não um estrangeiro, matar o próprio pai é bem mais grave que matar pessoa qualquer alheia ao afeto doméstico[269].

A cada núcleo comunitário pequeno corresponde uma forma de utilidade, um fim alcançável e desejável que lhe seja o móvel constitutivo. Se assim é, também à comunidade política corresponde um fim,

[266] 1159 b, 25/26.

[267] Sequuntur auctoritates VIII libri ethicorum Aristotelis (13): "*Amicorum omnia sunt communia*", relacionado a *Eth. Nic.*, 11, 1159 b, 31 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 243).

[268] 1159 b, 31.

[269] 1159 b, 35/1160 a, 2.

algo útil, e o justo é o útil comum (*tò koinê symphéron*)[270]. O justo (*tò díkaion*) é a própria *raison d'être* da comunidade política e distingue-se dos demais fins particulares dos outros núcleos comunitários pela generosidade de que se reveste. Destarte, o que é o justo para a comunidade política é o útil para cada comunidade particular que a compõe[271].

Há de se ter presente que cada forma de constituição (*politéia*) induz a um tipo de relacionamento diverso na estrutura do governo político. Às variações decorrentes das formas de governo se ligam as variações também dos conceitos de justiça e amizade[272]. É, pois, mister que se detenha a análise neste ponto para que, examinadas as formas perfeitas e corruptas de constituições, se possa julgar com melhores recursos as formas de justiça e amizade que vicejam em cada tipo de governo.

As constituições são em número de três, com igual número de formas corruptas, e neste sentido podem-se elencar; a) a monarquia (*monarchía*), cuja forma corrupta é a tirania, caracterizada pelo governo de um único em benefício dos súditos, governando tendo em vista o útil para estes e não para si[273]; a aristocracia (*aristokratía*), que tem por correspondente forma degenerada a oligarquia, caracteriza-se pela preponderância de poucos no exercício de poder, que atuam no sentido de bem distribuir o que é útil e agradável a todos[274]; a timocracia (*timokratía*) é a forma de governo caracterizada pelo predomínio

[270] 1160 a, 14.

[271] Tantas espécies de amizade e de justiça há, quantas espécies de comunidade puder participar o homem. A comunidade maior agrega as demais comunidades, quais as confrarias religiosas, as comunidades financeiras. A comunidade família é a que reúne todas as formas de regime político (pais e filhos, monarquia; homem e mulher, aristocracia; irmãos entre si, república). Neste sentido são as diversas formas de justiça. Onde reina a idéia aristocrática, o igual é do tipo proporcional, onde reina a idéia aristocrática, o igual é do tipo proporcional, onde reina a idéia democrática, o igual é do tipo aritmético (*Eth. Eud.* 1241 b, 11/40).

[272] Os verdadeiros amigos, não cometendo injustiça uns para com os outros, ao mesmo tempo que amigos, são justos, e, sendo justos, entre amigos não parece haver injustiça. O que é o justo (*tò díkaion*) e o que é o relativo à amizade (*philía*) são coisas muito próximas (*Eth. Eud.*, 11234 b, 27/1235 a, 5).

[273] 1160 a, 36/1160 b, 12.

[274] 1160 b, 12/16.

da política da maioria, tendo por forma corrupta a democracia[275]. Analogamente, de acordo com cada formação política, se regem as relações domésticas dos pais para com os filhos (monarquia), do marido para com a mulher (aristocracia) e dos filhos entre si (timocracia)[276]. Se conjugam estas noções para se encetar que onde há o domínio, por natureza, monárquico ou patriarcal, exerce-se a amizade de acordo com o mérito. Da mesma forma quanto ao justo. Por sua vez, as relações aristocráticas são proporcionais, recebendo a maior parte de benefícios e a menor parte de ônus de acordo com os méritos que possam possuir cada qual dos pertencentes a esta forma comunitária. A amizade e a justiça, de acordo com os ditames tinocráticos, regem-se pelo critério da igualdade. A cada forma política, portanto, o justo e a amizade variam para obedecer à teleologia particular de cada qual. Amizade e justiça reduzem-se a porções pouco significativas da vida comunitária quando imperam no governo social as formas compostas de governo, quais, a democracia, a tirania e a oligarquia.

Os laços da amizade familiar, ou seja, daquela forma de amizade que se desenvolve nas diversas relações domésticas entre pais e filhos, entre irmãos, entre marido e mulher, parecem ser decorrentes da natureza, do que resulta a solidez do convívio e do vínculo de união nos limites desta vida comunitária. Entre pais e filhos, a própria vida que estes devem àqueles é o indicativo maior da maior utilidade e excelência desta forma de amizade; entre irmãos, a educação em comum, o convívio durante longo tempo e a comunhão de hábitos e preferências fazem destes, geralmente, pessoas de grande afeto recíproco; entre marido e mulher, como decorrência da natureza social do homem (*animalis socialis*), antes mesmo de política (*animalis politicum*)[277], prospera uma amizade que, no mínimo, se funda no prazer e na utilidade, apesar de poder se fundar também na virtude, se comungada por ambos[278].

[275] 1160 b, 16/20.

[276] 1160 b, 25/1161 a, 9.

[277] Sequuntur auctoritates IX libri ethicorum Aristotelis (65/66): "*Homo est animal politicum aptum natum communicare suum conceptum, sive convivere*", relacionado a *Eth. Nic.*, I 9, 1169 b, 18-19 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 246).

[278] 1161 b, 11/1162 a, 33.

15.3. A AMIZADE E O DESENTENDIMENTO

De acordo com a teoria aristotélica da amizade, esta se concebe de três formas, ora fundando-se no útil, ora no prazer, ora na virtude[279]. Pode-se também acrescentar que, a par da classificação das amizades nas três formas elencadas, a amizade pode fixar-se a partir de vínculos de igualdade (*isóteti phíliun*) ou de desigualdade (*kath' yperochén*)[280]. Aqui se está a discriminar onde há ou onde não há paridade dos laços de amizade de acordo com cada uma das três espécies. Isto porque: um amigo mais virtuoso pode se associar a um outro menos virtuoso; um mais útil, a um menos útil; um que proporciona mais prazer, a um que proporciona menos prazer; é também possível um amigo virtuoso se associar a um outro útil, e assim por diante. A heterogeneidade das relações humanas está a indicar como impossível a inexistência de mínimas e máximas dissenções que possam surgir no relacionamento entre amigos, ora desiguais, ora iguais, seja porque se desigualam, seja porque se consideram em desigualdade.

Nesta medida, é diferente o que ocorre em cada tipo de relação de amizade. Para aquela fundada na igualdade das partes, o igual deve ser dado ao outro, sendo a este cabível exigir o igual; para aquela fundada na desigualdade, o critério é a proporcionalidade, pois àquele que é útil, que proporciona mais prazer ou que é mais virtuoso deve-se dar proporcionalmente à sua utilidade, à sua capacidade de gerar prazer, à sua virtude. É assim que se pode falar em justiça na relação de amizade; a mencionada justiça perfaz-se ora isonomicamente, ora proporcionalmente, de acordo com a igualdade ou desigualdade das partes. Porém, a par do que realmente seja igual ou desigual, a verdadeira amizade, ou seja, aquela fundada na virtude nunca é motivo para que se reclame mais ou menos do outro, nunca é motivo para desentendimento (*egklémata*) entre as partes. A amizade fundada na virtude faz da virtude o estandarte das relações com o outro, e não erige este ou aquele objetivo como fim último da amizade, senão o que é bom para o outro. Mesmo que a desigualdade material entre as partes surja, esta

[279] 1162 a, 34.
[280] 1162 a, 35/36.

não está a impedir que um a desconsidere em favor do outro; não se estará a fazer, assim, justiça estrita, mas sim, estar-se-á a praticar o equo, o bom e o virtuoso. Também a amizade oriunda do prazer proporcionado pelo outro não é comumente fonte de desentendimentos. Enquanto um dos amigos for motivo de prazer e continuamente o proporcionar ao outro, não haverá desentendimentos de grande monta. A razão maior das desavenças entre amigos está na incompatibilidade e na equiparação do útil que um proporciona ao outro; é a amizade fundada na utilidade o que via de regra traduz-se em desavenças[281].

Uma distinção deve ser feita. A amizade, tal qual é justa[282], se fundada na utilidade é dita moral ou legal. Se existe um justo não escrito (*ágraphon*) e um justo legal (*katà nomón*), também existem laços de amizade que decorrem dos importes normativos e outros que decorrem da dinâmica relacional humana pura e simplesmente. É de se ressaltar a relação útil que se funda puramente no valor mercantil; é nas trocas, nas vendas, no mútuo, na negociação a prazo ou a vista que se discute com maior freqüência a desigualdade dos partes. Aquele que recebe demais daquilo que lhe é benéfico tem reclamado seus bens por aquele que recebe de menos daquilo que lhe é benéfico, ou demais daquilo que lhe é maléfico. A efetiva discrepância das partes, ou a subjetiva impressão de discrepância por uma ou por ambas as partes é sempre a causa maior de todo e qualquer desentendimento entre as partes relacionantes. Da mesma forma como ocorre entre os particulares se dá com a constituição política[283]; aquele que muito dá aos súditos destes merece a honraria de ser ungido benfeitor da coletividade, caso contrário, também não tem direito a reclamar tal benefício. Entre o dar e o receber, de acordo com a proporção do que se dá e do que se recebe, deve sempre presidir uma certa forma de paridade. A inexistência desta é motivo de desentendimento e, por vezes, de quebra da *philía*.

[281] 1162 b, 16/19.
[282] 1162 b, 16/19.
[283] 1163 b, 5.

15.4. OS DEVERES E A EQUIVALÊNCIA NA AMIZADE

Logo ao introduzir-se o debate que irá traçar as linhas gerais com as quais se escreve o livro IX da *Ethica Nicomachea*, são retomadas algumas questões básicas já lançadas anteriormente no livro VIII e em outros livros precedentes a este. É relançada a diferença entre a amizade duradoura – aquela que se lastreia no amor pelo caráter e pelos atributos do outro enquanto outro – e a amizade fugaz – aquela que elege benefícios e utilidades não duráveis como princípios da afinidade relacional entre amigos –, além de serem repassadas as questões relativas à proporção como critério de igualdade nas amizades heterogêneas, aos efeitos sociais da utilização da moeda (*nómisma*) para a valorização das diferenças humanas em sociedade, à desigualdade de sentimentos nas amizades assimétricas, onde o que ama não é correspondido ou, apesar de correspondido, não o é de maneira satisfatória[284].

Ademais, introduz-se uma temática, não de pequena importância, pertinente às relações humanas, que ora se estabelecem por força da amizade virtuosa e despretensiosa que está a guiar o ânimo das partes, ora se estabelecem com lastro na utilidade do outro. De fato, como ser gregário vivendo em sociedade, o homem necessita de seu semelhante seja para a satisfação de interesses imediatos e puramente transitórios, seja para satisfação de interesses espirituais e anímicos que fundam a amizade mais duradoura e mais perfeita. Assim sendo, a utilidade do outro se traduz não naquilo que o outro é, mas naquilo que faz, que dá, que oferece, que presta, que pratica; antes das qualidades pessoais do outro, tem-se, *prima facie*, a mensuração do outro pelo que socialmente representa. Deste tipo de relação participam os liames mercantis, para os quais a solução de equivalência relacional deve ser absolutamente diversa daquela cabível para as relações de virtude.

Sabendo-se dois os extremos relacionais indicados, também dupla será a proposta de conciliação e equivalência das ações recíprocas entre amigos. Comumente é a desigualdade entre o que se dá e o que se

[284] 1163 b, 32/1164 a, 13.

recebe que gera o desenvolvimento relacional. Pois bem, se a amizade se funda no interesse recíproco das partes, sem qualquer dúvida, o melhor para a relação é que a recompensa seja aquela que a ambas as partes parece ser proporcional ao valor da prestação de uma das partes. A noção do justo preço está aqui inserida na idéia de voluntariedade na pré-fixação do valor atribuído a um algo ou a uma atividade que se tributa a alguém. Na ausência de entendimento e valoração prévios, a fixação por parte daquele que executa ou oferece a coisa é que deve ser tomada como baliza para a equivalência relacional[285]. Neste sentido é que testemunha Aristóteles a respeito de lugares onde vigiam leis que impediam a quem quer que fosse de se valer de ações judiciárias contra a outra parte se o importe relacional que os ligasse estivesse fundado no compromisso recíproco e na fé na palavra do outro; sendo a *fidutia* a razão do liame, a reconciliação deveria ser feita entre as partes e extrajudicialmente da mesma forma como livremente se comprometeram negocialmente[286] [287]. A solução é diversa se o tipo de relação de amizade se funda na virtude. Sem regras, a relação surge porque um deseja prestar um benefício de que necessita o outro por puro amor pelos amigos. A recompensa pelo que foi dado ou prestado não pode ser baseada em regras, pois as regras estão a presidir as relações fundadas no interesse; a espontaneidade e a informalidade, bem como o caráter desinteressado da ação, estão a governar a atitude de um amigo em favor do outro. A retribuição será dada na medida adequada da intenção (*katà tèn proaíresin*) daquele que se volta na direção do amigo[288]. Desta forma é que parece que se recompensa a intenção de um com aquilo que se pode oferecer por parte do outro. Assim é que são vistas as relações com os deuses e com os pais;

[285] 1164 b, 6/12.

[286] 1164 b, 12/15.

[287] O tipo de amizade que mais gera conflitos inter-relacionais é aquela fundada na utilidade; deste modo, origina a separação legal e a divisão dos bens envolvidos, isto porque quase sempre envolve um problema monetário. É por isso que em determinados locais a lei proíbe a existência de medidas judiciais tendentes a solver a desavença entre as partes que empenharam reciprocamente a palavra de compromisso e de fé (*Eth. Eud.*, 1243 a, 2/12).

[288] 1164 a, 33/1164 b, 2.

a filosofia não deve ser vista de outra forma, pois, se tomada como prestação mensurável, seria difícil traduzir-se seu valor em termos de equivalente monetário[289]. De soluções diversas, portanto, cada uma das formas de equivalência ora traçadas obedece à natureza da relação de amizade envolvida.

Outros questionamentos ainda podem ser trazidos à colação neste passo do discurso. Será que aos amigos se deve tudo e a toda hora incondicionalmente? Ou mesmo, será que aos pais se deve absoluta subversiviência em tudo? Ao amigo se deve devolver tudo quanto nos foi dado de bom? Com estas questões propõe-se Aristóteles a tratar dos deveres na relação de amizade, o que faz aduzindo que: a) a uma mesma pessoa não é necessário dar tudo para que se tenha por cumprida a exigência da saúde relacional[290]; b) via de regra deve-se restituir ao outro aquilo de que se é devedor, evitando-se o abuso na utilização da confiança que existe entre amigos, ao que, porém, cabem exceções, visto que nem sempre se deve retribuir o mesmo favor ao outro[291]. A resposta mais adequada, pois, está-se a concluir, não pode ser abstrata e genericamente concebida; deve, sim, obedecer às exigências e peculiaridades inerentes a cada tipo de amizade, e desta forma se soluciona a problemática, pois: a) aos pais se tem o dever de sustento, uma vez que a eles se atribui a vida e a existência dos filhos; b) também aos pais se deve o respeito e a honorabilidade própria aos pais; c) aos deuses se devem as honrarias e tributos próprios à sua natureza divina; d) aos idosos, o respeito que se lastreia na idade e no valor da experiência que adquiriram; e) aos amigos e irmãos, uma certa forma de igualdade e comunidade das coisas; f) aos familiares e membros da mesma comunidade, o que é próprio de cada qual[292]. Estas soluções formam um quadro geral de deveres dos indivíduos que parte da mais estreita e próxima das relações sociais – aquela com os próprios pais e genitores – à mais larga e distante. O conceito de *philía*[293], a partir da compreensão estrutural deste qua-

[289] 1164 b, 2/6.

[290] 1164 b, 30.

[291] 1165 a, 1/4;1165 a, 14/16.

[292] 1165 a, 21/35.

[293] Inclusive, deve-se acrescentar, o conceito de *philía* pode ser tomado reflexamente, como auto-referência. O homem pode e deve ser amigo de si mesmo;

dro, está, pois, a indicar a amplitude genérica de suas raízes, de maneira que se pode qualificar a sociedade a partir da teia relacional dos pequenos importes de amizade existentes entre os homens. Da utilidade à virtude, com base no interesse ou com base no amor, o coletivo e o social se fazem, se constroem a partir da mais simples e natural forma de relação humana: a amizade entre genitores e filhos.

15.5. A AMIZADE POR SI MESMA COMO CONDIÇÃO PARA A VERDADEIRA AMIZADE

A amizade verdadeira, ou seja, aquela fundada na virtude, além das características já apontadas até este ponto, pode-se dizer, está carregada de outra peculiariedade. Isto porque, como amizade que não se exaure na consideração da utilidade ou do prazer que o outro possa proporcionar, como amizade duradoura e não-eficiente, como amizade que dá sem necessariamente pedir em restituição, deve ser dita um reflexo da amizade que o homem virtuoso tem por si mesmo. De fato, o sentimento em direção a si mesmo orienta o homem virtuoso a procurar o que é bom em absoluto para si, a orientar-se de acordo com o que entende por verdadeiramente bom e a buscar incessantemente a realização do bom. Neste sentido, o sentimento da virtude no homem virtuoso dita o desejo e a prática do que é bom[294]. Também o homem virtuoso deseja a vida, por entendê-la por si só como um bem desejável, como deseja a sua preservação pela vida e a realização de si mesmo como é e do modo que é, e não diferentemente[295].

tal disposição aparece no homem bom, pois o homem bom é aquele que procura o autoconhecimento e a realização de sua natureza tal qual é, racional. O homem perverso, pelo contrário, antes de único, é múltiplo, no sentido de que é volúvel e de caráter inconstante. As duas partes que compõem o homem, antes de se chocar ou repelir, desejam se conhecer no homem bom; porém não no homem perverso (*Eth. Eud.*, 1240 b, 15/30).

[294] 1166 a, 14/17.

[295] 1166 a, 17/23.

O desejo de realização e de persecução de sua própria natureza de acordo com o que é bom e virtuoso – e aqui não se está a falar em algo que seja abstratamente bom e virtuoso, mas em algo que represente o bom e o virtuoso, o adequado (*armótton*), o eticamente equilibrado, o condizente com a medida do ser enquanto indivíduo – é o mesmo móvel que está a orientar a amizade em relação ao outro, conquanto que esta amizade seja fundada na virtude[296]. O outro é coisa desejada em si e por si, de acordo com sua natureza, pelo amigo, não havendo utilidade ou prazer que substitua a pessoa em si; a personalidade, enquanto algo infringível, é desejada e respeitada como é, e não em função de algo.

O desejo de preservação da vida corresponde a um desejo de preservação e aperfeiçoamento da parte dianoética da alma, parte que, verdadeiramente, é a íntima realidade de cada um (*toû gàr dianoetikoû chárin, óper ékastos eînai dokeî*)[297]. Cada um é verdadeiramente o que dianoeticamente é, e, preservar e aperfeiçoar esta parte da alma representa a essência do própria existência. É o que se quer e o que se deseja a um verdadeiro amigo; isto é o que subsiste e está a animar e a nutrir a relação fundada na virtude.

A preservação de tais objetivos, de acordo com o que é bom e virtuoso, não induz à volubilidade, pois aquele que deseja algo, em vista deste algo orienta suas ações, não conhecendo o arrependimento[298]. A intemperança está a obstaculizar este tipo de certeza e de orientação, pois, ao mesmo tempo em que o intemperante elege esta ou aquela meta, deseja verdadeiramente outra[299]. O homem virtuoso, movido pela certeza no futuro, pela ação virtuosa no presente e pela memória de um passado irreprovável, deseja a si próprio e convive harmoniosamente com o que se fez e com o que fará. Contrariamente, o homem marcado por experiências criminosas e perversas do passado, antes de aceitar-se, foge de si mesmo e inclina-se para a perpetuação de sua conduta viciosa; experimenta dor e não deseja a si próprio,

---

[296] Sequuntur auctoritates IX libri ethicorum Aristotelis (47/78): "*Amicus debet se habere ad amicus, sicut ad se ipsum, quia amicus est alter ipse*", referente *Eth. Nic.*, I 4, 1166 b, 25-26 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 245).

[297] 1166 a, 16/17.

[298] 1166 a, 28/29.

[299] 1166 b, 7/8.

pois a memória de seu passado o corrói interiormente. No fundo, os homens maus (*oi phaûloi*) estão repletos de arrependimento[300], mesmo porque agem como intemperantes e se inclinam à volubilidade. Aqui estão expostas as razões pelas quais aqueles que não se encaminham de acordo com a virtude não possibilitam o desenvolvimento da verdadeira amizade. Em verdade, esta depende do autoconhecimento do homem por si próprio, o que não ocorre efetivamente com o homem perverso. Nesta perspectiva, a dianoeticidade do ser está a condicionar-lhe não só o comportamento de si para consigo, mas também de si para com os outros, o que traz reflexos consideráveis para o espectro do conceito de amizade[301].

15.6. A BENEVOLÊNCIA E A CONCÓRDIA

A benevolência tem certamente o aspecto de um sentimento de amizade, mas certamente não é amizade[302]. A amizade não se aperfeiçoa por completo senão quando se conhece aquele de quem se é amigo, o que não é exigido para que se aperfeiçoe a benevolência. Também não é amor que pressupõe desejo. Desenvolve-se mesmo sem habitualidade de convívio, o que é impossível quando se trata do amor. O que seja, portanto, a benevolência até o presente momento não se sabe ao certo, mas se tem certeza de que esta não se pode confundir com os demais sentimentos a ela assemelhados.

Partindo-se para a análise de sua essência, poder-se-á definir como um princípio de amizade[303], ou, ainda melhor, e agora fazendo-se uso de uma metáfora[304], como uma amizade inerte, pois, se prolongada no tempo e se carreada à habitualidade do convívio, torna-se efetivamente um sentimento de amizade. Como amizade pressupõe a be-

---

[300] 1166 b, 24/25.

[301] 1166 b, 25/29.

[302] 1166 b, 30.

[303] Sequuntur auctoritates IX libri ethicorum Aristotelis (50): "*Benivolentia non est amicitia, est tamen principium ipsius*", referente a *Eth. Nic.*, I 5, 1166 b, 30/1167 a, 3 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 245).

[304] 1167 a, 10.

nevolência, esta é potencialmente uma amizade se caminha e evolui nos aspectos essenciais do sentimento e se se prolonga temporalmente. São exemplos de mera benevolência o sentimento comparticipado de ansiedade pela vitória do espectador pelo atleta em meio a um jogo[305] e o sentimento daquele que recebeu um benefício de outrem pelo seu beneficiador[306].

Da mesma forma se deve distinguir a concórdia do sentimento de amizade, sabendo-se que a concórdia é uma forma de amizade[307] (*philikón dè kaì e omónoia phaínetai*)[308]. A concórdia é mais que mera equivalência ou conformidade de opiniões, uma vez que esta pode se dar mesmo *inter absentes*. A concórdia é referida em uma situação concreta não quando se compartilham opiniões iguais ou semelhantes em determinados assuntos. Ainda mais, é ela comunhão de interesses, tomada de decisões num único sentido e atualização dos projetos comuns quando presente entre cidades[309]. É ela determinada, entre sujeitos, por seu objeto, ou seja, qualquer coisa suscetível de ações, de tornar-se *práxis*, desde que de interesse comum. O antônimo da concórdia é a discórdia, e seu exemplo magno é a guerra civil, fruto de um desacordo entre os sujeitos que a ocupam, pois todos desejam o poder ao mesmo tempo[310]. A concórdia é, em suma, amizade política (*politikè dè philía phaínetai e omonóia*)[311], e dá-se entre homens de bem, uma vez que são estes aptos a preservar o bem comum e o interesse geral.

15.7. A OBRA, O ARTISTA E A AÇÃO BENÉVOLA

Entre beneficiar e ser beneficiado reside larga diferença, mais larga do que a mera diferença entre atividade e passividade, entre ação e

---

[305] 1167 a.

[306] 1167 a, 14/15.

[307] Sequuntur auctoritates IX libri ethicorum Aristotelis (52): *"Concordia ad amicitiam pertinet"*, referente a *Eth. Nic.*, I 6, 1167 a, 22 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 245).

[308] 1167 a, 22.

[309] 1167 a, 26/28.

[310] 1167 a, 33/34.

[311] 1167 b, 1.

paixão. Com tal distinção pretende Aristóteles estabelecer a tese de que aquele que beneficia, ao atualizar a abstrata noção de benevolência (princípio de amizade), age de maneira a trazer um bem a alguém, ao beneficiado. Aquele que age, ama sua ação e a deseja em sua realização, de modo que ama mais do que é amado; aqui é que está o ponto de atenção de Aristóteles, pois, de acordo com suas próprias palavras, em sendo isto contrário à razão (*parà lógon*), é objeto de investigação (*ginómenon epizeteîtai*)[312].

A construção da problemática e a tecitura da explicação da mesma se faz com uma figura analógica, como ocorre freqüentemente nos textos aristotélicos[313]. A analogia busca pontos de semelhanças em situações, coisas, relações, idéias, etc. aproximadas, porém não iguais, que se valham reciprocamente como função figurativa na narração. Aqui, beneficiador e beneficiário colocam-se lado a lado a artista e obra; esta correspondendo ao beneficiário e aquele correspondendo ao beneficiador[314]. Investigue-se, pois, como e em que medida se pode falar em analogia entre ambas as situações.

O artista, de fato, ama a sua obra; ao fazê-lo, o faz ciente de que ama mais do que poderia ser amado pela sua criação se esta se tornasse animada. O existir do artista, não de outra forma, é o seu existir pelo que faz e pelo que produz; ele é enquanto opera. Sua operosidade ou sua atividade definem o seu ser de artista e é nesta medida que existir e operar se equivalem, sendo ambos plenamente desejados por aquele que vive e opera. Assim, a obra é a melhor razão de existir daquele que opera. Sua existência se voltando para aquilo que produz, resulta que aquilo que é produzido absorve como paixão aquele que se entrega à produção de algo. E isto é natural (*toûto dè physikón*)[315]. O ser que assim age, existe em ato; através da obra realiza a sua *energéia*. Ainda mais, pois a operosidade é a busca de um belo qualquer, e o belo, como coisa duradoura (*tò kalòn gàr polychrónion*)[316], é desejável em

[312] 1167 b, 18/19.

[313] A respeito da presença da analogia nos textos aristotélicos, *vide* Martino, *Aristóteles: el alma y la comparación*, 1975.

[314] 1167 b, 33/1168 a, 5.

[315] 1168 a, 8.

[316] 1168 a, 16.

si e por si. O belo, se consubstanciado no produzido, há de gerar um sentimento de atração do produtor pelo produto. Neste sentido é que se pode entrever uma relação de pura afinidade conceptual entre a prática do amor (*phylesis*) e o processo de produção (*poiései*). A equivalência aqui reside nos seguintes fatores: a) o belo para o beneficiador é o objeto de sua ação, e este o ama mais ainda que aquele que é beneficiado ama a utilidade que lhe foi proporcionada pelo primeiro; b) o belo é amado e desejado em si e por si, sendo algo durável, enquanto a utilidade guarda ao beneficiário é fugaz em sua fruibilidade temporária; c) a ação bela é dita desejável enquanto a sua recordação é sempre um bem para aquele que a rememora; d) também todos amam mais aquilo pelo que mais esforço verteram e, assim sendo, beneficiar engendra mais esforço do que ser beneficiado, de modo que – como ocorre nas famílias em que geralmente as mães amam mais os filhos que os pais[317] – beneficiar é causa de maior amor por aquele que opera o benefício que por aquele que recebe o benefício.

Por estas razões e outras mais é que se pode relacionar poeta e poesia, artista e obra, com beneficiador e beneficiário; todos têm em comum uma produção, o amor e a espontaneidade pelo produzido, independentemente da reflexão que possa advir da coisa produzida ou do beneficiário.

15.8. O EGOÍSMO

Em que consiste o egoísmo, qual o mal que produz, onde se o encontra são algumas das questões que serão tratadas a seguir. A temática surge neste passo do discurso, visto já ter-se analisado que é a partir da amizade consigo mesmo que nasce toda espécie de amizade para com os outros[318]. Neste sentido é que o excesso no amar-se e no atribuir-se uma parcela maior de bens é que reside o egoísmo. No entanto, as opiniões a seu respeito variam, a começar pela opinião geral da maior parte dos homens – que deseja a riqueza, as honras e os praze-

[317] 1168 a, 24/25.
[318] 1168 b, 5/6.

res corporais mais que a qualquer outro bem –, pois para estes o egoísmo consiste no atribuir-se maior parcela de riquezas de honras ou de prazeres corporais. É certo, em outra perspectiva, que aquele que percebe o moralmente belo nunca será chamado de egoísta. Mas, em verdade, este persegue o bem maior e mais duradouro, e, sofisticamente, dever-se-ia considerá-lo como um homem egoísta? Aristóteles, nesta passagem[319], se utiliza freqüentemente do jogo dialético para demonstrar a nuance que persiste atrás da semântica variante do termo "egoísta", desde que assumido de acordo com esta ou com aquela opinião a respeito do problema.

"Atribuir-se mais daquilo que é absolutamente bom não significa necessariamente ser egoísta". É a carga significacional desta sentença que procura Aristóteles explorar ao abordar a temática. Aparentemente, da forma como vai escrita, e de acordo com o pensamento do comum dos homens, a sentença deveria ser julgada falsa. Este ponto deve ser explicado. Para o comum dos homens "o que é bom absolutamente", segundo inscrito na sentença acima, será lido como o que há de mais desejável e capaz de conduzir à felicidade humana. Enfim, será lido como significado o que há de bem no mundo. Ora, o bem para o comum dos homens reside não na virtude, na prática moral, no aprimoramento intelecto-eidético, mas nas riquezas, nos prazeres materiais e nas honras passageiras e mundanas. A mesma leitura feita por outro homem, pautada nas máximas éticas, conduzirá não à admissão da falsidade, mas da veracidade da mesma sentença. Isto porque onde se escreve "o que é bom em absoluto" se identificará a virtude em sua plenitude, o que há no homem de acordante com sua natureza racional e supra-orgânica. De acordo com a orientação deste último leitor, ter-se-á por objetivo final da ação humana a vida moralmente bela, aquela digna de ser vivida e perseguida por todos. E esta será aquela vida orientada pela ciência no pensar e pela prudência no agir, a mais excelente das formas de se fazer uso das potencialidades reconhecidamente humanas. Uma vida dirigida pelo intelecto sobre as tendências irracionais humanas – de acordo com a sagrada fórmula

[319] 1168 a, 28/1169 b, 1.

de que a alma racional deve prevalecer sobre a alma irracional, verdadeiro dístico da teoria ética aristotélica – há de significar o bem máximo para aquele que de acordo com esta disposição se orienta, e, também, para a coletividade que o acerca e para seus amigos. O agir prudente, nesta medida, é um agir segundo a medianidade, que não toma em excesso o que não prejudica, e, por isso, coloca-se a serviço da alteridade. Num jogo de idéias, Aristóteles atribui a esta forma de vida o designativo de "egoísta"[320]. Se assim for – e o uso do termo é uma manipulação do comum dos sentidos que assume o termo na prática vulgar e popular –, nesta exata proporção, dever-se-á considerar esta forma de egoísmo a mais excelente das formas de se praticar a virtude em sua integralidade, e por conseqüência, a mais desejável das formas de vida a serem vividas.

15.9. A AMIZADE E A FELICIDADE

A partir da noção de felicidade, uma outra tópica pode ser introduzida – em torno da qual, aliás, formaram-se entendimentos diversos que dão ensejo a considerá-la verdadeira *aporía*, inclusive tendo-se presente o provérbio referido por Aristóteles[321] –, referente à necessidade ou à desnecessidade de amigos quando se é feliz, ou quando se é contemplado pela sorte. Para uns a amizade não é um mister para aquele que é auto-suficiente e se basta a si próprio, qual aqueles que participam da beatitude (*oi makaríoi*). É necessário, portanto, que se proceda de modo a identificar-se qual a verdadeira natureza da atividade que acompanha o ser beato e, também, identificar-se em que consiste a beatitude plena, como estado de felicidade completo e desejado por todos.

Em verdade, e *a priori*, parece que aquele que procura amigos o faz na procura da complementação de si mesmo, pois nos amigos se identificam presenças que, ao menos presentemente, não se têm. Este raciocínio conduz à conclusão de que aquele que é auto-suficiente,

---

[320] 1169 b.

[321] 1169 b, 8/9.

por ter alcançado um estado de completude, não necessita de amigos. As premissas aqui, uma vez falseadas, corrompem o caminho do pensamento, fazendo com que uma série de reparos possa ser aduzida, afastando-se, assim, o juízo conclusivo como inverídico. Em primeiro lugar, não somente a necessidade conduz à amizade, pois o amigo é muito mais que um ser útil[322]; a natureza da verdadeira amizade repara na personalidade da outra como tal e não em sua funcionalidade. Em segundo lugar, o próprio conceito de felicidade (*eudaimonía*) está a conduzir para outros caminhos que não aqueles trilhados pela opinião comum (*oi polloì*)[323]. O homem virtuoso, que é verdadeiramente, de acordo com Aristóteles, o homem feliz por excelência, depende do outro para que realize a sua virtude; sua virtude é praticada para a alteridade e em função da alteridade, de motivo pelo qual o dar é maior que o receber para o ser beato. Mesmo porque a beatitude, correspondendo a um estado humano de suprema realização psicoética – estado de perfeita equanimidade com relação a todos os ingredientes da composição bifacial humana (como *psyché* e como *sôma*; como alma racional e como alma irracional), momento em que ocorre a reunião e a atualização de todas as virtudes em um único ser –, não comporta a idéia de que um ser virtuoso represaria todas as suas virtudes, potencialidades e prazeres espirituais em si mesmo. É por isso que não se deve confundir "ser beato" (*tôn makaríon*) com "ser solitário" (*tòn monwten*)[324]. O ser beato continua essencialmente ligado à sua natureza humana de ser social, político e ético, propendendo naturalmente a viver em sociedade e a compartilhar de seu estado beatífico; *politikón gàr o ánthrwpos*[325]. A conclusão é, pois, contrária àquela anteriormente apresentada: o homem feliz também necessita de amigos.

Ademais, a solidão[326] dificulta o desenvolvimento de uma atividade contínua, que se exercita com maior prazer ao lado de outros, os

[322] 1169 b, 22/27.

[323] 1169 b, 23.

[324] 1169 b, 16/17.

[325] 1169 b, 18.

[326] Sequuntor auctoritates IX libri ethicorum Aristotelis (71): "Solitaria difficilis est vita", relacionada a Eth. Nic., I 9, 1170 a, 5 (Hamesse, "Les auctoritates Aristotelis", 1974, p. 246).

amigos[327]. A solidão é o oposto do que indica a natureza gregária humana, e não pode, portanto, significar beatitude. Esta natureza gregária nos homens se manifesta diferentemente do que é para os animais, pois se para estes gregariedade é sinônimo de compartilhar do mesmo pasto, para os homens é ter comunhão de discurso e de pensamento (*koinwnêin lógwn kaì dianóias*)[328]. Para o homem, o bem maior reside no viver de acordo com a virtude, sensitiva tanto quanto intelectivamente. O discurso e a dialogia, o progresso do pensamento e o exercício da virtude estão na dependência direta da existência do outro, do amigo. Porém, não de qualquer amigo, mas daquele capaz de corresponder à verdadeira amizade[329].

Por vezes é na necessidade que se percebe sensivelmente que a amizade não é capítulo lateral da vida humana, mas algo de essencial para a própria aquisição e fruição da felicidade. A adversidade[330] demonstra que a amizade é necessária, enquanto a prosperidade[331] demonstra que a amizade é bela, em si e por si. Porém, na adversidade ou prosperidade a amizade deve ser algo contínuo, sempre presente[332]. Em qualquer destas situações a amizade poderá ser comprovada de maneira a perceber-se que o verdadeiro amigo jamais se abandona na tristeza, mas frui da felicidade ao lado do amigo – e o faz moderadamente – , bem como preserva o amigo das fadigas e das dores. É por isso que a verdadeira amizade se prova não entre um número grande de pessoas, mesmo porque todos reconhecem ser isto impossível; é em relação a um número reduzido de pessoas que se pode exercitar

[327] 1170 a, 5/6.

[328] 1170 b, 11/12.

[329] 1170 b, 19.

[330] Sequuntur auctoritates IX libri ethicorum Aristotelis (91): "*In infortuniis refugiendum est ad amicos*", relacionado a *Eth. Nic.*, I 4, 1155 a, 11-12 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 242).

[331] Sequuntur auctoritates IX libri ethicorum Aristotelis (73/75): "*Praesentia amicorum est delecta bilis, tam in bonis fortunis quam in aliis scilicet malis: in malis quia tristati alleviantur amicis condolentibus ipsis, in bonis quia delectabile est conversari cum amico*", referente a *Eth. Nic.*, I 11, 1171 a, 27-30/25-27 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 246).

[332] 1171 a, 24/39.

plenamente a virtude e com o qual se pode viver em intimidade, elemento primordial do relacionamento amigo. Se em várias partes deste trabalho se esteve a apontar as dessemelhanças existentes entre as formas de amizade, opondo-se as amizades fundadas na utilidade e no prazer à verdadeira amizade, este é um passo importante para se apresentar algo de comum aos diversos conceitos, pois, assim como ocorre com a amizade fundada na virtude, também as outras formas somente se adequam a um número reduzido de amigos. A razão aqui também é comum: não se pode ser útil e não se pode proporcionar prazer a muitos ao mesmo tempo[333].

Nos últimos traços a respeito do conceito de amizade, tendo-se já descrito seus caracteres e indicado seus atributos fundamentais, Aristóteles encerra o livro IX tratando da intimidade como ponto de apoio da vida amiga. Em um lanço definitório, a amizade é lançada ao patamar a um ponto de essencialidade tão elevado que passa a se confundir com os demais conceitos que participam da estrutura ontológica do ser racional. A amizade é dita comunidade (*koinwnía gàr e philía*)[334]. Por uma única expressão pode-se reter que aquilo que é, em essência, é ao lado de outros atributos de maneira indissociável. O ser racional é um ser logístico, um ser gregário, um ser político, e, ainda, um ser que comunga. Não de outra forma há de ser interpretada e compreendida a natureza humana (*physis tou anthropoû*); não de outra forma há de ser investigada a participação da amizade para a composição da felicidade humana que, como felicidade do homem, há de realizar-se *inter homines*.

Basta, pois, no que concerne à amizade.

[333] 1170 b, 20/1171 a, 20.
[334] 1171 b, 32/33.

16

O PRAZER NA *ETHICA*

Metà dè taûta perì edonês ísws épetai dieltheîn ("Após estes argumentos segue necessariamente que se trate do prazer")[335]. Com este período encerra Aristóteles a investigação acerca da amizade e temáticas conexas, inserindo extensa análise em torno do problema do prazer, que vem acompanhado da análise do problema antônimo, relativo à dor. É o livro X da *Ethica Nicomachea*, que explora em longa descrição – abrangendo as passagens de 1172 a, 19/1181 b, 23 –, a temática ética do prazer; aqui a temática é pontualizada e focalizada em específico, como ponto central e centralizante da discussão, o que não significa que a questão dicotômica prazer/dor seja tratada exclusivamente nas referidas passagens. Já quedou demonstrado nos itens anteriores quão relevantes são as noções de dor (*lype*) e prazer (*edonê*) para a motivação das ações, para a movimentação do desejo (*órexis*), para a deliberação prática (*proaíresis*), para a ação e para a eleição do bom e do útil, do

[335] 1172 a, 19.

justo e do injusto, enfim, do virtuoso e do vicioso. O livro X é, pois, topograficamente (por ser o último dos livros da *Ethica*), o livro conclusivo do problema ético e enceta de maneira incisiva a questão do prazer de modo a aproveitar aquilo que anteriormente já foi dito a respeito, só que agora mais profundamente. Este livro é, pois, seqüência natural do Tratado e continuidade do livro IX, mesmo porque é neste que se encontra a referência à introdução da temática do prazer como seqüência do discurso ético[336].

Também no texto da *Ethica Eudemia* pontilham em várias passagens inúmeras referências ao prazer e à dor como motivação da conduta humana; portanto, como acusação direta ou indireta da virtude do indivíduo. Este tema é, pois, determinante para a dilucidação da natureza das noções voluntária e involuntária, tópica esta explorada em especial no texto da *Ethica Eudemia* entre 1223 a, 21/1225 b, 18. Isto porque é tendência natural humana aproximar-se do prazeroso e escapar ao doloroso, de acordo com a referência a Eveno de Paros (460 a. C.), de acordo com quem: "*Tudo o que é forçoso, coisa dolorosa é*" (argumento 1223 a, 30/36).

16.1. A COMPLETUDE DO PRAZER

Entre os conceitos de prazer (*edonê*) e dor (*lype*) prevalece a tensão relacional própria dos termos que englobam idéias antagônicas e opósitas; auto-excludentes, a ambigüidade que os recobre não impede que sejam identificados como autônomos, nem que sejam entendidos como princípios diversos para motivações éticas diversas. Ambos são colocados sob as vistas do filósofo porque: a) participam da ontologia humana como causacionais do comportamento ético, sendo determinantes para a educação da juventude (*paideúousi toùs néous*)[337]; b) influem sobre a vida feliz (*tòn eudaímonia bíon*) e sobre a virtude (*pròs aretén*)[338]; c) se estendem por toda a vida, estando presentes em todos

[336] 1172 a, 15.
[337] 1172 a, 20/21.
[338] 1172 a, 24/25.

os momentos e para todos indistintamente; d) de acordo com a maioria, o prazer é causa e fim da vida, devendo sempre ser buscado (*toûs polloùs pròs autèn kaì bouleúein taîs edonaîs*)[339]; e) são coisas semanticamente muito diversas de acordo com cada argumento endoxológico que se possa identificar[340].

O prazer deve ser analisado, pelos motivos acima elencados, a partir de sua natureza. O prazer é definido por muitos como sendo movimento ou geração (*légousi kínesin è génesin*)[341], porém não parecem indicar estes termos a essência ou a constituição intrínseca do mesmo, que, aliás é bem diversa destes. O movimento não se aperfeiçoa senão quando completa a duração desde o ponto de partida até o fim realizado do mesmo; se se parte de um estado inicial, passando-se a um estado intermédio, até que se alcance um estado final de completude, não se pode falar em perfeição do movimento. A analogia empregada por Aristóteles é a da construção de uma casa, desde suas etapas primeiras até o seu estado de completude[342]. O prazer não pode ser movimento, pois, percebido em cada instante de sua sensação, é dito coisa perfeita e completa; não há esta idéia de seqüencialidade progressiva necessária até o fim último da coisa, pois cada instante é por si prazer completo e total (*ólon gár ti*)[343]. Sua fração no tempo é já um todo completo e inscindível.

16.2. A VITA CONTEMPLATIVA

Já se analisou no item anterior a noção de completude como algo imanente à idéia de prazer. Ainda mais a respeito desta se deve explorar, isto para que todos os quadrantes do problema se vejam cercados pela dimensão do método especulativo científico. Aquilo que se introduz neste tópico não se opõe à idéia de completude anteriormente

[339] 1172 a, 31/32.
[340] 1172 b, 19/1174 a, 12.
[341] 1174 b, 10.
[342] 1174 a, 19/1174 b, 6.
[343] 1174 b, 14.

lançada, mas está a dimensionar o prazer na exata medida de seus limites reais, não-teóricos, não-ideais, ou seja, na exata medida de como existe efetivamente e de como é percebido e experimentado pelo homem. É esta uma característica de realismo aristotélico, e, ao mesmo tempo, a prova maior da vinculação de seu pensamento e de seu sistema à realidade das coisas, à concretude dos fenômenos e àquilo que encontra equivalência no estado das coisas como são e não como deveriam ser ou como seriam, se imaginadas. De qualquer forma, o que se quer encetar é que, não obstante capaz de proporcionar perfeição a toda e qualquer atividade, pois a cada atividade corresponde o seu estado de maior excelência e o prazer correspectivo, o prazer não é contínuo. Sendo algo desejável, quer-se-o de maneira contínua, produzindo efetivamente seus efeitos de maneira presente e ininterrupta. Mas se toda atividade encontra seus limites temporais, também o prazer, como seqüência natural de uma atividade, há de limitar-se temporalmente[344]. O caráter fugaz do prazer pode ser percebido sobretudo em situações em que o sujeito se vê instigado por uma experiência nova, pois esta provoca intenso prazer em um *primo momento*, não se seguindo prazer equivalente em um *secondo momento*[345].

O prazer é – e pode-se predicá-lo desta forma – um fim. Diz-se do prazer que é um fim por ser algo desejável, e, como tudo o que é desejável, funciona como causa final e motora da atuação da vontade que elege e que escolhe de acordo com suas preferências e com o grau de controle que a razão deliberativa exerce sobre esta. Também se diz que o prazer é fim por tornar perfeita toda atividade; sendo a vida, grosso modo, uma atividade, também desta o prazer será um fim, vez que se a cada atividade corresponde um prazer, à atividade vital também corresponderá um prazer-fim[346]. É de se dizer que sem atividade não há prazer, e a ausência de prazer impede a perfeição; de acordo com o que se diz, atividade/prazer/perfeição são uma tríade inscindível, de recíproco condicionamento lógico e de comum valor ontológico[347]. Desta forma é que vida

[344] 1175 a, 4/6.
[345] 1175 a, 6/10.
[346] 1174 b, 23 e 1175 a, 15.
[347] 1175 a, 20/21.

e prazer se relacionam o mais diretamente possível, pois não se concebe também vida sem atividade. Porém, é claro que a cada forma de atividade corresponde uma espécie diferente de prazer; não havendo homogeneidade entre coisas heterogêneas, atividades diversas haverão de proporcionar prazeres próprios, singulares, inconfundíveis. Também a cada sentido humano corresponde uma forma de prazer que lhe seja adequada e específica. À atividade virtuosa corresponderá o bom prazer, e à atividade maléfica ou viciosa, o mau prazer, seguindo-se, destarte, a própria essência ou *quid* da *enérgeia* que o proporciona[348]. Os prazeres mais próximos ao pensamento hão de ser considerados superiores àqueles proporcionados pelos sentidos. Também deve-se ter em conta que a cada espécie de vivente corresponde uma atividade que lhe é própria, e que resulta em formas de prazer diversas entre as espécies e idênticas entre os membros da mesma espécie[349]. A única exceção a este princípio se dá entre os homens, e isto porque entre estes variam as opiniões acerca do que seja o prazer verdadeiramente mais próximo à natureza humana[350]. Investigue-se, pois, esta questão.

Se se procura determinar qual seja a verdadeira forma de prazer a ser perseguida pelo homem, primeiramente se deve perguntar pela verdadeira natureza do homem, pois é a partir desta que se poderá empenhar a pesquisa no sentido daquilo que realmente seja digno de persecução. Para uns até mesmo o jogo parece ser um fim, um algo sumamente desejável[351], porém não *ad substantiam*. Em todas as coisas não se há de seguir a opinião de quaisquer homens, mas sim daquele que parece o melhor, e melhor é aquele que age segundo a virtude. Isto porque a felicidade é atividade segundo a virtude, e não de acordo com qualquer virtude, mas com a mais alta virtude (*eudaimonía kat' aretèn enérgeia*)[352]. O que se busca não é uma felicidade maculada pela ilusão inerente às coisas materiais; o que se busca é, ao final, a felicidade perfeita (*teleía eudaimonía*). E neste ponto já se pode observar

[348] 1175 b, 25/30.
[349] 1176 a, 5/10.
[350] 1176 a, 10/23.
[351] 1176 a, 30/1177 a, 10.
[352] 1177 a, 11.

que a idéia de felicidade perfeita não está dissociada da idéia de prazer; pelo contrário, à mais alta atividade deve corresponder a mais alta felicidade e a mais perfeita forma de prazer. Virtude e prazer são, pois, conceitos que não se opõem, mas se reclamam reciprocamente.

A atividade mais desejável, que se dirige para o alcance da felicidade e para a realização da natureza humana – que resume em si muita coisa de belo e de divino –, será, pois, uma atividade própria ao intelecto[353]. A correspondente virtude mais excelente a ser perseguida não será uma virtude ética, que pressupõe *práxis*, mas uma virtude dianoética, que pressupõe *noûs*. A atividade será, pois, teorética ou contemplativa (*óti d'estì thewretiké, eíretai*)[354], aquilo que é próprio do ser beato (*makários*) e mais proximamente divino. A atividade segundo o intelecto é aquela capaz de proporcionar a maior continuidade possível, o que não oferece qualquer outra atividade[355]. É mesmo da opinião comum que a atividade segundo a virtude mais prazerosa seja aquela acordante com a sabedoria (*katà tèn sophía*)[356]. O fato é que todos reconhecem que a filosofia possui prazeres maravilhosos por pureza, e que é melhor viver e passar o tempo para aquele que conhece que para aquele que procura[357]. Assim, são atributos desta atividade virtuosa orientada pela razão: a) continuidade; b) auto-suficiência; c) desejada por si mesma e não por um fim alheio a si; d) proximidade ao que é divino; e) ausência de fadigas (*átryton*); f) ausência de ocupações (*scholastikòn*)[358]; g) relacionar-se a coisas imortais[359].

Assim, esta atividade de acordo com a mais alta virtude há de ser uma atividade divina. De fato o é, uma vez que se o *noûs* é algo divino, também a vida de acordo com o intelecto será divina em relação à vida humana[360]. Não de outra forma é que o homem procura tornar-

---

[353] Sequuntur auctoritates IX libri ethicorum Aristotelis (19): "*Homo maxime sapiens maxime felix est*", referente a *Eth. Nic.*, K 9, 1179 a, 22-24 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 248).

[354] 1177 a, 18.

[355] 1177 a, 21/22.

[356] 1177 a, 23/25.

[357] 1177 a, 25/27.

[358] 1177 b, 21/23.

[359] 1177 b, 33.

[360] 1177 b, 30/31.

se imortal (*athanatízein*) cultivando o que seja imortal e divino, e não o contigente e demais coisas próprias ao homem (*anthropína*). Seria absurdo que se fizesse do homem algo diferente do que sua verdadeira natureza indica; seria absurdo que o homem não escolhesse a vida que lhe é própria, mas a vida própria de um outro ser[361].

A procura pela realização de virtude (*areté*) como um todo, integralmente concebida e reiteradamente cumprida, significa por si só uma gradativa aproximação do homem da razão divina ínsita à sua natureza de ser racionalmente logístico, social e político. Mas, sobretudo sua maior afinidade com a razão especulativa e com os demais espectros da virtude dianoética é que o torna hábil à fruição da *teleía eudaimonía*. Somente secundariamente há de se considerar que a virtude ética proporciona felicidade. Isto porque as atividades dianoéticas são divinas, enquanto as atividades destacadas do exercício ético são propriamente humanas (*enérgeia anthrwpinaí*)[362]. Os atos de justiça e de coragem, de benevolência e alteridade, e outros mais de um homem a outro, nas relações contratuais ou de pura amizade, são tipicamente atos humanos[363]. É dito, inclusive, que algumas virtudes éticas estão estreitamente ligadas às paixões e, não raras vezes, são oriundas do próprio corpo (*symbaínein apò toû swmatos*)[364]. Não há nada mais concretamente humano que isto. Contrariamente, as virtudes dianoéticas, segundo o intelecto, são separadas do corpo (*toû noû kechwrisméne*)[365]. Também a dependência a bens exteriores é menor para a tendência dianoética que para a ética; esclareça-se, no entanto, que não se está tomando por base os bens necessários à vida – pois estes são sempre indispensáveis para a manutenção da vida – , mas os demais bens exteriores utilizados para a prática das virtudes éticas (liberdade – dinheiro; coragem – força)[366].

Até este ponto, portanto, alguns dados essenciais já se destacaram para a devida caracterização da mais perfeita, completa e excelente

[361] 1178 a, 3/4.
[362] 1178 a, 10.
[363] 1178 a, 14.
[364] 1178 a, 14/15.
[365] 1178 a, 2.
[366] 1178 a, 23/24.

das atividades: a atividade segundo a virtude intelectual. Os resultados colhidos até este passo já são suficientemente satisfatórios para a indicação de que somente a mais excelente das atividades pode estar acompanhada do mais excelente dos prazeres. Sendo a vida feliz em sua plenitude, uma vida em que se experimenta o maior dos prazeres humanamente concebíveis, será feliz a vida de acordo com a atividade mais excelente, ou seja, a dianoética. Este silogismo é comprovadamente a suma da teoria aristotélica do prazer, onde a beatitude está na razão direta do desenvolvimento das potencialidades caracteristicamente humanas. A *vita contemplativa*, como ideal helênico de desprendimento, autonomia, prazer, qual verdadeira inspiração demoníaca (*daîmon*), é um desdobramento intelectualista da natureza humana. É algo de divino, no homem, porém, ao mesmo tempo, nada mais caracteristicamente humano, visto ser a *ratio* o dístico de sua natureza em meio à *scala naturae*.

O *bíos theoretikós* erigido ao patamar máximo dos anseios de prazer e felicidade humanos há de colocar *à latere* a dimensão da praticidade e do artifício humano, ou seja, tudo o que possa fazer do homem um escravo das coisas. Mesmo as formas de vida mais desejáveis, quais o *bíos politikós* e a vida de prazeres, não se equiparam à excelência da vida contemplativa. Por ser auto-suficiente, é a que menos de humano e de material exige; basta que se diga que o homem sábio, mesmo desacompanhado de coisas e pessoas, restando só consigo mesmo, é capaz de contemplar, e é ainda feliz de si para consigo (*kath' autòn wn dynatai theoreîn*)[367]. A auto-suficiência do *contemplare*, no entanto, não é sinônimo de solidão ou mesmo de ascetismo. O ser beato (*makários*), ao fazer-se divino em sua atividade contemplativa e dianoética, é, mesmo assim, um ser humano (*anthrwpos*) e que vive *inter homines*[368]. Neste sentido requer, como qualquer outro, bens materiais suficientes para a sua mantença, cumprindo atividades que são conforme à virtude (*aireîtai tà katà tèn aretèn práttein*)[369]. Por estas razões é que a doutrina intelectualista aristotélica não faz do homem um *daîmon*, nem

[367] 1177 a, 33/34.
[368] 1178 b, 5/6.
[369] 1178 b, 6.

mesmo o desvincula da vida de acordo com a virtude ética. Mesmo porque a *teléia eudaimonía* há de ser a resultante da articulação entre o ético e o dianoético.

Também a partir da análise da vida dos deuses se poderá chegar à mesma conclusão a respeito da verdadeira felicidade. Pois que os deuses realizam algum tipo de atividade parece certo, pois não se encontra em um repouso eterno. Sua operosidade há de ser, pela própria natureza distinta que os faz divinos, uma atividade excelente; tudo o que possa representar ações de pouca importância é indigno dos deuses (*perì tàs práxeis mikrà kaì anáxia thewn*)[370]. Ou, ao contrário, ter-se-ia de admitir que os deuses praticam o escambo e trocam entre si moedas e mercadorias?[371] Neste sentido, a mais excelente das atividades possíveis de serem atribuídas aos deuses há de ser a *thewría*; a atividade de Deus[372] será, pois, uma atividade que é a mais excelente pela beatitude, atividade contemplativa (*tôu theoû enérgeia, makarióteti dia phérousa, thewretikè àn eín*). Na primeira medida, pois, ao homem de eleger a forma de vida que mais lhe aproxima da vida divina. Nenhum outro ser (*twn d'àllwn zwwn*) pode ser feliz, pois a nenhum é dado o potencial de participar da contemplação[373]. Como conseqüência, tem-se que a felicidade consistirá em uma certa *contemplatio*[374].

Ainda mais. A *contemplatio*, como estado do ser, pressupõe condições positivas para o seu alcance, acabando por envolver o que é ético ao lado do que é dianoético, o que é anímico ao lado do que é corporal, isto porque não há contemplação em condições adversas para a saúde e nutrição do corpo. Os bens exteriores, portanto, para o homem beato, não são dispensáveis; pelo contrário, concorrem em grande parte para o alcance da felicidade humana[375]. A crítica, pois, não está em possuir-se ou não estes bens, mas em como possui-los;

---

[370] 1178 b, 17/18.

[371] 1178 b, 10/15.

[372] Sequuntur auctoritates IX libri ethicorum Aristotelis (8): "*Proprium opus dei est speculatio*", referente a *Eth. Nic.*, K 8, 1178 b, 21-22 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 248).

[373] 1178 b, 27/28.

[374] 1178 b, 32.

[375] 1179 a.

tê-los como parte da felicidade e, muitas vezes, como meio para o seu alcance é diferente de fazer destes o fim de toda a operosidade humana. Se fosse de modo contrário, estar-se-ia a admitir que quanto mais se possui mais se é capaz de agir virtuosamente, o que só pode ser interpretado como uma falácia. Em verdade, os bens exteriores e os bens do corpo concorrem para a felicidade, mas o fim da existência humana está nos bens da alma. Os bens exteriores necessários são somente aqueles necessários para que se aja virtuosamente; na felicidade reside o agir virtuoso[376].

À teoria aristotélica aderem-se as opiniões dos sábios; podem-se citar as opiniões de Sólon[377] e Anaxágoras[378] a respeito. E a isto se soma o fato de que na opinião dos deuses o sábio deva ocupar o maior grau de consideração[379], visto reunir os dotes anímicos mais dignos de louvor que um homem possa reunir para se aproximar de uma vida verdadeiramente beatífica.

[376] 1179 a, 9/10.
[377] 1179 a, 10.
[378] 1179 a, 13.
[379] 1179 a, 24/32.

17

A *PAIDÉIA* ÉTICA E A CIÊNCIA LEGISLATIVA

Tendo-se anteriormente colocado às vistas da ciência ética inúmeras questões que lhe são afetas, sobretudo aquelas concernentes à virtude (*areté*), à amizade (*philía*), ao prazer (*edonês*), a partir do argumento 1179 a, 33, na última passagem do livro X, passa Aristóteles a retomar alguns pontos cruciais do problema ético em si e a propor uma filosofia do filosoficamente ético. Aqui a ética em si, e o correspectivo Tratado a ela dedicado, converte-se em objeto de estudo. A perquirição retorna em direção à teleologia do Tratado, e não tanto ao conteúdo por ele abrangido, já anteriormente exaurido em outras passagens; a eficácia do ensino ético, os meios de aquisição e de prática do saber ético, a importância da ética para a ciência legislativa, a educação cívica e o zelo público, dentre outros, são temas que se convertem em pontos de apoio da reflexão ética proposta pelo Tratado em si da *Ethica Nicomachea*. As palavras epilogais que clausuram sua estrutura sistemática destinam-se exatamente a colocar o Tratado em sintonia com a sua teleologia, como que em uma proposta *a posteriori* de perquirição acerca da pesquisa ética tomada em si mesma.

Com relação à eficácia do escrito ético à sua potencial capacidade de persuasão de ânimos, questiona Aristóteles: deve-se considerar exaurido o intento ético ao final de um Tra-

tado?[380] Tendo-se presente que o que é ético pode ser ou por natureza, ou por hábito ou por ensinamento[381], dever-se-ia questionar se o Tratado é suficiente para a satisfação dos fins por si almejados ou não. E é esta reflexão que se propõe, ou seja, saber-se se se pode ensinar ou aprender o comportamento ético.

A ciência ética enquanto *epistéme*, enquanto ensino teórico e argumentativo, que se instrumentaliza para a persuasão do ser racional, não é algo bastante por si e em si. Anteriormente já se disse que ao conhecimento universal, epistêmico portanto, do saber ético, deve-se acrescer a *práxis*, a habitualidade (*éthon*), a reiteração e a ação. O conhecimento do justo e do injusto, do virtuoso e do vicioso não faz de nenhum homem um ser justo ou injusto, virtuoso vicioso. O comportamento aqui é mensurado e valorado a partir do que significa exterior e objetivamente; atos justos praticados com habitualidaede voluntariamente, com a adesão de uma especial *intentio* de justiça, geram uma disposição prazerosa de prática do que é justo (*tò díkaion*). A justiça, portanto, será a resultante de um conjunto comportamental consciente e prático. Simplesmente conhecer o ético não é bastante para que se adquira a excelência que se desloca do que é ético. Inclusive, não é a este tipo de persuasão que está a maioria dos homens habituada a obedecer, pois, na maioria das vezes, obedece-se cegamente aos reclamos instintivos[382] e normalmente impulsivos da paixão[383].

De fato, não como *epistéme*, mas como *práxis* é que o que é ético deve ser perseguido. É à maioria que se visa alcançar, visto se tratar aqui do problema da educação generalizada da virtude, e é à maioria que se deve voltar à análise. Esta não é, senão muito dificilmente, se-

---

[380] 1179a, 34/35.

[381] Sequuntur auctoritates IX libri ethicorum Aristotelis (25/28): "*Quidam sunt dispositi ad virtutes ex natura, quidam ex consuetudine, quidam et ad hoc quod doctrina habeat efficaciam in auditoribs, oportet animam auditoris esse dispositam et praeparatam, sicut terra antequam nutriat semen*", referente a *Eth. Nic.*, K 10, 1179 b, 20-21/23-26 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, pp. 248/249).

[382] Sequuntur auctoritates X libri ethicorum Aristotelis (22/23): "*Non facile est homines ex antiqua consuetudine transmutare per sermones*", referente a *Eth. Nic.*, K 10, 1179 b, 16-18 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 248).

[383] 1179 b, 10/15.

duzida a mudar de vida, de um estado de escravidão às paixões a um estado excelente de exercício racional das virtudes. O virtuosismo decorrente da natureza pertence aos afortunados e parece corresponder a uma benesse divina, não dependente da vontade humana[384]. O ensinamento teórico da virtude não parece ser de eficácia muito comprovada com a maioria dos homens. Já o hábito, como forma ideal de esculpir o amor pelo virtuoso no espírito humano, depende de uma prévia preparação do ânimo para que se conduza em direção ao justo e em sentido contrário ao injusto (*tò adikón*). Assim sendo, parece que o caráter já possui algo que é próprio à virtude, amando a beleza moral (*tò kalòn*), a virtude (*areté*) e o que é justo (*tò díkaion*)[385].

A nutrição do sentimento ético deve proceder desde a juventude[386], fazendo-se o cultivo das leis éticas a serem perseguidas em ato. E é especialmente difícil aos jovens fazerem das leis éticas normas de comportamento, pois não o meio-termo, mas o excesso ou o defeito é que estão a guiar o ânimo jovem[387]. Tornando-se a lei ética um hábito, esta deixa de representar algo penoso e passa a decorrer espontaneamente da vontade humana de fazer do que é virtuoso algo atual, palpável e concreto.

Da juventude à velhice, este tipo de regra deve estar a presidir a existência, pois a sua necessidade não é circunstancial, mas constante por toda a vida (*perì pánta tòn bíon*)[388].

Assim é que, ao ter-se tratado das questões éticas à exaustão, com isto, tão só e unicamente, não se pode considerar por cumprida a tarefa ética; a advertência é: além do conhecimento, em matéria ética está a prática, pois aquele sem esta nada representa.

Estas conclusões colocam-se também a serviço do próximo tópico a ser abordado.

---

[384] 1179 b, 22/23.

[385] 1179 b, 29/31.

[386] "C'est à l'éducation d e créer les idées e t les moeurs qui rendront cet ordre naturel et, pour ainsi dire, instinctif. Elle doit commencer dès le bas-âge, et se sert alors de tout. Platon, le théoricien de la science absolue, n'ignore pas qui la science n'entre guère dans la vie que filtrée" (Diès, *Platon*, 1930, p. 173).

[387] 1179 b, 31/34.

[388] 1180 a, 4.

Isto porque deverá o legislador atentar para estas regras para que tenha êxito na construção da arquitetônica legislativa. O legislador, na opinião de alguns ao fazer uso de suas atribuições, deve convidar à virtude e exortar a esta, na esperança de que dentre os homens da massa alguns aprendem o que é devido de bom e de virtuoso, de um lado, e de outro, prescrever punições e castigos aos desobedientes e infiéis às leis, banindo-se os incorrigíveis[389] [390]. Ao *epieikê* a persuasão das boas leis será eficaz, enquanto que ao *phaûlon* será ineficaz; para o primeiro bastam as leis por si mesmas, para o segundo será aplicada uma pena a título de punição. Um age de acordo com a razão e o outro de acordo com o prazer. Neste sentido a pena recairá exatamente sobre o que é objeto do prazer amado e perseguido, forma de se fazer punição, método eficaz de conscientização[391]. A lei aqui envolve um poder coercitivo de impor, e é resultante de um exercício legislativo técnico prenhe de sabedoria e inteligência (*lógos wn apó tinos phronésews kaì noû*)[392].

A questão é, pois, como fazer-se uma correta educação pública e como tornar o dever cívico também um dever humano e humanitário. Não é necessário que o legislador em todos os termos se disponha a regular desde o comportamento até os hábitos diretores de seus cidadãos, como ocorre com os espartanos[393].

Com esta idéia percebe-se que Aristóteles pretende uma crítica à teoria platônica acerca da *paidéia* pública. Nas leis o mestre da Academia dispõe o ensino público de maneira tal que praticamente grande parte das ações e da vida particulares ficam absorvidas por um controle pedagógico da *pólis*. Aristóteles aqui confere à matéria ética o tratamento que lhe é adequado, ou seja, o da liberdade relativa. A liberda-

---

[389] 1180 a, 5/10.

[390] Sequuntur auctoritates X libri ethicorum Aristotelis (29/30): "*Oportet bonos provocare per virtutes ad praemia, malos autem per poenas insanabiles totaliter extremina re*", referente a *Eth. Nic.*, K 10, 1180 a, 5-7/9-10 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 249).

[391] 1180 a, 10/14.

[392] 1180 a, 21/22.

[393] 1180 a, 25/29.

de de deliberação e de formação educacional se encontra em equilíbrio com as idéias de responsabilidade, de interesse coletivo e de coerção normativa. De um sistema anárquico a um sistema totalitário, o ideal é o equilíbrio entre a liberdade individual e o interesse público.

O legislador deve procurar a devida orientação da coisa pública, tomando a direção da educação coletiva de forma que se convertam as leis em normas em favor da prática da virtude no seio da *pólis*. O desinteresse da autoridade pública e o afrouxamento dos laços cívicos remetem à esfera do particular o dever de cultivar e de buscar a prática virtuosa[394]. Não importa, na educação pública, que a força cívica seja cultivada por normas escritas (*gráphon*) ou não-escritas (*agráphon*)[395], mas que esta se faça em função do Bem Comum e de acordo com a virtude (*katà aretén*). Aquele que deseje, pois, orientar e direcionar, ponderar e deliberar, favorecer e prescrever, deverá tornar-se versado na ciência legislativa. É esta a ciência que, como parte da ciência política (*mórion gàr edókei tês politikês êinai*)[396], é apta a fornecer os elementos necessários para a educação pública. O exercício da medicina pressupõe técnica, prática e teoria, assim como o exercício da legislação os pressupõe; é à cura, tanto em uma como em outra ciência, que se visa.

A *paidéia* pública, no entanto, não prescinde daquela privada; contrariamente, esta é um *a priori* com relação àquela, pois os vínculos familiares prescindem aqueles cívicos[397]. Ademais, o tratamento singular parece ser um indicativo muito melhor que daquele indiferentemente genérico escolhido pelo legislador. A educação e a correção dentro dos limites da *oikía* parece, pois, ser imprescindível tanto para a saúde do indivíduo como para a saúde da coletividade, visto que aquele se subsume a esta.

As dificuldades no terreno da educação como um todo, seja privado, seja público, está a exortar o estudioso a fatigantes investigações. Não é simples a tutela individual, como não é tampouco simples a tutela do coletivo. Desta ou de outra forma, o ético participa intestina-

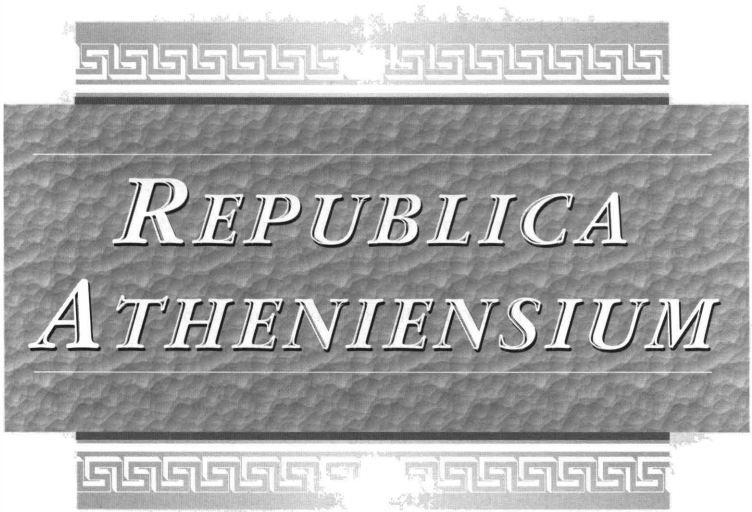
[394] 1180 a, 30/31.
[395] 1180 b.
[396] 1180 b, 30/31.
[397] 1180 b, 7/20.

mente do político[398], o que coloca ao legislador a tarefa de fazer-se um servo do Bem Comum a partir dos ditames da eticidade e de ciência do que é comum a todos. Seja premiando seja recriminando condutas, o legislador age sobre o ânimo humano, desenvolvendo uma atividade que, colocada a serviço da comunidade, haverá de conduzir a organização política ao seu *télos*. Este não é diferente para o individual e para o coletivo, pois o que é almejado, singularmente como socialmente, é a *eudaimonía*; sendo esta a realização da *physis* humana, gregária e política, o que está para o indivíduo está para o coletivo, e vice-versa.

Não de outra forma deve ser entendido o problema; não de outra forma deve ser interpretada a função política. O *politikón* está teleologicamente orientado para concatenar-se com o *ídion*.

A pesquisa constitucional, o estudo das leis e dos trabalhos dos sábios predecessores que versaram sobre a matéria, bem como a investigação sobre os modos de governar de orientar os destinos públicos é de ser algo de arquitetônico, ao que se chama político. É esta, pois, a *epistéme* que estuda o que é comum a todos e como se deve administrar a *res pubblica*. tendo-se demonstrado qual a imbricação do ético com o político, tendo-se feito clara a noção de auto-referência existente entre um e outro saber, a cuidadosa e específica dedicação aos lindes deste saber e de seus meandros é de ser objeto de uma outra Tratadística, que não a que ora se encerra.

[398] A respeito da tese da interpenetração entre ética e política na filosofia aristotélica é dedicado capítulo inteiro do *Aristóteles* (1985) de J. Morrall, pp. 49-73, com demonstrações concretas da intermediação entre estas ciências práticas.



ATENAION POLITEÍA

1

A DIMENSÃO DO POLÍTICO E A EXEGESE DA OBRA

A preocupação aristotélica com o fenômeno político não parece figurar como setor estanque de seu pensamento, concebido em seu conjunto, e, muito menos, como monolítica concepção fermentada e cristalizada em uma única época, sob um único contexto, em uma única forma, sob uma única inspiração. É a partir das mais recentes informações trazidas pela crítica e pelos comentadores, em uníssono com os extratos da obra aristotélica, com a biografia do filósofo e com a cronologia de seus textos, que se pode prelecionar que a política de Artistóteles obedece à mesma estrutura a que se submete o seu próprio pensamento, o que equivale a dizer que nem é estanque, nem homogeneamente concebida, nem de pequeno grau de complexidade, nem de interesse setorial. Face ao que se aduz, dos primeiros textos e diálogos filosóficos da obra aristolética extraem-se proto-reflexões políticas que, mais tarde, haveriam de se solidificar num corpo de reflexões francamente sistemático, como o é o texto da *Política*. Os primeiros esboços e delineamentos de uma filosofia política de autoria aristotélica podem ser encontrados, assim, num clima de maior abstração e teorização, como é próprio da fase platônica, que atravessa em contato com os *akademikoi*, podendo ser encontrados já no *Protepticus*. Também outros textos são

referências seguras de presença do pensamento político na primeira fase do filósofo, alguns dos quais não conservados até a atualidade, outros recuperados por referências fragmentárias, pelo trabalho de reconstrução da crítica moderna, quais sejam: *Sobre a filosofia, Sobre a monarquia, Sobre as colônias, Político, Os usos e os costumes dos bárbaros, Os pleitos das cidades, Sobre a justiça.*

Apesar de algumas vacilações da crítica, o texto da *Atenaion Politeía*[1], pode-se afirmar, foi composto entre 335 e 323 a.C., já no último período de permanência de Aristóteles em Atenas. O texto, como recolha empírica de constituições políticas, leis e dados histórico-políticos, pressupõe a maturidade sistemática[2-A] que o filósofo haveria de alcançar somente em sua última fase, quando, formado e estruturado o Liceu[2-B]; com o auxílio e a cooperação de seus discípulos, pôde o Estagirita compilar, sob sua direção, o material que, em sua grande parte, e muito provavelmente, foi recolhido ao longo dos anos de estudo acerca dos modos, hábitos e costumes do povo da Hélade e dos demais povos a ele contemporâneos.[3]

[1] "Muitas obras se perderam definitivamente (como é o caso do estudo das 125 Constituições gregas), outras foram encontradas somente no século XIX (como é o caso de *A constituição de Atenas*), outras ainda estão sendo procuradas, outras estão sendo recompostas a partir de fragmentos de citações e outras ainda têm a autoria questionada (como, por exemplo, o famoso livro *Problemas*, muito citado e usado na Idade Média e na Renascença)" (Chauí, Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles, 1994. p. 241).

[2-A] "...la desaparición de aquel monumento de la ciencia peripatética, la colección de 158 constituciones, ha inferido a nuestro conocimento de la historia da cultura griega una herida incurable. La afortunada recuperación del libro primero de la colección, la *Constitución de Atenas*, escrita por el propio Aristóteles como una especie de canon para el conjunto, ha hecho seguro en todo caso el que la empresa no se organizó hasta aquellas últimas décadas en que alcanzó el filósofo su madurez" (Jaeger, *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*, 1992, p. 299).

[2-B] "Le traité se compose de deux assez différentes: les quarante et un premiers chapitres nous exposent l'évolution du régime politique athénien jusqu' à l'archontat d'Euclide (403 avant J.C.), du chapitre XLII à la fin, nous avons le tableau des institutions athéniennes au temps même d'Aristote. Cette différence de sujet entraîne entre les deux parties des différences assez fortes dans la méthode historique d'Aristote et par conséquent dans l'examen que nous devons faire de cette méthode et des sources de l'auteur" (Mathieu, Haussoulier, *Constitution d'Athènes*, Introduction, 1922, III).

[3] "El único espacio de tiempo en que el filósofo pudo disponer de la ayuda externa necesaria para una obra tan extensa, que debió de ocupar a un número muy grande de investigadores, lo tuvo mientras fué jefe de una gran escuela de la cual podía adiestrar colaboradores adecuados a sus fines. Le estancia en la corte de Pela no es una alternativa en que se pueda pensar, pues si en ella tenia apoyo financeiro, no po-

A dimensão do político, portanto, em Aristóteles, alista-se entre aquelas de maior vastidão e abrangência em sua filosofia. Isto porque, tendo por objeto a constituição, a formação e a estruturação do que é público e do que é comum a todos, a ciência política é dita arquitetônica. Nesta medida, como ponto de partida do convívio político, a esta ciência cabe indicar os rumos que devem ser tomados pelo *nomothétes*. Não por outro motivo é que, nesta perspectiva, faz-se da união entre ciência ética e ciência política a aliança determinante da própria destinação da *pólis*, do alcance da virtude pelos *politai* e, enfim, da almejada realização da natureza humana com o alcance da *eudaimonía* humana. Concatena-se, pois, ao conjunto dos demais textos acima citados, o da *Ethica Nicomachea*, como referência necessária a título de compreensão das noções políticas que estiveram a orientar o pensamento aristotélico.[4] O recíproco condicionamento entre as temáticas da *philía*, da *dikaiosyne* e da *politeía*[5] só vem a corroborar o entendimento que ora se procura perfilhar.

É de se ter presente, sobretudo, que Aristóteles, no livro X *da Ethica Nicomachea* (1181b, 12/33), faz remissão à recolha de textos constitucionais, além de, expressamente, concatenar o estudo ético com o estudo político. Aquele é orientativo deste na medida em que ao legislador é dada a tarefa de orientação comum da vida pública.

Com esta referência parece certa e inconteste a autenticidade do escrito, como também a sua cronologia, como texto subseqüente ao da *Ethica Nicomachea*. São palavras de Aristóteles ao final deste trata-

---

día encontrar los auxiliares necesarios. *La constitución de Atenas*, recobrada al comienzo de la última decena del siglo passado, y que forma el libro primero de la colección, procediendo de la propria pluma de Aristóteles, da, en el material especialmente abundante de la historia atica, un ejemplo del metodo que debrá adoptarse a lo largo de toda la obra. La referencias temporales muestran que no se publicó antes del 329/8" (Jaeger, *Aristóteles: bases para la historia de su desarollo intelectual*, 1992, pp. 375/376).

[4] Demonstração inequívoca da interpenetração entre o ético e o político aparece em *Eth.Nic.*, VI, 7, 11416, 22/33, onde, além de se definir a política como arte arquitetônica (*architektoniké*), diferencia-se o objeto da sabedoria prática do objeto da deliberação política, considerando-se as subespécies da *phrónesis politiké* como *bouleutiké e dikastiké*.

[5] A questão aparece no livro VIII de *Ethica Nicomachea*, entre 1159b, 25 e 1162a, 33, onde se trata também das formas de constituição, das corruptas como das normais.

do: *legwmen oun arkamenoi* (iniciemos, pois, a tratadística).[6] Com estas palavras encetava o estudo das cento e cinqüenta e oito constituições já recolhidas à época. Além de afirmadas a autenticidade e a cronologia, queda, também, estabelecido o modo de constituição do Tratado das cento e cinqüenta e oito constituições, do qual só nos resta a parte referente à Constituição dos Atenienses[7] (*Atenaion politeía*)[8]; durante seus anos de estudo, Aristóteles pôde, com auxílio de estudiosos e discípulos, recolher inumerável gama de textos de origens as mais diversas, para iniciar a análise dos mesmos de uma maneira sistemática. É o que se infere a partir do que se diz em *Eth. Nic.*, X, 1181b, 17[9].

No entanto, não há no trabalho sobre as 158 constituições nenhuma pretensão de pioneirismo intelectual, uma vez que esta espé-

[6] *Eth.Nic.*, X, 1181b, 23.

[7] A respeito das constituições, nominalmente inseridas entre os *Scripta Historica* (*Respublica atheniensium*, pp. 224/251; *Aeginetarum*, p. 251; *Aetolorum*, p. 251; *Acarnanum*, p. 252; *Acarnanum*, p. 252; *Agrigentinorum*, p. 252; *Ambraciotarum*, p. 252; *Antandriorum*, p. 253; *Argivorum*, p. 253; *Communis arcadum*, p. 253; *Bottiaeorum*, p. 254; *Geloorum*, p. 254; *Delphorum*, p. 255; *Deliorum*, p. 255; *Epidauriorum*, p. 256; *Hermionensium*, p. 256; *Eleorum*, p. 257; *Epirotarum*, p. 257; *Thessalorum*, p. 258; *Thebanorum*, p. 259; *Iasensium*, p. 260; *Ithasensium*, p. 261; *Ceorum*, p. 263; *Cianorum*, p. 264; *Colophoniorum*, p. 264; *Corinthiorum*, p. 264; *Cretensium*, p. 265; *Crotnoniatarum*, p. 266; *Cytheriorum*, p. 266; *Cythniorum*, p. 266; *Cymaeorum*, p. 266; *Cyrenaeorum*, p. 267; *Lacedaemoniorum*, p. 268; *Lesbiorum*, p. 273; *Leucadiorum*, p. 274; *Locrorum*, p. 274; *Lydorum*, p. 275; *Massiliensium*, p. 276; *Megarensium*, p. 276; *Methonaeorum*, p. 276; *Maliensium*, p. 277; *Milesiorum*, p. 277; *Naxiorum*, p. 278; *Opuntiorum*, p. 279; *Orchomeniorum*, p. 281; *Pellenensium*, p. 283; *Rheginorum*, p. 283; *Rhosiorum*, p. 283; *Samiorum*, p. 286; *Samothralum*, p. 287; *Sicyoniorum*, p. 288; *Sinopensium*, p. 288; *Sybaritarum*, p. 288; *Syracusanorum*, p. 289; *Tarentinorum*, p. 290; *Tegeatarum*, p. 291; *Tenediorum*, p. 291; *Troezeniorum*, p. 293; *Phocensium*, p. 294; *Chalcidensium*, p. 294; *Oropiorum*, p. 295; *Ex incertis rebuspublicis*, p. 296), com as respectivas referências e apontamentos antigos, é mister se consulte Hertz, *Fragmenta Aristotelis, in Aristotelis opera omnia*, IV, 1886.

[8] O texto *Atenaion politeía* foi redescoberto no século XIX e provém do papiro Londinensis 131, conservado pelo British Museum, publicado por F.G. Kenyon em 1891.

[9] A respeito do texto: "Ante annum p. C. MDCCCLXXX de Constitutionibus quas redegisse Aristotelem fama antiqua asseveravit nihil fere cognitum erat nisi nomen et citationes in scriptoribus vetustis asservatae. Haec quidem fragmenta post Neumannum diligentissime collegit et edidit Valentinus Rose; inter quae partem maximam obtinuit opus quod ferebatur *Politeía Aqhnaiwn*. Eo autem anno

cie de estudo já ocorria na Academia[10] e já havia sido intentada por outros pensadores anteriores a Aristóteles, como ocorre com o *Lakédaimoniôn politeía* de Xenofonte[11].

Não há, nesta espécie de obra, elementos para uma teoria política propriamente dita; há, sim, a prática histórica dos fatos políticos, obviamente reconstituídos e narrados de acordo com possíveis fontes testemunhais e documentais de época. É este tipo de prática textual nitidamente uma aplicação de pressupostos empíricos de pesquisa, devidos à adoção de uma doutrina secularmente grafada no espírito acadêmico[12].

---

fragmenta duo papyracea ad lucem protulit Fridericus Blass, quae ad Rempublicam Atheniensium pertinere didicit Theodorus Bergk, edidit demum cum commentario Hermannus Diels" (Kenyon, *Atheniensium Respublica*, Praefatio, 1937, I).

[10] "Detrás de esta parte de la obra hay, como lo demuestran las muchas e interesantes citas de costumbres (nomima) de pueblas extranjeros en las *Leyes*, un estudio lo bastante extenso de las *nomima* helénicas y bárbaras para poder estabelecer um paralelo comparativo entre las verdaderas leyes. Es ésta una época en que llega a su punto culminante en Grécia el interés por la historia de las costumbres de la propia nación y de otros pueblos. Aristóteles fué el continuador de esta labor, cultivada indudablemente en la Academia, en relación con estos problemas" (Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 1949, III, p. 323).

[11] A concepção do estudo político que denota Aristóteles em seu texto discrepa por completo das concepções que o antecederam, como a de Xenofonte (*Lakédaimoniôn politeía*), e isto porque: "*L' Athénaion politeia* d'Aristote au contraire est tout entière tournée vers l'histoire et l'étude des institutions, que ce soit dans sa première partie, proprement historique, ou dans la seconde qui donne un tableau précis des institutions athéniennes à un moment précis du IVe. siècle. Même si elle projette dans le passé les visions quelque peu partisanes d'un "modére" du IVe. siècle, elle ne souligne plus l'unité athénienne depuis les origines, mais l'évolution; et alors qu'au nom de l'unité on refusait de prendre en compte même, les expériences oligarchiques, exemples de l'tera Politeia, Aristote, lui, distingue onze *politeiai* – ou douze... Ce flottement même est significatif et montre que, comme pour les régimes théoriques, la subdivision pouvait se multiplier en fonction de différences institutionnelles que l'on déciderait de juger importantes. Là encore le concret l'emporte sur le système les questions juridiques sur les grands principes politiques" (Bordes, *Politeia dans la pensée grecque jusqu' à Aristote*, 1982, p. 442).

[12] "... La constitución de los atenienses, se descubriá em 1891 em um papiro egipcio. El combinar Aristóteles en su exposición la historia y la estructura de una constitución. Por otra parte, mientras Platón pretendia establecer con su estado ideal una norma absoluta para cualquier fundación política, Aristóteles sabe que las formas de estado nacen de la historia de los pueblos que son sus portadores" (Nestle, *Historia del espíritu griego*, 1987, p. 205).

2

AS CONSTITUIÇÕES E A JUSTIÇA

É exatamente radicado no conhecimento da existência de um pluralismo e de uma diversidade tão significativa entre as regras, os hábitos, os costumes, as leis e as constituições[1] dos diversos grupos políticos, interiores e exteriores à Grécia, que concebe Aristóteles esta obra que, em verdade, nada mais é que uma compilação desta miríade de textos constitucionais. É pelo reconhecimento das diferenças entre as diversas ordens políticas e pela identificação das igualdades entre estas que se pode praticar, com melhor sapiência, o exercício legislativo. De fato, dado que aquilo que é humano "é", de uma certa forma, *hic et nunc*, e, "é", de outra forma, em outro contexto sociocultural e histórico, é pela dissecação e pela extração de alguns caracteres virtuosos de cada espécie de Constituição que se poderá formar um corpo legislativo mais perfeito, logicamente sem que com isto se prescinda de se adequar esta Constituição teoricamente perfeita à realidade contigencial do povo e da cidade aos quais se destina.

[1] "Las normas de la *paideia* consisten sustancialmente en estos usos (*éthe*) y costumbres (*apithdeumata*) fijos, más importantes que la ley escrita (*nomoi*)." (Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 1949, III, p. 322).

A compilação é, nesta medida, ao mesmo tempo que uma forma de recolha de legislações esparsas, a título de estudo, conservação e preservação, também uma forma de indicativo normativo ao legislador. A preocupação aristotélica é, e assim parece ser na quase totalidade dos textos pertinentes ao assunto (*Ethica Nicomachea*, *Politica*, etc.), a de que a legislação se coloque não em choque, mas à favor da realização do Bem Comum. Esta noção engloba a realização da natureza humana em sociedade de maneira que tanto indivíduo como coletividade se colocam numa mesma escalada ascensional em direção à real e integral realização da *eudaimoníа*. Se bom cidadão e homem de bem são noções diversas, e à cidade importa somente que as leis façam dos participantes da comunidade política bons cidadãos, é de se sublinhar que, no entanto, aqueles não são conceitos que se opõem. Pelo contrário, se complementam na medida em que o "ser bom cidadão" é um estado transitório para o "ser um homem de bem", problema este mais de caráter ético que político. De qualquer maneira, se a orientação da comunidade cívica se encontra na dependência direta da atuação do legislador (*nomothétes*), é a este que incumbe o exercício da disposição prudencial política e legislativa. A recolha tem este objetivo, associado ao compilativo, ou seja, orientar o tutor da *pólis*; fornece aos olhos deste o caleidoscópio de diferenças entre os hábitos e leis do homem político para que, por uma síntese, converta-se a relatividade da *dikaiosyne* em realidade positiva. Assim dizendo, está-se a colocar a justiça legal (*díkaion nomikón*) na dependência direta da *phrónesis* legislativa.

A própria noção aristotélica do "justo" está a autorizar esta conclusão, isto porque a par o "justo legal" existe um outro conceito, o do "justo natural" (*díkaion physikón*) – o primeiro é o que depende da vontade humana para que se qualifique o justo e o injusto, enquanto o segundo é aquilo que é justo ou injusto em absoluto, ou seja, independentemente de ter sido colocado (*positum*) desta ou daquela forma pela vontade legislativa humana–, e esta espécie de "justo" é por si mutável, contingente e flutuante tanto quanto a própria razão humana; não é porque algo é "*physei*" que este algo necessariamente será imutável, perpétuo e infalível. A dimensão do "justo", pois, comporta esta flexibilidade cultural na teoria aristotélica que, enfim, faz residir na própria *proaíresis* o poder de transformação da sociedade política.

Nada mais do que a razão colocada a serviço da *pólis*, e legislação é *justiça* e é *poder* enquanto dirigida para a realização de um *télos* comunitário. Quanto a este, cada cidade-estado se serve de um critério orientativo do governo de maneira que ou a legislação é colocada a serviço de um, ou de alguns ou de todos.

Na mesma esteira dos feitos pitagóricos – tendo-se em conta que Pitágoras deu leis aos povos que dela estavam desprovidos –, a imagem do legislador é aquela do homem sábio. Porém, esta sabedoria não é teórica (*sophía*), é prática (*phrónesis*). É no agir que se diferenciam aqueles que se orientam de acordo com a boa e acertada deliberação para os fins a que se destina a ação daqueles que contrariamente se orientam. O legislador, na cultura helênica antiga, era sempre medida exponencial da civilização, ser único, e muitas vezes, divino (Drácon, Sólon...); porém, não sem motivos, esta conclusão era resultante da verdadeira importância do legislador à comunidade à qual se radicava, pois tratava-se de um único homem que, na condição de dirigente, construía a felicidade ou a infelicidade, a riqueza ou a pobreza, a glória ou o desprezo, de todo um povo. Suas funções, neste sentido, se resumem ao cultivo e à formação de almas.

3

ATENAION POLITÉIA: MÉTODO DE ANÁLISE E CONTEÚDO DO TRATADO

O texto preservado do *Atenaion politéia* – faltam-lhe partes consideráveis que se encontram hoje perdidas, principalmente suas linhas exordiais[1] – assume um caráter notoriamente descritivo, sobretudo em função de sua estrutura textual adelgar-se com uma narrativa historiográfica, que é muito menos dissertativa e muito mais informativa. Daí ter-se o texto como um importante documento histórico, pois, anelando-se aos contributos de Tucídides, de Plutarco, de Heródoto, de Estrabão e de Porfírio, faculta a consolidação e a reconstrução dos principais fatos da vida helênica, bem como o conhecimento dos principais hábitos e instituições jurídico-sociais vigentes em épocas remotas desta civilização.

É respeitando a disciplina seqüencial e cronológica na distribuição das matérias colocadas em relevo pelo tratado e obedecendo ao caráter informativo da obra que se procuram ordenar por itens as notícias trazidas pelo *philosóphos*. A fidedignidade da narração aqui reside na transposição dos princi-

[1] "Das obras perdidas de Aristóteles, nenhuma é mais lastimada do que a sua descrição das *Constituições* dos 158 estados gregos. Um feliz acaso trouxe à luz no Egito, em 1890, um papiro contendo a primeira delas: a 'Constituição de Atenas'" (Ross, *Aristóletes*, 1987, p. 27).

pais excertos, fundidos num só texto, acerca da dimensão das estruturas política e social. Se o Estado grego pode ser conhecido pelo pesquisador atual, isto ocorre em virtude dos testemunhos seculares a respeito dele e de sua evolução, trazidos por historiadores e filósofos.

A *Constituição dos Atenienses*, em sua função informativa, constitui verdadeiro breviário histórico-político. Acentuando-se a narrativa, descurando-se portanto do aspecto teórico que possa assumir o método histórico, o texto propõe um acompanhamento factual da linearidade histórica helênica. Nestes moldes, os fatos são erigidos em elementos-chave do texto e sua continuidade temporal consente a conexão entre passado e presente da história da cidade-estado de Péricles.

A densidade informativa do texto não consente ao comentador qualquer avanço que se desprenda de sua análise factual. É como breviário histórico que *A Constituição dos Atenienses* será considerada nesta obra. Muitas emendas e posteriores correções concorreram para o aperfeiçoamento do *textus aristotelius*, que, no entanto, não perdeu seu valor como fonte importantíssima para a devida análise dos fatos históricos presenciados pelos atenienses. É desta forma que se procurará avançar no acompanhamento do texto referido.

Ademais, a *Athenaion politeía* não segue o mesmo plano de referências alfanuméricas dadas pela edição de I. Bekker de 1831, devidamente organizada com a justaposição de duas colunas de texto grego por página, e isto porque a data de sua descoberta como manuscrito é do final do séc. XIX (1890). Então, sua conformação discrepará das referências tomadas para indicar os demais textos[2]. Ao texto, pois, nos passos dos acontecimentos topicamente organizados:

– descreve-se, de princípio, a querela que marcou períodos remotos da história grega contra os arcmeônidas; a aplicação de sentenças de sacrilégio contra o povo, proferidas por trezentos juízes eleitos entre os melhores por mérito, que culminou com o desterro perpétuo e a purificação da cidade por Epimênides de Creta (± 596 a.C.);

– a opressão do regime oligárquico conduziu a situação política a fortes embates entre os nobres e a massa; a existência de penas por dívi-

[2] A notação da *Respublica atheniensium* vem dada por ordem diversa, que será comentada pontualmente de I, 1 a LXIX, 2, afora os fragmentos iniciais de 1 a 8.

das, pois todo aquele que quedasse insolvente era conduzido à escravidão juntamente com seus familiares, o que gerava uma constante situação de conflitos, agravados sobretudo pela excessiva concentração de terras; a ausência de participação e a concentração do poder também introduziam o descontentamento no espírito do povo, já entorpecido pela exploração agrária reinante (clientelismo/*hectémoroi*); a quebra desta estrutura se dá com Sólon, chamado, por Aristóteles, de o primeiro chefe do povo;

– a situação da magistratura anteriormente a Drácon, que, de acordo com a notícia do item seguinte, proporcionou uma reorganização constitucional, obedecia aos seguintes traços: a) orientavam-se por categoria social e riquezas pessoais; b) de vitalícios, os cargos passaram a ser exercidos por dez anos; c) em seus altos escalões era *em número de* três, a saber, rei, polemarco, arconte; d) a evolução das magistraturas parte do rei para o polemarco, até a introdução final do arcontado (Medonte/Acasto), exercido por nove arcontes que tiveram suas funções engrandecidas em função do crescimento da *pólis*; e) os *thesmothétai* foram os responsáveis pela redação escrita e pela guarda das leis da cidade, tendo duração apenas anual em toda a história de sua existência institucional; f) o rei ocupava o Bucolio, o arconte, o Pritaneo, o polemarco, o Epílicio (antigo Polimarqueo), e os tesmótetas, o Tesmoteteo; g) sua função não era somente instrutória, pois cada qual tinha também a incumbência de julgar os processos de sua competência; na colina de Ares situava-se o conselho dos areopagitas, estes com atribuição de conservar as leis, dirigir assuntos cívicos, aplicar penas corporais e pecuniárias sem apelação, sendo ainda à (época) de Aristóteles um cargo vitalício;

– Drácon introduziu reformas constitucionais que abalaram ligeiramente as estruturas sobre as quais se assentava a antiga organização da *pólis* (Aristecuo era arconte neste período); as reformas trouxeram as seguintes conseqüências: a) a cidadania era concedida àquele que podia prover-se do armamento de hoplita; b) os arcontes e tesoureiros tinham que provar patrimônio superior a 10 minas, e os estrategos e chefes de cavalaria, patrimônio superior a 100 minas (além de esposa legítima e filhos maiores de dez anos); c) o Conselho era formado por 401 dos cidadãos de pleno direito, eleitos ao acaso; d) ao Conselho

não poderia ser reconduzido aquele que anteriormente houvesse desenvolvido a mesma função; e) a falta às sessões do Conselho importava no pagamento de três, dois ou um dracmas, de acordo com cada categoria; f) o conselho do Areópago era o guardião das leis e vigiava os magistrados na aplicação da lei, e as denúncias de lesão à lei eram a ele diretamente dirigidas pelo injuriado;

– a sublevação do povo contra o sistema, opressor, patriarcalista e censitário, foi a reação violenta à estática política que se irmanava aos interesses latifundiários reinantes; Sólon foi eleito (em 594 a.C.) árbitro e arconte, tendo ficado incumbido da projeção de uma nova Constituição; é a este arconte que é transferida a missão de apaziguar os ânimos, de reunir sob uma mesma bandeira legal o povo e a aristocracia, já secularmente rivais;

– governando como homem de classe média, Sólon expurga a escravidão por dívida, concede perdão geral às dívidas privadas e públicas (*seisákhtheia*);

– também a Sólon se atribuem novas leis e nova Constituição, pois suprimidas foram as antigas normas trazidas por Drácon (exceto as referentes aos homicídios); as leis eram inscritas em tábuas giratórias, afixadas no Pórtico Real, sobre as quais se faziam os juramentos de fidelidade e imparcialidade; a Constituição introduziu os seguintes princípios: a) divisão censitária em 04 classes (pentacosiomedimnos, cavaleiros, zeregitas e tetes); b) magistraturas distribuídas entre as 03 primeiras categorias para nove arcontes, tesouraria, vendedores, conselho dos Onze, colacretas; c) os tetes faziam parte dos tribunais e da Assembléia; redesenhou, enfim, os quadros das magistraturas redistribuindo-as de acordo com as 04 tribos;

– a democracia de Sólon se destacou sobretudo por três medidas, quais sejam, proibição da afetação pessoal nos empréstimos (fiança pessoal), amplo acesso do prejudicado pelos danos que sofreu aos órgãos de reclamação e redação de leis obscuras e de termos gerais indefinidos, o que por si só ocasionou grandes dúvidas na aplicação da lei;

– a reforma de Sólon também alterou medidas, pesos e moldes (mina = 100 dracmas; talento = 63 minas);

– o governo de Sólon, apesar de suas diligências para a implantação da democracia, tornou-se alvo de ataques e críticas de ambas as

classes sociais, pois os nobres desprezavam o aniquilamento das dívidas e o povo desconfiava de um recrudescimento do regime ao estado inicial de indivisão;

– são conservadas passagens integrais dos poemas de Sólon, entre as quais se transcreve a seguinte, que detalha sua *intentio* política: "Aos que aqui mesmo em servidão vergonhosa estavam, temerosos diante do semblante de seus donos, os fiz livres. Isto com minha autoridade juntando ao mesmo tempo reforço e justiça o realizei, e terminei como havia prometido. Escrevi leis igualmente para o pobre e para o rico, acomodando justiça reta para cada um";

– as dimensões em torno do governo de Sólon conduziram-no a deixar sua pátria, ao que sucederam quatro tranqüilos anos sem discórdia; o quinto ano trouxe consigo a divisão, pela falta de eleição de arconte, surgindo, então, três partidos, chefiados por Negacles, Licurgo e Pisístrato, representada a costa, a planície e a montanha, respectivamente, com interesses diversos e antagônicos;

– ao governo de Sólon segue-se o governo de Pisístrato, caracterizado pela prática da democracia e por um governo "mais cidadão que tirânico"; da mesma forma como ascendeu ao poder, repentina e meteoricamente, deixou-o pois, ainda não havia arraigado o seu poder quando a coalisão entre Megacles e Licurgo extinguiu seu mandato, no sexto ano de sua primeira instalação no poder; Pisístrato, no entanto, no duodécimo ano após estes fatos, retornou à pátria, reconduzido por iniciativa de Megacles, como efeito de uma crise política, e o fez triunfalmente, colocando-se ao lado de uma formosa mulher (Fía ou Mirrina) que o acompanhou por seu desfile nas ruas de Atenas como se fosse a própria Atena; este foi o primeiro regresso;

– a volta de Pisístrato estava condicionada à sua união com a filha de Megacles, o que seria a fiança de seu governo; temendo a união – e as desvantagens políticas que ocasionaria –, não a tendo desposado, decaiu novamente do poder; em incursão por Recelo, Pangeo e Eretria, reforçado por soldados e enriquecido, intentou novamente a retomada do poder, encontrando o reforço dos tebanos e cavaleiros de Erétria, alcançando vitória a batalha de Palénide; de volta ao poder, o governante desarmou o povo e orientou-se novamente na direção da coisa pública, agora impondo-se com maior firmeza;

– restabelecido no poder, o tirano Pisístrato parece somente recolher neste seu último período as maiores e melhores virtudes dignas de um soberano. Aristóteles não as omite, podendo-se indicar: a) governo moderado e mais cidadão que tirânico; b) indulgência no tratamento dos faltosos e brandura na aplicação das penas; c) prestação de auxílio monetário aos camponeses; d) manutenção da paz e da tranqüilidade da coletividade; e) democracia nos costumes e humanidade no tratamento das coisas comuns; f) aplicação correta das leis e não concessão de privilégios quaisquer a si mesmo; tendo atraído a uns e a outros, permitiu que seu governo fosse alçado à condição de período exemplar da história ateniense, cognominando-se *Idade de Cronos* ou de *Ouro*, elogio que corresponde à equiparação de seu governo à idade mítica hesiódica da tradição dos metais, algo de grande significação no contexto da cultura geral helênica e do pensamento filosófico (Platão, *Hiparco*; Plutarco, *Aristides*);

– a Pisístrato sucederam seus filhos, e estas transições somente vieram em detrimento, e não em favor, da *pólis*;

– o reinado de Pisístrato encerrou-se em 528/7 a.C., quando Filoneo era arconte, tendo permanecido no poder por toda a sua carreira política, por dezenove anos; o governo de sucessão, conduzido por seus filhos, Hípias, Hiparco, Iofón e Hegesístrato, apesar de manter a homogeneidade de idéias e inspiração, caracterizou-se por traços peculiares; o caráter dos herdeiros do líder democrático, exceto o de Hípias, conduziu o reinado a confusões calamitosas para a estrutura do Estado, o que ocasionou uma sucessão de mortes finalizada pela derrocada do governo;

– derrotada a dinastia, após longa série de batalhas e dissensões, a disputa se instalou entre Iságoras, filho de Tisandro, e Clístenes, descendente da estirpe dos alcmeônidas; Clístenes, vencido pelas associações populares (*hetaireîai*), entregou o governo à multidão, aproximando-se do povo, enquanto Iságoras, inferior no poder, associava-se com a força de Cleómenes; na ocasião, invade a cidade, expulsa setecentas famílias de seus muros, e intenta a imposição cercitiva de Iságoras no poder com trezentos de seus amigos; o povo resiste ao ataque, o Conselho não se dissolve e, após três dias de encruzilhada, o grupo de Cleómenes capitula do intento bélico, restituindo-se ao solo citadino os desterrados, dentre os quais estava Clístenes; Clístenes, após as convulsões descritas, tor-

na-se chefe do povo, assentando-se a situação política novamente num *status quo* de governabilidade;

– em torno de 508/7 a.C., sendo arconte Iságoras, Clístenes é colocado à testa do governo popular, quando empreende suas primeiras medidas administrativas: a) dividiu a cidade em dez tribos, no lugar das quatro existentes; b) formou o Conselho de quinhentos membros, em substituição aos precedentes quatrocentos; c) cada tribo passou a contribuir com cinqüenta membros no Conselho; d) o país foi dividido em demos, em número de 30 (10 costa/10 interior/10 cidade), o que levou os cidadãos a serem identificados, juntamente com seus familiares, pelo nome do demo ao qual pertenciam; d) extinguiu as circunscrições chamadas *naucrarías*, tornando-as *demarcos*; e) preservou a tradição de estirpes (*géne*), dos sacerdócios (*hierosymas*) e fratrias (*phratrías*);

– o processo de gradativas modificações constitucionais conduziu a um estado legal tal que poderia ser dito mais democrático que o de Sólon; aliás, suprimidas foram as leis da época daquele tirano, cunhando-se outras que vinham no mesmo sentido dos interesses do povo; o ostracismo foi uma das medidas implantadas a esta época, tendo-se também imposto ao Conselho dos Quinhentos o juramento que prestavam para o exercício de suas atividades (juramento ainda vigente à época de Aristóteles); no arcontado de Fenipo (490/89 a.C.) sucede a famosa vitória de Maratona e, dois anos após, a aplicação por vez primeira do ostracismo legal a Hiparco de Colito (487 a.C.); Negacles de Alópece sofreu a mesma pena em 486 a.C., assim como Xantipo, em 485/4 a.C., e mesma notícia vale para Arístides, em 483/2 a.C.; o ostracismo tornou-se medida amplamente utilizada contra os desmandos do poder, convertendo-se, no entanto, em certo momento, em arma de uso generalizado contra o governo; todos os ostracisados são, em 481/0 a.C. readmitidos ao solo pátrio, em função da expedição de Xerxes, continuando com direitos definitivamente restritos ou constrangidos a habitar o ponto externo do Peloponeso (Geresto/Escileo).

– o poder do Areópago cresceu de maneira galopante, em convívio com as forças democráticas, após as guerras médicas; por este tempo, os chefes do povo foram Arístides, Temístocles, o primeiro adestrado nas coisas da guerra e o segundo nos assuntos políticos, um

general, e outro conselheiro, de acordo com suas utilidades e habilidades; ao nome de Arístides se liga um fato histórico de não pequena importância para a instituição da hegemonia (talassocracia) ateniense, qual seja, a fixação dos tributos devidos pelos membros da Liga de Delos, o que ocorreu no terceiro ano após a batalha de Salamina, sendo arconte Timóstenes (478/7 a.C.); o juramento de aliança com os jônios foi a estratégia político-diplomática que garantiu a união das cidades-estado contra o inimigo comum, àquela época, os persas;

– as contribuições dos confederados passaram a representar muito mais que o mero abastecimento material da *pólis*; o acúmulo de riquezas fomentou a atividade comercial, consentiu o êxodo rural, estimulou a formação de uma urbe diversificada e efervescente, ocupada nos serviços militares, na guarda das fortificações, nos assuntos gerais de interesse da comunidade; a hegemonia, aí, desdobrou-se do aspecto meramente material e bélico, transportando-se para os planos espiritual e cultural, tudo em função da auto-confiança adquirida pelo povo em suas próprias forças; o pacto de Delos, que conferia poderes despóticos aos atenienses em detrimento dos demais aliados, trouxe consigo obrigações quase que insuportáveis aos seus integrantes, ao que tudo presidia Atenas; Quios, Lesbos e Samos recebiam, em meio às demais cidades-estado, tratamento diferenciado, uma vez que não pagavam os tributos e participavam com suas próprias frotas na sustentação da Liga; a esta época, o tesouro foi transportado de Delos e Atenas, onde a magistratura dirimia a questões judiciais e administrava a riqueza extraída da produção dos aliados; tributos (*phóroi*) e impostos (*téle*) mantinham mais de vinte mil homens, para uma magistratura composta de seis mil juízes, para um corpo de arqueiros de mil e seiscentos homens, de mil e duzentos cavaleiros, de quinhentos membros do Conselho; todos estes e muitos outros homens se mantinham às custas das riquezas provenientes da cobrança feita aos membros da comunidade;

– Efialtes como reformador foi o sucessor do governo do Areópago, em função do fortalecimento da plebe, e era tido como incorruptível e justo para o regime. Entre as inovações trazidas por Efialtes estão: a supressão do Conselho das funções que o tornavam o guardião da constituição; a devolução de algumas destas funções aos Quinhentos, ao povo e aos tribunais. Porém, Efialtes não procede a este intento so-

zinho, e sim com a ajuda de Temístocles, que estava por ser julgado por conluio com os medos, até que reunindo o Conselho dos Quinhentos, ouviram a ambos, até arrebatarem o poder. Posteriormente (462 a.C.), foi Efialtes assassinado por Aristódico de Tanagra;

– a constituição já se havia tornado mais relaxada quando ocorreu de Cimão, filho de Milcíades, se tornar o mais forte entre os mais distintos e nobres. Inexperiente por suas prolongadas ausências na guerra, conduzia as coisas desta forma. A eleição dos nove arcontes foi mantida, exceto 06 anos após a morte de Efialtes, quando passou-se a determinar que dentre os zeugitas eleitos fossem escolhidos os arcontes. Antes disso, eram eleitos entre os cavaleiros e os quinhentos medimnos. No arcontado de Lisícrates (453/2 a.C.) retornou a instituição dos 30 juízes chamados de demos. No arcontado de Antídoto (451/0 a.C.) foi decretado que não fosse cidadão senão aquele que tivesse mãe e pai cidadãos;

– a constituição chega a ser mais democrática com o fortalecimento de Péricles à frente do povo, tendo suprimido atribuições dos areopagitas e induzido a cidade à formação de um maior poderio naval, de modo que a peble, confiante, se fortaleceu ainda mais para a vida política e a participação ativa no processo de governo. Existe aqui uma relação direta, como fica claro na *Política*, entre o tipo de armação bélica (cavalaria, infantaria leve, infantaria pesada, poderio naval) e o tipo de regime de governo. No quadragésimo nono ano após a guerra de Salamina, sendo arconte Pitodoro, a cidade estava em batalha contra os peloponésios e, com o cerco dos espartanos, sob a coordenação de Péricles os atenienses se refugiaram na cidade para guardá-la, após o que assumiu Péricles o poder por si. Instituiu retribuição aos tribunais, seguindo os conselhos de Damônides de Oie, e isto para fazer frente ao poderio de Cimão, que a tudo mantinha com suas possessões principescas. Esta prática, assinala Aristóteles, deu início inclusive à corrupção do povo pelo suborno;

– Péricles morreu em 429 a.C., e, após sua morte, os assuntos da cidade se tornaram muito pior regidos. Péricles foi o último dos chefes oriundos das classes melhores e mais nobres, o que vem a quebrar uma tradição que procede desde Sólon, a quem se seguiram outros nobres: Pisístrato, Clístenes, Xantipo, Milcíades, Temístocles, Arístides, Efialtes, Cimão. Chefes do povo após Péricles foram Cleão, filho de Clíneto, e

Cleofonte, o fabricante de liras. Cleão foi o que mais danos causou à democracia, gritando na tribuna e proferindo insultos; após Cleofonte, os que alcançaram o poder frente ao povo queriam demonstrar audácia e comandar a massa. Para Aristóteles, após os antigos, os melhores governantes de Atenas foram Nícias, Tucídides e Terámenes, por bem servirem à cidade, não obstante a opinião a respeito deste último encontrar-se dividida em função de turbulências dos governos de sua época;

– a constituição dos Quatrocentos é conseqüência da derrocada do poderio hegemônico de Atenas na guerra e do fortalecimento da aliança dos lacedemônios com o rei persa. Da democracia ao governo dos Quatrocentos, a partir do discurso de Melobio e da proposta redigida de Pitodoro de Anaflisto, com os discursos de sua implantação, foram muitas as modificações;

– de cada tribo, dez homens de mais de 40 anos de idade foram eleitos para que elaborassem a lista dos cinco mil, e isto feito, destes se escolhendo um com a incumbência de redacionar a constituição definitiva. Esta previa que: 1) os maiores de 30 anos seriam conselheiros; 2) destes se extrairiam os estrategos; 3) também destes, os nove arcontes, o registrador sagrado, os chefes de infantaria, os chefes de cavalaria, os chefes de batalhões, os chefes de guarnições, dez tesoureiros dos bens sagrados dos deuses, mais vinte tesoureiros, intendentes de sacrifícios e inspetores; 3) as demais magistraturas seriam feitas não por eleição, mas por sorteio, e não dos que integram o Conselho; 4) os que manejam riquezas não formariam parte do Conselho; 5) se dividiriam os *boulaí* em quatro; 6) o Conselho designaria por sorteio os nove arcontes, e daí se extraíram outras magistraturas e embaixadas; 7) aquele que não acudisse ao Conselho à hora fixada pagaria uma dracma por cada dia, a menos que para tanto tivesse permissão. Tudo isto é o que foi dado de futuro, e com vistas à cessação do estado de transição e beligerância que envolve a mudança radical de regimes;

– o que ficou estabelecido como sendo o conjunto de regras transitórias que seriam abolidas logo que consolidado o regime dos Quatrocentos foi o seguinte: 1) com quarenta de cada tribo se formariam os quatrocentos do Conselho; 2) seriam estes os responsáveis por nomear os magistrados e demonstrar qual seria a fórmula necessária para o juramento; 3) seriam estes os responsáveis também por deliberar

acerca das leis, da reedição de contas e demais assuntos, e isto da maneira que lhes fosse mais apropriada; 4) das leis, se serviriam das existentes e não as modificariam; 5) a eleição dos estrategos seria feita dentre os Cinco Mil; 6) o Conselho também comandaria a organização bélica, das infantarias...;

– assim foi dada constituição pelos que se estabeleceram no poder após Péricles, mais especialmente pelos Cem eleitos pelos Cinco Mil para a escritura do regime de regras que entre eles vigoraria. Em 412 a.C., mais precisamente em 08 de junho (com as alterações calendárias necessárias), dissolvido o antigo Conselho, os quatrocentos tomaram posse do governo político, assentando-se, então, a oligarquia em Atenas. A esta época era arconte Cálias, e aqueles que mais contribuíram para o processo de solidificação do novo regime foram Pisandro, Antifonte e Teramenes. Os Cinco Mil são eleitos de maneira nominal, os Quatrocentos com os dez estrategos adentram o edifício do Conselho e inicia-se o governo de Atenas de então, estabelecendo os primeiros contatos de embaixada com os lacedemônios intentando a pacificação do estado de beligerância do momento;

– com algumas derrotas bélicas (Erétria, Eubéia), o descontentamento surge a ponto de se dissolver a reunião dos Quatrocentos, que entregaram o governo da cidade aos Cinco Mil, após votar que nenhuma magistratura teria retribuição pecuniária por seu exercício. Neste processo de dissolução dos Quatrocentos funcionaram ativamente Aristócrates e Teramenes. Porém, aqui ainda não se alcançou a tranqüilidade política almejada; outras turbulências ainda agitariam o regime em vigor durante a guerra do Peloponeso;

– apesar de vitoriosa para os atenienses contra os lacedemônios, a batalha das Arginusas (406/5 a.C.), durante o arcontado de Cálias de Angele, representou, para seus dez estrategos (Protômaco, Trasilo, Erasínides, Péricles, Conón, Diomedonte, Leão, Arquéstrato, Aristógenes, Aristócrates), uma acusação, e sem julgamento popular, por negação de socorro aos náufragos da batalha, tudo segundo um falso juízo e mediante engodo pelos que lhes induziam em ira para julgamento. Cleofonte, a esta época, impediu, comparecendo à Assembléia de armadura e bêbado, que se estabelecesse a paz com os lacedemônios, desocupando-se Decelía, tomada a comando de Agis, do que se arrepen-

deriam mais tarde. Isto porque, a partir da batalha de Egospótamos, Lisandro tomou o governo da cidade e estabeleceu um comitê de governo de trinta pessoas chamado historicamente de "Trinta tiranos", e tudo durante o arcontado de Pitodoro. A paz *sub conditionem*, firmada com os lacedemônios, consentiu dissensões políticas fervorosas que redundaram no arrebatamento do poder por Lisandro, dos oligárquicos;

– os "Trinta tiranos" logo deram mostras de desvirtuamento e governaram de forma absoluta a cidade, de modo que: 1) designaram quinhentos conselheiros; 2) os demais cargos foram distribuídos entre mil cidadãos eleitos, com distinção para dez arcontes do Pireo, onze guardiães do cárcere, trezentos servidores armados; 3) demonstravam uma certa preocupação com a cidade, com um governo segundo a tradição (Sólon), quando em verdade atuavam sorrateiramente com a supressão de importantes instituições político-sociais da cidade; 4) ainda sob certa aparência de honestidade notavam os mais exaltados; 5) um pouco mais tarde, submetida a cidade, fez-se mostrar o regime em sua verdadeira faceta, submetendo-se os que se sobressaíam, ou mesmo expurgando-se os mais destacados, ou por linhagem, ou dignidade, ou por liberdade, totalizando mil e quinhentos homens;

– a desenfreada política dos Trinta redundou numa oposição de Teramenes ao governo, pois este pleiteava a moderação e a alteração dos modos daqueles que agiam radicalmente. Suas reivindicações continuaram mesmo com a elaboração de nova lista de três mil cidadãos, como se estes fossem participar do governo;

– sucede a morte de Teramenes, com o apoderamento de File (404/3 a.C.) por Trasíbulo e outros desterrados e a imposição de novas leis, que suprimiam os armamentos, salvo para os Três Mil; além disso, a recorrência ao poderio lacedemônico, que cercou a Acrópole sob o comando do chefe militar Calíbrio, permitiu o resguardo do governo dos Trinta;

– os Trinta tiranos, com seu poder político-militar, foram dissolvidos no dia seguinte ao em que foram vencidos os lacedemônios, que vieram em seu auxílio. Dez cidadãos são nomeados então para a finalização da Guerra com a Lacedemônia, que ora se estendia de há muito tempo, mas, deixando de cumprir seu papel, começaram a sofrer pressões populares e só se mantiveram no poder às custas da força e do apoio de Calíbio, dos peloponésios presentes e de alguns cavalei-

ros. Isto até que foram finalmente dissolvidos e nomeados outros dez, que lograram reconciliação com os democratas até a definitiva intervenção do rei Pausânias, dos lacedemônios;

– as negociações se operam durante o arcontado de Euclides (403/2 a.C.), sendo estratego Rinon, e várias condições são estabelecidas para a pacificação das turbulências, entre as quais a de não haver desforra ou vingança contra ninguém, salvo contra os Trinta, contra os Dez, os Onze e os que mandaram no Pireo. A democracia restaurada, desta forma, se sedimenta pouco a pouco mais, o que se tornará mais evidente com os avanços perpetrados por Arquino neste sentido (esquecimento dos males passados, restrição à atividade dos sicofantas, pagamento aos lacedemônios pelas somas dispendidas com as rivalidades atenienses, etc.);

– estas vitórias permitiram o retorno do governo do povo, o que redundou na aportação à Constituição até a época de Aristóteles vigente, por ele apresentada como a décima primeira transformação político-constitucional. As demais ocorreram com Íon, Teseu, Drácon, Sólon, Pisístrato, Clístenes (mais democrático que Sólon), com o Conselho do Areópago, Efialtes, os Quatrocentos, a democracia após os Quatrocentos, a tirania dos Trinta e dos Dez. Com a décima primeira transformação acumulou o povo poder suficiente para governar por decretos e por meio dos tribunais, onde é soberano; é mais difícil de se corromper a maioria que a minoria. O comparecimento às votações tornou-se remunerado desde que Agirrio, estratego ateniense após 389 a.C., dispôs o valor de um ôbulo para pagamento, e depois Heráclides de Clazomene dispôs dois óbulos, alcançando-se novamente com Agirrio o valor de três óbulos. Com todos os percalços descritos chegou-se à assim chamada por Aristóteles "Constituição vigente", que é aquela democrática estabelecida após a derrota do governo dos Trinta e dos Dez tiranos.

Até a presente passagem do texto da *Respublica Atheniensium*[3] , quando Aristóteles se propõe a tratar do "estado atual da Constituição", descrevendo, então, as funções em que está distribuído o poder, a estrutura de participação popular e questões outras (votação, salário,

[3] "Ainsi, dès maintenant, la Seconde partie du traité d' Aristote nous aparaît comme une oeuvre foncièrement personnelle, et cela suffit à la distinguer de la Première, où nous avons vu l'auteur enchaîné à plus d'une erreur ou d'une contradiction" (Mathieu, Haussoullier, Introduction, *Constitution d'Athènes*, 1922, XVI).

tribunais, magistraturas, audiências públicas e assembleares...), o escorço histórico-informativo permitiu entrever o choque dos modelos de regime estudados mais profundamente na *Política* se manifestando episodicamente na vida ateniense.[4] Todo o esforço genético aristotélico parece trazer à lume o cavalgar histórico dos fenômenos. Não obstante preso à narrativa descritiva dos acontecimentos, Aristóteles não parece se abster de lançar seus próprios juízos de valor para analisar os fenômenos tomados isoladamente. Isto é claro quando diz – assumindo, então, como critério de avaliação ou ponto de partida a sua concepção do que seja o melhor político, como vem dado pelos livros da *Política* – "parece que agiram bem ao", "a maioria é menos facilmente corruptível que", "governava bem porque servia à lei e ao bem da maioria", "e parecia ser democrático em seus costumes e humano", etc., e também com tantos outros exemplos textuais que fortificam o que ora se expõe, com relação aos regimes, com relação a este ou àquele líder político, com relação a esta ou àquela mudança política.

A análise histórica aristotélica não é isenta, no sentido de que se assume em seu purismo científico sem que o autor se manifeste sobre aquilo que narra; ora julga segundo sua opinião, e então diz é bom, é ruim, construiu, destruiu, é belo ou não é, ora apresenta quem ilustre esta ou aquela referência (Homero...), ora, mesmo, faz a opinião geral presente no texto, e isto por meio das expressões lacunares, como, "se diz", "costuma-se apresentar", "é conhecido"... Há, de fato, uma narrativa, e coloca-se às claras não só os fatos em singularidade, mas também o encadeamento e a conexão entre eles. Mais ainda, deles se extrai o produto histórico da atuação deste ou daquele líder, desta ou daquela manifestação de poderio naval. Parece não se preocupar tanto, Aristóteles, com os fatos em si, e sim com o seu movimento sucessivo, onde o que ocorre é posto em evidência independentemente de ser algo positivo ou negativo, favorável ou desfavorável. Ao se expor o baile das constituições, não se pode consentir que o que ocorre seja apenas dado como algo que ocorreu (local, data, autor). O *modus operandi* escolhido por Aristóteles para colocar às vistas as constituições em sucessão, até a atual constituição democrática, não parece permi-

[4] Leia-se: Mossé, *Atenas: a história de uma democracia*, Unb, 1979.

tir que se afirme que se tratava de uma mera coletânea documental de textos político-constitucionais. A todo momento na narrativa o Aristóteles narrador se manifesta nos meandros dos acontecimentos como um Aristóteles pensador, julgador, avaliador.

Se isto está claro, o que há de seguir é uma análise institucional, e não somente sócio-histórica, da Atenas do séc. IV a.C., após a tirania dos Trinta e antes do domínio macedônico. A oferecer este quadro, estará o Aristóteles meteco, um pensador que se filiou à mais ateniense das escolas filosóficas, a de Platão, que viveu em Atenas por longos períodos e aí fixou seu Liceu, mas que era proveniente de outras plagas. Ao texto, pois.

Neste contexto histórico, cidadão é aquele que possui pai e mãe cidadãos, de acordo com a própria tradição periclitiana. A fixação do cidadão em um demo se dava com a idade de dezoito anos quando então se definia: a) se era ou não cidadão (se era estrangeiro); b) se era livre ou não; c) se estava devidamente inscrito na região ou não; d) se possuía a idade exigida ou não (dezoito anos). Todo procedimento até então desenvolvido era submetido à apreciação do Conselho, que poderia anular qualquer inscrição se não preenchidas as exigências; sua culminância se dava com a eleição tribal de um censor que se ocupava de administração e de educação, tudo no que se referisse ao que se encontrava sub sua disciplina. Aqui estão os efebos.

O ensinamento e a formação se inicia no primeiro ano após os dezoito anos, e isto com a prestação de juramento para o percurso dos santuários e ao treinamento para luta, para o manuseio do dardo, do arco e da catapulta sob a coordenação de dois instrutores para este fim eleitos. Após este primeiro ano é feita uma reunião no teatro onde têm a ocasião de demonstrarem o que aprendera por meio de manobras militares. Seguem, então, para o patrulhamento do território e para a vigilância nas fortalezas. São guarnição por dois anos, até quando são isentos de impostos e são usados para o reforço militar por estarem, desde a solenidade pública assemblear, investidos de armas; não podem durante este período se ausentar ou assumir entraves processuais, salvo por problemas de herança, filha herdeira ou sacerdócio por encargo ou tradição familiar. Terminando este período de disposição para a *pólis*, e de educação militar, estão os efebos como os demais cidadãos.

O sorteio é o princípio básico da distribuição dos cargos da administração ordinária, comportando como exceção os cargos de administrador do dinheiro das festas públicas e o de encarregado das fontes. Estes cargos são acessíveis não por sorteio, mas por eleição, e se exercem por quatro anos – Aristóteles não menciona o prazo de quatro anos, mas diz que são exercidos de Panatenéias a Panatenéias, como referência às grandes festas Panatenéias, na melhor interpretação. Também está sujeita à eletividade toda função exercida em função da guerra. O sorteio, aqui utilizado, é um princípio democrático, assim como o pagamento para a participação política também o é. De fato, o sorteio parte do pressuposto da plena igualdade e da plena aptidão de todos para o exercício de todo e qualquer cargo ou função – às vezes excepcionados alguns de caráter mais técnico. Discutindo o conceito de regime republicano, bem como traçando seus dísticos, Aristóteles deixa claro na *Política*[5] que o sorteio é um traço nitidamente democrático, assim como o é a não-utilização de critérios censitários para a acessibilidade aos cargos públicos.

O Conselho é composto por quinhentos membros, eleitos, sendo que dele participam cinqüenta de cada tribo, que são em número de dez, na configuração contemporânea a Aristóteles, da distribuição geográfica da população. As pritanias são exercidas nesta mesma medida eqüitativamente por todas as tribos, as quatro primeiras por 36 dias cada uma, e as seis últimas por 35 dias cada uma, de modo a totalizar a exata divisão do ano (354 dias) do calendário lunar adotado pelos atenienses. Diversas solenidades, formalidades e invocações se seguem ao dia em que comem juntos no edifício redondo, sede da pritania, com a finalidade de organização e conclamação do povo à aceitação de suas atividades. Também o chefe dos prítanes preside as solenidades e é depositário de importantes incumbências, sendo eleito pela sorte.

Dados estes parâmetros, sabendo-se de que forma se compõe o Conselho, há que se listar o conjunto de matérias que faz parte de sua competência, a saber: 1) julgar a maioria dos magistrados; 2) julgar aqueles que mexem com dinheiro (público); 3) aprovar os que hão de ser conselheiros para o próximo ano; 4) aprovar os nove arcontes; 5)

[5] 1294 b, 5/10.

cuidar das trirremes e quadrirremes e tomar outras providências pertinentes ao instrumental naval; 6) inspecionar os edifícios públicos; 7) auxiliar no desempenho da maioria das magistraturas na maior parte dos assuntos, fazendo-se útil para: os tesoureiros, dos tesouros de Atenea; os recaudadores, em número de um eleito por tribo; 8) examinar os cavalos; 9) revisar os soldados de infantaria; 10) inspecionar as listas enviadas pelos alistadores a respeito da possibilidade ou não de um cidadão participar do mister militar; 11) cuidar dos prêmios das Panatenéias e das Vitórias; 12) eleger por sorteio um tesoureiro que fará o controle do dispêndio pela cidade de dois óbulos por dia para o sustento de incapacitados e empobrecidos. Mas o Conselho dos quinhentos não é instância única, pois de suas decisões sempre cabe recurso à instância superior, o Tribunal. Também, é o Conselho instância prévia necessária para a deliberação de qualquer matéria na Assembléia Popular, e uma vez transgredido este pressuposto, o autor da transgressão pode ser acusado de *graphé paránomos*.

O sorteio é também princípio para diversas outras magistraturas, quais sejam: a dos reparadores de santuários; a dos inspetores urbanos; a dos inspetores de construções; a dos inspetores de mercado, a dos inspetores de medidas; a dos vigilantes do trigo; e dos vigilantes do ponto de comércio. Estas são algumas das magistraturas menores com funções preponderantemente ordinatórias, práticas e de inspeção, existentes à época, no regime político ateniense. Na *Política* (1321 b, 4 / 1323 a, 11) encontram-se importantes referências sobre as magistraturas e suas atribuições básicas para a organização e o funcionamento da cidade. Sem magistraturas – recorde-se aqui uma importante idéia da teoria política aristotélica – não há *pólis*; nas magistraturas reside a diferenciação das atribuições de regime para regime, e é nas magistraturas que se pode encontrar a *ratio essendi* de um sistema político.

O sorteio é princípio democrático que vige também para os Onze, cidadãos sorteados para cuidar dos que estão presos. Mas, não só. Cuidam os Onze do patrimônio imóvel da *pólis*, para que se decida se é este ou não da *pólis*, caso em que serão entregues aos vendedores, vigiam os que vendem homens livres como escravos, a quem se pode impor pena de morte, e também os ladrões fugitivos. Introdutores de pleitos públicos, em número de cinco, também são escolhidos por sor-

teio para a apresentação de litígios mensais e que demandam rápida solução procedimental (litígios sobre dote, inadimplemento, empréstimo, ultraje, escravos e animais, gastos com trierarquia e banco...). O limite de sua atuação era o valor de dez dracmas, acima do qual o feito era remetido para o Tribunal como um litígio do tipo mensal, que demanda rápida solução.

O sorteio aparece também como forma de escolha dos quarenta, sendo escolhidos quatro por cada uma das dez tribos, que estavam encumbidos de decidir nas demais causas que lhes eram atribuídas por sorte, e estas num valor limite de dez dracmas, acima do qual o litígio é reconduzido a juízes arbitrais, pessoas de mais de sessenta anos perante as quais se se pode valer das leis e dos testemunhos. O corpo de árbitros é a quem se deve dirigir também o que sofreu injustiça por parte de um de vários árbitros, ao qual se poderá aplicar a pena de atimía.

Outras funções públicas também têm por base eletiva e participativa o sorteio. Entre estas estão: cinco construtores de caminho, dez contadores, dez defensores do fisco, um secretário da pritanía, um outro secretário para as leis do Conselho, um secretário incumbido de ler ante o povo e o Conselho, dez intendentes de sacrifício, dez intendentes chamados de anuais por administrarem as festas quinquenais (Délos, Braurônias, Heracléias, Eleusinis, Panatenéias, Heféstias), um arconte para Salâmina, um demarco para o Pireu, seis tesmótetas e um secretário para eles, um arconte, um rei e um polemarco de cada tribo, dez árbitros de jogos em número de um por tribo.

Teçam-se agora algumas considerações sobre as atribuições dos tesmótetas, do arconte, do rei e do polemarco, a começar pelos arcantes. Os arcontes são em número de nove, os tesmótetas em número de seis, com um secretariado específico, além do rei e do polemarco por tribo. Sua inspeção é feita ante o Conselho, com apelação para o tribunal, após o que prestam juramento. Após a posse no cargo, o arconte nomeia três coregos com mais de 40 anos para os poetas trágicos e os toma para as Dionísicas e as Targélias em coros de homens e crianças. Também os designa para Délos e nomeia um chefe de peregrinação para esta marcha à ilha de Délos, que é feita em um barco de trinta remos. Sob sua tutela e organização também está a procissão em honra de Asclépio, com a qual se gastam, com os preparativos,

cem minas. Da mesma forma com a procissão das Targélias e de Zeus Salvador. Além das festividades, o arconte é o instrutor e preparador judicial das demandas que hão de ser julgadas pelo tribunal, e versam sobre as seguintes matérias: 1) maus-tratos aos pais; 2) maus-tratos aos órfãos em face dos tutores; 3) maus-tratos à filha herdeira em face dos tutores ou do que com ela se casou; 4) dano causado a um órfão em face dos tutores; 5) loucura que inabilita a pessoa para o prosseguimento na administração de seus negócios; 6) para fixação de tutela; 7) pela repartição de bens comuns; 8) para atribuição de tutela; 9) para exibição de bens; 10) reclamações de herdeiros e de filha herdeira; 11) reclamações de viúvas ou órfãos que esteja sendo molestados por terceiros, aos quais se pode aplicar multa; 12) promoção de arrendamento de terras de propriedade de órfãos e mulheres herdeiras (até 14 anos), além de estabelecimento coativo do dever de alimentar por parte do tutor. Vê-se, pois, quão dilargado era o conjunto de atribuições públicas do arcote; seu papel sócio-jurídico na Atenas democrática deve ter sido de fundamental importância, e a higidez do cargo vinha garantida pelos juramentos sagrados e pelo controle das contas daqueles que com a função pública se comprometiam.

O rei cuida dos mistérios, e nisto é auxiliado por funcionários em número de dois, que com ele dividem tarefas, escolhidos por votação dentre os das famílias Eumólpidas e Cerices. Também se ocupa o rei das festas Dionísicas e Lenéias, além das cerimônias de sacrifícios tradicionais. Cuida ainda o rei de causas de disputa em torno do sacerdócio familiar, em torno de honrarias de família, além das causas que envolvam homicídio não-intencional (o Areópago se ocupa de homicídios ou lesões intencionais; o Delfínio é onde se julgam aquele que cometeu homicídio, mas que consideram terem atuado conforme às leis...), interdição de direitos cívicos (privação ou cassação de direitos) e processos contra coisas inanimadas e animais.

O polemarco é incumbido de prestar os sacrifícios a Artémis caçadora e a Enialio, ambos deuses ligados à causa guerreira, bem como de facultar o culto aos que morreram na guerra, oferecia sacrifícios e expiações a Harmódio e Aristógiton. Além disto, os juízos privados com metecos, isóteles e próscenos são sorteados ante seus olhos, e a herança de filhas herdeiras de metecos ali se resolvem, e tudo o mais

que seja matéria do arcontado para o cidadão o é com relação ao meteco para o polemarco. Destarte, se distribuem suas incumbências em religiosas e sacrificiais, de um lado, e cívicas, de outro lado.

Ao que estão funcionalmente adstritos a cumprir os tesmóstetas é o que se deve examinar em seqüência. O elenco envolve uma série longa de encargos: 1) indicar o dia de julgamento dos tribunais e seus juízes; 2) apresentar acusações de traição ante a Assembléia Popular; 3) conduzir as acusações de ilegalidade, as citações; 4) verificar a prestação de contas dos estrategos; 5) interceptar as propostas de leis ilegais; 6) acionar os presidentes e chefes dos prétanes; 7) atuar nas hipóteses de usuarpação de cidadania, falsa inscrição na lista de devedores públicos, falsa firma em citação pública, inscrição e de adultério; 8) reavaliar condenações do Conselho; 9) instruir processos de juízos privados, comércio, mineração e escravidão, em casos também de difamação de um homem livre; 10) ratificar tratados com cidades; 11) avaliar acusações de falso testemunho cometido diante do Areópago. Inclusive aqui fica patente a amplitude da competência deste órgão que serve à *pólis*.

Por sua vez, os árbitros de jogo, que exercem a função por quatro anos, se ocupam da organização das Panatenéias, os certames de música, de ginástica e corrida de cavalos, assim como cuidam para que, desde a plantação das olivas e a retirada do azeite, se destinam aos atletas vencedores dos jogos as ânforas plenas de azeite.

Os cargos para a guerra, como já dito antes, são acessíveis não por sorteio, mas por votação, de onde se destacam 10 estrategos para ocupar funções específicas em locais também específicos. Na estrutura hierárquica dos cargos militares, a vigilância exercida pelos superiores é plena, o que lhes consiste encarcerar o indisciplinado, expulsá-lo ou impor-lhe multa. É também por votação que são eleitos os chefes de infantaria, em número de dez, um por tribo. Da mesma forma com os chefes de cavalaria, sendo que cada chefe comanda cinco tribos, e com os chefes de esquadrão de cavalaria, sendo que estes mandam nos da cavalaria. A ilha de Lemnos também recebe um chefe de cavalaria específico para o regimento ali lotado, que é encarregado a partir da votação. As naus Páralo e Amón, ambas trirremes, eram destinadas a atividades de Estado e religiosas, e para elas se vota um administrador específico.

Quanto aos salários ou às pagas oficiais pela participação em atividades da cidade, alude Aristóteles que se recebia: a) uma dracma para a participação em todas as assembléias; b) nove óbulos para participação na assembléia principal; c) três óbulos nos tribunais; d) cinco óbulos no Conselho; e) um óbulo para o exercício de pritania; f) quatro óbulos para o exercício do arcontado; g) uma dracma por dia para o arconte de Salamina; h) dinheiro para manutenção da vida ao desempenho das magistraturas destacadas para Samos, Esciros, Lemnos e Imbros. Em geral, a medida de caráter democrático que faculta a que todos possam alçar às posições mais destacadas do quadro funcional público vem acompanhada por esta outra, a da remuneração, que evita a corrupção e o uso da função para o alcance de remuneração. Ser cidadão em Atenas era um privilégio, mas também um grande sacrifício, e isto pelo número de encargos que importava. O que há é que aos direitos cívicos se somava grande quantidade de deveres cívicos, e numa situação de ampla democracia, com o aumento populacional, os pobres também devem poder exercer funções públicas sem comprometimento de suas economias. Viver nas Assembléias passa a ser um mister vantajoso; comparecer aos julgamentos e reuniões assembleares passa a significar receita financeira. Aqui está a traição que vislumbra Aristóteles em sua crítica política: o empobrecimento das Assembléias não passa a significar um empobrecimento da própria política? De qualquer forma, as magistraturas não podiam ser exercidas desmensuradamente; somente nas magistraturas militares podia haver recondução, e nas funções de membro do Conselho, e assim mesmo, neste último caso, por duas vezes.

Quanto aos tribunais e seus arcanos, há muito que se dizer. Eis aqui a parte final da *Athenaion Politeía*, e o fechamento do tema encabeçado desde o término da descrição das constituições históricas.

Todas as tribos tinham participação nos tribunais, e isto em função do modo de participação destas no preenchimento dos cargos públicos investidos do poder de julgar. É por sorteio que os nove arcontes são distribuídos por suas funções, além de um secretário dos tesmótetas para a décima tribo. O que distingue os juízes são os bastões que portam e são prestados, em número idêntico ao de juízes, na entrada de cada tribo, juntamente com as bolotas de bronze com as

letras do alfabeto a partir de lambda, em número idêntico ao de tribunais que hão de se formar. A acessibilidade ao cargo de juiz dependia de várias condições outras além daquela básica da cidadania, quais sejam: a idade de trinta anos, que não se deva nada ao Estado e que não se esteja privado de direitos. O juiz que não reúna estas condições pode ser denunciado e sofrer severas penas. Cada juiz possui uma pequena tábua que indica seu nome, o nome de seu pai e o demo, seguidos com uma letra do alfabeto até a K, para fins de sorteio; a letra sorteada para um tribunal será a letra correspondente para a situação da jurisdição dos juízes.

Na entrada de cada tribo ficam dez pequenas caixas, que totalizam cem e se distribuem entre as dez tribos. Em cada caixa estão inscritas as letras alfabéticas até a K. O procedimento de sorteio se permia por amplo ritual de solenidade e se estende até o momento da entrega do bastão da mesma cor do tribunal que possua a mesma letra que a balota de bronze, e isto para que seja o juiz obrigado a investir-se da função junto ao tribunal que lhe haja sido sorteado. O sorteado, então, se dirige ao tribunal de entrada do qual recebe um *symbolon*. Este é o procedimento de investidura. Também os vigilantes da água e dos votos são tirados pela sorte.

Nos tribunais, o controle do tempo de discurso de ataque ou defesa, de causas públicas ou privadas, é medido pela clepsidra; para causas de mais de cinco mil dracmas, dez *khoûs* de tempo (aproximadamente dois terços de hora), e três *khoûs* para a réplica; às causas inferiores a cinco mil dracmas, sete *khoûs* de tempo, e dois para a réplica, às causas inferiores a mil dracmas, cinco *khoûs* e dois para réplica, além da hipótese de seis *khoûs* para os casos em que não há réplica. O tempo pelo curso da água clepsidra é interrompido pelo vigilante da ágia quando o secretário do tribunal irá fazer alguma leitura de testemunhos, leis ou decretos; há mesmo processos de um dia de duração, e neste caso é concedida a mesma medida de água para ambas as partes. As tábuas dos votos são sacralmente conservadas após todo julgamento. As urnas que recebem os votos (uma de bronze, para o julgamento válido, uma de madeira, inútil para o julgamento) são mantidas em sigilo para impedir fraudes. Da ânfora de bronze se extrai a decisão final; daí extraídos o funcionário conta os votos, de mo-

do que o que tenha mais vence, e se houver empate, vence o demandado (*in dubio pro reo*). A penal, se for necessária, também será avaliada e votada para que então se extraia o que há de mais preciso para a decisão final. Após o julgamento, os juízes recebem o salário de acordo com o que legalmente lhes toca.

Eis aí a contribuição aristotélica para a historiografia da Constituição ateniense. Ao seu lado, e em cotejo, ora confirmando-o, ora confrontando-o, encontram-se inúmeros oradores, pensadores e historiadores da Antigüidade. Então, neste desfile e nesta condição se podem nomear Xenofonte (*Helênicas, Anabase, Memoráveis*), Aristófanes (*Assembleístas, Vespas, Nuvens*), Demóstenes (*Contra Filipe, Contra Aristócrates*), Isócrates, (*Contra Calímaco*), Lísias (*Contra Erastótenes, Contra Teomnesto*), Plutarco (*Sólon*), Platão (*Leis*), Tucídides (*A guerra do Peloponeso*), entre outros. Quede, pois, por explicada esta matéria.

POLITICA

POLITIKA

1

A OBRA

Qualquer tentativa de alusão ou estudo do texto aristotélico da *Política*[1-A] deve guardar em si a proporção ou a medida de que se trata de um escrito político pós-platônico. Está-se aqui a falar de um divisor de águas em sede de filosofia política, e isto porque Platão, ao firmar as bases do Estado Ideal, o fez recolhendo em seu escrito toda a maturidade filosófica[1-B] e toda a experiência política pessoal de suas viagens e de sua convivência direta com a vida e com a morte de Sócrates, bem como dos horizontes históricos de Atenas dos 30, etc... A *República* platônica, ainda que obedecendo aos rígidos cânones das idéias e dos conceitos que participam deste particular sistema, não pode ser ignorada ou muito menos colocada *à latere* dos estudos que circundam o entendimento constitucional da convivência social e de suas principais instituições. A história é prova disto, pois em torno de vinte séculos depois

---

[1-A] *Vide* Wolff, *Aristóteles e a política,* Discurso Editorial, 1999.

[1-B] O evento que marcou o estudo da política foi a condenação de Sócrates, o que para Platão significou uma mudança metodológica no curso histórico: "La politique va changer de terrain: au lieu d'être une *praxis,* elle devient pour la première fois théorie politique". L'effet le plus visible de la theórie politique est de mettre à distance la politique" (Vergnières, *Éthique et politique chez Aristote*, 1995, p. 47).

de Platão, a *Utopia* de Tomas Morus vem a espelhar com toda a força de suas imagens a idéia fundamental contida na *República*.

Aristóteles não poderia de maneira alguma desconsiderar esta construção, ainda que dela discordasse. Um pouco por ela influenciado, pois sua leitura é algo certo no caleidoscópio de conhecimentos de qualquer discípulo da Academia, o escrito aristotélico, partindo de premissas diversas, haveria de suplantar sua conformação idealística para fundar as bases de uma política realística, lastreada em pesquisas empíricas, vividas e recolhidas da história helênica[2-A], como sói acontecer no estudo da *Constituição dos Atenienses*. Ao fazê-lo, Aristóteles, no entanto, guardou a *República* como um contraponto para o seu *textus*; nele ora se baseia, ora o critica, porém em momento algum o desconsidera. É este tipo de influência que se estará a verificar em inúmeras passagens do principal escrito de política do Estagirita[2-B].

O que se deve ter por evidente é o fato de que a *Política* de Aristóteles[3] guarda suas conexões com o platonismo, porém dista em muito da *República* em seu plano dedutivista. A concepção da *Política*, de par com os escritos recolhidos sob o título de *158 Constituições* – da qual resta apenas a *Athenaion Politéia* – é oposta àquela outra, caminha pelo método das ciências práticas, vangloriando-se pela riqueza da experiência, da faticidade histórica e do empirismo. A colheita de dados e o

[2-A] "La parte utópica de su *politica* no es, sin embargo, su verdadera fuerza, aunque el estado ideal proporciona el marco dentro del cual se detalla la organización externa de la estructura entera. El rasgo verdaderamente original y característico de la obra es la forma en que recoge el concepto de un estado ideal de Platón apoyándolo en una ancha base empírica que llega a ser una ciencia descriptiva de las constituciones, cuyo metodo desarrolla con profunda sagacidad" (Jaeger, *Aristóteles*, 1992, p. 304).

[2-B] "Aristóteles, al igual que Platón, cifra en los políticos su esperanza de transformar la ciudad y los hombres. Pero Platón consideraba que los próprios filósofos debían ser los políticos que llevaran a cabo esta obra. Les proponía pues una elección de vida y una formación que harían de ellos al mismo tiempo contemplativos y hombres de acción, saber y virtud implicandose mutuamente. Para Aristóteles, en cambio, la actividad del filósofo en la ciudad debe limitarse a formar el juicio de los políticos: por su parte, estos últimos habrán de actuar personalmente, por medio de su legislación, para velar por la virtud moral de los ciudadanos." (Hadot, *Qué es la filosofia antigua?*, 1998, p. 104).

[3] É ponto de referência necessária para o estudo da *Política* de Aristóteles a obra de W.L. Newman, *The politics of Aristotle*, Oxford, At the Clarendon Press, 1887.

acúmulo de informações endoxológicas[4] são o ponto de partida para as considerações e classificações do Tratado[5].

Jaeger quer ver na *Política* não um escrito monolítico, concebido a partir de uma única penada, mas uma compilação que comporta e conciclia a inspiração platônica com a inspiração puramente aristotélica. É exemplo deste princípio estarem os livros VII e VIII exclusivamente dedicados ao Estado Ideal e os livros IV a VI dedicados à análise das formas históricas de constituição. O empírico e o ideal se aliaram numa proposta compilatória, em parte decorrente das próprias mãos de Aristóteles, e, em parte, de seu editor póstumo. O fato de se colocarem lado a lado felicidade individual e felicidade política também seria indício da assunção do platonismo em compasso com um realismo mais acentuado[6].

O escrito, quanto ao conteúdo, relaciona indivíduo e *pólis*, cidadão e homem, escravo e senhor, constituição e governo, os interesses particular e coletivo, a moeda e a riqueza, a corrupção do governo e as formas constitucionais, o regime ideal e a *eudaimonía* coletiva, a educação pública e a formação do indivíduo[7], entre outras grandes temáticas.

[4] "(...) la philosophie politique d'Aristote naisse de son information historique ou, du moins, lui obéisse et s'y conforme. La réciproque est vraie: l'historien Aristote se souvient d'être tout autre chose qu'un historien" (Weil, *Philosophie et histoire: la vision de l'histoire chez Aristote, in La politique d'Aristote*, 1964, pp. 161/189, p. 161).

[5] "El nuevo, grande y universal rasgo de la obra de Aristóteles es su combinación de pensamiento normativo, que le llevó a dibujar un nuevo estado ideal mejor adaptado a la realidad, con un sentido de la forma capaz de dominar y organizar la multiplicidad de los hechos políticos reales. Este sentido de la forma libró a su pugna por el ideal absoluto de acabar en la rigidez y le reveló mil géneros de existencia política y de métodos de perfeccionamento; mientras que su firme percepción del fin le preservó de la relatividad a que con tanta facilidad induce el abandonarse indifirentemente a la comprensión de todo lo que existe. En ambos respectos, y en la unión de los dos, puede Aristóteles servir perfectamente de modelo de las ciencias morales y políticas de hoy" (Jaeger, *Aristóteles*, 1992, p. 335).

[6] "Partimos del comienzo del libro VII, que echa los cimientos del estado ideal. Es enteramente platónico en el identificar el fin del estado con el fin ético del individuo; pues éste es el sentido de la proposición de que se origina el estudio, la de que el mejor estado es el que asegura a sus ciudadanos la mejor vida (*airetwtatos – Áristos bios*)" (Jaeger, *Aristóteles*, 1993, pp. 316/317).

[7] "Este ideal de la *areté* fué transferido a la educación de los ciudadanos que deseaban participar en la *kalokagathía* de los grupos más cultos bajo las nuevas condiciones sociales y políticas del estado-ciudad griego del período clásico, pero esta misión, se hallaba, incluso en la democracia ateniense, integramente confiada a la inicitiva privada del individuo" (Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 1949, III, p. 318/319).

A principal questão a enfrentar, quando se trata de encerrar em algumas páginas referências e notas à *Política* aristotélica, reside na estrutura da obra, que tem suscitado plúrimas soluções em sua exegese, desde o século XIV, quando se plasmaram considerações acerca de sua possível heterogeneidade[8]. Porém, dever-se-á tê-la por construto orgânico, respeitando-se a sua integridade tal qual apresenta aos olhos do leitor moderno[9]. É certo que a obra é original e que foi revisada antes de sua conformação final. Tal qual foi legada à posteridade, é obra de uma engenhosa editoração levada a cabo por Andrônico de Rodes[10].

A controvertida estrutura da *Politica* conduz os críticos a amplas exegeses de sua configuração tal qual se apresenta desde a publicação dos textos do filósofo. A posição de Ross, aqui perfilhada e adotada, é de grande interesse: "A estrutura da *Política* apresenta uma dificuldade e um problema bastante discutido. Muitos filósofos modernos pensam 1) que os livros VII e VIII deveriam preceder os livros IV-VI, e outros pensaram 2) que o livro VI deveria surgir antes do livro V. O último capítulo do livro III anuncia a passagem à discussão da melhor constituição, discussão que, de facto, se desenvolve no livro VII. Para além disto, a primeira fase do livro VII encontra-se sob uma forma mutilada, tal como a última fase do livro III, como sinal da intenção, quer de Aristóteles quer de qualquer editor antigo, de reunir os dois

[8] A respeito do problema da unidade, veja-se: "We see then that though there is a certain amount of unity about the Politics, it is not a well-planed whole. Its component parts fit together more or less, but the fit is not perfect". O autor segue larga e técnica argumentação crítica provando a existência de desconformidades que não permitem se entreveja na *Política* um escrito monolítico (Newman, *The Politics of Aristotle*, vol. II, XXIX).

[9] A edição tradicional que vem adotada aqui, a de 1932 de Rackham, dentro da coleção *Aristotle* primeiramente editada pela *The Loeb Classical Library*, corresponde a este critério de análise que persegue a *Política* em sua atual homogeneidade. Edições há em que a ordem dos livros da *Política* vem alterada; não é esta a configuração que se quer adotar.

[10] Paul Moraux quer ver no conservado texto da *Política* a obra referida na lista de *Diogenes Laertius* sob o número 75, que apresentaria oito livros. A obra que figura sob o número 74, em um único livro, ainda lhe parece oferecer dúvidas irresolutas, fazendo, junto com o *Peri Dikaíwn* a' b' (D.L. 76), um conjunto de escritos de caráter e objeto político.

livros. Por outro lado, o livro IV contém uma referência a uma discussão anterior acerca da constituição ideal, enquanto os livros VII e VIII não se referem em nenhuma parte explicitamente aos livros IV-VI. Igualmente, após a classificação das constituições apresentada no livro III e a discussão da monarquia (e, acidentalmente, da aristocracia) na última parte desse livro, devemos esperar que Aristóteles avance na discussão de outros tipos, como o fez efectivamente nos livros IV-VI. Os livros VII e VIII, que se ocupam sobretudo de questões de educação mais do que de constituições, interromperam seriamente a continuidade do pensamento. 2) O livro VI continua a linha de pensamento do fim do livro IV sobre a organização própria às diversas formas de governo, e o livro V (sobre a revolução) interrompe este pensamento. Por outro lado, o livro VI refere-se muitas vezes ao livro V, e os livros IV e V cumprem na ordem prevista o programa exposto no princípio do livro IV. O livro VI parece ser uma obra mais tardia, onde Aristóteles desenvolve os assuntos contidos no livro IV.

"Mas, provavelmente, é um erro supor a existência de uma ordem original ou própria dos livros da *Política*. Um estudo dos princípios dos vários livros revela que a obra é constituída pela confluência de cinco tratados independentes: 1) sobre a economia doméstica – preliminar ao estudo do Estado, uma vez que este deriva da economia doméstica (livro I); 2) sobre as repúblicas propostas como ideais e as mais estimadas constituições existentes (livro II); 3) sobre o estado, o cidadão e a classificação das constituições (livro III); 4) sobre as constituições inferiores (livros IV-VI); 5) sobre o estado ideal (livros VII, VIII). Todas estas secções, excepto a segunda, estão incompletas ou mutiladas. No geral, a ordem tradicional (que data, pelo menos, do I século a.C.) fornece uma linha de pensamento mais lógica, embora o livro V ganhe mais em ser lido após o livro VI".

"Os livros VII e VIII diferem dos três primeiros pelo seu tom mais dogmático, e o seu estilo mais cuidado sugere que se fundam, pelo menos parcialmente, em trabalhos já publicados. Os livros IV-VI diferem do resto da *Política* pelo seu tom mais prático e menos ideal. Em particular, o livro V, pela atenção que concede aos meios de preservar mesmo as formas mais corruptas de governo, aparentando-se como o *Príncipe* de Maquiavel. Também diferem do resto da *Política* pela quan-

tidade de detalhes históricos que contêm. Aristóteles, devemo-nos lembrar, terá compilado (ou feito compilar) uma série de 158 constituições gregas. Na *Política* IV-VI sentimos, mais do que em qualquer outro lado, como Aristóteles é mestre de toda a ciência da cidade-estado, e como o seu pensamento está firmente enraizado na história" (Ross, *Aristóteles*, 1987, pp. 241/242).

Alguns pontos da obra merecem uma atenção maior, e isto por possuir um certo caráter espúrio, como o tem considerado a crítica, de modo que estes ditos pontos críticos são examinados *in casu* no correr do texto; o espúrio recebe o tratamento que lhe é devido, a desatenção, ou, ainda melhor dito, a marginalização.

2

A *PÓLIS* NA NARRAÇÃO ARISTOTÉLICA

A *pólis* é uma espécie de *koinonía*[1]. E como toda *koinonía* possui seus próprios fins, assim ocorre com a *pólis*, que é a comunidade cívica mais perfeita para a coexistência humana, lugar necessário do ser racional. Se tudo tende a um bem próprio (*agathós*), também assim com a cidade-estado, então este será o Bem maior, pois realiza os intentos da comunidade em sua totalidade.[2-A] À ciência arquitetônica[2-B] – *politiká*, conjunto de estudos políticos – incumbe a tarefa de perseguir estes fins que se destacam por sua magnitude[3].

Em Aristóteles se encontrará a opinião de que não é o mesmo ser governante, rei, administrador da casa ou senhor

---

[1] O termo *pólis*, em grego, não comporta nenhuma ambigüidade de *per si*. O transporte histórico deste termo e as tentativas de sua conjugação com os valores da Era Moderna é que robustecem os problemas de tradução adequada do termo. Este não será assumido durante esta dissertação como *Estado* ou puramente como *cidade*; ser-lhe-á dada uma tradução condizente com sua semântica primígena, ou seja, a de *cidade-estado*, expressão que por si só denota o caráter *sui generis* daquelas organizações políticas.

[2-A] Consulte-se Aubenque, *Théorie et pratique politique chez Aristote, in* "La politique d'Aristote", 1965, pp. 97-114.

[2-B] A respeito da política como ciência suprema, leia-se 1282b, 14/17, onde se diz que a justiça é o conveniente para a comunidade, o que faz da busca política a inquirição magna.

[3] 1252 a, 1/7.

dos escravos, o que parece atestar a tradição como idéia legada de Sócrates. Não se trata de pura diferença de grandeza ou magnitude; está aqui Aristóteles a anunciar um método próprio da política, que parte do mais simples ao mais complexo. As partes atômicas do todo devem ser particularmente privilegiadas nesta abordagem para que se alcance uma melhor visão da problemática. Quer-se, pois, anunciar uma metodologia que faça do estudo da cidade uma pesquisa autônoma de qualquer paradigma de poder (senhor/escravo; administrador; família...), que se dedique ao desvelamento dos meios/instrumentos que funcionalizem o fim (Bem), e principalmente este que há de ser o fim para a *res pubblica*[4].

A *autarkeía* política é um característico exclusivo da cidade-estado (*pólis*), que é uma comunidade perfeita de aldeias. É exatamente folheando as origens (*ex archês*) e a evolução das coisas que a respeito delas se pode ter uma melhor perspectiva analítica[5]. A *autarkeía* ou auto-suficiência – autogoverno e auto-abastecimento – é algo que só se apura com a maior complexidade do agrupamento, pois da casa (*oikía*) se constituía a aldeia ou colônia da casa (*apoikía*), e desta a cidade-estado (*pólis*)[6]. A aldeia, nesta ordem, é a primeira das comunidades formada não estritamente para a subsistência ou para a satisfação das necessidades imediatas do quotidiano. A casa cumpre esta função, porém a aldeia, com relação a ela, é-lhe um perfeccionamento. O homem feliz só se po-

[4] 1252 a, 8/17.

[5] 1252 a, 24/26.

[6] Não se pode dispensar a seguinte digressão acerca da matéria: "No seu zelo pelo estado não despreza, como Platão, a família. Para si, o estado é uma comunidade de comunidades. A família possui a sua própria função no esquema da vida. Contudo, não vemos nele um reconhecimento das outras comunidades nas quais o homem é um membro: a sua igreja, a sua profissão, as sociedades voluntárias às quais pertence. Tem-se afirmado muitas vezes que, onde Aristóteles fala do homem como um animal político, devemos preferir dizer ser ele um animal político, devemos preferir dizer ser ele um animal social, necessitando dos seus semelhantes em muitas circunstâncias e não apenas como concidadãos. A distinção entre o estado e a sociedade não foi, de facto, muito clara para qualquer pensador grego. A religião foi a tal ponto uma coisa nacional e, em grande parte, uma coisa exterior e convencional, um assunto de culto e tampouco um caso de profunda convicção e emoção, que a noção de uma clivagem entre a igreja e o estado, de modo a poder haver muitas igrejas num estado, ou uma igreja com

de encontrar no agrupamento comunitário que lhe dê suporte para a realização de sua natureza racional.

A ciência política é anunciada por Aristóteles como sendo a *magna scientia*. Isto não gratuitamente, mas em função da teleologia que perpassa a matéria das ciências práticas, conforme concebidas por Aristóteles[7]. A doutrina teleológica está a apontar que para cada ação, para cada propósito ou para cada arte/ciência existe um bem respectivo[8]; assim para o indivíduo, e assim para a *pólis* também. Nos píncaros da excelsitude teórica se encontra a noção de *pólis* no sistema aristotélico, e isto em função do grau de complexidade deste agrupamento humano, que é mais que as formações tribais e mais que a família; é um todo que não se confunde com a somatória das partes, ao qual corresponde um bem preciso, maior que a somatória dos bens dos particulares. Tratando-se de um todo, ao conhecimento do que se dedica a maior das ciências práticas, o método a ser perseguido nesta especulação deve necessariamente ser aquele próprio à decomposição do todo em partes menores, para que, a partir destas, se possam traçar

membros em vários estados, não pôde ocorrer ao espírito dos gregos, e uma das influências que nos libertou de preocupações inúteis a respeito do estado estava, neste caso, ausente. Assim, a educação moral, que muitos pensam ser um assunto natural da igreja, foi atribuída por Aristóteles, sem qualquer hesitação, ao estado. Do mesmo modo, a respeito de outras sociedades voluntárias interiores ao estado, tão profunda foi a intrusão do estado grego em todos os departamentos da vida que tais sociedades foram vistas, igualmente, como funções do estado" (Ross, *Aristóteles*, 1987, p. 245).

[7] Neste particular, em precioso artigo, P. Aubenque demonstra o quanto a tensão entre *theoría* e *práxis* estão presentes no corpo da *Política*. Debruçando-se sobre o conteúdo do livro X, em seu último capítulo, da *Ethica Nicomachea* e ali encontrando o fermento para a discussão da qual se ocupa, Aubenque extrai do seio da *Política* questões de grande relevo a respeito da ciência política. Que se trata de uma ciência *praktiké* não há dúvidas. A conclusão é a de que a ciência política existe, mas o que não existe é uma ciência da ação política, pois a ação política está sempre a reclamar a *areté* política do governante e do homem público, na mesma dimensão em que a responsabilidade do mesmo vem lançada no livro V, cap. 9 da *Política* (Aubenque, *Théorie et pratique politiques chez Aristote, in La Politique D'Aristote*, 1964, pp. 99/123).

[8] O princípio vem expresso na *Ethica Nicomachea*.

melhores delineamentos acerca da temática. Dos elementos mais simples ao todo, poder-se-á melhor perseguir o objetivo de se definir o que seja a *pólis*, em sua complexa quadratura.

No estado familiar, o *pater familias* é o soberano, e, nas palavras de Homero (*Odissea*, IX, 114), "legislador de seus filhos e esposas" (*themisteúei dè ékastos paídwn ed'alóchwn*)[9].

A partir deste princípio, onde o rudimento da aglomeração e da ordem já estão presentes, surgiu a *pólis*, tendo como objetivo primacial a subsistência, ou seja, proverem os homens reciprocamente de suas necessidades, persistindo, com o tempo, não em função unicamente da subsistência, mas para o bem viver[10]. A comunidade que é capaz de prover o homem do necessário, e ainda facultar-lhe algo mais que o necessário, é mais que uma aldeia, é uma comunidade de aldeias, a

[9] 1252 b, 22/23.

[10] "No séc. V, como corolário natural de teorias físicas da evolução da vida desde a matéria inanimada, algumas teorias notavelmente consistentes do progresso humano começaram a substituir a idéia mítica de degeneração de uma primeva perfeição como o da raça dourada de Hesíodo. Podem-se seguir em Demócrito, e aparecem nos mais diversos autores, em Ésquilo e também em Eurípedes, no *Corpus* hipocrático, no sofista Pitágoras, e no aristocrata Crítias; e pouco mais tarde no poeta trágico Mósquion. Embora Sófocles não descreva o estado original selvagem, o seu elogio do progresso técnico do homem na *Antígona* pressupõe a mesma ordem de eventos. Prometeu, a "Premeditação" ou o "Premeditador", pode ser introduzido como o mestre, ou deixado fora; sua presença parece importar pouco. Em Ésquilo ele está aí, mas apenas como concededor da inteligência, que ensinou os homens a usarem suas próprias mentes. Em Eurípedes, o benfeitor é desconhecido ("qualquer dos deuses que primeiro nos deu faculdade mental"), e em Sófocles é o próprio homem que por suas próprias realizações tornou-se a maravilha do mundo. Mósquion, embora mais tarde, reflete uma indiferença já evidente no séc. V quando escreve que o autor do processo foi o próprio tempo, quer ajudado por Prometeu, quer pela necessidade, quer ainda simplesmente pelas incitações da experiência e da natureza.

"Segundo estes relatos, os primeiros homens viveram como animais, sem roupas e casas, em cavernas e buracos. Não tinham nenhuma idéia de combinar entre si, mas se dispersavam em busca de alimento campestre onde quer que este se lhe oferecesse. Valiam-se até mesmo do canibalismo. Morriam em grandes números, de frio, de doenças causadas pela crueza de sua dieta, e por ataques de feras selvagens. Ao longo, suas durezas lhes impuseram a necessidade de se combinarem para a sobrevivência, e com a necessidade de comunicação racional aprenderam pouco a pouco a converter seus gritos inarticulados em fala. Passa

pólis, caracterizada pela auto-suficiência (*autarkeía*)[11]. Na idéia evolucionista que move Aristóteles na prospecção do princípio das coisas, a cidade-estado (*pólis*) é mesmo o fim das comunidades primeiras, e isto porque é auto-suficiente, e esta característica é o fim e o melhor[12] (*té-*

---

ram também, através de uma fase de armazenamento de produto selvagem para o inverno, a cultivar o solo e plantar grãos e vinhas. Isso marcou o começo da vida civilizada em comunidades, reconhecimento dos direitos de outros e os rudimentos da lei e da ordem. Demétrio, o doador do grão, era também Tesmósforos, portador da lei. Afinal, como Rousseau pertinentemente observa, quem seria tão ridículo para se preocupar em cultivar um campo, se o estado da sociedade era tal que podia ser pilhado da colheita por qualquer que bem quisesse? Manifesta-se isto sobretudo na pretensão dos atenienses de terem sido os criadores tanto da plantação de alimentos como das leis e do governo constitucional. Lado a lado com estes avanços, lemos da domesticação de animais e da aquisição de habilidades técnicas. Constroem-se casas e cidades, o uso do fogo tornou possível cozinhar e levou à extração e elaboração de metais, lançaram-se navios nos oceanos e desenvolveu-se o comércio sobre os mares, e manteve-se a doença sob controle. Os médicos gregos viam a manutenção da saúde em larga medida como assunto de dieta adequada, e, para o autor do séc. V da obra *Sobre a medicina antiga* (c. 3; I, 576-8 L), a arte de curar começou quando alimentos cultivados e cozidos e dieta balanceada substituíram o regime "semelhante ao do animal" do homem primitivo, um processo que em sua opinião cobriu longo período de tempo, e foi trazido [não por Asclépio] mas por "necessidade"" (Guthrie, *Os Sofistas*, 1995, pp. 62/63).

[11] 1252 b, 28/31.

[12] A teoria da gregariedade política parece ser confirmada por outros relatos e fontes aqui colacionados: "Diodoro, bk. 1.8.1-7. (Para a data do material de Diodoro veja vol. I, 69, 1, 11, 210, n. 1, 3 389, n. 1. Esta passagem, segue um relato de cosmogonia e da origem da vida pela ação do calor, umidade e matéria putrefata). Basta isto sobre o que nossos predecessores disseram sobre os primeiros inícios de todas as coisas. Quanto às primeiras gerações dos homens, eles dizem que elas viviam de forma desorganizada e semelhante aos animais, espalhando-se pelos campos e colhendo as plantas mais apetitosas e as frutas das árvores do mato. Hostilizados por animais selvagens, a conveniência os ensinou a se ajudarem mutuamente, e se ajustando eles pouco a pouco se tornaram cônscios da pessoa uns dos outros. De gritos sem sentido e confusos articularam gradualmente formas de discurso, e combinando entre si expressões para cada objeto, criaram uma forma compreensível de comunicação sobre tudo. Semelhantes grupos de homens se juntaram em toda parte do mundo, de forma que nem todos têm uma língua que significa o mesmo, pois cada grupo compôs suas palavras como vieram ao acaso. Daí, todas as espécies de línguas existem, e os primeiros grupos a se formarem tornaram-se os arquétipos de todas as nações.

los gàr aúte ekeínwn, he dè physis télos estín, oîon gàr ékastón esti tês genésews telestheíses)[13].

Deste conjunto de reflexões se extrai que: a) tudo está ordenado para um fim, inclusive a conformação política; b) o fim há de ser algo que é o melhor; c) a *pólis* é fim, por sua auto-suficiência, e o é para as comunidades que a antecederam no tempo. Tem-se, então, que a *pólis* é uma das coisas que existe por natureza (*ek toútwn oûn phaneròn óti twn phísei he pólis estí*)[14], e, por conseqüência, que o homem é um animal político por natureza[15] (*kaì óti ho ánthrwpos physei politikòn zwon*)[16].

Há um instinto natural (*natural instinct*) no homem semelhante àquele existente entre animais e plantas para a gregariedade, para estar ao lado do semelhante (*kaì toûto ouk ek proairésews, all'wsper kai en toîs állois zwois kaì phytoîs physikòn tò ephíesthai oîon autò toioûton katalipeîn éteron*).[17] A teoria de Aristóteles é a de um observador da natureza – aquele que vislumbra um comportamento massivo dos seres vivos para, a

"Ora, os homens mais primitivos, uma vez que nada de útil para a vida tinha sido descoberto, levavam vida sofredora, carente de vestes, não acostumados com casa e fogo, e todos juntos, ignorantes de alimento cultivado. Não sabendo como colher o alimento silvestre, não faziam armazenamento de produtos para tempos de falta, de forma que muitos morriam no inverno, de frio e fome. Deste estado, eles aprenderam pouco a pouco por experiência a se retirar para cavernas no inverno e economizar frutos que se conservassem. Uma vez descobertos o fogo e outras coisas úteis, pouco a pouco inventaram técnicas e tudo o mais que podia conduzir à vida em comum. Em geral, o mestre dos homens em tudo foi a mera necessidade, instruindo adequadamente em todo ramo de aprendizado uma criatura bem dotada pela natureza, e possuindo, para ajudá-la em tudo, mãos, discurso racional e intelecto perspicaz. Mósquion, fr. 6 Nauck. (a data de Mósquion é incerta. Pensa-se agora ser do séc. III a.C., mas a passagem certamente acusa o espírito dos fins do séc. V e do séc. IV. O nome da peça e o locutor são desconhecidos" (Guthrie, *Os sofistas*, 1995, p. 80).

[13] 1252 b, 32/34.

[14] 1253 a, 1/2.

[15] Acerca do problema da tradução da expressão citada, *ánthrwpos physei politikòn zwon*, não se pode aceitar "social" como sinônimo de "político", como o quis a tradição latina (*animal socialis*). As discrepâncias oriundas deste desvio são dadas com lucidez por Hannah Arendt (*A condição humana*, 1988, p. 23).

[16] 1253 a, 2/3.

[17] 1252 e, 28/30.

partir daí, retirar suas conclusões –, e não a de um utopista político ou a de um visionário social. A idéia da politicidade por natureza se dá dentro da idéia de um desenvolvimento natural, gradual e progressivo das comunidades, da rusticidade e da barbárie, à civilização e ao alcance do verdadeiro *locus*, tudo para a realização ética humana e concreção da *eudaimonía* humana[18]. Seu modelo político, ainda que lidando sobre coisas humanas, percebe o homem *mikrós* e não *makrós*, como participante de um universo e de uma ordem que lhe são continente.

O ser não-social (*ápolis*), *a contrario sensu*, é um ser ou superior ou inferior ao animal político. Se a natureza fê-lo predisposto ao convívio social[19], contrariá-la é corromper a própria noção instintiva que está a governá-lo. Como conseqüência, trata-se ou de um ser corrupto, ou de uma divindade[20] (*kaì ho ápolis dià physin kaì ou dià tyken étoi phaulós estin e kreittwn hè ánthrwpos*)[21]. Este *ápolis* é um ser sem tribo e sem lei, nas palavras de Homero (*Iliada*, IX, 63), e, de acordo com Aristóteles, um amante da guerra, verdadeira peça perdida num tabuleiro de damas[22].

A natureza não opera em vão, *sine causa*[23], e é por isso que o homem é um animal político (*outhèn gár, ws phamén, máten he physis poieî*)[24]. Na grande *scala naturae*, desde os mais ínfimos até os mais complexos seres, dentre todos estes, o homem é o único que possui *lógos* (*lógon dè mónon ánthrwpos échei twn zwwn*)[25]. A palavra é o que faculta

[18] "The state does not come into being, in Aristotle's view, in derogation from, or limitation of, man's natural rights: on the contrary, it calls them into existence" (Newman, *The politics of Aristotle*, vol. I, *Int. to the Politics*, 1887, p. 32).

[19] Auctoritates super primum librum Politicorum Aristotelis (98): "*Homo naturaliter est animal politicum et civile*", referente a *Pol.* 1253 a, 2/3 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 252).

[20] Auctoritates super primum librum politicorum Aristotelis (03): "*Homo solitarius, vel est deus, vel bestia*", referente a Pol. 1253 a, 27/29 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 252).

[21] 1253 a, 3/5.

[22] 1253 a, 5/7.

[23] Auctoritates super primum librum Politicorum Aristotelis (99): "*Natura nihil facit frustra*", referente a Pol., 1253 a , 9 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 252).

[24] 1253 a, 9/10.

[25] 1253 a, 10/11.

ao homem, entre seus semelhantes, não apenas exprimir dor e/ou prazer, como o fazem os animais pela *vox*, mas sim manifestar o conveniente e o inconveniente, o justo e o injusto, o bem e o mal, o que faz dele um ser gregário em um sentido diverso em que se devem entender gregárias as abelhas ou outros animais[26]. A participação comunitária da plêiade de valores e sentidos que só ao homem é dado alcançar constitui, em primeiro, a casa, e, em seguida, a cidade-estado (*he dè toútwn koinwnía poieî oikían kaì pólin*)[27]. Em comunidade se constrói o discurso, se delibera acerca do que é melhor e do que é pior. Do menos ao mais, arrazoa-se acerca do necessário para a sobrevivência, e, em estágios mais avançados, acerca dos destinos da *pólis*, das formas de sua condução, de quem deva conduzi-la, e de quais os meios para que se faça da legislação uma fonte de educação e virtude aos cidadãos.

Mais ainda. A preceptiva teleológica conduz Aristóteles à expressão de sua ontologia a respeito: a *pólis* é por natureza anterior à casa e a cada uma de suas partes componentes, e isto em função da assumida postura de que o todo antecede às partes que o compõem (*kaì próteron dè tê physei pólis hè oikía kaì ékastos emwn estín. Tò gàr ólon próteron anagkaîon eînai toû mérous*)[28]. A parte realmente é uma elementar do todo, mas só existe em função do todo, onde cumpre seu fim e onde realiza sua função. Destruído o todo, a parte perde vitalidade, como ocorre com mão e pé, que só continuam a se chamar mão e pé por homonímia, pois uma ou outro são membros de um corpo vivo. O todo é o lugar da parte, e é assim que a parte consegue encontrar sua *ratio essendi*; sua anterioridade é por necessidade e por natureza. Nem o indivíduo, nem a família nem a aldeia poderiam ser anteriores à *pólis*, neste sentido, sob pena de se erigir o involucionismo como princípio.

[26] "Finding the natural in the best form of the State, Aristotle has no call to imagine a state of nature antecedent to society, and involving risks wich compel the formation of the state as a *pis aller*. The state existis according to him, because of the better elements in human nature, rather than because human nature is a compound of good and bad" (Newman, *The politics of Aristotle*, vol. I, *Int. to the politics*, 1887, pp. 32/33).

[27] 1253 a, 18/19.

[28] 1253 a, 19/21.

No plano dos fatos, até mesmo como demonstrado anteriormente, o movimento é o contrário, do mais simples e primitivo modo de viver ao mais complexo e autárquico.

O homem encontra sua felicidade (*eudaimoníа*) na *pólis*, e, como este bem é seu fim por natureza, é por natureza que se radica sua função na *pólis*[29]. Mais que sua subsistência, a *pólis* lhe fornece a completude vital para a sua realização[30], e isto com a palavra (*lógos*) e por meio da palavra. Aquele que de *pólis* não necessita possui natureza diferente, ou é auto-suficiente e se basta a si mesmo; é ou um deus ou uma besta (*wste hè therían hè theós*)[31].

Não para um, mas para todos existe um instinto inato para a vida política (*physei mèn oûn he ormè en pâsin epì tèn toiauten koinwnían*)[32], e aquele que primeiro fundou esta forma de vida é o causador de muitos benefícios[33].

Esta comunidade cívica, assim estabelecida, vem governada pela justiça, sendo que sua prática na *pólis* faz do homem o mais perfeito dos animais. Justiça aqui é sinônimo de ordem e racionalidade[34] (*he gàr díke politikês koinwnías táxis estin*)[35]. O homem apartado da lei e da justiça, praticante da injustiça, é a pior de todas as bestas (*oútw kaì chwristhèn nómou kaì díkes cheíriston pantwn*)[36].

---

[29] A distinção aristotélica que permite entrever na *pólis* uma continuação da própria natureza humana não é isenta de ambigüidades, o que permite que o exercício da interpretação se faça presente para dilucidar as possíveis querelas. Assim: "Ao descrever o estado como natural, Aristóteles não pretende significar ser ele independente da volição humana. É pela volição humana que ele foi formado e é mantido, e é pela volição humana que pode ser moldado "mais conforme o desejo do coração". Mas afirma ser natural no sentido em que se enraíza na natureza das coisas e não nos caprichos dos homens" (Ross, *Aristóteles*, 1987, p. 245).

[30] Auctoritates super primum librum Politicorum Aristotelis (07): "*Sine necessariis, impossibile est vivere*", referente a *Pol.*, 1253 b, 24/25 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 252).

[31] 1253 a, 29.

[32] 1253 a, 30/31.

[33] 1253 a, 31/32.

[34] A justiça é um bem para a comunidade (*kaì tò díkaion symphéron gár ti koinê estin*, *Rhetorica*, 1.362 b, 32).

[35] 1253 a, 38/39.

[36] 1253 a, 32/33.

3

A ESCRAVIDÃO E A ADMINISTRAÇÃO DA CASA

A *pólis* é por si um conglomerado, e bastante para sua constituição é a conjunção de várias casas com um mesmo fim. Procedendo do mais elementar ao mais complexo, dever-se-á analisar como se dividem as relações dentro da *oikía*, e como é administrada (*oikonomía*)[1].

Para Aristóteles, a casa perfeita compõe-se de homens livres e escravos[2] (*oikía dè téleios ek doúlwn kaì eleuthérwn*)[3]. Uns e outros interagem entre si dando lugar a diversas espécies de relações, cada qual independente da outra, a saber: a) senhor e escravo, a qual pode ser dita *despotiké*, voltada para a satisfação dos interesses do senhor[4]; b) marido e esposa, intitulada

[1] 1253 b, 1/5.

[2] O escravo é como um instrumento, e um instrumento é como um escravo inanimado. A respeito, *vide* 1241 b, 20/25.

[3] 1253 b, 4/5.

[4] "Podemos sugerir que Aristóteles esteja argumentando por implicação que o único tipo legítimo de escravidão seja o que tem sua estrutura no ponto focal natural do lar. Esse poderia ser seu verdadeiro motivo para insistir no caráter natural da escravidão como instituição, juntamente com sua rejeição da idéia de que a base da escravidão é simplesmente a força superior. Aristóteles está, na verdade, voltando à idéia mais antiga de que o escravo é um membro do grupo familiar, tipo de relacionamento descrito por Homero e Hesíodo" (Morrall, *Aristóteles*, 1985, p. 60).

gamiké; c) pai e filhos, a procriadora (*teknopoietiké*)[5]. Ademais, alguns querem ver neste estudo também a chamada crematística, o que será examinado oportunamente[6].

Iniciaremos o estudo das relações por aquela que parece ser uma necessidade para a administração da casa: a despótica, que tem o escravo como base[7]. Deve-se investigar se a escravidão é por natureza ou por convenção (*toîs dè parà physin tò despózein, nómw gàr tòn mèn doûlon eînai tòn d'eleutheron, physei d'outhèn diaphérein, dióper oudè díkaion, bíaion gár*)[8]. Quer-se perquirir se há ou não legitimidade e fundamento natural para a escravidão ou se se trata de uma imposição violenta, contra a natureza, ilegítima, portanto. Num plano onde tudo encontra sua função, a propriedade é o que há de necessário para o viver, e, sobretudo, para o bem viver. A propriedade de uma casa é o conjunto de instrumentos que possui, e uns são animados e outros inanimados. Os escravos são instrumentos animados da casa (*kaì ho doûlos ktêmá ti émpsychon*)[9].

A teoria da escravidão aristotélica corresponde a um conjunto de premissas que procuram radicar na natureza o estado servil do homem. O problema da escravidão vem explicado como necessidade para a ação (*práxis*), o escravo sendo possuído como propriedade para seu senhor, e desempenhando função primordial na conjuntura da administração da casa (*oikonomía*). No entanto, o problema não é tão simples, e a crítica moderna parece convergir para uma explicação histórica mais aprofundada. É certo que Aristóteles conhecia a multiplicidade de opiniões acerca da questão, inclusive aquelas mais radicalmente opostas à escravidão. Pergunta-se: por que cingir-se à aceitação do *status quo* vigente?, ou ainda, por que esforçou-se por justificar o princípio escravagista? A resposta não pode ser outra senão aquela que anuncia que os instrumentos são a única forma de

[5] 1253 b, 9/10.

[6] 1253 b, 13/14.

[7] O estado ideal descrito nos livros VII e VIII da *Política* não prescinde de escravos. Pelo contrário, são os escravos por natureza que servem os cidadãos da *pólis* ideal aristotélica, liberando-os para o *otium* político ou filosófico.

[8] 1253 b, 20/23.

[9] 1253 b, 32/33.

domínio e manipulação da natureza, isto tendo em vista a libertação do homem das necessidades para que operacionalize sua atividade no sentido do que há de melhor e que lhe seja próprio. Numa vida puramente dedicada à subsistência, em nada difere o homem de um animal; até mesmo por isso é que a *pólis* cumpre sua função primacial, ofertando ao homem algo mais do que o puramente indispensável à sobrevivência. A *eudaimonía* humana se cumpre com a realização da natureza racional que lhe é consentânea. Então, a escravidão cumpre esta função de libertar o homem das amarras de seus afazeres domésticos mais elementares (cuidar do rebanho, moer grãos, apascentar o gado, etc.), liberando aquele que é livre para que possa exercer com desenvoltura suas demais atribuições na *vita activa* ou na *vita contemplativa*[10] . A escravidão se justifica, e isto é claro em Aristóteles, enquanto os instrumentos não cumprem por si sós suas funções; se obedecessem a ordens ou se antecipassem a elas, como as estátuas de

[10] O problema pode ser assim historiado: "Para a maior parte dos gregos, era impensável sociedade sem escravidão. O trato dos escravos, e o trabalho que lhes confiava, variavam muito. Em Atenas eles eram empregados em serviços domésticos, em fábricas de posse privada, em minas (onde as condições podiam ser de fato duras), e em média menor no campo, que na Ática era mormente cultivado por pequenos proprietários camponeses. A sorte dos escravos domésticos naturalmente variava, mas Aristóteles os descreve falando livremente, e às vezes descaradamente a seus senhores. Aos inteligentes se davam postos de responsabilidade como secretários e gerentes de banco, e podiam finalmente ser libertados por seus próprios donos. No séc. IV Arquestrato legou em testamento o seu banco a seu antigo escravo Pásion, que por sua vez o arrendou a seu próprio escravo liberto. Uma prática comum era para os donos de escravos industriais permitir-lhes trabalhar independentemente, pagando uma soma fixa de seus ganhos e ficando com o resto, e estes podiam economizar bastante para comprar a própria liberdade. A queixa do "Velho Oligarca" (pseudo-Xen. *Ath.Pol.* 1.10) é bem conhecida: os escravos em Atenas são gente insolente que não se afastará de teu caminho nas ruas, e não se te permite bater neles pela simples razão de que não há nada em sua veste e em sua aparência geral que os distinga dos atenienses livres. Demóstenes também diz que escravos em Atenas têm maiores direitos de discurso livre do que os cidadãos de outros estados, e havia uma lei sob a qual qualquer pessoa podia ser perseguida por ato de *hybris* contra o escravo da mesma forma que contra o cidadão. Apesar de tudo isso, permanecia o fato de que o escravo era uma posse que podia ser comprada e vendida. Alguns riscos compravam um número grande de escravos e auferiam grandes rendas emprestando-os como trabalhadores" (Guthrie, *Os sofistas*, 1995, p. 146).

Dédalos ou dos trípodes de Hefestos, se as próprias tecedeiras tecessem por si mesmas, então os senhores não necessitariam de escravos (*oudén àn édei oúte toîs architéktosin yperetwn oúte toîs despótais doúlwn*)[11]. A visionária idéia que está a iluminar a afirmação de Aristóteles, que se antecipou ao surgimento da máquina, é aquela que vê no desenvolvimento da técnica a expectativa para que o homem se veja livre das amarras que o prendem aos grilhões da necessidade.

Mais ainda. É conveniente e justo que para os escravos por natureza assim o seja, pois recebem do senhor a proteção e o tratamento de que necessitam. Senhor e escravo interagem como parte e todo de um só ser. O escravo é mesmo uma espécie de parte animada separada do corpo do senhor, de maneira que há um interesse comum e amizade recíproca entre senhor e escravo[12] (*ho dè doûlos méros ti toû despótou, oîon émpsychón ti toû swmatos kechwrisménon dè méros; diò kaì symphéron estí ti kaì philía doúlw kaì despóte pròs allélous toîs physei toútwn exiwménois*)[13].

[11] 1253 b, 39 / 1254 a, 1.

[12] Tamanhamente arraigada às bases da economia familiar e citadina se encontrava a escravatura, que a filosofia não podia deixar de se expressar a respeito. A questão encontra ecos na *Política*, onde Aristóteles expõe a suma de sua doutrina, do que se pode extrair do texto que segue: "Devemos notar que a escravatura grega esteve em grande parte livre dos abusos que desgraçaram a escravatura romana e que desgraçaram muitas vezes o sistema escravagista nos tempos modernos. A aprovação que Aristóteles faz da escravatura possui um certo número de caracteres que devem ser observados. 1) A distinção entre o homem livre por natureza e o escravo natural nem sempre, admite ele, foi tão clara quanto o poderíamos desejar. Nem sempre o filho de um escravo natural é necessariamente um escravo natural. 2) A escravatura pelo simples direito de conquista na guerra não deve ser aprovada. O poder superior nem sempre significa uma excelência superior. O que aconteceria se a causa da guerra fosse injusta? Em nenhum caso um grego deve escravizar outro grego. Este elemento no ponto de vista de Aristóteles deve ter surpreendido os seus contemporâneos, bem como grande parte da sua teoria. Apesar de isso nos parecer reacionário, pode-lhes ter parecido revolucionário. 3) Os interesses do senhor e do escravo são idênticos. Portanto, o senhor não devia abusar da sua autoridade. Deveria ser amigo do seu escravo. Não o deveria apenas comandar, mas raciocionar com ele. 4) Deveria ser dada a esperança de emancipação a todo o escravo" (Ross, *Aristóteles*, 1987, p. 247).

[13] 1255 b, 11/15.

A relação de domínio, e de um domínio não fundado na convenção, mas na natureza das coisas, tem por pólos o senhor, dominante, e o escravo, dominado, e isto como própria decorrência da observação do ser vivo (*ésti d'oûn, wsper légomen, prwton en zwwn thewrêsai kaì despotikèn archèn kaì politikèn*)[14]. A alma, naturalmente, é superior e deve dominar o corpo, e a inversão desta ordem natural é prejudicial a todos[15]. Da mesma forma, analogamente, nas relações macho/fêmea, homem/animal (selvagem ou doméstico), e homem/homem. O escravo por natureza obedece, não se vale da razão, porém a possui. Também a natureza parece querer ver o corpo do homem livre diverso daquele do escravo, este forte e próprio para o trabalho, aquele franzino e débil, de qualquer forma útil para a vida política (*boúletai; mèn oûn he physis kaì tà swmata diaphéronta poieîn tà twn eleuthérwn kaì twn doúlwn, tà mèn ischyrà pròs tèn anagkaían chrêsin, tà d'orthà kaì áchresta pròs tàs toiaútas ergasías, allà chrésima prós politikón bíon*)[16].

Aristóteles, nesta preceptiva, não peca pelo unilateralismo; sua visão do problema é ampla e, como já se disse, penetra também a opinião alheia[17]. Reconhece mesmo que àqueles que dizem que a escravidão deriva de uma relação *nómos*, e não *physis*, têm razão (*légousin*

[14] 1254 b, 3/5.

[15] Auctoritates super primum librum Politicorum Aristotelis (12): "*Anima naturaliter dominatur corpori, sicut dominus servo*", referente a Pol., 1254 b, 4/5 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 253).

[16] 1254 b, 27/31.

[17] Em defesa dos escravos podem-se alistar as seguintes opiniões: "Além de Eurípides (que morreu em 406), a única afirmação que se conservou disso antes da época de Aristóteles é uma citação de aluno de Górgias chamado Alcidamas: "Deus fez todos os homens livres; a natureza não fez nenhum homem escravo". Isto ocorreu num discurso aos espartanos recomendando-lhes libertar Messene, cujos habitantes tinham sido servos deles por séculos, mas nenhuma referência ao contexto histórico pode enfraquecer a universalidade do princípio enunciado. Esta é garantida pelas palavras "Deus", "todos" e "natureza". A escravidão, como frisou Newman (*Politics*, I, 143), já "passava por rigoroso exame, em cujo decurso suas formas, uma depois da outra, se pesou na balança e se achou falha, e se eliminaram sucessivamente primeiro a escravidão por dívida, depois a escravidão de gregos, e, finalmente, a escravidão por guerra, de tal sorte que uma total condenação da instituição podia muito bem estar à mão". Foi então expressa, e seguramente se deu grande passo avante na história das relações humanas. Com certeza, persistia a capacidade exasperada dos homens de manter seus pensamentos

orthws). Há uma espécie de escravo e de escravidão decorrente da lei, de uma espécie de acordo humano, que é o caso da dominação pela conquista bélica (*ésti gár tis kaì katà nómon doûlos kaì douleúwn*)[18]. E é por isso, explica Aristóteles, que os gregos não se querem chamar escravos, mas sim somente aos bárbaros[19] (*dióper autóus ou boúlontai légein doúlous, allà toùs barbárous*)[20]. Os gregos querem ver a existência de uma escravidão por natureza (bárbaros), que seja assim por toda parte, e uma nobreza natural (gregos), que também seja assim por toda parte. A escravidão de gregos é ilegítima, pois fundada na violência (*Bía*), movimento contra a natureza e oposto ao sentido natural das

em compartimentos separados. Levinson frisa que o código justiniano, depois de estabelecer como princípio que "a escravidão é contrária à natureza", passa a expor os direitos do proprietário de escravos nos mínimos pormenores; e no séc. XIX um proprietário estadunidense de escravos pôde concordar com as palavras da Declaração de Independência, de "que todos os homens foram criados iguais". A luta estava destinada a ser longa, mas tinha começado, e uma poderosa arma para os opositores da escravidão se forjou, quando se fez pela primeira vez em público a afirmação de que não tinha nenhum fundamento na natureza.

Alcidamas escreveu seu discurso de Messene cerca de 360. No fim do mesmo século reaparece a afirmação numa peça de Filêmon (fr. 95 Kock): "Ainda que um homem seja escravo, ele tem a mesma carne; ninguém jamais foi escravo pela natureza, embora a casualidade escravize o corpo". A difusão da idéia na segunda metade do séc. IV também é atestada por Aristóteles, que escreve na *Política* (1253b20): "Alguns, porém, sustentam que propriedade de escravos é não-natural. É somente por *nomos* que um é escravo e outro livre, pois na natureza não há nenhuma diferença. E, portanto, também não é justo, pois se baseia na força". Por esta época (provavelmente depois de 335), portanto, estes sentimentos liberais eram bem conhecidos, mas é questão de vívida controvérsia se já eram correntes no tempo com que agora sobretudo lidamos, na Atenas de Eurípedes e Sócrates, e se devem ser atribuídos a uma geração de sofistas anterior a Alcidamas. Até que ponto é verdadeira a afirmação de Nestle, em 1901, de que "redundará por todo tempo para a glória da sofística grega que, partindo da concepção da lei natural, tenha se oposto à existência da escravidão por motivos teóricos, e a escola socrática, Platão e Aristóteles, representam neste ponto um passo decididamente retrógrado"?" (Guthrie, *Os sofistas*, 1995, pp. 149/150).

[18] 1255 a, 5/6.

[19] Auctoritates super primum librum Politicorum Aristotelis (22): "*Dupliciter dicitur servus: uno modo secundum naturan, alio modo secundum legem positam*", referente a *Pol.* 1255 a, 1/2 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 253).

[20] 1255 a, 28/29.

coisas. Assim como há escravos por natureza também há homens livres por natureza[21].

A situação da mulher e dos filhos, principalmente, não é olvidada por Aristóteles em sua arquitetura da administração da *oikía*. Se as relações são a do senhor para com o servo, a do marido para com a mulher, e a do pai para com os filhos, relações que convivem num mesmo espaço e estrutura, e que participam de uma mesma empreitada, no entanto, regem-se por princípios distintivos de acordo com sua própria e particular teleologia. O texto aristotélico é claro, todos possuem virtudes, porém cada qual a exerce em graus e com fins diversos entre si; a virtude é ora para o mando (senhor), ora para a obediência (escravo), ora imperfeita (filho), ora sem autoridade (mulher). Este tema parece ser de importância, e o motivo é que metade da população livre é feminina, e os futuros membros da cidade são os filhos de hoje. Ademais, virtuoso deve ser aquele que comanda, pois de máxima *prudentia* deve estar investido, e isto para governar os destinos dos que sob sua tutela se encontram e deliberar acerca do que é útil/inútil, bom/mau para todos[22].

[21] "Está claro, portanto, que no tempo de Aristóteles havia dois tipos principais de escravidão, uma mais antiga (o tipo doméstico, do lar), mas de importância decrescente; e outra (os escravos absorvidos pelas novas empresas econômicas corporativas), mais recente, porém abarcando agora a maioria da população escrava. A característica interessante do tratamento dado por Aristóteles ao assunto é que ele parece levar em consideração somente a escravidão do primeiro tipo. Não pode tratar-se de um acidente: a omissão é evidentemente proposital. Por que razão?

Podemos sugerir que Aristóteles esteja argumentando por implicação que o único tipo legítimo de escravidão seja o que tem na estrutura no ponto focal natural do lar" (Morrall, *Aristóteles*, 1985, p. 60).

[22] 1259 b, 18 / 1260 b, 26.

de uma espécie de acordo humano.

4

ECONOMIA E CREMATÍSTICA: AS ARTES DA AQUISIÇÃO

A propriedade e a crematística são examinadas lado a lado por Aristóteles a partir de 1256 a, 1. O questionamento se inicia desde a perspectiva de se saber se a crematística é o mesmo que a economia, se é para ela auxiliar, se é algo diverso. Os recursos e a propriedade, o conjunto de utensílios colocado à disposição do homem, aprovisionados e cultivados para a preservação e melhoria da vida, participam da *oikonomía*, e quer-se ver dilucidada a questão de se a economia engloba ou não a crematística.

O que concorre para o enriquecimento e administração da casa não é o mesmo que o que dá destino ou utilização à riqueza. Não podem ser ditas o mesmo se não coincidem; a aquisição é própria da crematística, e a utilização, própria da economia (*óti mèn oûn he autè he oikonomikè tê chrematistinê, dêlon, tês mèn gàr tò porísastha; tês dè tò chrésasthaitis tís gàr éstai he chresoméne toîs katà tèn oikían parà tèn oikonomikén*) [1]. A caça, a pesca, a guerra, a agricultura, a pirataria são as formas encontradas pelo homem para o abastecimento de suas necessidades. Ocorre aqui o mesmo que ocorreu com os demais ani-

[1] 1256 a, 11/14.

mais; os homens com hábitos diversos possuem formas de vida diversas, obedecendo aos seus próprios hábitos e necessidades alimentares, como os animais (herbívoros, carnívoros, etc...). Alguns conciliam estas diversas possibilidades e para isto se valem das trocas[2].

O objeto da aquisição, aquilo para o que se volta a atenção das técnicas aquisitivas, a coisa em si – aquela que se vende, que se troca, que se consome, que se produz –, tem um duplo uso, um que lhe é próprio por sua natureza (o sapato para ser calçado), e um outro, como objeto de troca (o sapato pelo dinheiro). Este segundo uso é decorrência natural do fato de que nem todos possuem as mesmas coisas, e o necessário pode ser adquirido desta forma, por meio das trocas. A troca não é parte da crematística (*chrematistikês/metabletikês*: Bernays), pois a troca se fundamenta num estágio rudimentar de relações, como ocorre ainda com os povos bárbaros, relata Aristóteles, e a crematística, para a qual não existe limite algum de riqueza e propriedade, pressupõe um momento posterior ao da pura necessidade[3]. As trocas se dão de produto (vinho) por produto (trigo), preenchendo as necessidades humanas. Isto não é crematístico e nem contra a natureza, apenas complementa a autosuficiência natural (*he mén oûn toiaúte metabletikè oúte parà physin oúte chrematistikês estìn eîdos oudèn, eis anaplérwsin gàr tês katà physin autarkeías hên*)[4].

No entanto, se a crematística, a arte da aquisição, não é o mesmo que a troca, ao menos aquela surgiu desta, e, ainda, a própria moeda teve seu curso introduzido na medida em que, exportação e importação se avolumavam, e já não eram fáceis de se transportar os produtos naturalmente necessários[5]. A moeda é, então, fruto de um acordo entre os homens, no sentido de facilitar as relações de troca; em primeiro, o ferro, o metal ou a prata (o couro em Cartago) receberam esta atribuição de troca, em seu valor, peso e cunhagem, depois, a marca passou a expressar seu valor[6]. A partir da introdução de moeda, a

[2] 1256 a, 20 / 1256 b, 39.
[3] 1257 a, 1/25.
[4] 1257 a, 28/31.
[5] 1257 a, 31/;37.
[6] 1257 b, 37/41.

compra e venda foi introduzida como outra forma de crematística; é de onde se extraem grandes lucros, administrando-se o que se vende e o que se paga, e a crematística é isto, algo para além da necessidade de troca, técnica produtiva de riquezas e recursos (*poietikè gàr eînai ploútou kaì chremátwn*)[7]. A abundância de dinheiro é mesmo o que se chama riqueza. Indica, também, Aristóteles, a estranheza desta abundância que pode significar pobreza, pois, de acordo com outras opiniões, a moeda não existe como decorrência da natureza, e então é algo convencional – como o está a indicar o próprio nome grego etimológico dado à moeda –, de modo que, mudadas as normas convencionais, o que em abundância se possuía já não se possui mais, e, como ocorreu com o rei Midas – que pela sua ganância via seu próprio alimento converter-se em ouro –, se carece do que comer, pois a moeda é meio valor de troca e não mercadoria em si[8].

A partir de toda esta incursão pela história da moeda e das artes da riqueza é que Aristóteles faz desembocar a discussão na preceptiva que deu causa ao *excursus*. A crematística é algo diverso da administração de casa (*oikonomía*); esta última é uma forma natural de adquirir riqueza, e para esta há um limite, enquanto para a crematística não o há. Ambas têm por objeto a propriedade, e é por isso que por vezes são tomadas em sinonímia, mas as diferenças que as fazem diferir já foram delineadas. A dedicação exclusiva aos negócios gera um afã inesgotável pelo maior possuir, fruto do desejo de prazer pelo excesso. A crematística é pois, num primeiro sentido, necessária, e num segundo sentido, não necessária, esta por não possuir fim e não se voltar para o atendimento de necessidades reais humanas, mas sim de fins especulativos[9].

A crematística então, como foi dito, possui duas formas: uma, a do comércio de compra e venda, justamente censurada por se fazer contra a natureza a partir do dinheiro e às expensas dos outros; outra, a da administração da casa, necessária e digna de mérito, por ser natural, calcada na extração da própria natureza para a sua realização (*di-*

[7] 1257 b, 8/9.
[8] 1257 b, 10/18.
[9] 1258 a, 15/18.

plês d'oúses autês, wsper eípomen, kaì tês mèn kapelikês tês d'oikonomikês, kaì taútes mèn anagkaías kaì epainouménes, tês dè metabletikês psegoménes dikaíws)[10]. O interesse, afirma Aristóteles, é dinheiro de dinheiro (*ho dê tókos ginetai nómisma ek nomísmatos*)[11], e dos negócios este é o mais antinatural, por distar em absoluto de sua origem e função, o que motiva a sua reprimenda. Há uma outra crematística, fundada na terra e nos animais, que é digna de louvor, esta é necessária e muito natural. É desta que se deve valer o administrador *lato sensu*, da casa como da *pólis*, pois se não é a política que fornece o alimento e a *abundância* à cidade – também não é a arte têxtil que fornece a lã, mas sim a própria natureza –, ela deve se valer dos meios crematísticos corretos para indicar o que deve e o que não deve ser feito para a boa administração. Esta envolve não a abundância usurária, mas a satisfação do necessário e o alcance da saúde.

Apesar do trecho 1258 b, 9 / 1259 a, 37 tangenciar o problema das várias formas de aplicação do princípio crematístico a fatos verdadeiros, como aquela referente à crematística de Tales para demonstrar a validade do filósofo, não se se pode tê-lo por autêntico; restam sombras de dúvidas acerca da divisão da crematística aí proposta (crematística segundo a natureza/crematística contra a natureza, esta subdividida em comércio – embarque, transporte e venda – usura e trabalho remunerado; crematística intermediária, lastreada na exploração dos bosques e dos minerais). O estilo e o tom do capítulo estão fora da proposta aristotélica e vêm introduzidos artificialmente por uma mudança de método do teórico ao prático (*pánta dè tà toiaûta tèn mèn thewrían eleútheron échei, tèn d'empeirian anagkaian*)[12].

[10] 1258 a, 39 / 1258 b, 2.
[11] 1258 b, 7/8.
[12] 1258 b, 10/12.

5

O LIVRO II: PLATÃO

O livro II tem por intuito estudar vários modelos de Constituições[1], e neste sentido são úteis para a análise as Constituições dos Estados mais perfeitos e as Constituições propostas por teóricos, as primeiras existentes na realidade empírica, e as segundas existentes no discurso de seus proponentes. Delas há que se extrair o que há de útil e reto (*ína tó t'orthws échon ophthê kaì tò chrésimon*)[2]. Este método é necessário, como necessário é este tipo de investigação por não serem boas as Constituições vigentes; o processo todo procura determinar o que há de válido e inválido, bom e ruim nas estruturas políticas concebidas teoricamente ou extraídas da prática.

[1] A respeito da estrutura do livro: "Of the second book the first part (ch. 1-8) is concerned with ideal commonwealths, particularly with Plato's. In the second part (ch. 9-12) the best existing states are discussed (Sparta, Crete and Carthoge), and a word is said about the most famores lawgivers" (Vogel, *Greek phicosoply*, v. II, 1953, p. 186).

[2] 1260 b, 33/34.

E, em primeiro lugar, procura-se determinar se os cidadãos devem possuir a propriedade, a vida e os bens em comum (1); se tudo em comum (2); se algo em comum (3). A primeira destas propostas é a de Platão (*wsper en tê politeía tê plátwnos*)[3], e deve ser analisada em pormenores. Se nada em comum devem possuir os cidadãos (2), então não estariam estes numa *pólis*, pois seu conceito envolve integração mínima, sobre uma base territorial[4]; a partilha de um território e de relações em comum fazem dos cidadãos de uma *pólis* sujeitos de interesses comuns, de modo que minimamente algo em comum (3) devem possuir.

Com esta proposta é que se destacam algumas Constituições, e tudo isto na busca do *medium terminus*, como a de Creta, a de Esparta, e dos lacedemônios (em análise comparada) bem como os modelos de Platão (*República* e *Leis*), de Hipódomo de Mileto, de Faleas da Calcedônia. Com estes e com outros supedâneos é que Aristóteles poderá recolher material argumentativo para sustentar as premissas que lastrearão sua concepção de governo e Constituição.

Dando por principiada a análise com Platão, há que se dizer:[5]

- Sócrates parece, com seu unitarismo, converter a cidade (pluralidade) em casa ou homem (unidade), pois avança demais em sua proposta de comunidade;
- A cidade não parece ser tão unitária como querem alguns (*phaneròn toínyn ek toútwn ws oúte péphyke mían oútws eînai tèn pólin wsper légousi tínes*)[6]; unitarismo, para uma cidade composta por membros que, não obstante se aglomerarem e identificarem em classes, diferem entre si, pode ser a causa da sua própria destruição;

[3] 1261 a, 6.

[4] Sequuntur auctoritates II libri Politicorum Aristotelis (35): *"Cives sunt socii unius civitatis"*, referente a *Pol.*, 1261 a, 1 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 254).

[5] Para uma crítica do platonismo no que pertine à idéia da propriedade coletiva e da comunidade de bens a partir do aristotelismo, consultem-se os valiosos argumentos organizados por Ross (*Aristóteles*, 1987, pp. 249/250).

[6] 1261 b, 7/9.

- A *pólis* é auto-suficiente e melhor, então não se deve retratar o estado anterior de evolução, da *pólis* à *oikiá*;
- Com uma proposta terminológica (meu x não meu/meu, nosso, todos, ambos) não se pode mascarar, por meio de silogismo erístico, os males advindos da assunção de um comunitarismo de mulheres, filhos e propriedade, e isto porque o que é comum a um número muito grande de pessoas obtém o mínimo cuidado possível, pois se está sempre a idear que o outro se ocupará daquela coisa ou pessoa (cada cidadão terá mil filhos seus e, ao mesmo tempo, dos demais cidadãos?);
- O comunitarismo que regulamenta e proíbe apenas a afeição dos amantes não pode se omitir na proibição do amor entre pais e filhos e entre irmãos, e muito menos deixar indene aqueles crimes e delitos lançados contra os próprios genitores, já que não se sabem quais são os filhos desta ou daquela pessoa;
- A construção de um governo estruturado no vazio da possessão e da estimação, a amizade (*philía*) e o afeto se diluem como o açúcar na abundância da água, até se tornar imperceptível e pouco preponderante;
- Se alguns crimes são evitados pelo fato de se saber ser esta ou aquela pessoa de alguma forma parente, como ocorrerá, senão no sentido da degenerescência social (se os filhos dos camponeses e artesães entregues aos guardiães e vice-versa, uma vez que os laços de identidade estarão rotos?);
- A propriedade comum, ainda que diferenciada da questão da comunidade das mulheres e dos filhos, gera conflitos sem conta, e é melhor que seja privada, mas de uso comum, de acordo com a disciplina que lhe dê o legislador. A propriedade, sendo privada, produz com maior vigor que aquela comum. Também, sem ceticismo, mas com realismo, para Aristóteles, denúncias e processos, além de outros problemas correntes, existirão entre agricultores e artesãos do modo em que se encontram distribuídos na conjuntura idealística platônica;

Ademais, ainda em continuidade ao sistema genericamente concebido na *República*,[7] referindo-se ao texto platônico de maturidade, as *Leis*, Aristóteles prossegue sua crítica às bases do Estado Ideal; concebido teoricamente e projetado para alcançar as mais altas culminâncias teleológicas, o Estado Ideal, no entanto, não cumpre satisfatoriamente sua missão de guindar o cidadão à plena felicidade. Os problemas não visualizados pelo espectro teórico do autor munem Aristóteles de um aparato de argumentos inequivocamente destacados para demonstrar a falência *ab ovo* do projeto.[8]

[7] "A principal crítica de Aristóteles a Platão, dentro desses limites, é a de que, com zelo exagerado pela unidade em suas comunidades tanto na *República* quanto nas *Leis*, ele virtualmente "engoliu" o indivíduo na *pólis*" (Morrall, *Aristóteles*, 1985, p. 92).

[8] A questão da propriedade (privada/comum) dos bens na *pólis*, filosoficamente concebida, é solucionada da seguinte forma pelo texto: "A respeito da propriedade, Aristóteles distingue três variações possíveis da prática existente:

1) A propriedade da terra e o uso comum dos produtos;

2) A propriedade comum e o uso privado;

3) A propriedade comum e o uso comum.

Faz notar que: a) num sistema de propriedade comum, aqueles que muito trabalham e obtêm pouco terão razão de queixa a respeito daqueles que pouco trabalham e obtêm muito. b) Uma vida comum e, sobretudo, o direito de propriedade constitui uma fonte de disputas, por exemplo, entre companheiros de viagem. c) Os homens são mais eficientes quando trabalham naquilo que lhes pertence. d) O sentido de propriedade constitui uma grande fonte de prazer, consistindo numa forma de amor-próprio. e) O uso da propriedade para ajudar os seus amigos constitui uma outra fonte de prazer e uma oportunidade para o exercício da virtude. f) As querelas que surgem com base na propriedade privada devem-se não ao facto de serem privadas, mas à perversidade da natureza humana. g) Platão visa uma unificação excessiva. Não deve ser assim. Deve ser antes pela educação que o estado se deve tornar numa comunidade. h) Platão parece encarar a aplicação do comunismo apenas aos guardiões. Por que não teve a coragem das suas convicções e não as aplicou também aos agricultores? i) Não possui validade o facto de privar os guardiões da felicidade e dizer que isto basta para fazer o estado feliz. A felicidade apenas pode ser sentida pelos indivíduos. Por todas estas razões, Aristóteles defende a primeira das três alternativas: a propriedade privada e o uso comum contra as outras duas" (Ross, *Aristóteles*, 1987, pp. 250/251).

5.1 FALÉAS DE CALCEDÔNIA

Também, outros regimes, por seu interesse, merecem ser analisados ainda que já se tenha analisado a proposta platônica da *República* e das *Leis*. Estes outros regimes têm seus acordes dados por particulares, ou por filósofos ou por políticos. De uma maneira geral, tratam de conceber a melhor forma de administração da coisa pública; no entanto, tratam muito mais das necessidades ordinárias.

Para Faléas de Calcedônia, o importante para a sociedade é a regulamentação da propriedade; as posses dos cidadãos devem ser todas iguais. A propriedade, de fato, é causa de muitas revoltas, e mesmo de desordem no contexto da comunidade. No entanto, a igualdade de posses não é facilmente introduzida nas cidades já fundadas. De qualquer forma, o que há é uma forte influência do regime de bens sobre o regime de distribuição da riqueza entre os membros da comunidade política. Esta influência o reconhece Aristóteles, afirmando mesmo que também Sólon e outras legislações ter-se-iam voltado para esta questão. O que Aristóteles não reconhece é a eficácia deste tipo de prescrição por sobre o espírito dos cidadãos. Nem isto nem nada similar seria bastante para aplacar os malefícios da comunidade, mesmo porque os maiores delitos não são cometidos em função da necessidade (fome, frio, ...), mas sim da honraria (tirania, ...). Aristóteles quer ver a solução do *status quo* numa branda e mediana disciplinação da propriedade com ênfase dada à *paidéia* do cidadão. Seu modelo de raciocínio faz toda e qualquer tentativa de imposição de cima para baixo carecer de sentido; a mudança deve começar das bases da comunidade, e para isto somente a amoldamento do cidadão na *areté* pode ser eficaz. Para além de outras falhas na proposta de Faléas, como aquelas concernentes à diplomacia, às fronteiras e às relações externas, seu regime não dá conta do fato de que o desejo não conhece limites, e se a sublevação fosse contida num primeiro momento pela igualdade de propriedades, num segundo eclodiria por necessidades novas. Chega-se mesmo a afirmar que a ambição dos homens é insaciável (*éti d'e ponería twn anthrwpwn ápleston*)[9]. O princípio da reforma consiste não na

[9] 1267 b, 1/2.

prescrição de um sistema artificial, mas na formação dos cidadãos naturalmente superiores, no sentido de que, expurgadas as injustiças, os providos não desejem obter mais, e os desprovidos não desejem obter aquilo que não lhes pertence.[10] Ademais, a reforma que não é geral não implementa seus intentos de maneira integral, uma vez que, se se quer a igualdade da propriedade, deve-se ter presente a propriedade, de bens móveis, de gado, de escravos e de dinheiro, e não somente das terras, como o quis Faléas. É de se ter pela presente uma sucinta crítica deste sistema legislativo, que bem serviria para pequenas comunidades, porém seria completamente falho para outras maiores.[11]

O interesse pelo estudo das *dóxai* a respeito do melhor regime ocupa, em Aristóteles, curioso espaço. A heterogeneidade das opiniões e modelos colhidos é indício de uma preocupação pela diversidade e pela multiplicidade, e não pela unilateralidade. Não obstante, além de expor a opinião dos predecessores e também as criticar, a posição de Aristóteles somente surge após um exaustivo trabalho de síntese teórica do material compilado. Como mostra deste interesse, aparece na *Política*[12] o estudo do modelo de Hipódamo, arquiteto de Mileto, o primeiro não-político a aventurar-se a falar sobre o melhor regime (*prwtws twn mè politeuoménwn enecheíresé ti perì politeías eipeîn tês arístes*).[13] Seu projeto incluía uma cidade com dez mil homens assim estruturada: a) três classes, uma de artesãos, outra de agricultores, e uma terceira de defensores detentores de armas; b) o território dividido em regiões privadas, públicas e sagradas, as primeiras dos agricultores e as segundas dos defensores; c) as leis divididas em três tipos, correspondentes exatos dos delitos existentes, injúrias, danos e morte; d) a existência de um Tribunal para rejulgamento de causas mal apreciadas; e) a magistratura toda eleita pelo povo, ou seja, pelos artesãos, agricultores e defensores, cuidando dos diversos interesses da comunidade. Percebe-se aqui não haver lugar para a propriedade comum, o que foi estudado no sistema anterior, mas Aristóteles vislumbra

[10] 1276 b, 5/10.
[11] 1266 a, 31 / 1267 b, 22.
[12] 1267 b, 23 / 1269 a, 28.
[13] 1267 b, 29/31.

comprometimentos em todos os ítens acima elencados. Assim, ao rejeitar as premissas postas, Aristóteles está, num exercício de crítica apriorística e seleção de hipóteses, construindo as bases de seu próprio sistema. Até o presente momento, já se sabe o que não deve lastrear o Estado Ideal ou o regime mais perfeito.

5.2 LACEDEMÔNIOS

A Constituição dos lacedemônios é, nesta seqüência de estudos, colocada em evidência. A pesquisa histórica e empírica vem acompanhada de digressões a respeito do regime cretense. E aqui quer-se: 1) constatar quais as discrepâncias destes regimes com relação ao melhor regime (*pròs tèn arísten nenomothétetai táxin*);[14] 2) destacar o que há de errado no sistema com relação aos próprios princípios estabelecidos pelo regime (*tês prokeiménes autoîs politeías*).[15] O empreendimento é curiosamente levado a cabo por Aristóteles; de minúcia em minúcia, procura detalhar os acertos e os erros das constituições históricas que vigoraram anteriormente ou que vigoram ao seu tempo. Pode-se acompanhar a prolongada passagem da *Política*[16] num crescendo de considerações que aqui são tratadas pontualizadamente:

a) a cidade deve libertar das necessidades: parece ponto comum a todos os regimes e formas de administração que, para que haja um bom governo, a cidade deve proporcionar aos seus membros a libertação das necessidades *(tèn twn anagkaíwn ypárchein scholèn amologoúmenón estin)*;[17]
b) a submissão e a guerra: parece que um regime estável deve procurar livrar-se dos males oriundos da má administração da dominação e das relações bélicas com os vizinhos. A rebelião, a insurreição e a prevenção com os vizinhos parece manter a

[14] 1269 a, 32/33.
[15] 1269 a, 33/34.
[16] 1269 a, 29 / 1271 b, 19.
[17] 1269 a, 35/36.

cidade-estado em constante alerta consigo mesma e com outras cidades. Penestas e nilotas por muitas vezes se insurgiram, respectivamente, contra tessálios e lacônios, enquanto aos cretenses nada parecido parece ter ocorrido.[18] Dos lacônios eram inimigos os argivos (ao nordeste da Lacônia), os messênios (ao oeste da Lacônia) e os arcádios (ao noroeste da Lacônia), enfrentando, desde o princípio, confronto com aqueos, perrebos e magnésios. Esta belicosidade parece consumir as energias da cidade-estado num sem fim de querelas, fazendo do cidadão um estrategista ou um guerreiro;

c) quanto às mulheres: em todos os regimes em que a situação das mulheres não oferece motivo para elogios, metade do regime está comprometido, e é como se a metade da cidade estivesse sem leis (*wst'en ósais politeías phaúlws échei tò perì tàs gynaîkas tò émisy tês pólews eînai deî nomízein anomothéteton*).[19] O mal no sistema laconiano, em que os homens foram arregimentados para a guerra (e assim desde o princípio contra arcádios e messênios), e as mulheres vivem na posição de governantes dos governantes, porém de nada serviram a administração da coisa pública (como da ocasião da invasão pelos tibanos). Entregues a toda sorte de intemperança, delas parece ter-se descuidado o legislador, ao atentar para a formação dos guerreiros, causando aquilo que pode ser apontado como um defeito do regime (*wste dêlon óti kaí taútes tês amartías*).[20] Licurgo parece ter-se dedicado a submeter as mulheres às leis, mas não logrou sucesso em seu intento ante sua rebeldia;

d) a propriedade das terras e sua distribuição: as leis que dão causa a grandes desigualdades no que se relaciona à propriedade são causa também de muitas iniqüidades. Isto ocorre quando uns possuem muita terra e outros, pouca. Num sistema legislativo que impeça a transmissão da propriedade (compra e venda), mas favoreça a sua transmissão gratuita (legado e

[18] 1269 a, 37/40.
[19] 1269 b, 17/19.
[20] 1270 a, 9/10.

doação), acaba-se por forjar problemas na distribuição da mesma. No caso espartano, as freqüentes guerras tornaram as mulheres herdeiras de 2/5 das terras;

e) quanto ao número de homens e à natalidade: o maior número de cidadãos parece ser a causa de muitos males, pois sua desmedida com relação às terras gera pobreza. Isto ocorreu entre os espartanos, onde o legislador isentava do serviço militar o que possuísse três filhos e de todo imposto o que possuísse quatro. A escassez de homens, por sua vez, torna a cidade-estado vulnerável ao primeiro revés que se lhe anteponha;

f) o eforado: por possuir alta soberania, o eforado, formado pelos do povo, é responsável por grandes atribuições e pela prestação de contas dos Anciãos; lastima Aristóteles que a sistemática favoreça a que pobres e corruptíveis possam galgar tais posições de destaque. Empobrecidos e desconhecedores do certo e do justo julgavam e aplicavam a ordem na cidade; este sistema eletivo é nitidamente *pueril (paidariwdes gàr esti lían)*. A contenção do poder dos éforos, que convertia a aristocracia em democracia, para Aristóteles, far-se-ia aferrando-os a leis escritas e normas (*katà tà grámmata kaì tous nómous*).[21]

g) quanto aos anciãos e à realeza: a eleição dos Anciãos parece também desfavorecer o bom exercício da magistratura; Aristóteles o critica e assinala mesmo que como o corpo perece com o avanço da idade, o mesmo ocorre com a mente. O legislador então é precavido com relação a estes, que inclusive são causa de favoritismo, como precavido é para com os reis. Estes são acompanhados por embaixadores em suas missões em função da desconfiança do legislador para com eles; a discórdia foi a solução encontrada para também deter o avanço deste poder, que também se segue do privilégio da milícia vitalícia (general vitalício);

h) a escassez de verbas para o tesouro público: em virtude da manutenção de altos custos de guerra para sociedades estratificadas em função dela, como dito anteriormente, sobram poucos

[21] 1270 b, 31.

recursos capazes de permitir a abundância da cidade, do que resulta muitos males para a sua boa e prudente administração. Em momento algum se pode dizer, com Aristóteles, que a guerra constitui o *télos* da *pólis*, que visa, sim, a proporcionar a felicidade aos cidadãos.

5.3 CRETA, CARTAGO E ESPARTA

A partir de 1271 b, 20, Aristóteles, ao encerrar a análise do sistema lacedemônio, inicia o estudo do regime cretense, assumindo neste estudo uma perspectiva tipicamente comparativista. Em busca de um tipo máximo de *politeía*, aquela que seja Ideal e concretizável ao mesmo tempo, não basta a Aristóteles constatar e descrever sistemas políticos, mas deve julgá-los, testá-los, referendá-los ou não, criticá-los e, sobretudo, colocá-los frente a frente para que ganhem o colorido cosmopolita que lhes quer dar por meio de um método empírico universalizante. Desta forma é que o regime político de Creta é textualizado não tão-somente em sua essência, mas em relação à já exposta estrutura lacedemônica. Similar ao regime espartano, é-lhe em parte superior, porém, no todo, inferior (*échei de mikrà mèn ou cheîron, tò dè pleîon êtton glaphyrws; échei d'análogon he kretikè táxis pròs tèn lakwnikèn*).[22] Na seqüência, virão demonstrados os pontos em que se pode dizer o que está melhor e o que está pior nesta ou naquela conjunção político-organizacional.

Porém, a analogia entre sistemas não é casual ou muito menos inspirativa; é histórica. Atribui-se a Licurgo a efetivação do liame entre líctios e lacônios, e a adoção de um sistema com estes moldes é uma atitude típica da relação fundador/fundado. Em sua disposição natural, coloca-se em posição favorável à dominação da Hélade, controlando o mar Egeu e distando de pouco do Peloponeso e da Ásia; os fatos bem demonstram esta facilidade, pois Minas expandiu-se favorecendo-se de sua localização oceânica.

Os sistemas cretense e lacedemônio se assemelham ao que segue: periecos (cretenses) e hilotas (lacônios) trabalham a terra; ambas as

[22] 1271 b, 20/22 e 1271 b, 41 / 1272 a, 1.

categorias possuem comidas em comum (*phidétia – ándria*); os *kósmoi* (5) são o mesmo que os éforos (10) em Esparta; os gerontes lacônios são o mesmo que o Conselho. A comida em comum entre os cretenses parece estar melhor estruturada (*tà mèn oûn twn syssitíwn échei béltion toîs kresìn hè tôis lákwsin*)[23] que entre os lacônios, pois para aqueles se dá por força de lei e entre estes parece ganhar maior espírito comunitário, dividindo-se, para os deuses, serviços militares e comidas comuns, às expensas do erário. O legislador disciplinou a dieta alimentar como disciplinou, para evitar o aumento demográfico, a relação entre homens (pederastia), consentindo-a.[24] As instituições dos *kósmoi* e dos Anciãos são ambas criticáveis, a primeira porque a eleição se procede entre linhagens e não entre todos, a segunda, que é constituída a partir dos membros *kosmoí*, por não prestar cotas, por ser vitalícia e por contar com decisões não baseadas em leis escritas, mas no arbítrio e no próprio juízo subjetivo, tudo em semelhança com as críticas lançadas já anteriormente a respeito da região lacônia.[25] Mais que isso, o sistema parece funcionar como uma oligarquia tirânica, em que os magistrados suspensos de suas funções se afrontam aos poderosos que não querem se submeter à justiça (*ou gàs asphalès ho kanwn. Pántwn dè phaulótaton tò tês akosmías, èn kathistâsi pollákis oì àn mè díkas boúlwntai doûnai twn dynatwn*).[26] Pode-se relevar ainda como diferença o fato de os periecos se manterem fiéis aos cretenses enquanto os hilotas se sublevam contra os lacônios.

Estes, pois, são os pontos de encontro e desencontro entre o que se destaca como sendo o regime cretense e o que se destaca como sendo o regime lacedemônio, inclusive anteriormente analisado.

O esquema de estudo do regime cartaginês segue a mesma têmpera dos que lhe antecederam. Aliás, Cartago, em sua estrutura política, é posta ao lado dos melhores regimes, apesar de todas as suas deficiências – as quais são explicitamente apontadas por Aristóteles.

---

[23] 1272 a, 13/14.

[24] A este respeito, *vide* Marrou, *Historia de la educación en la antigüedad*, 1965, p. 31 e ss.

[25] 1272 a, 28 / 1272 b, 1.

[26] 1272 b, 7/9.

Destacam-se por sua excelência, naturalmente, com relação aos demais regimes, os de Creta, Cartago e Esparta; estão próximos entre si e são diferentes dos demais (*ai politeîai treîs allélais te syneggys pws eisi kaì twn állwun poly diaphérousin*).[27] Numa apertada síntese, poder-se-ia assemelhar em grande escala Cartago a Esparta, sobretudo no que concerne às comidas em comum, à magistratura dos cento e quatro com relação aos éforos, aos reis e ao Conselho de Anciãos. De modo geral, seu regime possui desvios e pontos corruptos, oscilando entre traços oligárquicos, democráticos e cristocráticos, propendendo neste ou naquele particular em direção a este ou aquele esquema político.[28]

Basta, pois, o que se há dito a respeito destes regimes, que têm, por justiça, grande respeitabilidade (*aíper dikaíws eudokimoûsi, touton échei tòn trópon*).[29]

5.4 OS LEGISLADORES

Com o que ficou dito se percebe a preocupação do filósofo com os sistemas vigentes. E interagem com o estudo dos sistemas as idéias humanas concebidas para a construção da cidade. Se isto é verdade, então a ciência política também deve lançar seus olhos no sentido de alcançar aquilo que alguns homens fizeram e que se positivaram em leis (*nómoi*) ou em constituições (*politeíai*), ou que permaneceu sem ser positivado, distantes da prática política (*práxewn politikwn*) e mais recatado ao âmbito particular (*idiwteyontes tòn bíon*).[30] Está-se aqui a mencionar personalidades que muito contribuíram para o plano das idéias políticas, acerca de quem não se poderia de maneira alguma omitir ao menos pontuais referências. São estudados neste capítulo final (cap. IX) do livro II, em seu atual estado, Sólon, Efialtes, Péricles, Filolau de Corinto, Zaleuco, Carondas, Onomácrito, Androdamante de Régio, Licurgo, Faléas, Drácon, Pítaco. Uns autores de leis, outros legisladores em suas ci-

[27] 1272 b, 27/28.
[28] 1272 b, 33 / 1273 b, 24.
[29] 1273 b, 26/27.
[30] 1273 b, 27/30.

dades ou no estrangeiro, mas de qualquer forma podem ser ditos destaques históricos e/ou histórico-literários para a matéria.[31]

Quanto a Sólon, afirma-o Aristóteles, alguns crêem que foi respeitável legislador, e isto por ter: 1) abolido a oligarquia absoluta; 2) terminado com a escravidão do povo; 3) estabelecido a democracia tradicional (Conselho do Areópago, magistraturas eletivas, tribunais). Ademais, sedimentou a democracia sem romper com a ordem tradicional, pois permitiu aos do povo galgarem seus postos no Tribunal. Mudanças foram introduzidas neste sistema com Efialtes e Péricles, uma vez que o primeiro diminuiu a competência do Conselho do Areópago e o segundo estabeleceu a retribuição dos tribunais. Sólon também parece ter sido o responsável por conceder ao povo a faculdade de votar e controlar as magistraturas. O controle popular por meio de ações permitia a todos o controle das contas e da atuação dos magistrados, porque se assim não fosse o povo não seria verdadeiramente soberano, mas escravo (*medè gàr toúton kyrios wn ho dêmos doùlos àn eíe kaì polémios*).[32]

Também foram legisladores: Carondas (Catânia), Onomácrito (Creta), Tales, Licurgo (Esparta), Zaleuco, Filolao de Corinto (Tebas), Faléas, Platão, Drácon, Pítaco, Androdamante de Régio (Trácia). Todos possuem suas peculiaridades, porém bem se destacam algumas providências legislativas e/ou teóricas: a) igualação das propriedades (Faléas); b) a comunidade de bens, mulheres e posses (Platão); c) providências e treinamento para que os soldados viessem a se tornar ambidestros (Platão); d) a inculpação e apenação maior aos bêbados que aos sóbrios no cometimento de delitos (Pítaco).[33]

Com isto parece ter-se examinado, dos regimes, os vigentes e os propostos.[34] Aqui se encerra o livro II.

---

[31] Para Aristóteles, a ciência do legislador deve ser estudada por aquele que procura a melhor forma de tornar melhores os homens. Esta operação de conversão à moralidade dos indivíduos deve ser levada a cabo por aquele que melhor estiver versado nas questões de ciência prática. Veja-se o período: *tàcha dè kaì tw bouloménw di' epimeleías beltíous poieîn, eíte polloùs eít'olígous, nomothetikw peiratéon genésthai, ei dià nómwn agathoí genoímeth'án* (*Eth. Nnic.*, 1180 b, 23/25).

[32] 1274 a, 18/19.

[33] 1274 a, 22 / 1274 b, 26.

[34] 1274 b, 26/28.

6

A CIDADANIA

Em Aristóteles, política e ética caminham de mãos dadas.[1] A preocupação da filosofia, enquanto capacitada para a dialética do espírito, é a de fornecer parâmetros para a boa atuação seja do legislador, seja do homem de estado. A filosofia perfecciona o sistema de idéias em torno da constituição política e permite o estabelecimento de novas dimensões para a coisa pública. Não sem menos, o legislador deve ser versado na matéria ética para bem desvincular-se de suas altas atribuições.

A cidade-estado é um conglomerado político,[2] e, como tal, tem por princípio de sua conformação o governo por meio das *politeiai*. Estas são o espelho do próprio sistema e vinculam a

---

[1] "O livro III é geralmente, e com razão, considerado a parte central da *Política* pois nele se apresentam os temas gerais estruturais da obra. Para alguns estudiosos seria, com efeito, o início de toda a investigação de Aristóteles. Aqui, o filósofo explora novamente a questão que o fascinou na *Ética* – a relação entre virtude moral e atividade cívica; mas agora leva a argumentação mais adiante, ligando-a à estrutura observável e ao desenvolvimento de diferentes formas existentes de regimes políticos" (Morrall, *Aristóteles*, 1985, p. 62).

[2] Sequuntur auctoritates III libri Politicorum Aristotelis (57): "*Civitas est quaedam civium multitudo*", referente a Pol., 1274 b, 41 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 255).

todos os cidadãos. Estes, por sua vez, são os elementos primordiais a partir dos quais se forma o núcleo intitulado *pólis*,[3] o que motiva a que o processo de investigação se inicie pelo mais simples e se estenda ao estudo do mais complexo, do *polités* à própria *pólis*.

Não há acordo, no entanto, entre aqueles que procuram conceituar o termo cidadão.[4] A variação conceptual também decorre do fato de a democracia concebê-lo de uma forma, e a oligarquia, de outra. Do conceito deve-se afastar, desde logo, qualquer hipótese circunscrita à identificação da cidadania com o lugar de habitação, ou da cidadania com o poder de acionar ou ser acionado em juízo; ser cidadão não se confunde com este ou aquele aspecto. A busca do conceito mais preciso deve ainda levar em consideração que há pessoas que são chamadas cidadãs, quando em absoluto não o são, como ocorre com os jovens, em razão de sua tenra idade, e com os idosos, dispensados de certas atribuições cívicas; da mesma forma se devem considerar nesta perspectiva aqueles que estão privados de seus direitos políticos. Isto pois, no que tange aos expurgos necessários para a conceptualização estrita da cidadania. O resultado desta operação, que virá a seguir, será a extração de uma definição mais aproriada ao termo.

O verdadeiro conceito que se concebe para o termo é o mais adaptado à satisfação de sua natureza política. Ser cidadão é, para Aristóteles, um encargo ativo no quadro das atribuições cívico-políticas,[5] e consiste em participar nas funções de juiz e na elegibilidade nas

---

[3] Com o mesmo tom o conceito vem desenvolvido no socratismo: "La cité, le "nous" qui s'adresse à Socrate, ce ne sont pas les citoyens, ce sont les Lois (Ici personifiées), et c'est parce que chacum leur est également soumis que tous peuvent être unis" (Vergnières, *Éthique et politique chez Aristote*, 1995, p. 42).

[4] "Platon prescrit dans les *Lois* qu'aucun citoyen n'exercera jamais une profession mécanique. Et Aristote déclarera qu'aucun artisan, dans la cité idéale, ne sera jamais citoyen. Dès Platon le mot *banausos*, qui signifie *artisan*, se dégrade et prend le sens de *vulgaire* ou *méprisable*: tout ce qui est artisanal, tout travail manuel déforme l'âme et le corps tout ensemble" (Bonnard, *Civilisation grecque*, 1949, p. 123).

[5] "To Aristotle, then, what makes a citizen is not tue right to own land or to sue and be sued, or the right of intermarriage, or other similar rights, or possession of cuich sufficed, in the view of the Greeks, to constitute a citizen, but the right to share, and opportunities of sharing, in the exercice of official auctority.

magistraturas. Das magistraturas, umas encontram limitação temporal, outras não (ex: membro da Assembléia Popular). À busca de maior precisão ainda, Aristóteles define cidadão aquele que participa das magistraturas de caráter temporal ilimitado. Isto porque na raiz do problema encontra-se uma questão terminológica; para a verdadeira magistratura o termo empregado é o mesmo daquele existente para a designação de outras magistraturas, que não merecem de fato a dignidade desta nomenclatura. Este o primeiro apontamento.

Segue que, como já se disse, o termo *polités* não é unívoco, recebendo uma valoração diversa semanticamente de acordo com o quadro institucional-constitucional vigente. Daí que o estudo do conceito de cidadão deve anelar-se àquele outro das formas de constituição, puras e corruptas. O que é ser cidadão na democracia difere do que é ser cidadão na oligarquia, ou na tirania. Aqui como ali pontilham variações constitucionais, também não só em razão do regime, mas do regionalismo das instituições políticas, que comprometem a definição de cidadão acima exposta *in genere*.

A pesquisa ainda avoca o tratamento de temática aproximada desta, qual seja, aquela que trata da virtude do bom cidadão e do homem bom, se são iguais ou se em algum ponto diferem entre si. Ao se procurar o conceito de cidadão (*polités*) também se deve procurar o conceito de virtude cívica (*areté politiké*).[6] Em Aristóteles, a solução à *quaestio* é clara: não há identidade entre a virtude do bom cidadão e a do homem de bem. A solução dada na *Ethica Nicomachea* é a mesma dada aqui na *Política*, porém por argumentos diversos, os quais se passam a analisar a seguir.

A associação civil é análoga à associação dos marinheiros ou navegadores, que se agrupam, com habilidades diversas, para a realização de um fim comum. Querem, em comum, a preservação da nau e de sua equipagem. Os cidadãos, com suas variadas aptidões, não que-

He who did not participate in the life of the State did not sum to him to deserve the name of a citizen, and the life of the State was political and speculative activity – "noble", not "necessary", functions" (Newman, *The politics of Aristotle*, vol. I, "Introduction to the Politics", 1887, p. 230).

[6] 1276 b, 16/25.

rem nada diverso do que a conservação da associação em si, e a associação é a sua constituição (*politeía*). Deste raciocínio resulta que, sendo plúrimas as constituições, também plúrimas serão as virtudes cívicas, adequadas a ditames que não guardam entre si senão conexões muito tênues e relativas. Ser um bom cidadão aqui pode ser algo diverso de ser um bom cidadão ali.[7] E isso não pode ocorrer com aquele que se diz verdadeiramente virtuoso. A verdadeira virtude assim o é por se tratar de uma virtude perfeita e absoluta,[8] com foros de universalidade e eternidade, e não de relatividade e circunstancialidade.[9]

Para que uma cidade seja constituída da maneira mais regular possível, é necessário que minimamente os seus componentes estejam dotados da virtude cívica, adequando-se aos moldes constitucionais vigentes. Não há que se exigir que pessoas diversas, com apetites diversos e aptidões diversas, se dirijam todas em torno da virtude perfeita; devem, sim, ter a virtude do bom cidadão. Características desiguais engendram virtudes desiguais. Por vezes, é possível a coincidência entre a virtude do bom cidadão e a do homem bom, mas isto de maneira ocasional e não necessária.

Também ao final do livro III a mesma relação aqui estabelecida entre homem bom e bom cidadão por meio da *paidéia* é feita entre homem bom e bom governante, o que está a ratificar a importância da virtude no corpo cívico.

---

[7] Sequuntur auctoritates III libri Politicorum Aristotelis (62): *"Non est idem bonus homo et bonus civic"*, referente a *Pol.*, 1276 b, 40 – 1277 a, 1 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 255).

[8] O melhor cidadão de um regime é aquele que pode e elege obedecer e mandar com vistas a uma vida conforme à virtude (*kath'ekásten dè politeían éteros, pròs dè tèn arísten ho dynámenos kaì proairoumenos árchesthai kaì árchein pròs tòn bíon tòn kat/aretén*) (1284 a, 1/4).

[9] 1276 b, 25 / 1277 a, 10.

7

A RESPEITO DAS CONSTITUIÇÕES

A constituição é o princípio máximo de uma congregação política. É seu corpo orgânico, sua ordem, sua dimensão formal e sua estrutura.[1] Consiste, mesmo, nas palavras de Aristóteles, na organização das autoridades públicas, e sobretudo da autoridade soberana na cidade.[2] A soberania do poder se concentra no governo, e o governo é variável, de maneira que também variáveis serão os destaques constitucionais de cada qual. Na democracia, soberano é o povo; na oligarquia, alguns poucos. Ao se estudar, pois, constituição e soberania,

[1] O regime político é dito e sobredito ordem para a cidade *(he dè politeía twn tèn pólin oikountwn esti táxis tis)* (1274 b, 38/39), no livro III, como no livro IV (*politeía mèn gár esti táxis tais pólesin he peri tàs archás, tina trópon nenémentai, kaì tí tò kyrion tês politeías kaì tí tò télos ekástes tês koinwnías estin*) (1289 a, 15/18).

[2] 1278 b, 6/10.

estar-se-á a pesquisar quais e quantas são as formas de governo e constituição, em que diferem e de que forma atuam.[3]

O homem é por natureza um animal político (*politikón zôon*), e isto parece ter restado claro ao se perquirir acerca do surgimento da cidade-estado no contexto da sociabilidade humana. Se assim é, o é em função do coletivo e do individual. Os fins individual e coletivo acabam por se fundir e isto ocorre de tal maneira a que os particulares desfrutem de melhoria em suas vidas individuais e desejem estar associados aos seus semelhantes. Na *pólis* fazem o que não podiam fazer sem o concurso de outras pessoas. Então, o estar em convívio parece importar em vantagens particulares e coletivas que se devem tomar em consideração ao se estudar a problemática da soberania e do exercício cívico por meio dos reclamos constitucionais.

As coisas assim postas por natureza também ocorrem no âmbito da autoridade do senhor para com o escravo e do marido com a família; restará que se extraiam considerações bastantes para a relação entre dominantes e dominados na *pólis*, associação de homens livres. De regra, a relação senhor/escravo está voltada para o benefício do senhor, e a relação de autoridade doméstica, para o benefício dos administrados. Em grandezas cívicas, a questão pode ser transplantada de

[3] "Sa classification des régimes se rattache aussi à la tradition et semble le résultat d'une lente évolution commencée avec Hérodote. Dans le livre III de la *Politique*, comme aussi dans *l'Éthique d'Eudème* ou *l'Éthique de Nicomaque*, Aristote distingue six régimes; trois bons: royauté, aristocratie, *politie* (*moylteía*); trois déviations: tyrannie, oligarchie, démocratie. Assurément il est le premier à donner de la sorte six noms de régimes, mais c'est en cela même qu'il semble présenter l'aboutissement attendu des classements précédents en trois régimes (tendant chacun vers le bien ou vers le mal), puis quatre et cinq. Il fonde la division première sur le nombre – et en cela son originalité est moins grande que celle de Platon dans la *République* –, la division seconde sur la valeur. Le classement paraît enfin stable et achevé. Quant à l'emploi de *politeia* pour désigner un régime modéré intermédiaire entre l'oligarchie et la démocratie, s'il représente à nos yeux une des transformations importantes apportées par Aristote, c'est en raison de ce que recouvre alors politeia, mais nullement pour son usage même: ce mot a eu dès l'origine une acception favorable et l'évolution de la langue et des idées n'a fait que renforcer ses liens avec la démocratie pour le conduire tout naturellement à cette valeur" (Bordes, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, 1982, p. 437).

modo a que se diga que há uma forma de exercício da autoridade que lhe seja natural, e outra anti-natural, desviada e corrupta. A partir destas medidas é que se pode caracterizar a abusividade ou não do poder, e então, como decorrência, a natureza da *politeía*. Esta, ao se voltar para o atendimento das necessidades e desejos exclusivos dos que governam, está a se desvirtuar em instrumento do desmando, identificando-se com o governo corrupto. Ao contrário, ao procurar atender aos reclamos dos governados, está a dar cumprimento à natureza mesma do existir político.[4]

A retidão ou a torpeza de um regime, nestes moldes, se mede por estar ou não voltado para o bem comum, por estar ou não encaminhado para a satisfação da massa e não dos interesses particulares e próprios do governante, seja um, sejam poucos, sejam vários (*phaneròn toínun ws ósai mèn politeíai tò koinê sympheron skopoûsin, aûtai mèn orthaì tygchánousin oûsai katà tò aplws díkaion*).[5] Os governos despóticos não se afinizam com a natureza da *pólis*, pois é esta uma comunidade de homens livres, enquanto que o despotismo toma por princípio a natureza servil daqueles a quem se dirige como ocorre com a maioria dos povos bárbaros (*he dè pólis koinwnía twn eleuthérwn estín*).[6]

Dados estes passos, é necessário que se inicie o estudo das formas numéricas de governo tomando-se por ponto de partida o fato de que governo e regime significam o mesmo (*epei dè politéia mèn kaì políteuma semaínei tautón*),[7] de modo a que se possam determinar em primeiro quais são as formas retas (*prwton tàs orthàs autwn*),[8] e, posterior e conseqüencialmente, quais as corruptas ou desviadas (*kaì gàr ai parekbáseis*).[9] O critério para esta classificação sêxtupla das formas de governo, dividida em duas partes tripartites, conforme sejam retas ou corruptas, leva em consideração o fato de estar o governo voltado para o atendimento das necessidades da comunidade (retas) ou para o das necessidades e

[4] 1278 b, 25 / 1279 a, 15.
[5] 1279 a, 17/19.
[6] 1279 a, 21/22.
[7] 1279 a, 26/27.
[8] 1279 a, 24.
[9] 1279 a, 25.

vontades egoístas daquele(s) que governa(m) (corruptas). A oposição aqui é clara; confronta-se o que é *pròs tò koinòn* ao que é *pròs tò ídion*.[10]

Assim, o governo unipessoal, voltado para o atendimento das necessidades gerais, deve ser chamado monarquia[11] (*monarchía*); o governo de mais de uma pessoa, porém não de muitas, mas sim de poucas, das melhores ou das que se propõem a ofertar o melhor, deve ser chamado aristocracia (*aristokratía*);[12] o governo de muitos voltado para o atendimento do bem comum deve ser chamado república (*politeía*), nome comum a todas as formas de governo (*kaleîtai tò koinòn ónoma paswn twn politeiwn*).[13] Estas são as três formas retas de governo. Corruptas, por sua vez, são as seguintes formas de governo: a tirania é a forma corrupta da monarquia, a oligarquia, da aristocracia, a democracia, da república.[14] Por serem formas corruptas, nenhuma delas está voltada para o interesse comum, mas sim condicionada à solução do que aproveita ao tirano (tirania), aos mais ricos (oligarquia) ou aos mais pobres (democracia); a diferença entre estas não é pois ontológica, pois pertencem ao mesmo *génos* de *parekbáseis*, mas apenas numérico-quantitativa.

É próprio do filósofo, que possui conhecimento teórico e não simplesmente prático, explicar o que seja cada uma das formas de governo existentes.[15] Certo é que o político as conhece, também delas se vale e com elas lida, mas é importante ter em conta que aqui o que se faz é teoria política, e não prática política. Assim, passar-se-ão em revista o que sejam as formas corruptas e as formas perfeitas de governo.[16]

---

[10] 1279 a, 28/32.

[11] 1279 a, 33/35.

[12] 1279 a, 35/37.

[13] 1279 a, 38/39.

[14] 1279 b, 5/7.

[15] "Pero el puento principal es el de que en las investigaciones empíricas de los libros intercalados ya no es el estado ideal la norma que determina lo asequible y deseable en curtas circunstancias. La norma es inmanente y biológica. Se obtiviese sumiéndose uno mismo simpáticamente en las múltiples formas posibles del estado, y no mirando a una sola y fija meta ideal" (Jaeger, *Aristóteles*, 1992, p. 310).

[16] "La teoria de las enfermedades de los estados y de los métodos para curarlas está modelada sobre la patología y la terapéutica del medico" (Jaeger, *Aristóteles*, 1992, p. 312).

A tirania, por primeiro, é uma das formas de governo já elencadas; trata-se de uma monarquia que exerce um poder despótico por sobre a comunidade política. A oligarquia, por segundo, e a democracia, por terceiro, também o são, correspondendo, respectivamente, a formas de governo em que a predominância no poder advém de poucos que detêm muitas riquezas, ou advém de muitos que não possuem grande quantidade de bens.

No entanto, a definição de cada qual ficaria sensivelmente abalada se a maioria fosse rica e exercesse o poder da cidade (democracia?), e se ocorresse de os pobres serem em número menor que os ricos (democracia? / oligarquia?). O que se tem é um esfumaçamento de conceitos, pois os critérios que estão sendo invocados ora apontam para o número (maioria ou minoria) ou para a posse de riquezas (ricos ou pobres). Na clausura das definições limitadas e das opções de governo elencadas (seis formas, entre boas e corruptas) não poderá haver formas outras, espécies novas ou modalidades estrangeiras.

Para se defender ante a possível argumentação de adversários, ainda que potenciais, Aristóteles mesmo estabelece: o que define um regime não é o número (muitos ou poucos), porque este dado é acidental, mas a riqueza (ricos ou pobres). Trata-se de algo acidental, porque aqui como ali o número de ricos e abastados é sempre menor que o de pobres, e a constante para a definição é o fato de ricos ou pobres ascenderem ao poder para o exercício da soberania de governo. Aqui está a essência da questão.

No entanto, nem democracia nem oligarquia parecem corresponder ao ideal de suprema felicidade da cidade-estado. Isto porque, se nem todos são iguais, também nem todos são desiguais; igualdade e desigualdade são válidas entre iguais e desiguais, e nem em um só aspecto (riqueza / pobreza), mas em vários dos aspectos da vida cívica. O que deve preocupar um regime de governo não é este aspecto minimalista, mas a própria noção de *areté politiké*, que deve ser buscada pelo legislador. Esta preocupação se deve ao fato de que a comunidade política não é uma associação acidental de pessoas e muito menos uma associação para a sobrevivência, mas para a vida melhor, para a *eudaimonía*, o que só se faz com a acentuação do cultivo da virtude em comunidade.

Não é o território, não é a dispersão das pessoas, não são as relações contratuais entre si, entre outros fatores deste tipo, que definem a cidade-estado. Esta é uma comunidade de famílias e casas para o bem viver, com o fim de uma vida perfeita e autárquica. Dentro deste esquema e a partir deste princípio surgem: a) matrimônios; b) parentesco; c) sacrifícios públicos; d) defesa face ao inimigo; e) diversão comum. O cimento de tudo, a amizade, com o fim de se alcançar vida perfeita e auto-suficiente; e esta é a vida boa e feliz, di-lo Aristóteles.[17]

Mas, quem deve exercer o poder soberano na cidade, é uma dúvida. Seria justo conceber que muitos no poder se apoderassem das riquezas de poucos para si? Seria ainda justo que poucos se apropriassem do que muitos possuem? Se aqui como ali pouco houver injustiça, esta não parece residir na virtude, da qual ninguém se apropria e que, se empregada na cidade, não causa a sua destruição, mas o seu progresso. Aristóteles parece reclamar a todo momento que a virtude seja a medida de todas as coisas, das que são porque são e das que não são porque não são, em solo político; não a riqueza material, mas a riqueza moral é erigida à conta de fim social.

Na busca do equilíbrio da solução pode-se, ademais, localizar no governo da maioria a solução buscada para a ilustração da doutrina sobre a qual aqui se discorre.

Muitos numericamente não são os melhores, o que conduz a sopesar se se deve ou não confiar a estes a soberania governamental. Se individualmente aqueles que compõem a massa não são os melhores, no entanto em conjunto podem sê-lo (*ouch ws ékaston all'ws sympantas*).[18] Assim como nos banquetes (*symposion*), onde com as discussões se pode avançar muito mais que individualmente. A multidão aqui é sinônimo de qualidade e não quantidade, tão-só e unicamente. A par da questão de fundo que reclama solução (deve a maioria exercer a soberania do governo?), outra se assinala como conseqüente (saber que matérias deve a maioria exercer soberania?). Esta é desdobramento daquela, e passa a ser preocupação, pois o exercício de magistraturas superiores por membros da massa poderia ser causa de injus-

[17] 1280 b, 5 / 1281 a, 2.
[18] 1281 b, 2/3.

tiças e erros nos julgamentos e decisões supremas. Mas, privar o povo do acesso ao poder e ao exercício de funções participativas é algo desarrazoado, de modo que parece prudente que participem das funções deliberativas e judiciais (*leípetai dè toû bouleúesthai kaì krínein metéchein autóus*).[19] Seguindo-se o modelo de Sólon, o poder não se concentra na mão destes muitos, que passam a se mesclar aos melhores e também a decidir em conjunto nas magistraturas, o que parece ser solução razoável para o temperamento da problemática. Pode e deve o povo examinar as contas dos magistrados e elegê-los, bem como enfronhar-se naquilo que se lhes permite de maneira direta. É justo que a massa controle o que se dispende, bem como o que faz o governo e as magistraturas, pois o governo é de muitos e para muito e não poucos (*wste dikaíws kyrion meizónwn tò plêthos, ek gàr pollwn ho dêmos kaì he boulè kaì tò dikastérion, kaì tò tímema dè pleîon tò pántwn toùtwn hè tò twn kath'éna kaì kat'olígous megálas archès archóntwn*).[20]

Ainda mais, pode-se dizer que, na busca do verdadeiro regime e do verdadeiro governo, é melhor que na lei esteja despositada a soberania, e não no homem, pois este está sujeito às paixões que acometem a alma (*all'ísws phaíe tis àn to'kyrion ólws ánthrwpon eînai allà mè nómon phaûlon, échontá ge tà symbaínonta páthe perì tèn phychén*).[21] A lei tem um papel preponderante na conformação do que deve ser e do que não deve ser para a comunidade. De fato, as leis bem estabelecidas são as que devem exercer a soberania (*óti deî tòus nómous eînai kyríous keiménous orthws*).[22] Acima dos homens estão as leis, e isto quanto ao governo e à condução das coisas comuns. Os magistrados só devem exercer uma função supletiva ou complementar quando a lei não mais cobrir com suas previsões genéricas o conjunto de hipóteses práticas ocorrentes. Aí, onde não há exatidão legal, deverá entrar a atuação humana, operando-se a justiça por meio das mãos dos magistrados.

[19] 1281 b, 31/32.
[20] 1282 a, 38/42.
[21] 1281 a, 35/37.
[22] 1282 b, 3/4.

7.1 A MONARQUIA E SUAS FORMAS

Mas, não basta com o quanto já disse, pois ainda resta discutir mais profundamente a questão, sobremaneira importante neste passo. São as leis a objetividade soberana frente à subjetividade do governante ou dos governantes. No entanto, como julgar quais são as boas e quais são as leis ruins, quais as justas e quais as injustas? A partir de que critério averiguar esta exatidão? É fato insofismável que as leis são postas pelos homens, e que, como os regimes, possam ser justas ou injustas, iníquas ou não, superiores ou inferiores, conforme sua inspiração (*áma gàr kaì omoíws taîs politeíais anágke kaì toùs nómous phaúlous hè spoudaíous eînai kaì dikaíous he adíkous*).[23] Há algo evidente nesta discussão, que salta aos olhos do observador: as leis se estabelecem conforme o regime estabelecido, de modo que aquelas leis que estão postas por regimes retos podem ser chamadas justas (*katà tàs orthàs politeías anagkaîon eînai dikaíous*),[24] e aquelas leis que vêm postas de acordo com regimes desviados podem ser ditas injustas (*toùs dè katà tàs parekbebekyías ou dikaíous*).[25]

Então, o critério para avaliação da lei posta parte de um campo político, e não legal; a lei é justa ou injusta conforme esteja posta por um regime reto ou desviado (corrupto). A legitimidade do regime afeta a avaliação da legitimidade das leis, de modo que serão boas se este for bom, e ruins se este for ruim.[26]

Na seqüência das discussões, onde se trata do conceito de melhor cidadão, onde se classifica o ostracismo como instrumento de facções políticas para a expulsão dos que se destacam dos demais, e sobretudo onde se debate acerca de critérios de distinção entre os iguais e os desiguais, conclui Aristóteles sobre a essência daquele que seria o me-

---

[23] 1282 b, 8/10.

[24] 1282 b, 12/13.

[25] 1282 b, 13/14.

[26] Sequuntur auctoritates III libri Politicorum Aristotelis (70/72): "*Quilumque intendunt politiae utilitati communi, recti sunt et justi; qui autem intendunt utilitati propriae, vitiosi sunt et rectorum politicorum transgressores*", referente a *Pol.*, 1279 a, 17/20 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 256).

lhor regime, como segue: a solução natural seria que, se em determinada comunidade se destacasse dos demais homens e cidadãos alguém em especial, e isto por sua virtude, todos a ele deveriam obedecer e dele fazer rei perpétuo da cidade (*leípetai toínyn, óper éoike pephy kénai, peíthesthai tw toioútw pántas asménws, wste basiléas eînai toùs toioútos aidíous en taîs pólesin*).[27] Este ser que se destaca pela sua virtude é um Deus entre os homens, e impor-lhe leis seria o mesmo que impor ordens a Zeus.[28] Dentre os muitos critérios possíveis de serem eleitos para a confirmação do melhor regime (riqueza, nobreza, etc...), a virtude, ainda que de um só, parece ter sido destacada por Aristóteles.

Este aspecto em particular da questão suscita sérias dificuldades, ao mesmo tempo que traz à tona sensível debate acerca da monarquia, de suas vertentes, de suas qualidades, bem como acerca de sua vocação para o melhor regime. Deve-se tratar seqüencialmente destas questões.

A monarquia não comporta um único tipo ou modalidade, como se poderia pensar que fosse somente a monarquia absoluta, quando um só indivíduo é soberano de tudo (*hê pántwn kyrios*),[29] como ocorre analogamente com o governo da casa. A monarquia pode ser dividida em quatros outros tipos (*téttara tòn arithmón*),[30] quais sejam: a) a monarquia dos lacedemônios, onde o monarca exerce um generalato vitalício, mas sem possuir poderes sobre tudo, estando baseada na lei;[31] b) a monarquia de alguns povos bárbaros, que é própria para os povos mais servis, acostumados com o poder tirânico, hereditária e exercida de acordo com a lei e o consentimento popular;[32] c) a monarquia dos antigos helenos, a dos *aisymnetas*, que é legal, mas não hereditária, e sim eletiva (como ocorreu com Pítaco);[33] a monarquia dos tempos heróicos, hereditária, com consentimento popular e legal, onde aqueles

[27] 1284 b, 32/35.
[28] 1284 a, 30/32.
[29] 1285 b, 30.
[30] 1285 b, 20/21.
[31] 1285 a, 1/17.
[32] 1285 a, 17/30.
[33] 1285 a, 30 / 1285 b, 4.

que ascendiam à administração pública foram grandes benfeitores da comunidade por primeiro, tendo soberania para a guerra, os processos e os sacrifícios não sendo reservados aos sacerdotes.[34] Estas, pois, são as modalidades de monarquia, suas variantes no tempo, no espaço e de acordo com os costumes e tendências de cada povo (uns mais servis, outros mais afeitos à liberdade e à participação), elencadas por Aristóteles. Sua preocupação é uma só: destronar a idéia de univocidade do regime reto da monarquia.

Dos regimes monárquicos apresentados, a monarquia lacedemônia e a absoluta parecem constituir pontos extremos que merecem cuidado especial. As três demais formas parecem comportar uma única categorização entre as duas, pois nestas os reis sempre possuirão, ou menos poder que o monarca absoluto, ou mais poder que na monarquia legal dos lacedemônios.

É curioso notar, com Aristóteles, diferentemente do que ocorre com Platão (*Rep.*, 555 b), que a monarquia em seu estágio primitivo e primeiro sofreu sério recrudescimento, o que produziu a alteração dos sistemas políticos até a cunhagem da democracia. A degenerescência ocorreu de forma que muitos homens virtuosos já não suportavam o domínio de um só, e se constituíram em governo; este corrompeu-se em oligarquia, desta passou-se à tirania, e, enfim, à democracia.[35] Neste evolver percebe-se a própria mudança das características da sociedade grega, de uma menor população a uma maior, de poucos qualificados a muitos...

7.2 GOVERNO DAS LEIS OU GOVERNO DO MELHOR?

Percebida a ambigüidade e a amplitude do estudo anteriormente empreendido, há que se questionar: o que é mais conveniente para a comunidade, ser governada pelo melhor homem ou pelas melhores

[34] 1285 b, 4/20.
[35] 1286 b, 8/20.

leis? (*Póteron symphérei mâllon ypò toû arístou andròs árchesthai hè ypò twn arístwn nómwn*).[36] Esta questão suscita opiniões divergentes, argumentos heterodoxos, desdobramentos teóricos variados e outros aspectos que merecem ser examinados passo a passo. Assim:[37]

1) as leis falam somente em sentido genérico, sem atentar para os casos concretos, de modo que um puro governo de leis, sobretudo escritas, não seria o mais indicado para a administração pública (*dokoûsi dè toîs nomízousi symphérein basileyesthai tò kathólou mónon oi nómoi légein all'ou pròs tà prospíptonta epitáttein*);[38]

2) se um homem poderá decidir melhor acerca dos casos concretos,[39] ainda assim mesmo este é aquele ser no qual se dá o passional, de modo que a lei não pode ser dispensada do programa de administração da coisa pública (*tw mèn oûn nómw toûto ouch ypárchei, psychèn d'anthrwpínen anágke toût'échein pâsan*);[40]

3) se parece que homem e lei devem andar juntos, então seria melhor que um ou muitos estivessem a governar? Parece ser mais difícil corromper a muitos que a um só,[41] mesmo porque parece mais difícil que todos sejam dominados ao mesmo tempo pela paixão do que um só (*toû d'enòs yp'orgês kratethéntos hé tinos etérou páthous toioútou*

[36] 1286 a, 8/10.

[37] "À luz do que vimos a respeito da suspeita de Aristóteles quanto à democracia irrestrita, podemos talvez sugerir a verdadeira razão de sua defesa da superioridade da lei não-escrita. Deseja evitar o erro (do qual a democracia ateniense freqüentemente era acusada) de transformar a lei em instrumento puramente pragmático da vontade do povo; para Aristóteles, como para Platão, ela deve ser mais que isso: deve incorporar princípios imutáveis de conduta correta, os quais têm de estar idealmente no controle de toda a atividade legislativa. Aristóteles ressuscita a antiga concepção da *thesmos* racionalizando-a" (Morrall, *Aristóteles*, 1985, p. 71).

[38] 1286 a, 10/13.

[39] Sequuntur auctoritates VIII libri Ethicorum Aristotelis (17): "*Rex debet se habere ad suos subditos, sicut pastor ad oves*", relacionado a *Eth. Nic.*, 13, 1161 a, 12, 14 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 244).

[40] 1286 a, 19/20.

[41] Sequuntur auctoritates III libri Politicorum Aristotelis (80): "*Turba multa melius judicat quam unus tantum*", referente a *Pol.*, 1286 a, 30/31 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 256).

anagkaîon diephthásthai tén krísin, ekeî d'érgon áma pántas orgisthênai kaí amarteîn);[42]

4) se uma cidade está composta de iguais, não parece natural que um único se destine ao poder (*all'ouch éna toûton eînaí phasi díkaion omoíwn ge óntwn pántwn*);[43]

5) a lei é a razão sem paixão, e este parece ser o elemento perverso que corrompe o espírito humano, aproximando-o mais da animalidade e distanciando-o mais da inteligência, como seria conveniente e justo para a cidade. A defesa da inteligência é a atribuição do governo à divindade, expressa na corporeidade legal e racional, que se aparta do caráter epitimético do domínio humano (*ho mèn oûn tòn noûn keleywn árchein dokeî keleúein árchein tòn theòn kaì tòn noûn mónous, ho d'anthrwpon keleúwn prostíthesi kaí theríon*).[44] De fato, a lei é razão sem paixão (*dióper áneu oréxews noûs ho nómos estín*);[45]

6) nunca um homem poderá ser mais fiel governante que a própria legislação consuetudinária de um povo (*all'ou twn katà tò éthos*);[46]

7) um único homem não consegue tratar de muitas coisas e de vigiá-las todas, de modo que o maior número é sempre mais vantajoso (*allà mèn oudè rádion ephorân pollà tòn éna*);[47]

Sopesadas estas várias questões e elencados estes diversos argumentos – e este é o resumo das principais e antagônicas teses a respeito do assunto –, deve-se proceder à própria interpretação da *summa* teórica propugnada na teoria aristotélica. O filósofo não estava inconsciente de todos os problemas que se acercavam ao tema, sobretudo levando-se em conta as grandes contribuições platônicas neste terreno (*Leis, República*), de modo que sua proposta haveria de se encaminhar não para o campo da intransigência teórica, mas para o campo da relatividade, sobretudo no que pertine à junção de história, política, leis e costumes. Também o filósofo se encontrava engajado

[42] 1286 a, 33/36.
[43] 1287 a, 22/23.
[44] 1287 a, 28/31.
[45] 1287 a, 33.
[46] 1287 b, 7/8.
[47] 1287 b, 8/9.

em sua realidade, e conhecia os perigos políticos de sua época – com especial aversão dos gregos pelos macedônios e a antipatia pela afinidade de Aristóteles com a corte, com Felipe e com Alexandre, de quem foi preceptor –, de modo que sua opção congregou ingredientes vários para uma composição final.

Para Aristóteles não se pode falar em estudo político sem estudo da própria comunidade. Cada qual possui uma disposição, uma história particular, um apartado de leis escritas, tradições ou costumes. Há povos dispostos, por natureza, a governos do tipo despótico, monárquico ou republicano (*ésti gár ti physei despostòn kaì állo basileutòn kaì állo politikón*) e isto é justo e correto para eles (*kaì toûto díkaion kaì symphéron*).[48] Nenhum povo, no entanto, está por natureza adequado à tirania, à oligarquia ou à democracia, pois estas formas de governo são contra a natureza. Também se deve dizer que, quando a comunidade é de iguais (iguais em virtudes e capacidades cívicas), não deve esta comunidade ser comandada por um só; aqui mais de um deve ascender ao poder e exercê-lo em prol da dimensão do político.

Até aqui está dito: 1) que há uma relação regime-povo; 2) que existem regimes que nunca são bons e condições em que a monarquia não é boa. Assim, quando, como e para quem cabe o que está estabelecido. Resta saber se a monarquia absoluta pode e deve ser exercida e de que forma é benéfica à comunidade.

Quando um indivíduo ou uma família se distinga por virtude dos demais, então cabe a este ou a esta exercer o poder, e com vistas ao melhor. Não seria justo que se lhe(s) outorgasse(m) o ostracismo ou se os tratasse como iguais; o igual aos iguais, e o desigual aos desiguais. Este indivíduo que se destaca pode e deve governar sozinho, de maneira absoluta, mas isto só porque dentre outros é este o melhor.[49] Também pode ocorrer de o melhor não ser um único homem,mas uma multidão, e esta deverá ascender ao governo. A virtude aqui é a

[48] 1287 b, 37/39.

[49] Sequuntur auctoritates III libri politicorum Aristotelis (74/75): "*Unum virtuosum melius est principari quam plures et multos alios*", referente a Petrus de Alvernia, *in librus politicorum...*, III, lect. 12, n. 473 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 256).

noção diferencial, e é esta *paidéia*, voltada para a formação do homem bom, a mesma capaz de fazer um bom homem de Estado ou rei (*wst'éstai kaì paidéia kaì éthe tautà schedòn tà toioûnta spoudaîon ándra kaì tà poioûnta politikòn kaì basilikón*).[50]

Para um homem em uma cidade que se distinga tamanhamente entre os seus companheiros de vida política, não vale a legislação, pois, por ser verdadeiro deus entre os homens (*wsper gàr theòn en anthrwpois eikòs eînai tòn toioûton*),[51] não pode ser tratado igualmente com os seus desiguais, de modo que é ele mesmo lei, distinguindo-se por sua virtude entre os demais (*katà dè twn toioútwn ouk ésti nómos, autoi gár eisi nómos*).[52] Seria ridículo mandar neste homem, pois seria o mesmo que dar ordens a Zeus.[53]

7.3 DEMOCRACIAS E OLIGARQUIAS

Um sistema político verdadeiramente consentâneo com a realidade concreta dos fatos histórico-sociais deve levar em conta uma série de fatores por vezes negligenciados pelos filósofos que idealizam uma proposta de governo teoreticamente. Esta é a preocupação de Aristóteles, ao irromper do livro IV – que, aliás, em suas sacramentais palavras iniciais (1288 b, 1/5) expõe um plano independente de escritura que não se coaduna com o plano de uma obra monolítica como ocorre com o texto atual da *Politica* –, onde situa a verdadeira dimensão do problema político. Como ocorre com toda arte ou ciência que descreva em sua generalidade e completude um objeto, a ciência política deverá: a) identificar o regime mais perfeito dentre os existentes, bem como suas qualidades; b) determinar para quais pessoas é adequado este ou aquele regime; c) indicar o regime que melhor se adapta a todas as cidades, e não unilateralmente o Regime Ideal, muitas vezes inservível e irrealizável, aquele que seja possível de ser implantado e edificado no meio

[50] 1288 a, 41 / 1288 b, 3.
[51] 1284 a, 11/12.
[52] 1284 a, 13/14.
[53] 1284 a, 30/32.

de todas as cidades; d) apontar para uma organização política que seja capaz de persuadir os cidadãos e se comoverem à alteração e reforma do *status quo* político da cidade; e) fornecer mostras de que o homem político pode contribuir para o aperfeiçoamento dos regimes existentes; f) facultar o uso da prudência para a escolha das melhores leis, aquelas próprias para o atendimento dos ditames do regime vigente; g) demonstrar a pluralidade dos regimes e dos governos – e, constata Aristóteles, muitos pensam que existe apenas uma oligarquia ou uma democracia – para a melhor estruturação de vida política.

Nestas linhas, percebe-se o realismo aristotélico como algo que salta aos olhos. Quer-se sublinhar os destaques da filosofia política aristotélica como empírica, comparativista e realista. Sem descurar da realizabilidade de um sistema projetado é que Aristóteles intenta moldar a constituição ideal a partir dos paradigmas existentes e com vistas a atingir o maior número possível de cidades, ditando-lhes um regime brando e acessível aos cidadãos, próprio do *medium terminus* aristotélico. O preceito do "nada em excesso" aqui é arma de combate contra as concepções políticas mais ousadas, bem como baliza da própria armadura constitucional de seu regime.

Nesta análise dos regimes, de suas deficiências, imperfeições, de suas estruturas, é necessário partir, até para que se chegue a descrever um regime ideal, do que existe concretamente,[54] das identificações de quais sejam as manifestações históricas mais relevantes, que possam afigurar no rol dos regimes políticos possíveis. Aristóteles, que anteriormente já tratou da monarquia, inicia esta análise geneticamente, ou seja, buscando as raízes do porquê de existirem múltiplos regimes, e não um só governo das coisas que são comuns. Acompanhe-se, pois, o movimento do texto.

Nenhuma cidade-estado (*pólis*) é um todo monolítico. Ao contrário, toda cidade-estado é por definição heterogênea em sua constituição, reunindo em seu bojo pessoas com aptidões e condições diversas,

[54] Acerca da política ateniense, sua evolução desde as reformas de Sólon até o estabelecimento definitivo da democracia e de suas instituições, *vide* Croiset, *Les démocraties antiques*, 1920, pp. 42/190.

e desta interação nasce um estado de convivência que faculta maior aprimoramento do todo e um bem-estar não alcançável no estágio pré-político. Neste, luta-se pelo necessário, pela sobrevivência; no estágio político, pela *eudaimonía*, pela vida regida *katà logón*. Relembradas estas noções, tem-se então que se ter em consideração que a multiplicidade e a heterogeneidade são os dísticos da *pólis*. Então, a multiplicidade de partes da *pólis*, pois está constituída de ricos com armas, de pobres sem armas e de medianos, determinará a multiplicidade de regimes (democracia, oligarquia, ...). É certo que se tratam de concepções distintas, interesses diversos, até opostos, e vontades contrapostas, daí ter-se a multiplicidade de regimes. Os do povo são ou camponeses, ou comerciantes, ou artífices, sem os quais não há *pólis*. Os notáveis, por sua vez, se distinguem ou pela riqueza ou pela linhagem ou pela virtude.

Estas são, pois, as partes da *pólis*, que, como se disse, nunca é homogeneamente composta. Pode até ser governada por todos de forma igual, com iguais direitos e igual participação, mas sua composição terá sempre este tipo de diferença entre seus membros, uns mais ricos, outros mais virtuosos, outros mais habilidosos, etc... As partes, então, às vezes participam todas do governo, às vezes apenas algumas, às vezes uma única (*toútwn gàr twn merwn otè mèn pánta metéchei tês politeías otè d'eláttw otè dè pleíw*).[55] Tantos regimes haverá quantas igualdades e/ou desigualdades existirem entre as partes.

Pode-se mesmo proceder a uma analogia entre a cidade-estado e o corpo humano; ambos se dividem em partes, partes que lhe são essenciais, ao mesmo tempo que distintas e múltiplas, e as suas classificações se darão de acordo com a possibilidade de combinatória das múltiplas partes. Existem tantas espécies animais quantas combinações possíveis de partes corporais (boca, ânus, intestinos, víceras, coração, cérebro); existem tantos regimes políticos quantas partes combináveis na *pólis*, sabendo-se que essas são inúmeras.[56] Não como o apresenta Sócrates na *República* platônica,[57] pois ali faltam os que jul-

[55] 1290 a, 4/5.
[56] 1290 b, 25/39.
[57] 1291 a, 12/30.

gam (magistrados), os que administram (políticos), os que defendem (soldados). Nesta parte deixa de se referir Platão a partes importantes. Estas são tantas quantas indispensáveis para a manutenção da *pólis*, a saber: a dos camponeses, que produzem os alimentos (1); a dos artesãos, que se dedicam aos ofícios e às artes (2); a dos comerciantes, que participam da compra e venda (3); a dos jornaleiros (4); a dos defensores, que, armados, se encarregam da segurança externa da *pólis* (5); a dos juízes, para os conflitos surgidos *in concreto* (6); a dos ricos (7); a dos serviços públicos, dando lastro às magistraturas (8). O heterogêneo classial só pode dar causa ao heterogêneo político.

Isto dito, verifica-se que muitos, ao contrário de constatarem a multiplicidade de regimes, tal qual ocorre, os categorizam binariamente em democracia e oligarquia (*oútw twn politeiwn dúo*) (Nota)[58]. Tal como ocorre com os ventos (Norte ou Sul) ou com os acordes musicais (suave ou duro), os regimes seriam basicamente dois, se desviando mais ou menos para esta ou para aquela tendência, de modo a se diferenciarem em república, que é variação de democracia, e em aristocracia, que é variação de oliguarquia. Impossível que assim sejam as coisas, pois cada regime possui sua peculiaridade, e não pode ser tomado pelo que não é.

Sabe-se que, para Aristóteles, os regimes são mais que dois, e dividem-se em formas retas e outras corruptas, e isto quando há desvio do eixo fundamental de realização do Bem Comum. Mas, ainda que mais de duas sejam as formas de governo, detenha-se a análise aqui sobre o regime democrático (*demokratía*) e o regime oligárquico (*oligarkía*).

Muitos fazem da democracia a "multidão soberana", e assim definem o regime pelo que ele não é, equivocadamente. Muitos fazem também da oligarquia a "soberania de poucos no governo", e assim definem o regime pelo que ele não é, equivocadamente. Supõe Aristóteles uma *pólis* em que os cidadãos fossem mil e trezentos (1.300), dos quais mil (1.000) seriam ricos (maioria) e trezentos (300) seriam pobres. Se estes trezentos fossem livres e iguais aos demais mil cidadãos, ainda assim não se estaria num regime democrático. Se os pou-

[58] 1290a, 15/16.

cos pobres fossem os mais fortes, e os muitos ricos, os mais fracos, não se estaria num regime oligárquico. Em suma: não é o número que define a essência do regime. A democracia aristotélica define-se pela qualidade dos que exercem o poder, e assim também com a oligarquia. A primeira se dá se os que exercem a soberania são homens livres, que acidentalmente podem ser muitos, e a segunda, se os que a exercem são ricos, que acidentalmente podem ser poucos.

Diga-se agora também que a democracia não é única, e muito menos a oligarquia pode assim ser categorizada.[59] Existem várias modalidades de *demokratía* e de *oligarkía*, com nuances específicas que as fazem diferentes em espécie, mas não em gênero. Mas, por que várias democracias e oligarquias – como também, por que várias monarquias – podem existir? Porque múltiplas são as pessoas do povo (camponeses; comerciantes; artífices; guerreiros; jornaleiros; pescadores, como os de Tarento e Bizâncio; mercadores, como os de Egina e Quios),[60] e as pessoas notáveis (segundo a riqueza, a virtude, a linhagem).

As modalidades de democracia são: 1) democracia segundo a igualdade, que é dada entre ricos e pobres (*katà íson*); 2) democracia na qual as magistraturas são concebidas a partir dos tributos, que se estabelecem em valores baixos; 3) democracia onde todos os cidadãos não desacreditados participam do governo, e soberana é a lei; 4) democracia em que a simples condição de cidadão garante participação no governo, e soberana é a lei; 5) democracia em que todos os cidadãos participam, mas o povo manda, por sobre a lei, legislando por decretos, que não podem prever o geral, de modo que assim concentrado o poder nas mãos dos demagogos – e são eles a razão de perversão do regime, afirma-o Aristóteles –, se torna um despotismo popular.[61] São estas, pois, as formas de democracia (*tà mèn oûn tês demokratías eíde diwrísthw tòn trópon toûton*).[62]

Com outros critérios, também alcança Aristóteles outras modalidades, tomando-se a *scholé* como parâmetro de participação efetiva no

[59] 1291 b, 15/16.
[60] 1291 b, 20/25.
[61] 1291 b, 31 / 1292 a, 39.
[62] 1292 a, 38/39.

governo. Então: 1) democracia em que aqueles que governam não possuem tempo livre suficiente e então a participação assemblear se reduz a reuniões esporádicas, sendo o acesso ao governo e à participação controlado pelo critério de rendas; 2) democracia em que os que se distinguem pela linhagem participam do governo, teoricamente, mas efetivamente o fazem apenas os que possuem tempo livre, e o governo acaba sendo das leis; 3) democracia em que todos os homens livres participam do governo, mas nem todos o fazem efetivamente, de maneira que a lei acaba sendo o fulcro do governo; 4) democracia cronologicamente última, que obedece à nova estrutura da *pólis* crescida e recheada de pessoas, onde todos participam, inclusive os pobres, que para isso recebem pagamento, de modo que acabam participando mais por terem mais tempo livre – e governando a *pólis*, inclusive acima da lei –, enquanto os ricos são os que menos participam.[63]

Em outro passo, as formas oligárquicas são: 1) oligarquia em que as magistraturas são censitárias, excluindo os pobres da participação no poder; 2) oligarquia em que as magistraturas são censitárias, e os que alcançam o poder por esta forma podem eleger livremente terceiros para exercer cargos vagos; 3) oligarquia em que não é a lei a governar e a ser soberana, mas os magistrados, a chamada *dinastia*.[64]

Com outros critérios também aqui se alcançam outras nuances: 1) oligarquia em que governa a maioria (não demasiada) que possui propriedades, onde o império é da lei, pois lhes falta tempo livre para o exercício do governo; 2) oligarquia em que os maiores possuidores de terras são os que ascendem ao poder, que promulgam leis para se fortalecer, uma vez que não são muitos e nem conseguem apoio e sustentação maiores; 3) oligarquia em que muitos proprietários, com fortunas não tão grandes, detêm o poder, governando a lei e lhes sucedendo seus filhos; 4) oligarquia idêntica a esta outra anterior, na qual, se ocorrer de se desviar e se corromper, torna-se uma dinastia, como a última forma de democracia.[65]

---

[63] 1292 b, 23 / 1293 a, 13.
[64] 1292 a, 39 / 1292 b, 22.
[65] 1293 a, 13/34.

Estas são as formas de democracia e oligarquia, com suas variantes e seus pesares, seus defeitos e virtudes, tudo de acordo com as igualdades e diferenças existentes entre as partes da cidade, e mesmo entre os membros de uma parte. No entanto, refere-se ainda Aristóteles a uma espécie de regime de fato em contraposição ao regime oficial, legal, ou de direito.[66] O que seria isto? Se se categorizam os regimes da forma que seguiu, então poderia haver outros não assinalados? A realidade das coisas mostra que sim, e Aristóteles vislumbra, para a ilustração, casos em que por lei o regime é democrático, e de fato, de acordo com os costumes e a formação histórica local, se governa oligarquicamente, bem como, casos em que por lei o regime é oligárquico, e de fato, de acordo com os costumes, se governa democraticamente. Esta curiosa anotação permite entrever, para além da pontuação gráfica do teórico, uma preocupação pela ordem das coisas como elas se dão faticamente. Este tipo de inversão ocorre sobretudo nos casos de mudanças de regime (*metà tàs metabolàs twn politeiwn*),[67] em que as leis continuam sendo as mesmas anteriores e governam de fato aqueles que lograram a modificação de regime.

7.4 A *POLITEÍA* OU REPÚBLICA

Além dos regimes democrático e oligárquico, que se subdividem em uma multiplicidade de outros regimes, existem outros regimes políticos, como se assinalou anteriormente. Aristóteles não concorda em dividir os regimes em dois e alistar os demais como espécies destes principais. Para Aristóteles, os regimes, para além da democracia e da oligarquia, são a aristocracia e a monarquia (*légousi dé téttaras monarchían oligarchían demokratían tétarton dè tèn kalouménen aristokratían*).[68] Platão só se ocupa destas quatro formas de regime político (*wsper Plátwn*).[69] No entanto, deve-se alistar aquela forma que possui nome

[66] 1292 b, 11/22.
[67] 1292 b, 17/18.
[68] 1293 a, 38/40.
[69] 1293 b, 1.

comum a todas as demais, ou seja, a *politeía* ou república, sem que se esqueça, é claro, da sexta forma, que é a tirânica.

Acerca da democracia, da oligarquia e da monarquia já se disse o bastante nas páginas anteriores. A aristocracia se define, por sua vez, de acordo com o melhor (1), com a virtude e a riqueza (2), ou com a virtude e o povo (3). Qualquer destes critérios fundará, então, um regime aristocrático. No que pertine à república (*politeía*) há que se estender mais longamente esta análise.[70]

Somente com as nuances entre oligarquia e democracia bem estabelecidas é que se poderá analisar com melhor nitidez o regime que é um *tertium genus* com relação às duas primeiras, mas que delas recolhe os elementos estruturais que lhe conferem uma identidade em apartado. O estudo que antecedeu a este não é somente esclarecedor, porém, mais ainda, pressuposto para a compreensão do conceito de *politeía*.

A república ou *politeía* é uma certa mescla, mas além disto é um regime entre regimes, e, com relação ao Regime Ideal, trata-se de um regime desviado, como todos o são a partir deste referencial.[71] Esta mescla que caracteriza o republicano é a reunião de elementos vitais dos regimes oligárquico e democrático; de ambos extrai a sua seiva bruta. Toma caracteres de um e de outro (*phanerwtéra gàr ho dynamis autês diwrisménwn twn perì oligarchías kaì demokratías*).[72] Erroneamente, a opinião popular caminha para assinalar que as repúblicas se aproximam da democraticidade e as aristocracias da oligarquicidade, pois o elemento riqueza/distinção se ressaltaria com maior evidência nas aristocracias. Esta idéia, de que um regime possa ser subespécie de outro, já foi anteriormente combatida, restando-se assinalar que a re-

[70] "A noção de que *politeía* é uma mistura de oligarquia e democracia vai-se evidenciando ao longo do capítulo 8 do livro IV. No capítulo seguinte, define-o como uma síntese de elementos democráticos e oligárquicos, assim exemplificados: pertence à oligarquia a multa aos ricos, por não julgarem, à democracia, a indenização aos pobres; por julgarem, tomam parte na Assembléia os que têm uma renda intermediária entre os dois extremos; é da democracia a tiragem à sorte das magistraturas, e da oligarquia a eleição" (Pereira, *Estudos de história da cultura clássica*, v. I, 1993, p. 515).

[71] 1293 b, 22/25.

[72] 1293 b, 33/34.

pública não caminha para a extremidade democrática, mas reúne elementos deste regime com outros de caráter oligárquico.

De uma certa forma, pode-se dizer que os regimes se conflitam em torno de três valores básicos: a liberdade, a riqueza, a virtude. Preponderando um dos valores tem-se um regime em específico; mesclando-se riqueza (oligarquia) e pobreza (democracia), tem-se a república; mesclando-se liberdade, riqueza e virtude, tem-se a aristocracia ou o Regime Perfeito se igualmente distribuídos.[73]

Que seja a *politeía* uma mescla de certos elementos, e não qualquer mescla, já se disse. No entanto, deve-se compreender quais os critérios[74] necessários para a avaliação desta mescla, e eles são três, a saber: 1) selecionando-se as leis de cada um dos dois regimes, do oligárquico (v.g., multa pela abstenção política aos ricos e não pagamento aos pobres para comparecerem à Assembléia), e do democrático (v.g., pagamento de salário aos pobres e não previsão de multa aos ricos pela abstenção), de modo a se resultar numa fusão equilibrada e comum de ambos (*koinòn dè kaì méson toútwn amphótera taûta*);[75] 2) selecionando-se o termo médio aritmético dos regimes oligárquico (v.g.: rendas elevadas para participação assemblear) e democrático (v.g.: rendas baixas para participação assemblear), obtendo-se a mediedade republicana (v.g.: rendas médias) (*koinòn dè ge oudéteron allà tó méson ekatérou timétatos toútwn*);[76] 3) combinando-se elementos de suas regulamentações, tanto oligárquica (v.g., cargos são escolhidos por eleição e de acordo com a renda) quanto democrática (v.g., cargos são por sorteio escolhidos, ausente o critério da renda), resultando em um certo equilíbrio de normas (v.g., magistraturas eletivas que não dependam da renda).[77] Estas, pois, as maneiras de mesclar (*ho mén oûn trópos tês míxews oûtos*).[78]

A mescla ideal é aquela que consegue alcançar tal fusão entre o democrático e o oligárquico de forma que o regime possa ser chama-

[73] 1294 a, 20/25.
[74] 1294 a, 38 / 1294 b, 14.
[75] 1294 a, 42.
[76] 1294 b, 5/6.
[77] 1294 b, 11/13.
[78] 1294 b, 13/14.

do oligárquico e não-oligárquico, bem como democrático e não-democrático, tudo de uma só vez. Isto ocorre com os lacedemônios. Nada mais é isto do que a mesma teoria do *mesothés* ético aplicada ao campo político das constituições (*péponthe dè toûto kaì tò méson*).[79]

7.5 A TIRANIA

A tirania vem neste mesmo esteio, ou melhor, neste mesmo eixo com a proposta de se cuidar do problema da definição da *politeía*.[80] De certa forma, um pouco *à latere*, o estudo da tirania seria um estudo quase que *a-constitucional*, por se apartar quase que por completo desta forma de governabilidade e administração da coisa pública.

A tirania é um dos possíveis regimes elencados por Aristóteles em sua sêxtupla classificação das formas de governo, e deve ser estudada neste enquadramento, e não de forma apartada, mas sim ao lado da monarquia. Se existem várias formas de monarquia, isto se deve ter em consideração para a adequada modulação do problema ora em tela, qual seja, descrever o estatuto tirânico. Que se trata do menos constitucional dos regimes, está claro.

Aqui, o poder avulta não como poder servil, ou seja, colocado a serviço do povo, e exercido com o seu consentimento e de acordo com as suas necessidades, com base na lei. O poder monárquico o é de um só; no entanto, suas variantes ocorrem de acordo com a aproximação e com o distanciamento das leis, e também de acordo com o grau de despotismo, que em grau absoluto é a concentração máxima e unilateral do exercício da chefia dos negócios de Estado, funcionando segundo a vontade suprema daquele que manda. A tirania é o governo exercido por um só despoticamente e de acordo com o arbítrio da pessoa do governante. É exercida com vistas não ao interesse dos súditos, mas com vistas ao próprio interesse daquele que manda. É uma monarquia absoluta e não pode ser boa para homens livres e iguais.[81]

[79] 1294 b, 17.
[80] 1293 b, 22/25.
[81] 1295 a, 1/24.

7.6 O REGIME IDEAL

O regime ideal é o que tem em vista Aristóteles, mesmo ao descrever e ao criticar os demais regimes de governo. É, de fato, este regime que define o que é mau e o que é bom; é ele critério de mensuração, a partir do que se pode traçar isto ou aquilo, a partir do que se pode julgar do exagero, da desproporção, da desigualdade, da injustiça ou da diferença nos outros regimes.

E isto porque é ideado por Aristóteles de conformidade com a teoria da mediedade ética, segundo a qual a virtude está no meio, e não no extremo por excesso ou por carência, além de ser exeqüível a todo homem segundo a sua própria natureza racional (*ei gár kalws en toîs ethikoîs eíretai tó tón eudaímona bíon eînai tón kat'aretén anempódiston, mesóteta dé tén aretén, tón méson anagkaîon bíon eînai béltiston, tês ekástois endechoménes tycheîn mesótetos*).[82]

O regime ideal da mediedade em Aristóteles aponta para algo que seja bom não apenas teoricamente, numa criação apartada da realidade dos regimes e costumes, mas sobretudo para algo que seja bom para a maioria dos homens e das cidades, por eles aplicável e adaptável aos múltiplos sistemas vigentes para cada cidade. A preocupação aristotélica com a aplicabilidade do regime ideal é o que distingue esta fabulação daquela platônica.

Nem a democracia, em suas várias formas, nem a aristocracia, nem a oligarquia, nem a monarquia, em suas várias formas, seriam capazes de corresponder às expectativas oferecidas por este regime ideado de conformidade do que é melhor para a *pólis*, uma vida conforme à virtude, ao que está no meio. De fato, nada mais é a cidade-estado do que uma certa forma de vida, e esta deve tender à plenificação humana, à *eudaimoníа*. A bondade ou maldade de uma cidade-estado se extrairá a partir da aproximação ou do distanciamento deste modelo. Usa-se aqui a palavra modelo porque é dito mesmo que se trata de um regime que ou nunca existiu, ou, se existiu, existiu poucas vezes, para poucas cidades e implantado por pouco

[82] 1295 a, 36/39.

tempo, conforme reconhece Aristóteles. Talvez um único homem o tenha feito existir (Sólon? Terameses? Felipe?).[83]

Toda cidade é formada por um elemento quantitativo e por um elemento qualitativo (de um lado, liberdade, riqueza, educação, nobreza; de outro lado, a preponderância numérica). Da conjugação destes dois elementos é que resultam, em dialética, os múltiplos regimes. Toda cidade é também formada por partes, conforme já se disse anteriormente, e os extremos são ou os muito ricos ou os muito pobres. Uma e outra parte são extremos com relação a uma terceira, a classe média (*oi mésoi*). Destas três partes (*tría mére tês pólews*),[84] a melhor parece ser aquela: 1) que é a intermediária, constituída nem por uma maioria nem por uma minoria numérica; 2) que detém posses moderadas de bens; 3) que sabe obedecer e mandar, e não como os ricos, que não sabem obedecer, e não como os pobres, que não sabem mandar e somente obedecer servilmente; 4) que não é assediada pela muita fortuna e nem se entrega à pequena vileza ou delinqüência, assediando; 5) que constitui um grupo de iguais, capaz de manter a ordem sob os princípios da igualdade e da amizade (e não da inveja, da discórdia, do antagonismo). A melhor comunidade política é a da classe média (*dêlon ára óti kaí he koinwnía he politiké aríste he diá twn méswn*),[85] a capaz de manter a mediedade e a amizade no governo (*há pleîston apéchei philías, kaí koinwnías politikês, he gár koinwnía philikón*).[86] É no igual, e não no desigual (ricos/pobres), que se baseia a construção da comunidade política.

Com Focílides pode-se dizer: *pollá mésoisin árista; mésos thélw en pólei eînai*.[87] A mediedade no governo e administração da coisa pública parece ser o ideal para Aristóteles. Seria mesmo difícil pensar que ricos e pobres viessem a se unir contra a classe média, face à diferença e à desconfiança mútua que medra entre os opostos, de modo que o governo da classe média se afigura como o mais estável, pouco sujeito a

[83] 1296 a, 37 / 1296 b, 3.
[84] 1295 b, 2.
[85] 1295 b, 35/36.
[86] 1295 b, 24/25.
[87] 1295 b, 33/34.

rupturas. É mesmo o único livre de sedições, discórdias, conflitos e diferenças.[88] É o remédio entre a democracia radical e a oligarquia pura.

Os melhores legisladores, afirma-o Aristóteles,[89] foram da classe média, como Sólon, Licurgo, Carondas e outros, o que funciona como um argumento favorável à atribuição do poder à classe média. Se esta for majoritária ou preponderante em qualquer regime, ter-se-á uma melhor administração fundada na igualdade e na mediação – a idéia de árbitro é invocada como mediação entre partes antagônicas. O legislador, em qualquer regime, deve mesmo garantir sempre um lugar à classe média (*deî d'aeí tón nomothéten en tê politeía proslambánein toús mésous*).[90]

Isto com relação ao regime ideal, conforme à mediedade. Aristóteles ainda disserta a respeito das cinco causas de induzimento do povo em erro (*pénte tón arithmón*),[91] na oligarquia e na democracia, antes de dizer que a análise das várias formas de governo, das outras formas de governo, das diferenças entre estas, do melhor gênero de governo e de qual seja a adaptação de cada tipo a cada cidade-estado, se extingue aqui.[92] Passe-se, pois, a outras questões relevantes do texto.

[88] 1296 a, 6/8.
[89] 1296 a, 19/22.
[90] 1296 b, 35/36.
[91] 1297 a, 15/16.
[92] 1297 b, 29/34.

8

A TEORIA DOS TRÊS PODERES

Já se estudou com pormenores o quanto o adequado para cada regime difere de uma para outra forma de governo. Agora, estudar-se-á o quanto o adequado difere entre as formas de governo (democracia, oligarquia, aristocracia, república...) no que pertine a três elementos, ao que tudo parece, essenciais para toda constituição (*politeía*): 1) um que delibera sobre assuntos da *pólis*; 2) um que se incumbe das magistraturas; 3) um que cuida da administração da justiça (*ésti dé twn tríwn toútwn én mén tí tó bouleuómenon perí twn koinwn, deúteron dé tó peri tás archás, toûto d'estí tínas deî kaí tínwn eînai kyrías, kaí poían tiná deî gígnesthai tén aíresin autwn, tríton dé tí tó dikázon*).[1] Não se trata apenas de um estudo ou de uma questão relevante apenas do ponto de vista teórico, mas isto se assinala como relevante para que todo legislador conheça e possa bem distribuir de acordo com o interesse de cada regime (*ésti dé tría mória twn politeiwn paswn peri wn deí thewreîn tón spoudaîon nomothéten ekáste tó symphéron*).[2]

[1] 1297 b, 41 / 1298 a, 4.
[2] 1297 b, 37/39.

A partir da conjugação destes três elementos é que se pode definir como circula e como se administra o poder em uma determinada comunidade política. Percebe-se, nas entrelinhas do texto aristotélico, que o que define rigorosamente a essência de um regime são os critérios que adota para a distribuição do poder. Se para um, se para alguns, se para poucos, se para todos, se para todos os mais ricos, se para apenas os melhores... Cada encargo distribuído segundo a própria ideologia eleita pelo regime como sendo o melhor para a administração da coisa pública.

Assim, as variações se darão na distribuição das funções de deliberar (1), de exercer a(s) magistratura(s) (2), de administrar a justiça (3). Em primeiro lugar, aqueles que deliberam (1) devem fazê-lo acerca da pena de morte, das leis (esta é a tradicional função exercida nos regimes modernos pelo poder legislativo), das alianças e dissoluções com outras cidades-estado, da guerra e da paz, das contas, da eleição de magistrados, do confisco. Este é o âmbito material para o exercício da soberania deliberativa por aqueles que a exercem. Como se distribuem nesta função, como são investidos nela (eleição/sorteio), é o que define o regime. Em segundo lugar, aqueles que exercem as magistraturas (2) são investidos de relevante função pública. As funções públicas são muitas, e não uma só, de modo que é difícil definir que classe de cargos pode ser chamada de magistratura (*ésti dé oudé toûto diorísai rádion, poías deî kaleîn archás*);[3] os sacerdotes não são magistrados, os embaixadores não são magistrados, mas o são os estrategos, os inspetores do mercado, entre outros. Sabe-se, sim, e é isto que define uma magistratura, que foi feita para mandar. Daí por diante são muitas as dificuldades e as variantes entre regimes: quantas são? sobre quais assuntos são soberanas? são temporárias? são vitalícias? é permitida a recondução ao cargo? como é feita a eleição? se dividiriam por função ou formariam um só corpo? seriam em menor número nas cidades menores e em maior número nas cidades maiores? As dificuldades aí estão, e são estes os pontos fundamentais da preocupação de Aristóteles a respeito do problema da variação de re-

[3] 1299 a, 15/16.

gimes. Sinteticamente, são três as perguntas a este respeito: quem nomeia os magistrados? entre quem serão nomeados os magistrados? de que modo? Em terceiro lugar, os que administram a justiça (*tó oikázon*) (3) se sujeitam à mesma modulação interrogativa, a saber: como são nomeados (sorteio/eleição)?; o que decidem (quais são os tribunais)?; quem os compõe (todos; alguns)? Aristóteles refere-se a oito espécies de tribunais especializados de acordo com as matérias que seguem: para apuração de contas; por delitos perpetrados em face da comunidade; por delitos contra o regime; a respeito de penas de magistrados e particulares; sobre grandes contratos privados; sobre contratos privados de pequena quantia, entre 1 a 5 dracmas ou pouco mais; de homicídios (com o mesmo juiz ou outro / se premeditado ou involuntário / se justo ou não / com a imputação de pena de regresso ao estrangeiro); para estrangeiros (estrangeiro contra estrangeiro / estrangeiro contra cidadão). As variações na distribuição desta espécie de função pública também redundam em regimes diversos, aristocracia, oligarquia, república, etc., de acordo com as possíveis combinações.[4]

[4] 1297 b, 35 / 1301 a, 15.

9

AS CAUSAS DAS MUDANÇAS E DA CONSERVAÇÃO DOS REGIMES

O Livro V da *Política* de Aristóteles se propõe ao estudo das causas de mudanças dos regimes políticos. É certo que existem múltiplos regimes, e que cada qual possui um estatuto singular; é certo, também, que cada qual desses estatutos obedece a critérios próprios que os torna singulares em meio aos ideais comunitários. A *Política* desenvolve idéias diferentes, idéias desconsertantes, idéias multilaterais, idéias que, de uma forma ou de outra, estão em profunda dialética com os próprios desenvolvimentos sociais; daí a proposta do Livro V, de se tratar das causas de mudanças dos regimes políticos, das formas de destruição dos regimes políticos, da forma ou das formas de reconstrução de um regime a partir de sua destruição e das formas de conservação do regime posto. Então, quer-se isolar o problema da passagem de um regime a outro, o porquê da ocorrência da revolução, quais os motivos fático-históricos que normalmente conduzem a esta passagem do regime "um" para o regime "dois". Quais sejam também os meios de salvação, este parece ser um problema a ser enfrentado durante o exame das questões aqui condensadas[1].

[1] 1301 a, 20/25.

Se muitos são os regimes, diversos são os critérios de construção desses regimes. Muitas pessoas têm concepções desiguais acerca do que seja melhor para a cidade. Para a sua constituição produzem critérios desiguais de avaliação[2]. A sublevação pode ocorrer com maior ou com menor justiça; ocorre com maior justiça quando a mudança vem estabelecer um regime que procure dar maior acolhida às pretensões populares mais justas em determinado momento; ocorre a sublevação com menos justiça quando para o favorecimento de um ou de alguns ou de uma classe (ocorre a sublevação). É certo, no entanto, que os mais virtuosos são os que menos procuram na sublevação a solução dos problemas políticos. O homem verdadeiramente virtuoso é aquele que nunca se iguala aos demais exatamente pelo fato de se destacar em meio à maioria dos homens; no entanto, no menor número de vezes, o homem virtuoso procura a sublevação para solucionar os problemas da cidade[3]. São duas as formas de passagem de um regime a outro; a passagem do regime "um" ao regime "dois", sendo "um" diferente de "dois" como, por exemplo, a passagem do regime democrático para o regime oligárquico e a passagem do regime "um" ao regime "um" administrado pelos revolucionários, quando, então, se estabelecem outros critérios de dominação, de poder e outra distribuição de cargos conforme o desejo daqueles que se sublevam.

As desigualdades nos critérios, são as fontes normais e mais cotidianas de sedições. A sublevação, não por outro motivo, ocorre senão pela ocorrência ou pela existência de desigualdades nos critérios de avaliação de qual seja a melhor forma de participar e de distribuir o poder. De fato, se a desigualdade medra entre os cidadãos de uma mesma cidade, a sublevação ocorre quase que inevitavelmente, salvo se aqueles que são desiguais tiverem parte proporcional de participação no regime; neste caso, sua participação no poder afasta a sublevação (*pantachoû gàr tò ánison he stásis*)[4].

---

[2] 1301 a, 39.
[3] 1301 b, 1/2.
[4] 1301 b, 27/28.

Normalmente, a sublevação ocorre para que a democracia seja mais democrática, ou para que a oligarquia seja mais oligárquica, ou para que se repensem, ou para que se relaxem mais ou menos os regimes. Nestas duas hipóteses, o que se tem é verdadeiramente não uma passagem de um regime "um" para um regime "dois", mas uma mudança da estrutura de distribuição de poder e de participação dos cidadãos na constituição de um mesmo poder. A teoria adotada por Aristóteles nesta passagem encontra sincera relação com os princípios básicos da música; quando se utiliza das palavras tensão ou relaxamento, está-se preocupado com o que ocorre com as cordas musicais; da mesma forma, então, com a política. Também, a sublevação ocorre para mudar alguma parte do regime, uma magistratura, um conselho, uma distribuição de cargos, uma forma eletiva ou não de alcançar o exercício de determinada faculdade política dentro da cidade, etc. E são duas, em resumo, as igualdades buscadas quando alguma parte da cidade se subleva para alcançar o poder, a igualdade do tipo aritmético e a igualdade do tipo proporcional fundada no mérito (*íson gár méros tà dúo twn tettárwn kaì tò én twn duoîn ámphw gàr emíse*)[5]. Na democracia busca-se basicamente a igualdade absoluta, e na oligarquia também se procura o absoluto. Então, princípios errôneos redundam em erro na formação dos regimes, tanto a democracia quanto a oligarquia são regimes equívocos na concepção aritstotélica, no entanto a democracia é apresentada por Aristóteles como um regime político mais seguro que o oligárquico, e isto em função do fato de que os oligárquicos normalmente se rebelam contra os próprios oligárquicos e também o povo se rebela contra os próprios oligarcas, o que não ocorre geralmente na democracia, porém ambos representam extremos: um extremo porque, de um lado, busca-se a absoluta virtude como condição de acessibilidade e participação do regime – esta é a oligarquia; de outro lado, busca-se a igualdade acima de qualquer coisa, igualam-se aqueles que são desiguais naquilo em que não devem ser igualados, daí o erro em que incorre – este é o regime democrático[6].

[5] 1301 b, 34/36.
[6] 1301 a, 5/7.

Já se disse anteriormente que a causa mais geral da sublevação é a desigualdade, desigualdade esta que se mostra no critério eleito como condição de formação do regime. Quando algum cidadão ou alguns cidadãos discordam dos critérios adotados pelo regime político estatuído se subleva ou se sublevam, o estado de ânimo daquele que se subleva pode ser justo ou pode ser injusto (*toútwn d'ésti mèn orégesthai dikaíws, ésti dè kaì adíkws*)[7]. As causas que aponta Aristóteles são aquelas que se mostram mais geralmente como engendradoras do fenômeno da revolução, por ambição, quando o regime se desvirtua porque aqueles seus dirigentes se apropriam de bens privados ou públicos, por honra, quando aqueles que fazem parte do regime se atribuem honra não proporcional ao mérito que possuem, estando, sim, os demais que fazem jus a esse tipo de honra privados da sua participação: por supremacia, quando alguém é superior ao governo em poder, então origina-se a partir daí a monarquia ou a dinastia, e por isso os sistemas costumam praticar o ostracismo como forma de exclusão daqueles que se tornam superiores ao próprio regime da localidade; por medo também se subleva alguém que praticou delito e quer se furtar da pena, ou alguém que está na iminência de sofrer uma grande injustiça por parte do governo – então se subleva como forma de evitar o castigo. Também o crescimento desproporcional de partes com o regime, como, por exemplo, o excesso de pobres em democracias ou repúblicas, pode causar assimetria análoga àquela assimetria existente no corpo humano e capaz de gerar a sublevação, sendo que ainda outras causas se assinalam como bastantes para a geração da revolução, a saber: as intrigas, a negligência, as nimiedades, a falta de homogeneidade racial, a situação geográfica, o ganhar em excesso, o poder, o magistrado, o demagogo, seja qual for o exercente do poder; a situação do esmagamento da classe média também é causa de sublevação, de desestruturação de um sistema.

A discussão é levada a cabo até o ponto em que Aristóteles indica que o poder se adquire mediante duas formas, quais sejam, pela violência exercida desde o início declarada, suscetível de críticas, porém que se estabelece pela força ou pela violência que aparece mais tarde

[7] 1302 a, 28/29.

durante o regime para a própria estabilização de suas instituições rejeitadas pela sociedade na qual se assenta, ou por engano, isto desde o começo, quando se coloca em engodo o cidadão, ou com mudança posterior, quando aquele que se estabelece no poder faz uma proposta inicial que não corresponde à proposta exercida durante o regime político (*aplws mèn oûn perì pásas tàs politeías ek twn eireménwn symbebéke gígnesthai tàs metabolás*)[8].

Este foi o exame genérico do problema da revolução ocorrente em qualquer tipo de sistema, mas o estudo político de Aristóteles não é um estudo que prescinde do fato como ele se mostra perante os olhos humanos, pois o estudo aristotélico pressupõe o conhecimento empírico baseado na facticidade histórica dos acontecimentos. O que quer Aristóteles examinar na passagem que segue é exatamente os motivos da ocorrência de revoluções nos regimes políticos em específico, assim na democracia, nas oligarquias, nas aristocracias e, inclusive, na monarquia e na tirania; também apresentará a seguir as condições de manutenção desses sistemas, desses regimes. No entanto, esta crítica se iniciará com a atenta verificação das condições em que ocorre a sublevação especificamente nos regimes.

No que concerne às democracias, é pela insolência que os demagogos têm dado causa à realização de sublevações que se estabelecem por sobre o regime posto. Normalmente, os demagogos chegam ao poder pela retórica; nos tempos antigos foi pelo próprio generalato, pelo poder militar, pelo conhecimento e pela experiência de guerra que alcançavam o poder. No entanto, indica Aristóteles, os demagogos têm firmado as bases de seu sistema na falácia da retórica, da argumentação e da conquista pela persuasão do povo e, para agradar ao povo, submetem os ricos e os nobres, que então tomam o poder, que então se sublevam contra o regime face às iniqüidades que são praticadas durante o regime democrático contra a sua classe. Isto ocorreu historicamente em Rodes, Méraga, Heraclea. Uma outra causa de revolução sobre o sistema democrático é o fato de que o povo se torna, normalmente, durante os regimes democráticos, soberano também por sobre as leis; é certo que para Aristóteles a lei é sempre um limite do exercício de um

[8] 1304 b, 17/18.

poder; no entanto, as democracias extremadas de seu tempo se mostraram arbitrárias a ponto de colocar o povo acima da própria lei e, quando o homem exerce o poder acima da lei, o arbítrio ultrapassa a razão, aqui a causa do engano e a causa, muitas vezes, de revolução[9].

No que concerne às oligarquias, duas são as formas de modificação do regime, a saber: as dissensões internas e as dissensões externas. Isto porque os oligarcas tratam mal o povo, assim como na democracia os ricos e os nobres são maltratados pelos demagogos, em sua política castradora e favorecedora do povo, assim como nas oligarquias o povo é massacrado por uma política ostentatória, negligenciam-se, também, e às vezes, os próprios ricos, e valorizados são aqueles que possuem a virtude ou os critérios outros eleitos como básicos pelos oligarcas desenfreadamente, de modo que, não poucas vezes, pelo excesso despótico do governo, o regime se modifica. Na guerra ou na paz, a desconfiança é um princípio que medra entre os cidadãos que se submetem a este tipo de risco, porque aqueles que estão no poder apoiando os oligarcas desconfiam do povo e não se valem da força popular com medo de que o próprio povo se subleve contra o regime, tamanhas as iniqüidades praticadas para com esta classe na vigência do regime em paz. Se em guerra ou em paz não se pode contar com o apoio do povo, este é um regime por si só caracterizado pelo abuso, caracterizado pelo extremo e que não pode ser caracterizado como um regime que possua as características de um regime ideal. Nesse sentido, as próprias causas de discriminação criadas pelo sistema oligárquico são as causas que os fazem derribar para a desconstituição[10].

No que concerne às aristocracias, a mudança de regime se deve, ou a serem poucos os que participam do poder e das honras, então excluindo-se da participação o homem destacado ou valente, fazendo-se deste um forte inimigo do regime, ou a serem uns muito ricos em oposição a outros que são muito pobres, ou a um único querer mandar sozinho e conduzir sozinho o regime qual o verdadeiro déspota, ou a um enriquecimento excessivo dos notáveis. Normalmente, essas são as causas de destruição do regime aristocrático[11].

---

[9] 1304 b, 19/ 1305 a, 36.

[10] 1305 a, 36/ 1306 b, 21.

[11] 1306 b, 22/ 1307 b, 26.

Aristóteles ainda indica que a passagem de um regime a outro é, então, a modificação do regime "um" para o regime "dois", e não apenas modificação dos critérios internos de um determinado regime. Ocorre da seguinte forma: da república passa-se à democracia, da aristocracia passa-se à oligarquia, da aristocracia passa-se à oligarquia. As repúblicas normalmente se desconstituem pela falta de boa mescla entre a democracia e oligarquia; se esses dois elementos não estiverem bem combinados, surge , então, a dissensão, o que acarreta a desagregação do próprio sistema.

Pode-se estabelecer, então, a partir do que foi dito, e isto com relação a cada um dos regimes especificamente, dentro da proposta de Aristóteles, que todo regime se desfaz desde dentro ou desde fora, conforme as circunstâncias.

O que interessa, neste passo, é estudar a estabilidade dos regimes. Que se deve vigiar o que parece de pouca importância é um princípio básico aqui. Muitas das revoluções são causadas pela invigilância com aquilo que parece de pouca importância. Alguns aristocratas e oligarcas conseguem tornar seu regime mais duradouro porque tratam bem aqueles que estão no governo e porque tratam bem também aqueles que estão fora do governo, de modo que conseguem uma certa mediedade, uma certa ponderação e um certo apoio de todas as facções sociais, fazendo com que a sublevação se torne rara nestes meios. É de se acentuar que os regimes se conservam não só por estar distantes do que os destrói, mas também por estar próximos destas coisas, destas causas; os que se preocupam verdadeiramente com o governo devem se preocupar com manter um certo temor social ante o regime, e, além disso, incitar os cidadãos para que estejam sempre em guarda, que não cessem de vigiar contra aquilo que possa vir contra o regime, a partir de dentro ou a partir de fora. A lei também é uma forma de prevenção contra as discórdias e rivalidades entre notáveis; a preocupação de Aristóteles, aqui, é adotar critérios claros e legais para que se possam dirimir eventuais futuras diferenças.

Uma medida comum para todo regime é evitar dissensão, evitar mesmo que ninguém cresça excessiva e desproporcionalmente em relação ao poder central, ao poder do regime estabelecido. Isto vale para aristocracias, democracias, oligarquias, repúblicas, monarquias. Ainda

mais, deve-se criar uma magistratura que vigie a vida privada dos que não estão de acordo com o regime estabelecido, tal como ocorre com os éforos em Esparta e o que ocorre no aerópago em Atenas. O fato de as magistraturas serem fonte de renda também tem causado grandes dissensões nos sistemas que adotam este tipo de remuneração pela participação política. Proposta por Aristóteles foi a abolição da participação por renda. Além desta preocupação, a preocupação com as magistraturas supremas são, por exemplo, as do tesoureiro e a do generalato, pois a primeira exige maior virtude e a segunda, maior experiência, e as condições para acessibilidade aos cargos deste são o amor ao regime estabelecido, a maior competência na matéria em que haverão de atuar, a virtude e justiça adequadas a este regime.

Mais ainda, deve-se vigiar para que, da massa, os que gostam do regime sejam em maior número com relação àqueles que não gostam do regime e, finalmente, num conjunto de propostas trazidas a lume por Aristóteles como propostas comuns para a manutenção, para a conservação dos regimes, diz ele, deve-se guardar o termo médio, tomando-se como exemplo a democracia. Por vezes, aquilo que parece democrático é capaz de destruir a própria democracia, e isto não por outro motivo senão em virtude dos excessos em que são levados os democráticos na condução de seus princípios de igualdade. Como critério estabelecedor da participação política parte-se para o igualitarismo, e o igualitarismo absoluto acaba sendo a fonte de destruição do próprio sistema, mas o que há de mais importante, e o que vem sendo descuidado iterativamente no curso da história: é a educação segundo o regime. Com isto, Aristóteles quer indicar que o democrata deve cuidar para que seu filho seja criado nos princípios democráticos, também que a aristocracia se preocupe de formar aristocraticamente a juventude e, assim, dessa forma estabelece-se um conjunto de princípios entre os cidadãos que no futuro participarão da conservação, da manutenção do regime agora estabelecido; aquilo que hoje vige, amanhã se manterá vigendo desde que a sociedade de amanhã também comungue dos mesmos princípios. Para que isto ocorra a educação é elemento fundamental.

Resta, ainda, que se cuide do problema da democracia, seja de sua destruição, seja de sua conservação. Fale-se comparativamente a respeito da monarquia e da tirania. Por primeiro, tratando-se da monar-

quia, é de se dizer que o monarca que excede em virtude ou excelência é aquele que é erigido à condição de condutor da política social. O monarca, nesse sentido, é um homem destacado em meio aos seus iguais, isso por excelência ou por virtude. O rei normalmente quer ser o guardião dos que têm riquezas e a estes favorece, e esta classe é então aquela que mais favorece o estabelecimento das monarquias; o objetivo do rei é o bem, é a honra, é a manutenção dos privilégios desta categoria. A guarda da cidade e do regime é confiada aos cidadãos e são estes os responsáveis pela própria manutenção do regime; possui, em suma, a monarquia os defeitos da aristocracia. Geralmente, a monarquia é atacada por injustiça, e daí a vingança, a insolência ou outra causa qualquer ligada à dispensa de bens particulares em excesso por parte do rei; há também outras causas como o medo, o desprezo ou o fato de um monarca enfrentar seus próprios súditos. Neste passo, uma lista de destronamentos históricos e suas causas é apresentada por Aristóteles como ilustrativa de sua apresentação teórica. Por outra parte, o tirano é alguém que provém do povo e normalmente se estabelece contra os notáveis, e não a favor dos notáveis, como ocorre com o monarca; o tirano não visa ao bem comum, mas seu objetivo, normalmente, é o prazer, o desfrute do poder e das regalias que o poder lhe concede. A guarda da cidade e do regime, a defesa é exercida não por cidadãos que não o apoiam, mas sim por mercenários que inescrupulosamente vendem seus serviços militares à deslealdade do tirano. Possui, este regime, não só defeitos próprios, mas defeitos análogos àqueles existentes na democracia e na oligarquia; aliás, seus defeitos são a conjunção dos defeitos da democracia e da oligarquia. Sua destruição é normalmente causada desde fora ou desde dentro, e as causas da destruição são normalmente o ódio ou o desprezo.

As realezas que já não existem mais são duradouras e se destroem normalmente a partir de dentro por dissensão ou porque querem aqueles que governam um regime mais tirânico do que o estabelecido.

A conservação do regime monárquico, do regime real ou do regime tirânico se faz por critérios também aqui elencados: a realeza se conserva porque está baseada na amizade, se conserva pela moderação e não pelo despotismo; encontra o rei, nesta medida, proteção naqueles que o cercam. O mesmo, no entanto, não ocorre com o tirano:

a tirania consegue guardar a defesa de seu próprio regime pela castração daqueles que se sobressaem em meio à massa; o tirano procura suprimir os orgulhosos, não permitir qualquer tipo de associação, evitar as comidas em comum, evitar a troca de idéias, evitar o crescimento e o borbulho de toda e qualquer manifestação do pensamento. Na verdade, o tirano garante que todos se desconheçam, acostuma a todos na submissão, conserva espiões, nada deixa passar inadvertido, faz com que os cidadãos se caluniem uns aos outros e sustentam uma sociedade em que a maioria é pobre e trabalhadora de modo que os cidadãos, assim ocupados nos trabalhos manuais e com a subsistência, não possam conspirar contra o regime. Assim é que foram construídas as pirâmides do Egito, diz Aristóteles; a imposição de severos tributos, a provocação de guerras para que os súditos estejam ocupados com a conservação do território, a causação de desconfiança entre amigos, colegas e membros de uma mesma classe; são todos estes subterfúgios dos quais se vale o tirano para causar a dominação dos espíritos que se encontram subjugados ao seu regime.

O tirano é, na verdade, o único acima de quem nada mais pode imperar; o tirano é aquele que diz e vive segundo a própria desconfiança que procura causar entre os cidadãos; não confia em ninguém, e mais prefere a relação com autoridades estrangeiras a seu Estado, pois desta forma causa inveja àqueles que fazem parte da cidade que é por ele dominada. Pode-se resumir, então, em três os objetivos e intenções dos tiranos: 1 — que seus súditos pensem pouco; 2 — que uns desconfiem dos outros; 3 — que os cidadãos estejam na impossibilidade de ação e, sobretudo, de ação contra o regime. Porém, estas medidas tomadas pelo tirano o tornariam extremamente impopular, o que atrairia demais a atenção dos súditos para uma sublevação, de modo que o tirano, para se conservar no poder, não deve aparecer como tirano, mas como um administrador; como um rei, não como um senhor, mas como um tutor seguindo, então, a moderação na vida particular dispensando pouco dinheiro particular (muito menos público), tendo, então, boas relações com aqueles que são notáveis na sociedade. Dessa forma, o tirano, no aspecto público, torna-se um soberano de aparência.

Uma medida preventiva a toda monarquia é não permitir o engrandecimento de ninguém. Dessa forma se garante que o regime continue tendo o mesmo tom inicial, e nenhum outro tentará se sobrelevar àquele que reina momentaneamente. De todos os regimes, os menos duradouros são a monarquia e a tirania. As monarquias mais duráveis foram as de Artágora, 670 – 570 a.C., e a de Sipsélidas em Corinto, que durou 73 anos e seis meses; uma terceira pode ser indicada como a dos Psistrátidas, porém, apesar desses três exemplos, a monarquia não costuma ser um regime duradouro, até pelo que já foi explicado a respeito de sua constituição e dos extremos a que conduz com a tirania: a monarquia não é bem vista entre o povo que prefere muito mais a democracia a este regime.

O tom final da discussão em Aristóteles não é outro senão o de uma crítica à teoria mais sobressalente a respeito da política, que é a teoria de Platão (*República*, Livro VIII). É certo que Platão trata do Estado ideal, é certo também que Platão possui visão concreta dos regimes políticos historicamente constituídos, mas, ao explicar o problema das revoluções e conservações dos regimes, fá-lo superficialmente, sem indicar corretamente as causas. Assim, Sócrates, em sua dialogia, sendo muitas as causas das mudanças não fala, senão, de uma das causas de mudança, e sendo muitas as monarquias, oligarquias e democracias, ele somente se refere a uma como se só esta existisse. A par outras falhas apontadas por Aristóteles, essas básicas estão a mostrar o quanto ele, Aristóteles, procurou acrescentar ao que já havia dito Platão a respeito dos regimes, de sua constituição, de seu estabelecimento e de sua constituição.

10

DAS DEMOCRACIAS, DAS OLIGARQUIAS E DAS MAGISTRATURAS

O livro sexto da *Política* de Aristóteles segue o mesmo tom do livro quinto, em que são examinadas questões de grande importância no estudo das constituições, da organização destas mesmas constituições, da conservação e da instituição dos principais elementos caracterizadores do regime específico. No entanto, o livro sexto consagra a multiplicidade dos modos de democracia, a multiplicidade também dos modos de oligarquia e, se há vários regimes democráticos, oligárquicos, há que se examinar melhor os problemas destes regimes. Isto com relação a cada uma de suas variantes. Também, como há o que é melhor especificamente para cada cidade, há que se examinar melhor o que seja o ideal para cada cidade. Conduzindo a matéria neste sentido, por fim, Aristóteles procurará demonstrar quais são as magistraturas elementares para a constituição de uma cidade. Estabelecidas estas bases, de um lado a crítica dos sistemas especificamente, de outro quais sejam as magistraturas essenciais, o pensador se encontra livre para, no livro sétimo, e, por fim, no livro oitavo, descrever com todas as letras, com todas as cores, a essência do regime ideal; ao regime ideal não se pode chegar sem que antes se examine concretamente as propostas existenciais políticas. Assim, todo o esforço até agora empreendido é um esforço que tende a extrair da reali-

dade vigente defeitos, para que estes sejam expurgados, e qualidades, para que estas sejam avantajadas na constituição do Estado perfeito.

Durante a leitura do livro sexto, percebe-se a preocupação aristotélica com o individual, e este individual permitirá o alcance do universal, ou seja, do regime ideal, mas isto é matéria para o próximo livro. Detenha-se, pois, a análise, agora, no exame da democracia e da oligarquia.

No que tange à democracia, esta se diferencia em espécies e isto porque: 1 – os povos são diferentes, 2 – os elementos que acompanham as democracias se misturam de maneiras diversas, assim atendendo-se a um aspecto cultural e a um aspecto elementar. Pode-se diferenciar em vários graus a democracia; no entanto, toda democracia possui princípios em comum; de um lado, a liberdade, de outro o viver como se quer. De acordo com estes axiomas ou corolários básicos de todo regime democrático, com as devidas variações a multidão sempre governa, a decisão da maioria é sempre o ditame de justiça do regime, e a maioria é sempre a autoridade máxima na decisão dos problemas comuns da cidade. Também, outros princípios básicos em decorrência da assunção dos corolários acima elencados são: não ser governado por ninguém e ser a igualdade o lastro de toda e qualquer referência política dentro do sistema. Podem-se, também, neste sentido, divisar procedimentos democráticos que são sempre baseados na igualdade numérica, a saber: 1 – os magistrados são sempre eleitos entre todos, de maneira que todos participam do poder; 2 – todos mandam, assim como podem ser mandados de maneira em que todos se revezam no poder; 3 – as magistraturas se constituem por sorteio, salvo as magistraturas que exigem conhecimento técnico muito apurado; 4 – não existe taxação ou outro critério censitário econômico para o acesso às magistraturas; 5 – não há recondução às magistraturas, de maneira que toda magistratura é transitória, e não vitalícia; 6 – toda magistratura é de curta duração e não de longa duração; 7 – a assembléia é o poder maior dentro do regime; 8 – não existe a vitaliciedade, o que permite maior circulação dos cidadãos dentro dos quadros do poder democrático. Quais sejam, então, os traços democráticos, pode-se dizer a seguir como sendo a falta de nobreza, a pobreza e a predominação dos trabalhos manuais. Com esses traços quer Aristóteles descrever a realidade tal qual se mostra aos olhos de um observador dos regimes.

As democracias são múltiplas, como já se disse. Podem-se elencar quatro tipos de democracia, e a melhor das democracias é a primeira de suas formas. Ainda melhor é a democracia que se lastreia num povo de origem campesina e, por segundo, por um povo de origem pastoril. Acima de qualquer diferença entre as democracias, ser democrático não é empobrecer os ricos e enriquecer os pobres, não é causar extremos, mas é saber administrar por critérios de justiça democrática a riqueza e a participação do povo no poder. Para que uma democracia se conserve, é necessário que não se obedeçam aos demagogos, naquilo em que eles têm de errado na condução dos sistemas atuais; o demagogo acaba por contrariar aquilo que o regime verdadeiramente deve obedecer. O verdadeiro democrata deve zelar para que o povo não seja demasiado pobre, e a riqueza do povo deve ser uma riqueza estável e não transitória. Também não se pode confiscar os bens dos ricos para, com isso, demonstrar aos pobres a magnitude da democracia; esta é, na verdade, uma lição de extremismo e de incapacidade de administrar o princípio da liberdade e da igualdade; deve-se, sim, procurar conservar o sistema pela sua noção de justiça democrática e não com mostras de um extremismo tirânico, castrador[1].

No que concerne à organização e à conservação da oligarquia, também Aristóteles discorre longas linhas. A constituição do regime oligárquico observará em tudo o que é contrário à democracia; sua constituição é antagônica à democracia, os princípios que abraça são diversos daqueles que norteiam o sistema democrático. A melhor oligarquia é aquela que se aproxima da república e não aquela que se aproxima do que é democrático; aliás, a oligarquia extrema encontra um par na própria democracia extrema, que lhe é um oposto. Na oligarquia extrema, a vigilância é severa, há uma certa tendência à tirania, e a organização, tanto legal quanto política, é máxima. A oligarquia pode se manter e se estabelecer com o reforço da cavalaria e da infantaria pesada, e isto não por outros motivos senão porque a cavalaria e a infantaria pesada geralmente dependem de fatores econômicos para se manterem, e os ricos se apropriam geralmente destas duas formas básicas de utilidades de guerra. Ainda existem a infantaria leve

[1] 1316b, 31 / 1320b, 17.

e a frota marinha, mas, como estas dependem de armas não tão pesadas, aferram-se mais aos pobres, daí se dizer que a oligarquia se baseia mais no poder militar da cavalaria e da infantaria pesada dos ricos, e que a democracia se aferra mais à infantaria leve e à frota marinha.

O grande erro dos regimes oligárquicos atuais, descreve Aristóteles, é o de não conceder a participação popular no governo e também o de não erigir edifícios, construções, estátuas, adornos cívicos e sacrifícios na cidade. O oferecimento de sacrifícios e a constituição de edifícios públicos que enalteçam a cidade e o regime causam deslumbramentos, demonstram grandeza e sacrifício da economia particular em favor da economia pública; são indícios mesmo do amor da oligarquia pela cidade e pelo sistema, porém os oligarcas não mais têm feito este tipo de obra, o que desprestigia a própria oligarquia em detrimento de sua constituição. O que se quer, então, é mostrar qual deva ser a conduta do oligarca, qual deva ser o procedimento pelo qual se aproxime mais do povo, e a inobservância disso causa a própria ruína do regime[2].

Teçam-se, agora, algumas considerações sobre as magistraturas e, no que pertine a estas questões, vem aqui Aristóteles complementar o que veio dito em 1298 a, 1 e seguintes.

Aristóteles quer aqui listar quais sejam as magistraturas essenciais; há magistraturas que cuidam de institutos comuns, há outras que cuidam das contas, outras ainda que cuidam da inspeção, da custódia de presos, do divino e do culto, da guerra, das despesas, das receitas, do mercado, da cidade, dos portos, do território, dos tributos, do registro, das sentenças, dos contratos e da execução das próprias sentenças. Muito importante, no entanto, é entrever, em meio a tantas atividades, sete que seriam essenciais, a saber: 1 – a dos inspetores de mercado; 2 – a dos inspetores urbanos de edificações e construções; 3 – a dos inspetores florestais, ou agrônomos, como dizem alguns; 4 – a dos tesoureiros; 5 – a dos registradores sagrados; 6 – a dos que executam castigos, promovem a lista de devedores e a custódia de presos; 7 – a dos interventores defensores do fisco e do dinheiro público; e, ainda, uma outra que se pode chamar de oitava, que seria, 8 – a dos estrategos e

[2] 1320 b, 18 / 1321 b, 3.

polemarcos que cuidam da guerra e da proteção da cidades. São estas as magistraturas essenciais. Acima de todas as magistraturas públicas estão os membros do Conselho; são as chamadas magistraturas políticas que cuidam de assuntos de interesse comum na cidade. No entanto, no que pertine ao serviço religioso, sacerdotes e encarregados dos templos também são essenciais para a boa organização da cidade; o sacrifício público é incumbência básica dos arcontes ou prítanes, no sentido da manutenção da fé coletiva. Nas cidades mais prósperas, ainda se encontram outras magistraturas de tom pouco democrático; a magistratura de inspeção das mulheres, de inspeção dos filhos e crianças, a magistratura de exercícios ginásticos, já mais democrática, a custódia de leis democráticas e a magistratura que cuida de encontros ginásticos e dionísicos, também de cunho democrático.

Ainda que poucas as considerações aqui expedidas, retira-se de todo o exposto a suma do pensamento aristotélico. De princípio, examinou-se que plúrimas democracias se regem sob a tutela de princípios comuns, e as variações que ocorrerem de democracia para democracia serão peculiaridades de um extremo a outro. Também no que tange ao regime oligárquico, quais são as suas nuances, as suas variantes e seus problemas, examinou-se com muito cuidado e em seguida se apresentaram como básicas as magistraturas que constituem a cidade. A partir deste conjunto de premissas de análise, Aristóteles estará munido das ferramentas necessárias para a teorização das características básicas de seu Estado ideal. Dentro de sua proposta, o Estado ideal não é um Estado utópico, como o é o Estado de Platão, uma cidade descolada da realidade mundana. O estado ideal aristotélico se baseia no estudo das constituições empíricas, se lastreia nas qualidades das constituições existentes empiricamente e retira dos sistemas aperfeiçoados e inaperfeiçoados aquilo de que necessita para viver. Os defeitos são expurgados, as qualidades são sublimadas, e assim se obtém aquilo que um Estado poderia desejar como básico para sua constituição ideal. Então, a qualidade de Estado ideal na teoria aristotélica não corresponde a uma qualidade, mas sim a algo tão realizável quanto a própria felicidade humana.

11

LIVRO VII: A DESCRIÇÃO DO ESTADO IDEAL

Para que se possa investigar[1] qual seja o melhor regime,[2] em primeiro lugar se deve determinar qual seja a vida a mais perfeita e mais preferível (*airetwtatos bíos*).[3] Determinar qual seja a vida preferível não é somente dizê-lo com relação a um indivíduo de maneira exclusiva, mas qual seja para todos e para a comunidade; isto implica que seja o mais acessível para todos e não que se mostre como um melhor inalcançável.[4] Parece que

[1] A respeito da situação do texto: "The seventh Book was probably originally written as a separate treatise, and only inserted by an afterthought between the sixth and eight books. Not many references to other books of the Politics occur in its pages, and it has some marked peculiarities" (Newman, *The Politics of Aristotle*, vol. II, XXVI/XXVIII).

[2] "The scheme of governement proposed by Aristotle, in the two last books of his Politics, as represeting his own ideas of something like perfection, is evidently founded upon the Republic of Plato: from whom it differs in the important circunstance of not admitting either community of property or community of wives and children" (Grote, *Aristotle*, 1880, p.539).

[3] 1323 a, 16.

[4] "Est-ce à dire pour autant la cité "logique" ne puisse jamais être effectivement réalisée? Le monde platonicien est un monde ordonné et hiérarquisé où des degrés de réalités s'imitent les uns les autres, du *cosmos* à l'âme, de l'âme à la cité. Dans la mesure où ce qui est conforme

sobre a vida melhor já se discorreu nos escritos exotéricos (*en tôis exwterikoîs lógois perì tês aristes zwês*),[5] e tudo isto será útil de ser reavaliado, neste passo, com vistas ao aproveitamento para o tema que segue.

Os bens são três, os externos, os do corpo e os da alma, e o homem feliz a todos reúne e deles não prescinde. De modo algum a superabundância de uma destas categorias de bens substitui a carência de outras, e muito menos o excesso e a ilimitação da posse de alguns deles (glória, poder, riqueza) pode favorecer o alcance da virtude, mas, ao contrário, a inteligência e a virtude se acostam a reflexos benévolos em outros campos, e mesmo com a possessão de grandes riquezas este homem pode ser dito feliz.[6] Os bens exteriores são limitados e sua possessão sempre redunda ou em excesso ou em inutilidade; o mesmo não ocorre com os bens da alma. Não é pela posse de bens exteriores que a divindade pode ser dita mais feliz e ditosa, mas sim que a distinguem (*martyri tw thew chrwménois, hòs cudaímwn mén esti kaì makários, di'outhèn dè twn exwterikwn agathwn allà di'autòn autòs kaì tw poiós tis eînai tèn physin*).[7]

Da mesma forma, a cidade será feliz e próspera se se distinguir pela virtude e pela prudência; a boa obra é o que distingue o homem prudente e verdadeiramente bom, da mesma forma que ocorre com a cidade (*adynaton dè kalws práttein toìs mè tà kalà práttousin; outhèn dè kalòn érgon out'andròs oúte pólews chwris aretês kaì phronésews*).[8] O que é para o homem como indivíduo também pode ser usado como critério para discernir a melhor cidade ou a cidade mais perfeita.

O regime melhor é aquele em que a prosperidade e a felicidade podem alcançar todo e qualquer cidadão (*óti mèn oûn anagkaîon eînai politeían aristen taúten kath'èn táxin kàn ostisoûn árista práttoi kaì zwe makaríws phanerón estin*).[9] Se o paralelismo entre vida do indivíduo e vida

ou *logos* est conforme à la *physis*, la réalisation d'une cité juste ne parait pas en soi impossible; tout au plus est-elle improbable en ce qu'elle dépend d'un trop grand nombre de conditions exceptionnelles" (Vergnières, *Éthique et politique chez Aristote*, 1995, p. 49).

[5] 1323 a, 23/29.

[6] 1323 a , 34 / 1323 b, 7.

[7] 1323 b, 23/26.

[8] 1323 b, 32/34.

[9] 1324 a, 23/25.

da comunidade existe, não se pode deixar de considerar que, desde os antigos, as vidas mais nobres de serem vividas eram consideradas a vida política, ativa e participativa dos negócios públicos, e a vida filosófica, contemplativa e distanciada da prática política (*ho politikòs kaì praktikòs bíos ... oîon thewretikòs tis*).[10] Esta é uma questão a ser necessariamente enfrentada se o que se discute é o melhor para todos, porque a cidade poderá ser organizada de acordo com estes cânones. É próprio do bom legislador ter em vista como se poderá participar da vida boa e feliz (*toû dè nomothétou toû spoudaíou estì tò theasasthai pólin kaì génos anthrwplon kaì pâsan állen koinwnían, zwes agathês pws methézousi kaì tês endechoménes autoîs eudaimonías*).[11] Mas, para discernir a este respeito, e sobretudo com relação à qual seja a vida melhor, é necessário que se julguem as opiniões contrárias, seus argumentos e considerações, uns a favor da vida política, outros a favor da vida filosófica. A conclusão não parece ser outra, em Aristóteles, senão esta: a prosperidade que a cidade procura não pode residir no repouso ou na inatividade, mas sim numa certa vida ativa não inteiramente voltada para o outro e muito menos a-reflexiva (*all'ei taûta légetai kalws kaì tèn eudaimonían eupragían thetéon kaì koinê páses pólews hàn eíe kaì kath'ékaston áristos bíos ho praktikós*).[12] Atuará da maneira a mais perfeita aquele que dirigir inclusive sua vida prática segundo o pensamento (*málista dè kaì práttein légomen kyríws kaì twn exwterikwn práxewn toùs taîs dianoíais architéktonas*).[13] Então, desta felicidade coletiva proporcionada pela cidade devem estar presentes o que há de ativo e o que há de reflexivo. A perfeição para a comunidade política parece se encontrar no confronto e no limite destes valores. Então, parece que o que há para o indivíduo há para a cidade e para os homens em geral (*óti mèn oûn tòn autòn bíon anagkaîon eînai tòn áriston ekástw te twn anthrwpwn kaì koinê taîs pólesi kaì toîs anthrwpois, phanerón estin*).[14]

[10] 1324 a, 27/28.
[11] 1235 a, 8/11.
[12] 1325 b, 14/17.
[13] 1325 b, 22/24.
[14] 1325 b, 30/33.

Sabendo-se que as condições para a realização do Estado Ideal devem estar reunidas para que se possa constituí-lo, pois não pode dar-se sem um conjunto de meios apropriados (*ou gàr oîón te politeían genésthai tèn arísten áneu symmétron choregías*),[15] de maneira que o mesmo que ocorre com o tecedor ocorre com o legislador e o político,[16] Aristóteles passa a descrever os principais traços e elementos constitutivos do Estado Ideal, a saber, segundo o seguinte plano: 1) a população; 2) o território; 3) a proximidade do mar e a localização; 4) o caráter natural dos cidadãos; 6) as partes constitutivas; 7) as funções na cidade; 8) os regimes da terra, da comida em comum, a divisão em grupos; 9) o plano da cidade; 10) o funcionalismo público; 11) a educação do cidadão; 12) as virtudes; 13) a educação por etapas e desde a juventude.[17] Percorram-se, pois, estes passos, para que, ao final, se possa ter com todas as cores desenhada a efígie da ideação aristotélica, sobretudo após a conclusão dos livros VII e VIII, em conjunto.[18]

Em termos populacionais, se grande ou pequeno, como deva ser formada a cidade é a primeira das questões que parecem se assinalar como básicas para que se possam entrever as características do Estado melhor. Equívoco cometem aqueles que advogam que o Maior Estado tenha de estar constituído pelo maior número de cidadãos, di-lo Aristóteles. Sua proposta é bem outra, o que decorre da doutrina do "nada em excesso". De fato, um número ínfimo de cidadãos não faria do aglomerado uma cidade auto-suficiente, e um número excessivo de cidadãos apartaria a cidade da ordem e a tornaria uma horda desgovernada, ingovernável, sem leis ou com leis ineficazes (*omoíws dè kaì pólis he mèn ex olígwn lían ouch autárkes (he dè pólis autàrkes), he dè ek pollwn ágan en toìs mèn anagkaíois autárkes, wsper d'éthnos, all'ou pólis,*

[15] 1325 b, 37/39.

[16] 1326 a, 1/6.

[17] 1326 a, 5 / 1337 a, 7.

[18] "Books VII and VIII are devoted to a description of the best state. The material conditions (size of the population, extent and nature of the territory, site of the city and national charater of the population) having been determined, the author proceeds to trest the internal structure of the state. First he distinguishes its members (the citizens) from those who are necessary as its servants, are necessary as its servants, but not a part of" (Vogel, *Greek philosophy*, v. II, 1953, p. 194).

politeían gàr ou rádion ypárchein).[19] O excesso de população não só a tornaria uma multidão incontrolável, como também acarretaria outras múltiplas conseqüências, como o desconhecimento dos cidadãos entre si, a falta de intimidade, o que traria sérios comprometimentos ao sistema participativo em que todos governam e são governados. Ademais, ficaria fácil a estrangeiros e metecos participarem inadvertidamente das decisões. A carência populacional traria, por conseqüência, a impossibilidade de auto-sustentação da cidade, o que a faria não-autárquica. Daí, *in medium est virtus*; a população deverá ser a maior possível, não ilimitadamente, até o ponto em que não se torne um elemento prejudicial para o seu próprio funcionamento (*he megíste toû pléthous yperbolè pròs autarkeian zwês eusynoptos*).[20]

No que tange ao território, aos limites territoriais da *pólis* ideal, há que se dizer aproximadamente o mesmo.[21] Que o território não seja excessivamente largo, a ponto de não poder ser percorrido, ou excessivamente curto, a ponto de não satisfazer às necessidades da população, é o que parece haver de ideal. Deve ser autárquico em sua produtividade, ao mesmo tempo que estratégico, difícil de ser invadido e fácil de ser evacuado. Sua situação, seu *locus* deve favorecer transporte, produção, indústria e socorro.[22]

Neste aspecto, não se pode olvidar a questão da proximidade ou distância do mar. O que seria mais favorável a uma *pólis*, tê-lo próximo ou distante? Para Platão, tê-lo distante (*Leis*, 704 a e ss.), e isto em virtude da penetração corrosiva de estrangeiros, comerciantes, mercadores e outros que avolumam descontroladamente as dimensões da cidade. Para Aristóteles, a proximidade do mar não só não lhe é perniciosa, como lhe é favorável. O mar, o porto e a vida mercante marítima permitem o escoamento de produtos, o contato com povos vizinhos e a entrada/saída estratégicas. A força mercante deve ser proporcional aos intentos hegemônicos da *pólis* e deve se constituir de não-cidadãos. Com estes traços, Aristóteles visa a expurgar os princi-

[19] 1326 b, 2/6.
[20] 1326 b, 24/25.
[21] 1326 b, 26/27.
[22] 1327 a, 6/10.

pais problemas oriundos da proliferação da população e da influenciação de outros costumes por sobre os locais.[23]

Não bastam, no entanto, estas condições para que uma cidade esteja bem constituída. Não são as mesmas características que apresentam os povos da Europa, da Ásia e os helenos, e pode-se perceber que estes reúnem coragem e inteligência.[24] Isto leva a ponderar quão importante é a natureza do povo, a natureza do cidadão, para a constituição de uma *pólis* ideal. Não é a submissão à escravidão e à tirania que irão colocar em destaque o povo melhor constituído, mas sim a facilidade em deixar-se conduzir pelo legislador no caminho da virtude, o que demanda características especiais (*phaneròn toínyn óti deî dianoetikoús te eînai kaì thymoeideîs tèn physin toùs méllontas eyagwgous ésesthai tw nomothéte pròs tèn aretén*).[25]

Quanto às partes constitutivas e às funções das partes na cidade, é necessário que se aclare quantas são e qual a sua importância. E isto não desarrazoadamente, mas tendo-se em vista que a *pólis* não é qualquer agrupamento de pessoas, mas uma autarquia para a vida melhor.[26] São partes necessárias para que esta se estruture e funcione, a saber: os agricultores, os artesãos, a classe militar, a classe rica, a dos sacerdotes, a dos juízes. Estas partes correspondem a uma necessidade heterogênea da cidade, para que esta possua o que lhe é elementar, a saber: alimentos, para a subsistência, ofícios, para a instrumentação da técnica e da produção, armas, para a defesa e segurança, abundância de recursos, para cobrir as necessidades locais, culto, para sagração do divino, e um órgão julgador, para dizer do conveniente ou não entre partes em contenda.

A par do que se disse, como fica a distribuição das funções entre os cidadãos? Importa aqui a relatividade dos regimes? Quais devem ser os cidadãos e o que devem fazer? A estas questões responde Aristóteles aduzindo que: 1) a cidade ideal deve estar composta de cidadãos que não sejam mercadores, nem agricultores, nem artesãos, face

[23] 1327 a, 11 / 1327 b, 18.
[24] 1327 b, 29/31.
[25] 1327 b, 36/38.
[26] 1328 b, 16/18.

à necessidade do ócio para o desenvolvimento da virtude e das atividades políticas (oúte bánauson bíon oút'agoraîon deî zên toùs polítas (*agennès gàr ho toioûtos bíos kaì pròs aretèn ypenantíos), oudè dè gewrgoùs eînai toùs méllontas ésesthai (deî gàr sholês kaì pròs tèn génesin tês aretês kaì pròs tàs práxeis tàs politikás*));[27] 2) o corpo de cidadãos deve ser proprietário, e os trabalhadores, escravos ou periecos, de raça bárbara, naturalmente disposta a obedecer; 3) as armas recaiam nas mãos dos jovens, e a capacidade e competência de julgar, nas mãos dos mais velhos; 4) a cidade será feliz na medida em que a virtude acompanhar a cada cidadão, de maneira que a classe trabalhadora não participará da virtude e estará excluída de constituição da cidade.[28]

As arqui-seculares instituições, para Aristóteles, das comidas em comum (Itália) e da divisão em classes (Egito), são postas também em análise. As comidas em comum, apesar de se reconhecer a dificuldade de os pobres participarem da quota exigida, é instituição que deve ser mantida, sobretudo quando se trata de uma *pólis* bem organizada. A divisão do território obedecerá, por sua vez, ao seguinte esquema: terras comuns, subdivididas em terras a serviço dos deuses e terras a serviço das comidas em comum; terras particulares, subdivididas em terras próximas à cidade e próximas à fronteira. As terras comuns serão trabalhadas por escravos públicos, e as particulares, por escravos privados.[29]

Entre cuidados estéticos e estratégicos, de um lado, e cuidados com a saúde e o bem-estar físico da população, Aristóteles dita as condições em que quer ver implantada a *pólis* ideal. Estará situada em um local escarpado – tendo-se em vista os humores, o clima, a presença da água potável e a proteção dos ventos do Norte –, terá relação com a terra e com o mar – tendo-se em vista as vantagens decorrentes da proximidade do mar –, será plana (democracia) ou do tipo acrópole (monarquia/oligarquia), e conforme o regime terá as casas particulares bem constituídas no estudo de Hipódamo, com distribuição em parte regular e em parte irregular – tendo-se em vista a dificultação da circulação de tropas invasoras –, terá muralhas para a defesa contra invasões e o assé-

[27] 1328 b, 39 / 1329 a, 3.
[28] 1328 b, 24 / 1329 a, 39.
[29] 1329 a, 40 / 1330 a, 34.

dio militar com os inventos de projéteis, e assim, com estas características e com este traçado arquitetônico, poderá muito bem facultar o alcance dos fins autárquicos colimados.[30] A estes apontamentos ainda se ajustam outros mais específicos concernentes à posição na *pólis* dos edifícios públicos de magistrados e sacerdotes, no campo e na cidade, bem como à posição da praça pública (*agorá*) e dos locais de comércio.[31]

A preocupação com a educação é a que segue neste plano de construção das pilastras da cidade-estado bem governada, ou seja, aquela capaz de proporcionar o bem viver e a felicidade (*eudaimonía*). Para que se possa melhor discorrer em torno desta preocupação com a educação, deve-se retornar aos argumentos expendidos na *Ethica* (*Eudemia/Nicomachea*), onde se definiu com maior proximidade o que seja a felicidade. Consiste esta no exercício e uso perfeito da virtude em absoluto (*enérgeian eînai kaì chrêsin aretês teleían, kaì taúten ouk ex ypothésews all'aplws*).[32] Assim, elegendo o que é bom em absoluto e o que é capaz de ordenar para o melhor, poderá o legislador arquitetar uma constituição para a qual convirjam inúmeros interesses, e que todos se coloquem no trilho eudaimônico. Nenhuma cidade é fruto do azar, mas da ciência e da resolução (*tò dè spoudaían eînai tèn pólin oukéti tyches érgon, all'epistémes kaì proairésews*).[33] Uma cidade é boa se os que governam são bons, e se todos governam, todos deverão ser individualmente bons, e é isto o preferível. Como realizar a concretização disto é um primeiro problema, que implica em como conduzir a todos na virtude. Assim, é tarefa do legislador detectar como os homens se farão bons, mediante quais meios, e qual é o fim da vida melhor (*toût'àn eíe tw nomothéte pragmateutéon, ópws ándres agathoì gígnwntai kaì dià tínwn epitedeumátwn, kaì títò télos tês arístes zwês*).[34] O legislador deve mesmo proporcionar ao seu corpo cívico as condições para que todos trabalhem, mas também tenham ócio, para que guerreiem, mas também tenham paz, e tudo em vista do melhor, e que o necessário se fa-

[30] 1330 a, 34 / 1331 a, 24.
[31] 1331 a, 24 / 1331 b, 24.
[32] 1332 a, 9/11.
[33] 1332 a, 32/33.
[34] 1333 a, 14/16.

ça com vistas a que se alcance o mais nobre, e assim por diante. Deve o legislador estar apto a discernir o que é próprio do homem como ser racional, o que é próprio de cada alma,[35] e o que faculta o desenvolvimento desta ou daquela potência anímica.[36]

Uma das mais elogiadas cidades-estado, a de Esparta, com a respectiva constituição lacedemônica, é em si uma proposta não lastreada nos melhores princípios acerca da virtude. Com toda a sua estrutura classial, sua educação e suas funções voltadas para a beligerância, vive a *pólis* lacedemônica da conquista e da guerra, nada mais. A conseqüência é que, fora das conquistas imperiais, pouco resta; os cidadãos aí não são felizes, e o legislador não é bom (*ouk eudaímones, oud'ho nomothétes agathós*).[37] Esta crítica demonstra bem o tom do discurso político aristotélico, de olho na realidade, com vistas ao melhor.

O corpo de cidadãos deve estar preparado para o valor e para a resistência no trabalho, para a coragem no expulsar os invasores e conquistadores, para a prudência e para a justiça; sobretudo, neste quadro, a predominância da alma racional com relação àquela irracional, da alma com relação ao corpo, é o que advoga Aristóteles. E esta educação na virtude deve vir desde as primeiras idades.[38]

Outra preocupação se estende, neste mesmo sentido, no cuidado com as relações familiares e sexuais. Tudo deve ser visado pelo legislador para que se evitem dissensões e diferenças estéreis. As idades da união sexual e da união matrimonial devem ser apropriadas para que no futuro homem e mulher sejam ambos capazes de engendrar. A atenção também deve recair na questão da sucessão dos filhos. Porém, tudo se resolve com a delimitação exata do fator etário; uma idade própria para o casamento (18 para as mulheres e aproximadamente 37 para os homens), uma idade própria para a reprodução (que

---

[35] "To produce a virtuous citizen, nature, habit, and reason must coincide" (Grote, *Aristotle*, 1880, p. 543).

[36] 1333 a, 17 / 1333 b, 4.

[37] 1333 b, 22/23.

[38] "The education of the citizen is to commence with the body: next to be broutht under discipline in that is, the will and the appetites, the concupiscent and irascible passions: thirdly, the rational portion of the soul is to be cultivated and developed" (Grote, *Aristotle*, 1880, p. 543).

faculte o que os filhos estejam em pleno vigor quando o pai estará em torno dos 70 anos). Tudo a partir de uma idade natural em que a mãe deixa de engendrar (50 anos) e o pai também (70 anos). A sucessão ocorre neste período último. Outras indicações ainda são úteis, sobretudo atendendo-se ao que dizem os físicos e os médicos: coabitação conjugal no inverno; preocupação sob os eflúvios dos ventos do Norte, preferencialmente aos do Sul.[39]

Igualmente, para homens e mulheres, sugere Aristóteles um *medium* entre a vida puramente atlética e aquela do homem livre.[40] O excesso é pernicioso para a procriação, para a educação, para a saúde, de modo que não é aí que reside o que se procura de melhor para a formação do cidadão. Neste mesmo conjunto de medidas, pretende Aristóteles que da *pólis* se proscrevam os filhos defeituosos, com uma lei que os impeça de serem criados, e que se controle a natalidade, o que se fará com a imposição de limites acima dos quais o aborto – antes que surja a vida e a sensação (*H.A.*, 583 b, 10-12) – parece ser a solução mais condizente, e não a exposição ou o sacrifício. O serviço público da procriação deve-se exercer num período fértil saudável, entre a primariedade adolescente e a ancianidade decadente; a procriação traz à cidade elementos novos, que devem estar bem constituídos organicamente, nem excessivamente fracos nem imperfeitos, como ocorre com filhos de idosos ou imaturos. Proscrita fica também a relação adulterina do homem ou da mulher, *sub poena* de severos castigos (perda de direitos cívicos), por estar-se a infringir a própria arquitetônica da cidade.[41]

A alimentação dos filhos é também motivo de atenção, uma vez que o vigor dos corpos disto depende. Muito leite e pouco vinho parece ser o ideal; intimidade com o frio também, e isto até a primeira idade. Na idade seguinte, até o quinto ano, iniciação nos relatos históricos

[39] 1334 b, 29 / 1335 b, 2.

[40] "Aristotle does not approve of extreme and violent bodily training, such as would bring the body into the condition of an athlete: nor does he even sanction the gymnastic labours imposed by the lacedaemonian system, wich had the effect of rendering the Spartans "brutal of soul", for the purpose of exalting their courage..." (Grote, *Aristotle*, 1880, p. 544).

[41] 1335 b, 3 / 1336 a, 2.

e nos mitos – selecionados criteriosamente pelos magistrados inspetores de crianças –, exercícios moderados, jogos e pouco contato com escravos. O que é indecente, obsceno ou escandaloso também deve ser proscrito. Os espetáculos jambos e as comédias também devem ser proibidos a jovens ainda não maduros, aos quais se concederá o direito de sentar nas mesas em comum e beber. Todo mal e toda depravação devem estar fora do alcance dos jovens.[42] Daí, iniciam-se os ensinamentos, primários, dos cinco aos sete anos, com o gradativo aperfeiçoamento dos sete anos à puberdade, e daí aos vinte e um anos.[43]

[42] Não obstante Atenas propriamente não possuir uma legislação forte no plano educacional da juventude, a preocupação com a formação era algo generalizado à época: "Le respect de l'enfant, la préoccupation d'écarter de lui, non seulement les passions condamnables, mais les exemples pernicieux, l'effort pour le maintenir dans la bonne voie et développer en lui cette pudeur, cette réserve, toutes ces qualités discrètes et charmantes qu'on lui proposait comme l'idéal de son âge, voilà bien l'un des traits les moins contestables de l'atticisme. C'est de cet esprit que sont nés les règlements de police résumés par Eschine, règlements sévères, soucieux avant tout de la culture morale de l'enfant et qui ne négligeaient rien pour lui faire acquérir et précieusement garder cette pureté d'âme sans laquelle on n'imaginait pas qu'il pût y avoir de véritable éducation" (Girard, *L'éducation athénienne au Vᵉ et av IVᵉ siécle avant J.C.*, 1891, pp. 40/41).

[43] 1336 a, 3 / 1337 a, 3.

Estas, pois, as considerações básicas sobre a *pólis* ideal, o que também será melhor explorado no livro VIII.[44]

[44] Uma coisa é um determinado estado de fato, de acordo com o qual se poderia afirmar que Atenas era mais liberal que Esparta; outra coisa é a composição teórica acerca das leis e da educação, de acordo com os filósofos. E neste particular diferem Platão e Aristóteles na seguinte medida: "On est surpris de cette liberté accordée aux pères de famille et du vaste champ laissé à la fantaisie des maîtres, quand on se reporte aux sévères dispositions contenues dans les lois des philosophes. On a vu de quel despotisme Aristote et Platon, dans leurs républiques, arment l'État. D'après Platon, l'État a le devoir de pénétrer dans la famille, dans la vie privée des citoyens; nul n'a le droit de vivre chez lui comme il lui plait. Dans la citè d'Aristole, les actions les plus intimes, telles que le régime à suivre, pour les femmes, pendant la grossesse, relèvent du législateur. L'enfant né, les deux philosophes confient à l'État le soin de décider s'il faut le faire périr ou lui laisser la vie. Lui permet-on de vivre, Platon règle les moindres détails de son existence: il propose, non sans un sourire, il est vrai, de le tenir emmailloté jusqu'á l'âge de deux ans; il imagine une loi lui interdisant jusqu'á dix-huit ans l'usage du vin. Ce n'est certes pas dans la manière dont la législation athénienne se comportait vis-á-vis des pères de famille que les deux théoriciens ont pris le modèle de cette minutieuse réglementation. La loi d'Athènes était plus libérale, et ce qui le montre bien c'est le reproche adressé par Aristote à la plupart des cités grècques, où chacun, dit-il, élève ses enfants à sa guisse, les instruisant par les méthodes et sur les objets qui lui conviennent, tandis que c'est l'État qui devrait fixer partout la matière de enseignement, ainsi que les moyens de faire que cet enseignement porte les meilleurs fruits. Il parait évident qu'en s'exprimant ainsi, Aristote songe à Athènes, où l'éducation était, à son gré, beaucoup trop indépendante des lois" (Girard, *L'éducation athénienne au Vᵉ et av IVᵉ siecle avant J.-C.*, 1891, pp. 35/36).

12

A FELICIDADE NA *PÓLIS*: A *PAIDÉIA* CIDADÃ

A idéia de identificação da melhor constituição para a organização política está intestinamente ligada àquela outra, de gênero de vida. De fato, se toda *pólis* se destina à realização de um bem, e este bem é o bem que permeia a multiplicidade de interesses que envolve o conglomerado político, então, cuidar da felicidade na *pólis* é o mesmo que cuidar da realização dos próprios fins da *pólis*. O alcance deste fim específico à esfera do público pode ser ou pode não ser coincidente ao fim do particular. É o que se verá.

O argumento se desenvolve em torno da trilogia aristotélica dos bens, uns exteriores (a), uns do corpo (b) e outros da alma (c). Quanto à esta categorização e ao fato de que, presentes todas estas condições, a felicidade é uma decorrência natural, parece haver acordo. Exatamente nestes mesmos termos a temática é abordada na *Ethica Nicomachea*. Discussão maior surge no momento em que se transfere ao pensador a tarefa de sopesar quais bens merecem maior atenção e quais merecem menor atenção. Deste confronto ou entrechoque de valores é que surgirá a *veritas*, e para Aristóteles ela repousa na sobrevalência dos bens eternos (relativos à alma) com relação aos bens fungíveis e imediatos, perecíveis, portanto (relativos à realização material e ao corpo). Assim para o indivíduo e assim para a co-

letividade política, tudo à imagem dos *daimones* que não vivem em função de nada mais além de suas próprias naturezas virtuosas. Na *areté* se radica o elemento fundante do espectro de reflexões que, para Aristóteles, conduzem à satisfação do princípio teórico da *eudaimonía*.[1]

Esta *eudaimonía* é proveniente da conjugação de dois fatores: 1) um primeiro, relativo ao qual seja a melhor organização constitucional da cidade; 2) um segundo, relativo à qual seja a melhor atividade para o particular, se aquela ativa e política (participativa), ou se aquela absenteísta e filosófica (contemplativa). As conseqüências da opção recaem não só para a esfera do indivíduo, mas igualmente para a esfera coletiva; o bem do indivíduo e o bem da cidade coincidem, inclusive conceitualmente. Daí que, quanto a 1), a melhor constituição é aquela que consente a prosperidade material e a felicidade e, quanto a 2), o melhor estado de espírito a se prosseguir é aquele voltado para o bem operar, seja por meio de prática e da *vita activa*, seja por meio do pensamento e da *vita contemplativa*. Se é certo que Aristóteles indique que a ação é útil para a cidade em seu todo, não dispensa as indicações da utilidade e valia do pensamento em si próprio.[2]

A conjugação de meios e fins é a única forma de alcançar a perfeição na boa ação teleologicamente dirigida. Porém, é nesta exata dimensão que residem as dificuldades mais acerbas, tendo em vista que ora os meios são ineficazes, ora os fins não são os melhores. A felicidade e a melhor constituição se conjugam neste aspecto. O legislador, recomenda Aristóteles, deve possuir atenta visão para o alcance dos fins eleitos, fazendo-a recair por sobre os meios para o atingimento desejado.

A perfeição que emerge de uma comunidade política se retrata em sua constituição (*politeía*), e é esta o meio, ao mesmo tempo, de realização dos ideais legislativos. Uma *pólis* virtuosa deverá ter por pressuposto cidadãos virtuosos, e isto na medida em que se instrumentalizarem meios para tanto. A virtude alcançada individualmente repercutirá coletivamente, de modo que a sabedoria se tornará um atributo da *pólis* a partir de seus membros. Neste sentido, para Aristóteles, também aqui se mostra que a faculdade racional deve preponderar sobre a irracional,

---

[1] 1323 a, 1/1324 a, 1.

[2] 1324 a, 1/1325 b, 30.

resultando disto a própria sorte dos destinos coletivos. Entre meios e fins, servindo-se destas ou daquelas ferramentas, o *politikós* deve assentar as bases da verdadeira cidade-estado, aquela que é capaz de realizar integralmente o que é o melhor, o que é a natureza humana, de acordo com as suas potencialidades éticas e dianoéticas.[3]

Será na educação (*paidéia*)[4] que irá encontrar, Aristóteles, instrumentos para o aconselhamento do legislador e do homem de Estado. A adoção de uma postura tal que fizesse a solução para os problemas políticos repousar exlusivamente na legislação seria necessariamente antinatural, algo teoreticamente concebido e faticamente inexeqüível. Não é do estilo aristotélico propor soluções não calcadas num sentido puramente humano, como aquelas ao estilo platônico. Então, a partir da base, desde a educação dos jovens à divisão dos cargos políticos, é que Aristóteles irá estruturar sua teorética recomendativa.

A educação deve ser pública, e nisto Aristóteles dirige um elogio direto à educação *à la* espartana.[5] O indivíduo é visto como parte do corpo político, motivo pelo qual a educação deste mesmo seja tida como matéria de interesse público e não exclusivamente privado. Se esta educação deve ser moral, intelectual, com estas ou aquelas diferen-

[3] 1331 b, 1/1334 b, 16.

[4] "Mais qu'est ce là, sinon transposer à la limite, en la consacrant comme absolu, la notion même d'éducation: celle-ci, la *paidéia*, n'est plus seulement la technique propre à l'enfant, παιδ, qui l'équipe, le prépare hâtivement à devenir um homme; por une amplification remarquable, *aúzesis* le même mot, en grec héllenistique, sert à désigner le resultat de cet effort educatif, poursuivi au-delà des années scolaires pendant que toute la vie pour réaliser plus parfaitement l'idéal humain: *paidéia* (ou *paídeuses*) en vient à signifier la culture, entendue non pas de sens actif, préparatoire, d'education, mais au sens perfectif que le mot a aujourd'hui chez nous: l'état d'un esprit pleinement développé, ayant épanoui toutes ses virtualités, celui de l'homme devenu vraiment homme; il est remarquable de constater que lorsque Varron et Cicéron auront à traduire *paidéia*, ils choisiront de dire en latin humanitas" (Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, 1948, pp. 143/144).

[5] A educação ateniense era, de fato, predominantemente privada: "La conclusion qu'il faut tirer de tout cela, c'est qu'à Athènes les lois relatives à l'éducation laissaient aux maîtres et aux parents la plus grande liberté. Il existait pourtant des vieux réglement d'un caractère tout spécial, dont l'origine remonter à Solon, même certaine rigueur. C'étaient des règlements destinés à assurer la bonne tenue des écoles" (Girard, *L'éducation athénienne au Vᵉ et au IVᵉ siècle avant J.-C.*, 1891, p. 38).

ças, é algo discutido e sobre o que se dividem as opiniões. Mas que ela deva ser proporcionada e orientada pela *pólis*, de acordo com a sua preponderância constitucional, isto parece ganhar sólido assento na teoria aristotélica. Se a respeito de toda arte deve haver uma propedêutica, um ensino, quanto mais com relação à arte de seu cidadão, e de participar ativamente dos negócios da *pólis*. A educação consente o verdadeiro civismo, isto porque tanto melhor as partes, melhor o todo, tanto mais aperfeiçoado o todo, tanto melhores serão a constituição e os princípios de determinada coletividade política.[6]

Então, ao legislador de ditar as normas pelas quais se poderá executar tal planificação da *paidéia* pública. Porém, deve-se ter em consideração que, se a educação será comum a todos, terá homogeneidade, levadas em consideração as variações de idade para idade. Uma educação planificada tem por pressuposto a boa preparação da família, da criança e do jovem, nesta ordem, para a *pólis*. Por isso, se diz que a Aristóteles não basta a ficção; o legislador deve ater-se a medidas concretas de preparação *a priori* das condições futuras da *pólis*.

Neste ensinamento: a) o legislador deve proporcionar bons princípios para a união conjugal, adequar o matrimônio de acordo com a idade dos genitores, guardar vigília da própria estrutura física das crianças que se procriam; b) o legislador, após o nascimento, deve proporcionar condições para o seu pleno desenvolvimento, partindo-se da nutrição (à base de leite e pouco vinho) para a preparação do corpo (exercícios físicos), e para o fortalecimento da saúde e resistência do corpo das crianças geradas e que se encontram em sua primeira idade; c) o legislador, entre a primeira idade e os cinco anos, deve colocar as crianças a salvo do torpor corporal, fazendo-as adaptadas aos jogos e dispostas, medida que as coloca à distância da moleza e da fadiga completa; d) o legislador não pode descurar de proporcionar discursos instrutivos ao espírito dos menores, afastando-os de espetáculos e figurações obscenas que apenas desorientam, com o sensualismo, a sua formação. A solicitude com a educação pueril deve ser de proporção a que se proíbam até mesmo as exibições e o sensualismo estético.[7]

---

[6] 1337a, 1/15.

[7] 1334 b, 17/1334 a, 1.

Recomenda-se que se faça do corpo e da alma partes cultivadas do ser, e nisto entram as letras, a ginástica, a música e, ainda, a arte do desenho. Sobre a música, recai um espectro maior de dúvida no que pertine às opiniões;[8] os antigos, narra Aristóteles, cultivavam-na como algo da natureza, parte da educação, porém não apenas como um *godimento*. O repouso deve ser cultivado na mesma medida em que o é a operosidade. Esse parece ser o melhor recreamento do homem livre, e isto não em função de sua utilidade ou necessidade, mas sim em função de sua beleza espiritual.[9]

A educação corporal não é colocada *à latere* deste processo de formação do bom cidadão. A presteza corporal, a mobilidade e a robustez dos membros é de suma importância neste contexto, e é colocada como um *a priori* com relação à educação intelectual. Com esta preconização, Aristóteles, no entanto, não está a inflamar ainda mais a já excessiva concepção espartana de cultivo do corpo; este é um exemplo de excesso, e não de moderação. A educação corporal não deve ser o fim, e muito menos caminhar para a fadiga ou a criação dos cidadãos na coragem selvagem, mas sim naquela audácia da não-temeridade. A todo passo, percebe-se, a lição é a da mediedade, em pura afinidade com o que vem escrito nas *Éticas*.

Neste processo global de *paidéia* do espírito humano, Aristóteles não retira eficácia aos exercícios ginásticos e nem à música (1339 a, 1/1341 a, 12). Seu projeto alia não só a educação privada (*ídion*) à pública (*koinón*), mas também a corporal (*sómatos*) à anímica (*psyché*). Numa faceta se encontra a ginástica, para evitar a debilidade dos membros, preparar o corpo na rudeza dos exercícios e afastar os malefícios da moleza corporal, e noutra, a educação musical, que toma em consideração não tão-somente o corpo, mas a alma. A alma é mesmo, para alguns filósofos, harmonia, e, para outros, contém em si harmonia, de modo que a música realmente se coloca a serviço do espírito.

A música, o ritmo, a melodia tangem os ânimos, imitam valores e suscitam paixões, e assim de forma a fazer eclodir no espírito esta ou

---

[8] Sobre a música na *paidéia* política platônica, *vide* Vergnières, *Éthique et politique chez Aristote*, 1995, pp. 58/59.

[9] 1337 a, 20/1338 b, 1.

aquela manifestação das *pathémata*. Em sua função melódica, a música pode causar entusiasmo, vivificar os divertimentos, os jogos, reanimar as brigadas. Isto é uma prova de que suscita paixões e afeta a animosidade humana; ira, prudência e demais disposições podem por esta via ser inflamadas, e para cada qual das paixões d'alma existe uma forma de melodia, podendo-se citar a dórica (moderação), a mixolídia (tristeza), a frígia (entusiasmo). É certo, adverte Aristóteles, que não se poderá justificar o homem na música por suas posteriores atitudes de fuga à guerra ou aos exercícios bélicos, ou à própria prática dos direitos políticos. "Suscitar" parece aqui receber sua devida significação, uma vez que não se confunde com "condicionar"; a paixão suscitada não interrompe o exercício racional, e isto é claro em Aristóteles.

A música participa da educação juvenil, e assim deve ser.[10] Nenhum ensinamento lhes é ministrado com eficácia se não acompanhado de um certo prazer, constata Aristóteles. Este sensualismo parece ser próprio da idade, e a psicologia aristotélica o perpassa a ponto de extrair a seguinte conclusão: por estar a música acompanhada de prazer, a idade juvenil lhe é própria para o aprendizado. O puro divertimento ou o puro diletantismo não são próprios desta fase. É certo que na primeira juventude se deve aprender música, para que, num segundo momento, passe-se a fruir de seus deleites, agora competentemente instruído para bem discernir e julgar o que seja a boa ou a má canção. Este diletantismo musical é próprio para todas as idades. Em Aristóteles, os efeitos benéficos da musicalidade são análogos àqueles produzidos pela ginástica sobre o corpo. Deve-se, pois, ter presente o quanto esta *paidéia* participa das preocupações de Aristóteles pela boa formação das bases da *pólis* por meio de sua juventude.

[10] "A música é ideal para a educação superior, porque pode reproduzir no indivíduo imagens dos estados de espírito, na ira, tristeza ou tranqüilidade – e que pode levar ao desenvolvimento de uma sensibilidade especial e à purgação (catarse) das paixões indesejáveis, mediante uma válvula de escape inofensiva. A curta discussão feita aqui por Aristóteles a respeito da catarse é semelhante ao tratamento mais elaborado que deu alhures ao tema, e também semelhante à *Poética*, e pode ser contrastado com a insistência mais rigorosa de Platão, na *República*, de que toda poesia fosse banida da *pólis* ideal, a fim de que não se verificasse aquela identificação emocional" (Morrall, *Aristóteles*, 1985, pp. 97/98).

RHETORICA

TECHNÉ RHETORIKÉ

1

A ASCENSÃO DA RETÓRICA COMO *PAIDÉIA*

No momento em que o texto da *Rhetorica* de Aristóteles foi concebido, a temática da retórica já havia de há muito se convertido em um problema filosófico de maneira estrita. A ascensão de uma cultura antropocêntrica nos limiares do século V a.C. trouxe, nesta medida, para o seio da *pólis*, uma forma de *paidéia* voltada para o próprio espírito do homem enquanto homem, ou seja, enquanto ser racional. As capacidades de raciocinar (*noûs*) e de produzir discurso (*lógos*) converteram-se logo em instrumentos de persuasão e convencimento no convívio social. As escolas sofísticas e os núcleos de estudo retórico converteram-se em pontos de encontro necessários para a juventude ateniense[1], locais para os quais convergiam todos aqueles que buscavam uma mínima proje-

[1] "¿Por qué los sofistas son fundamentales para el surgimiento de la estética? Porque es un razonamiento de aparencias, como es la actividad artística que intenta verosimilitud y no adecuación a verdades necesarias. La sofística es el momento privilegiado en Grecia en que el hombre descubre que la razón puede separar su actividad de contenidos y vola por sí misma, por el mero placer de hacerlo. La sofística, así entendida, es la conciencia de la aparencia y de la capacidad de inventiva que posee el alma. La sofística va muy ligada a la retórica, y la retórica es el manejo de meras cualidades sensibles, alejamiento del lógos al

ção ou sustentação entre seus iguais na *pólis* direcionada pela razão.[2-A] Todas as atividades cívicas implicavam no engajamento e na deliberação racional coletiva (Conselho/ Assembléia/ Magistraturas); a própria defesa do cidadão em julgamento público perante a Assembléia era feita por ele mesmo. Neste sentido, a retórica esculpiu-se como uma necessidade até de ordem prática entre os helenos, e mais particularmente entre os atenienses. Para os *círculos* intelectuais da *pólis* hegemônica da Liga do Peloponeso, a retórica tornou-se fim em si mesmo, arte de culto necessário, verdadeira *techné*[2-B].

Com papel tão marcadamente acentuado para a vida do cidadão do século V a.C., a crítica socrática haveria de desnudar a verdadeira faceta da retórica encoberta pelo lustro de seus oradores e cultores. Manietando-se as palavras, gradativamente abandonava-se a perspectiva do conteúdo do discurso; lustrando-se o bom uso do *lógos*, despedia-se a elocução da pretensão de comunicar a verdade[3] e o eticamen-

separar el discurso de la razón. La sofística y la retórica se fundan en indeterminaciones y se manejan en un ámbito de posibilidades cuyo objetivo es la verosimilitud " (Armella, *El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles*, 1993, p. 61)

[2-A] "Homero usa una vez el nomen agentis retér (junto a praktér); pero el profesional *rétor* aparece sólo a partir del siglo V. El término *retoriké* se halla por primera vez en Platón, y es un adjetivo referible a un arte, lo mismo que la denominación de otras ramas del conocimiento humano, como la aritmética o la geometría. El arte retórica tiene por finalidad la persuasión (Gorg. 453 a) y la práctica de proporcionar cierto agrado y placer (*ibid*. 462 c)." (Tovar, *in Introdución à Retórica de Aristóteles*, 1990, VI).

[2-B] "O que nos interessa na polêmica de Aristóteles contra Isócrates e, portanto, contra a retórica de tipo gorgiano é a nova concepção de retórica como arte da comunicação, não mais do puro encantamento ou da pura sugestão emotiva: por esse motivo a retórica de Aristóteles atraiu o interesse dos filósofos contemporâneos, seja como possível lógica do discurso político ou judiciário, seja como ocasião de recuperação da dimensão comunicativa da linguagem, para além daquela dimensão puramente instrumental da ciência e da técnica modernas" (Berti, *As razões de Aristóteles*, 1998, p. 170).

[3] *Toùs dè méllontas allélois lógou koinwmésein deî ti syniénai* (*Metaph*, 1062 c, 12/17). Neste trecho Aristóteles refere-se ao princípio da não-contradição como um ponto de referência mínimo e pressuposto para o debate em conjunto. A passagem é sublinhada pelo fato de que a preocupação pelo ser (se algo é, não pode ser que não seja) e pela busca da verdade deve estar a permear todo e qualquer debate discursivo. Infere-se da passagem o mesmo princípio que também está a guiar a reflexão intentada no texto da *Rhetorica*: o de que se faça o uso do lógos não em detrimento da verdade e não em detrimento das razões lógicas de todo o pensar.

te equilibrado. Sob as cores da forma se quedou silente a voz da semântica, até que o tonitruante, agudo e ácido ensinamento socrático começou a produzir ecos sobre a estrutura educativa ateniense. A maiêutica passa a perquirir não acerca do que subjaz ao discurso; a parturição das idéias volta-se para o objetivo de obtenção da rendição do discurso da forma até o discurso da noção.

Platão incorpora a dicotomia sofística/socratismo de maneira tal que a dimensão do problema torna-se motivo de ceticismo[4]. Em *Górgias*, não há arte na retórica, e esta é mera prática usual de ritos lingüísticos desprovidos de fundamento; na *República*, não se pode ceder lugar num Estado ideal à persuação do *réthor*. A atitude filosófica ante o raciocínio retórico é a mesma que ante o raciocínio poético. Já no *Fedro*, a crítica continua a recair sobre a prática retórica, e o abismo diferencial entre esta e a filosofia está em que esta se preocupa com a verdade, o que não ocorre com aquela.[5]

A problemática encontra ecos em Aristóteles, que, em sua nítida atitude de sintetizador das produções filosófico-culturais helênicas, perpetuador da integral noção de *paidéia* cultivada no seio da civilização grega, dedica sua atenção ao mote *"retórica"*. Sua postura ante o problema é, no entanto, caracterizada por uma maior imparcialidade, visto encontrar-se distanciado do núcleo dos debates ocorrido na aurora do governo de Péricles. A produção retórica aristotélica é menos vinculada historicamente que aquela platônica; trata-se de uma reflexão *a posteriori* sobre a temática e, como tal, mais equilibrada, mais teórico-conceitual, e menos direcionada a aplacar esta ou aquela tendência intelectual contemporânea.

[4] "Esta crisis provino de la posición que la retórica habia llegado a alcanzar en la educación de Atenas y luego de Grecia en general. Se comprende mejor la actitud antirretórica y fuertemente polémica de Platón si se la considera como consecuencia de una posición defensiva, ante la amenaza de que, bajo la direción de un orador tan prestigioso y brillante como Isócrates, toda la cultura griega fuera orientada hacia el brillo y el éxito práctico del individuo, sin atender e la que al filósofo le parecían valores superiores. La retórica de que era maestro Isócrates, y que ya enseñaba con prestígio cuando Platón comenzaba a ocuparse de filosofia (Isócrates era unos nueve años más viejo que el filósofo), aparecía como peligrosísima aliada de la sofística. Los tiros que va a dirigir contra ella Platón van guiados por el mismo afán de verdad profunda y por el desprecio hacia los triunfos vanos y de momento del retórico" (Tovar, *in Introducción à Retórica de Aristoteles*, 1990, XVI/XVII).

[5] Cfr. Jaeger, *Paidéia: los ideales de la cultura griega*, 1949, III, pp. 234/252.

D. Ross posiciona-se da seguinte forma no que pertence ao Tratado: "A *Retórica* pode parecer, à primeira vista, um curioso amálgama de crítica literária e lógica, de ética, política e jurisprudência, misturadas habilmente por alguém que sabe bem como se pode jogar com a franqueza do coração humano. Para se compreender bem o livro, é essencial não perder de vista seu propósito puramente prático. Não consiste num trabalho teórico sobre qualquer destes assuntos. Constitui um manual para o orador. O assunto interessou muito profundamente os gregos. Aristóteles foi, como ele próprio afirma, menos pioneiro nesta matéria que nalgumas outras. Mas o seu trabalho atingiu uma enorme autoridade. As suas doutrinas reaparecem constantemente nos trabalhos sobre este assunto efectuados pelos gregos, romanos e até mesmo nos dos autores modernos. Muito do que afirma aplica-se apenas às condições da sociedade grega, mas uma grande parte permanece verdadeira" (Ross, *Aristóteles*, 1987, p. 280).

Neste sentido, pode-se mesmo dizer que a *Rethorica*, como a *Metaphysica*, é muito menos uma obra totalizante do problema e muito mais um projeto que se desenvolve, como se pode considerar a partir da análise dos textos antigos e das opiniões dos comentadores, desde as etapas rudimentares do pensamento aristotélico; interliga-se necessariamente com a questão isocrático-platônica, e, conseqüentemente, à dicotomia verdade/persuasão. A carga histórico-contextual, neste sentido, não se separa da carga conceptual da obra aristotélica. De certa forma reabilitando a retórica, Aristóteles opera uma *synthesis* entre o que se fez e o que se quer fazer (agora no séc. IV a.C.), em termos de retórica. A palavra *(lógos)*, sacralizada na literatura e na filosofia gregas, encontra neste texto sua última expressão histórica como poder humano de argumentação, antes do total declínio da civilização após o helenismo alexandrino.

2

O ESCRITO ARISTOTÉLICO

A Rhetorica[6] de Aristóteles é uma obra homogênea da maneira como foi legada pela tradição pós-aristotélica, compondo-se de três livros, onde se explora um conteúdo temático que caminha não *à latere*, como querem algumas, mas *pari passu* com os demais departamentos da filosofia aristótélica. Este texto, não obstante as controvérsias que suscita,[7] não só

[6] "In addition to the *Rhetoric*, Aristotle was the author of several other rethorical works, wich have been lost. Six of these are mentioned in the life of him by Diogenes Laërtius : (1) A collection of previous "Arts" of Rhetoric (Συναγωγη τεχνων), a kind of literary history of the subject; (2) a dialogue called *Gryllus*, written in commemoration of his friend of that name, who was the son of Xenophon and fell in the battle of Mantinea (362 B.C.); (3), (4), (5), simply called "Arts"of Rhetoric in two, one, and two books respectively; (6) the *Theodectes* (Rhetoric, iii 9.9). There has been considerable discussion as to the autorship of the last, but it is now generally agreed that it is on earlier work of Aristotle, re-edited later, dealing mainly with style and composition, and that he named it after his friend and pupil. It's identification with the *Rhetorica ad Alexandrum* is rejected" (Freese, *Introduction, in The art of Rhetoric*, Aristotle, 1991, XXVI).

[7] Para uma enunciação mais extensa e exaustiva a respeito dos textos e comentários construídos em torno da *Rhetorica* aristotélica, *vide* a *Introducción* à *Retórica* de Quintín Racionero (Madrid, Gredos,

se distancia dos assuntos de cunho lógico-dialético, ético, político e poético, como lhes é o complemento necessário. Tem-se presente que, para a idéia de sistema, a retórica ocupa espaço indelegável em meio às demais reflexões encetadas pelo *philosóphos*. É, assim, em conexão não só com o contexto histórico que o originou, em conexão com a tradição episódica que em torno da matéria argumentativa se criou, mas em conexão também com as demais[8] obras do *Corpus*[9], com os reflexos teóricos produzidos na história do pensamento, e com o anterior esboço de uma teoria retórica levada a cabo por Aristóteles em sua fase dialógico-platônica – e aqui faz-se menção à construção de *Grilo* – [10] que se deve interpretar a *Rhetorica* de Aristóteles, eluciando-se eventuais diferenças textuais, expurgando-se detalhes desconexos e repudiando-se quaisquer desafios teórico-exegéticos que relevem o aspecto diacrônico do pensamento peripatético.

É de *per si* tarefa ingente aos comentadores o devido assentamento da estrutura da obra,[11] mas parece de relevo a localização da *Rheto-*

1994, pp. 7/ 149), onde se discutem as principais correntes exegéticas criticamente e com apelo freqüente à mais abalizada tradição retórica aristotélica.

[8] A obra sobre argumentação intitulada *Rhetorica ad Alexander* é normalmente tida como obra espúria, atribuída a Anaxímenes de Lampsaco. A respeito, consulte-se Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, 1951, pp. 100/101.

[9] A respeito da temática retórico-poética, alistam-se as seguintes obras no texto de Diogenes Laertius: Τεχνῶν συναγωγη α1β1(D.L. 77); Τεχνης ρητοριχης α1β1 (D.L. 78); Τεχνη α1 (D.L. 79); Αλλη τεχνη α1β1(D.L. 80); μεθοδικον α1 (D.L. 81); Τεχνης της Θεοδεκτον συναγωγη α1 (D.L. 82); Πραγματεια τεχνης ποιετικες α1β1 (D.L. 83); Ενθυμηματα ρητοριχα α1 (D.L. 84); Περι μεγεθους α1 (D.L. 85); Ενθυμηματῶν διαιρεσεις α1 (D.L. 86); Περι λεξεως α1β1 (D.L. 87); Περι συμβουλιας (D.L. 88).

[10] São, por exemplo, em número de cinqüenta e cinco os títulos fragmentários que remetem à *Rhetorica* de Aristóteles no inventário de Wartelle (*Inventaire des manuscrits Grecs d'Aristote et de ses commentateurs*, 1963). Consultem-se, a respeito, as citações constantes dos *Fragmenta Selecta* de D. Ross (1952); Diog. Laert. 2.6. 55 (R^2 57, R^3 68); Quint., Inst., 2.17.1. e 3.1.13 (R^2 58, R^3 69/ R^2 133, R^3 139)

[11] A respeito da cronologia da escrita, devem-se ter presente sobretudo as referências intratextuais trazidas por Aristóteles, que menciona a existência, mais que isso, a preexistência cronológico-doutrinária dos *Analíticos* (p.ex., 1403 c, 6) e dos *Tópicos* (p.ex., 1399 c, 8; 1402 c, 42). Em conjunto com as demais considerações, o texto da *Rethorica* deve ser tido por posterior a estes.

rica em sua atual estrutura tripartite na lista de *Diogenes Laertius*. São suas palavras: "Le Περι λεξεως αβ (D.L. 87) n'est autre que le livre III de la Rhétorique. La τεχνη ρητοριχη qui figure sur le catalogue ne comprend que deux livres, soit A et B de notre *Rhétorique*. L'actuel troisième livre, consacré plus spécialement à la forme du discours, existait séparément sous le titre Περι λεξεως " (*Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, 1951, p. 103). Esta é a opinião de Moraux, contrastante com as opiniões de Diels e de Solmsen, de acordo com o que narra o próprio autor (*Id. Ibid*, p. 99/101). O Περι λεξεως (D.L. 87) é, para Moraux, o livro III da *Rethorica*. Deve-se ter em conta também, para a adequada localização cronológica dos *textus* a preexistência necessária da *Poetica* aristotélica, aliás como vem assinalado no curso de todo o Tratado por meio de amplas remissões (1404a, 46/ 1405a, 7).

3

RETÓRICA: CONCEITO, OBJETO, MÉTODO E UTILIDADE

A retórica forma, juntamente com a dialética, um binômio de conhecimento de caráter lógico – daí para alguns intérpretes situar-se, verdadeiramente, a *Rhetorica* no seio do *Órganon* –, sendo ambos os ramos dotados de generalidade tal que os permite adequarem-se ao estudo de toda e qualquer ciência, sem necessariamente pertencer a quaisquer destas ciências em particular. O termo "antístrofe"[12], retirado da arte teatral, empregado textualmente por Aristóteles (*E retoriké estin antístrophos te dialektikê*), [13]nada mais quer significar senão a cumplicidade formal comum aos âmbitos retórico e dialético. O proceder retórico não se mescla propriamente ao proceder metodológico das outras ciências, porém todas se constroem a partir de formas destacadas em discurso para a enunciação e o debate das idéias epistêmicas. Se não há ciência sem um mínimo argumentativo, também se constata não haver raciocínio ou argumentação sem retórica.

---

[12] *Sequuntur auctoritates super primum librum rhetoricarum Aristotelis (19): "Rhetorique est assecutiva Dialecticae"*, referente a *Rhet.*, 1354 a, 1-3 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 263).

[13] 1354 a, 1/2

É disto prova o fato de que todos se valem das técnicas argumentativas e do convencimento, seja por costume (*synétheia*), seja por força do acaso (*apoyoû automátou*). De qualquer forma, a Retórica não se concebe como uma ciência teórica, de caráter investigativo, mas sua problemática é nitidamente formal e genérica, o que a afiniza muito mais com uma *techné* do que com uma *epistéme* (*Tò dè toioûton éde pántes àn omologésaien téchnes érgon eînai*).[14]

Na seqüência do texto, por meio de uma crítica à tradição – à qual se atribui um sem número de obras com a forma de *téchnai* –, Aristóteles afasta do contexto da *Rhetorica* a mera atividade tendente ao estudo da suscitação das paixões.[15] Não poucos e não inexpressivos são os comentadores que se assomam para encontrar nesta passagem (1354 a, 15/20) uma flagrante contradição com o que vem explicitado posteriormente a respeito do tema patemático (1354 a, 2/20). Para Aristóteles, relevava demonstrar o caráter acidental deste aspecto da atividade argumentativa, o que anteriormente não se fazia. Pelo contrário, de acordo com sua própria narração (*Perì mèn enthymemátwn oudèn légousin*), [16]a tradição pecava por negligenciar aquilo que parecia se afigurar como a questão atual da retórica: o silogismo retórico (entimema).

O *philosóphos* atribui ao juiz a tarefa de averiguar as paixões inerentes ao ser humano na descrição e reconstrução dos fatos jurídicos operada ante seus olhos de julgador. O tema aqui centraliza-se no aspecto judicial da retórica, o qual guardava uso recorrente ao lado do uso político da argumentação, o que consente ainda mais uma visualização concreta do raciocínio levado a cabo por Aristóteles. Ao legislador cabe a manufatura das leis em sua generalidade e para o futuro (*Allà perì mellónton te kai kathólou estín*), e nunca com olhos para o particular ou para o casuístico. É judicial a operação de apreciação dos fatos tais quais se apresentam *ictu oculi* aos contendores e ao magistrado,

---

[14] 1354 a, 13/14

[15] "Muitas << Artes do Discurso>> foram redigidas antes do tempo de Aristóteles. Contudo, Aristóteles lamenta o facto de todas elas terem negligenciado o elemento argumentativo na oratória, tendo-se preocupado com efeitos exteriores, tais como a produção de emoções nos auditórios" (Ross, *Aristóteles*, 1987, p. 275).

[16] 1354 a, 18

o que ocorre sempre em particular e sob o influxo das paixões que envolvem as circunstâncias.[17] Todo discurso, portanto, que envolva fatos, necessariamente se envolverá na rede das paixões que circundam estes fatos, motivo pelo qual não estão excluídas do discurso as referências às paixões. Porém, frise-se bem, estas não são um aspecto essencial da argumentação, mas apenas acidental, encontrando-se no rol de atribuições do juiz a sua apreciação com vistas ao caso em particular dos contendores ou das partes.[18] Não de outra forma Aristóteles aborda a problemática da retórica das paixões.

Se alguns procuram fazer da retórica uma técnica puramente passional, em verdade convertem-na muito mais num instrumento emotivo que formal-persuasivo, distanciando-a de seu objetivo metodológico. A crítica aristotélica vai não só neste sentido, como também naquele outro, limitativo do objeto material da retórica aos argumentos do tipo *synnállagma* – com o termo se acentua a restrição da retórica à argumentação jurídica; a retórica, além de encobrir o jurídico, estende-se ao político, âmbito este de muito maior amplitude, visto desenvolver-se diante do povo, e sob a crítica do raciocínio popular[19].

Aristóteles, literalmente, neste primeiro período reabilita a retórica nos quadrantes do conhecimento à condição que lhe é devida, reconduzindo a atenção do *rhétor* não para o estudo das paixões humanas, mas para o estudo do entimema (*enthymema*). Isto porque o método próprio desta técnica é aquela que se desenvolve pelo acurado procedimento por provas (*Méthodos perì tàs Písteis Estín*)[20], provas de persuasão que, em verdade, constituem uma modalidade de demons-

---

[17] Sequuntur auctoritates super primum librum Rhetoricorum Aristotelis (20/22): "*Litigantis nihil est aliud, nisi ostendere, quia res est, vel non est, aut quia perfecta est, vel non et utrum sit justa, vel injusta oportet ipsum judicem cognoscere et non addiscere a ligitantibus*", referente a *Rhet.*, 1354 c, 26-31 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 263)

[18] Sequuntur auctoritates super primum librum rhetoricorum Aristotelis (24/25): "*Amor, odium et proprium commodum saepe faciunt judicem non cognoscere verum*", referente a *Rhet.*, 1354 b, 8-10 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 263)

[19] 1354 b, 24/ 1355 a, 2

[20] 1355 a, 6

tração. O *enthymema* é o silogismo retórico, a mais firme das provas por persuasão; seu estatuto é o verdadeiro estatuto material sobre o qual recai a própria retórica. Nesta medida, *pari passu* ao estudo dialético, o argumento mais forte da retórica se desenrola para o discernimento da verdade e do verossímil, bem como do plausível. A busca da *veritas* é, como em outras partes do *Corpus*, o escopo de atuação seja da razão prática seja da razão teórica; trata-se de *éxis* de pendor imanente (*physei*) ao homem.[21].

Além de reabilitar a retórica ao seu verdadeiro escopo técnico, Aristóteles também espanca o ceticismo teórico do espaço retórico. Por ter a sofística inaugurado um processo histórico em que a palavra (*lógos*) converteu-se em arma do raciocínio, desvinculando-se, portanto, das raízes éticas da lógica do verdadeiro, o platonismo logo lançou-se na fileira de contenção do argumento, eliminando da esfera retórica qualquer utilidade, bem como qualquer espécie de ética. Para Platão, retórica e retorismo são entendidos, como uma mesma e única coisa[22]. A análise menos apaixonada de Aristóteles consentiu-lhe o assentamento das premissas básicas para a autonomização deste saber. O peripatetismo faz da retórica um saber útil, pois: a) os argumentos devem se enfileirar para fazer prosperar a justiça e a verdade por sobre a injustiça e a falsidade;[23] b) seja qual for a *epistéme* à qual sirva, a

[21] 1355a, 15/19

[22] "Partiendo de este *agón* de oratoria entre el retórico y el filósofo, la marcha del diálogo nos lleva fácil y espontáneamente al problema fundamental de toda retórica. En este terreno, a Platón le preocupa principalmente el saber si para expresar de palabra un pensamiento es necesario el conocimiento de la verdad. Tal es la encrucijada en que se separan de una vez para siempre los caminos de la educación retórica y de la educación filosófica. Aqui, como en el *Górgias*, Platón enlaza sus reflexiones al concepto de la *techné*. Niega que la retórica sea un arte en el sentido estricto de la palabra y la considera como una simple rutina, carente de toda base material. Sólo puede convertir-se en un verdadeiro arte a condición de que se apoye en el conocimiento de la verdad. La retórica suele definir-se prácticamente como el arte de convencer a los hombres ante los tribunales o en las asambleas del pueblo. El medio empleado para ello es el discurso y la réplica" (Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 1949, III, p. 242/243).

[23] Sequuntur auctoritates super primum librum rhetoricorum Aristotelis (26/27): "*Rhetorica docet justa et vera persuadere et contraria edrum fugit*", referente a *Rhet.*, 1355 a, 20-22 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 263).

retórica servirá sempre como subsídio ou recurso para a preocupação e a introdução do raciocínio no discurso didático *(didaskalía)*; c) ao lado da dialética, a retórica é saber dos contrários para que se faculte ao seu operador não o emprego do argumento perverso ou anti-ético, mas para que conheça dos contrários e possa refutar com as próprias palavras o discurso eivado de intenção sofística ; d) o prejuízo causado pelo mau uso da palavra não difere muito daquele que possivelmente possa provocar o uso de qualquer outro bem humano (saúde, riqueza, estratégia militar, etc).[24]

Firmada a sua utilidade, pode-se, sinteticamente enunciar que, em um juízo retrospectivo, a retórica não é exclusivamente judicial, tendo por objeto fundamental o silogismo retórico (*enthymema*), também não se confundindo com qualquer outro gênero científico e anelando-se, em sua tarefa de discernimento (verdade/verossímil/falso), com a dialética. Ainda mais, acrescente-se que não visa a retórica à persuasão, mas ao reconhecimento dos meios de convicção mais pertinentes para cada caso; ao inventariá-los e ao demonstrar-lhes a pertinência e o uso, cumpre sua função. A persuasão será uma conseqüência anímica da atividade retórica, e não da *techné* retórica. Cumpre, sobretudo a esta, reconhecer o convincente e o não convincente. Deste modo caracterizada, poder-se-á, a partir de agora, distinguir o *rhétor* por ciência (verdadeiro retor) do *rhétor* por intenção (falso retor ou sofista), o que não se fará por critérios objetivos, mas por meio da apreciação do elemento anímico que inspira o operador da retórica na enunciação e no emprego da faculdade verbal.

[24] 1355a, 19/1355 b, 8.

4

O OBJETO RETÓRICO E AS PROVAS RETÓRICAS

É puramente aristotélico fundar a retórica nos seguintes termos: trata-se de uma arte não voltada para a persuasão, que não é sua tarefa, mas sim para o conhecimento dos meios pelos quais esta pode se operar e para a definição do que seja o persuasivo. É assim que aparece por bem delimitado este campo de estudo. De fato, está-se a falar de uma teoria acerca do que seja o adequado em cada caso para a tarefa do convencimento (*'Estw dè retorichè dynamis perì ékaston toû thewrêsai tò endechómenon pithanón*)[25].

A nenhum outro gênero científico corresponde o estudo desta matéria. Aparece com clareza bem delimitado o universo de atuação do *rhétor*; se se trata de uma arte, esta não opera com nenhum dos objetos pertencentes a outras artes, ou mesmo aos pertencentes a alguma das *epistémai*. Se a persuasão e o convencimento são possíveis a respeito de qualquer tema, nem por isso se pode dizer que a *Rethorica* não possua um objeto específico. A cada arte e a cada ciência de operar o convencimento a respeito e nos exatos limites de seus quadrantes epistêmicos. À retórica, no entanto, de fornecer a to-

[25] 1355b, 25/26.

da e qualquer arte/ciência os meios pelos quais se pode alcançar a persuasão em cada situação e sob um conjunto determinado de premissas. Sua autonomia teórica decorre exatamente do fato de que a nenhuma outra arte/ciência incumbe esta tarefa de operar teoricamente com o persuasivo[26].

Para que se circunscreva o que seja o convincente – e é a individualização deste espaço nocional que permitirá entoar o discurso retórico – é necessário que se caminhe no sentido da determinação das provas em retórica; é por meio das provas que sedimentam determinadas questões que se encontram *sub examinem*. As provas permitem a cristalização de algo controvertido. Elas podem depender de uma atividade de convencimento (1), e para esta atividade é mister o conhecimento da *techné rhetorikés*, ou independer de uma atividade de convencimento (2). Na primeira hipótese, está-se diante das provas atécnicas, e, na segunda, diante das provas técnicas (*Twn dè pístewn ai mèn átechnoí eisin ai d'entechnoi*)[27].

A distinção parece remontar a Platão (*Pol.*, 304 e), e permite distinguir as provas em dois grupos: de um lado as que requerem o concurso da capacidade humana de convencimento (*éntechnoi*), e, de outro lado, as que não o requerem (*átechnoi*), pois são pré-dadas (confissão, testemunho, documentos).[28]

Onde a prova é bastante por si só e independente de qualquer espécie de argumento, pois, por exemplo, o documento já diz se há ou não há contrato, tem-se uma prova do tipo (2). Onde o argumento e o discurso se fazem úteis e necessários, como ocorre com a comprovação da boa fé na contratação documentada, por exemplo, deve-se exercer uma certa atividade que pode fornecer regras de melhor aproveitamento da técnica retórica. Aqui se está diante de uma prova do tipo (1). São estas, as dependentes de discurso, que podem ser tripar-

[26] 1355b, 33/34.

[27] 1355 b, 35

[28] "Os meios de persuasão são de duas espécies: os extra-técnicos, que já existem e apenas necessitam de ser utilizados (tais como o testemunho, a tortura e as provas documentais), e os técnicos, que necessitam de ser innventados pelo orador" (Ross, *Aristóteles*, 1987, p. 276).

tidas da seguinte forma: provas dependentes do discurso que residem na capacidade de persuasão do falante (1.1.); provas dependentes de discurso baseadas na predisposição do ouvinte (1.2); provas dependentes de discurso lastreadas no próprio discurso (1.3).[29] Com esta categorização, Aristóteles individualiza o falante (1.1), o ouvinte (1.2) e o discurso (1.3), os três principais tópicos para a existência da comunicação, o que somente veio a ser destacado e revelado modernamente pela teoria da comunicação.

Quanto a (1.1.), deve-se dizer que não se trata de se creditar única e exclusivamente de modo subjetivo aquele que fala. É certo que o orador antes de ser orador é homem e, como tal, dotado de maior ou menor honradez, do que decorre maior ou menor credibilidade de suas palavras. Porém, não é somente este viés o enfatizado quando se procura alinhar a análise na pessoa daquele que fala. Não é somente a honradez de uma pessoa que compromete um discurso, pois outros critérios se alistam, como o da dubiedade do orador, o modo de conduzir o discurso, etc., e outros critérios dispersos pelo Tratado. É a isto que se chama *auctoritas* na tradição posterior.

Quanto a (1.2.), a persuasão se opera de maneira completamente diversa, pois não se está a avaliar a pessoa do falante, ou muito menos seus atributos morais-intelectuais, mas sim, está-se a avaliar a paixão que move que move o espectador do discurso (*ótan eis páthos ypò toû lógou proachthwsin*)[30]. A predisposição de um determinado auditório, face à irascibilidade da alma, pode influir substancialmente na persuasividade do discurso. Este é um elemento primordial para a análise retórica, porém não o seu único elemento, como parecem querer os demais que trataram do problema.[31]

E, por último, com relação a (1.3.), as provas por meio do discurso, que operam a persuasão a partir do discurso e com o discurso tomado em si *mesmo (en autw tw lóguw)*, deve-se dizer que o convencimento se produz com a demonstração da verdade (*otan alethès è phainómenon*) ou com o que parece ser a verdade, com o verossimi-

[29] 1356 a, 1/4.
[30] 1356 a, 13/14
[31] 1356 a, 17/18.

lhante (*deíxwmen*), desde que se esteja a expor o que seja convincente em cada caso, de acordo com a matéria de mérito colocada *sub foco*.[32]

[32] 1356 a, 18/20.

5

A RETÓRICA, A DIALÉTICA, A POLÍTICA E O DELIBERATIVO

O saber retórico é um saber autônomo como arte, mas não desvinculado de toda e qualquer matéria que dele se aproxime. O *rhetor* manipula não conceitos, mas provas[33], pois os conceitos que estão a preencher semanticamente o discurso para a persuasão são extraídos das ciências, e estão estas provas ora baseadas no aspecto orador, ora no aspecto ouvinte,[34] ora naquele outro discurso, de acordo com o acima exposto. Nesta medida, a retórica se aproxima da dialética,[35] da política, e mesmo da ética, visto que a capacidade para raciocinar por meio de silogismos e o bom conhecimento das virtudes e das

[33] " Si l'on persuade, c'est avant tout au moyen de preuves, c'est-à-dire de raisonnements. Seule l'étude de la preuve fait de la rhétorique une technique et celà entraîne qu'elle soit conçue non sous l'angle de la pratique, mais sous celui de la théorie " (Croissant, *La classification des sciences est la place de la Rhétorique dans l'oeuvre d'Aristote, in Études de philosophie ancienne*, 1986, p.191),

[34] "A atenção pelo auditório também se faz notar clara a tradição retórica romana, onde se vê em Cícero, em seu *Ad Herennium, liber primus*, VI, 10, ressaltada a questão da atenção do auditório (*Si persuasus auditor fuerit...*).

[35] *Sequuntur auctoritates super primum librum rhetoricorum Aristotelis* (19): "*Rhetorica est assecutiva dialecticae*", referente a 1354 a, 1-3 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 263).

paixões permitem o bom movimento de manipulação das diversas ordens de provas retóricas. A retórica é, expressamente, para Aristóteles, *paraphyés* da dialética e da política.[36] As coisas da cidade, efetivamente, num sistema político de participação, se decidem a partir de um processo de ascese retórico-dialética das diversas *dóxai* de seus cidadãos acerca dos destinos da *res pubblica*. Não por outro motivo a retórica e a política se estreitam de tal forma a que se identifiquem. Porém, tal identidade não pode ser transformada em igualdade, visto estar-se a reduzir a idéia da ciência arquitetônica àquela da arte da argumentação, o que só se pode fazer impropriamente. A proximidade da retórica com a dialética é ainda maior, como se verá a seguir.

A dialética conceitua a indução, o silogismo e o silogismo aparente. Num paralelismo teórico, o que é dito indução dialética é dito exemplo retórico *(Ésti gàr tò men paradeigma epagwgé)*, o que é dito silogismo dialético é intitulado entimema retórico (*Tò d'enthymema syllogismós*), e o que constitui o silogismo aparente dialético pela retórica é dito entimema aparente *(Tò dè phainómenon enthymema phainómenos syllosgismós – Spengel/ Dion. Halic.)*.[37]

A análise dos *Topica* permite a observação mais apurada deste ponto da exposição, de modo que o quadro comparativo conceitual poderia não se ater simplesmente nestes quadrantes (silogismo = entimema; paradigma = exemplo; silogismo aparente = entimema aparente). Aristóteles parece se referir a estudos complementares a estes num texto desaparecido intitulado *Metódica* (*D. Laertius*, 52), que em muito poderia ser esclarecedor quanto a esta relação entre o espaço lógico-dialético e o lógico-retórico. A afinidade conceitual, no entanto, não permite a dedução de que a parelha dialética/retórica seria indissociável, o que não se presume de modo algum do acima exposto.

Parece mesmo que, para Aristóteles, o intercâmbio entre dialética e retórica assume a função de complementaridade[38] para aquela na mesma medida em que aquela está para esta, quando não presentes

[36] 1356 a, 25/26.

[37] 1356 b, 1/5.

[38] Em *Metaphysica*, 1046, 17/26, discute Aristóteles a diferença que há entre o *philosophía*, a *dialektiké* e a *sophistiké*. Se o método separa a primeira da segunda, e se a proposta de vida permite distinguir a primeira da terceira, é porque a sofís-

os pressupostos para a atuação de seus instrumentos teóricos respectivos. O entimema cobre a lacuna do silogismo na hipótese de este se tornar de utilização inviável na situação discursiva. A conveniência e a oportunidade parecem estar a orientar a análise, na medida em que nem todo raciocínio e nem todo discurso é próprio para todo e qualquer ouvinte, ou para toda e qualquer situação discursiva[39]. É o que se apreende, de uma certa maneira, de 1357 a, 8/20.

A retórica, como a dialética, não labora com o singular, mas com o geral, não com o ilimitado, mas com o limitado, como ocorre com toda ciência (medicina, política, ética, biologia...)[40]. Mas, além desta peculiaridade, que impede a proximidade com o individuado e particularizado, a retórica se exerce com o que é normalmente objeto de deliberação. Somente <<o que pode ser resolvido de duas formas>>, e perante uma determinada categoria de ouvinte, é que pode ser objeto da arte retórica. É o que estabelece Aristóteles[41].

A arte retórica aristotélica não possui em nada elementos que a façam parte integrante da lógica (*órganon*). Não obstante o parentesco com a dialética, o espaço do retórico é plenamente identificado e concentrado sobre um objeto que lhe dá autonomia, não como *epistéme*, mas como *techné*. É este o entendimento que se esposa, e que se vê ilustrado pela seguinte passagem em Croissant:

---

tica reside na aparência de filosofia e porque a dialética se resume a um exercício puramente crítico (*peirastiké*). A *philosophía*, diferentemente do que ocorre com as outras, faz conhecer positivamente (*gnwristiké*). É verdade aristotílica aquele princípio assim inscrito: Sequuntur auctoritates III libri metaphysicae Aristotelis (47): "*Circa idem genus versatur metaphysicus et sophista*", referente a *Metaphys.*, 1004 b, 22/23 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 122).

[39] "Ce qui distingue la technique de la persuasion de la pure dialectique. c'est qu'aux preuves logiques viennent s'ajouter des facteurs de persuasion qui résident soit dans le caractire de l'oroteur, soit dans le s dispositions affectives qu'il créé chez l'auditeur. C'est aussi que dans sa technique arugmentative elle-même elle ne peut se passer d'une certaine connoisance des choses éthiques et politique " (Croissant, *La classification des sciences et de la place de la Rhétorique dans l'oeuvre d'Aristote*, in *Études de philosophie ancienne*, 1986, p. 193).

[40] Sequuntur super primum librum Rhetoricorum Aristotelis (31/32): "*Nulla ars considerat particulare, quia particularia sunt infinita et non scibilia*", referente a *Rhet.*, 1356b, 28-29, 32-33 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 263).

[41] 1357 a, 1/6.

"Mais ce qui fait vraiment le caractère propre de la rhétorique, c'est que, comme la dialectique et contrairement à tous les outres arts et sciences, son objet, étant uniquement de déterminer le persuasif, reste donc purement formel et n'est lié à aucun continu déterminé. Ce caractere formel de la rhétorique, qui entraine l'indétermination de son continu, et les précisions dont Aristote l'entoure, me paraissent apporter l'argument décisif pour détacher la rhétorique des sciences poétiques où on a voulu l'inclure et la relier aux disciplines méthodologiques". (Croissant, *Op. Cit.*, p.191).

6

AS ESPÉCIES DO DISCURSO RETÓRICO

Pode-se dizer, com Aristóteles, que três são as espécies retóricas (*Ésti dè tês retorikés eíde tría tòn arithmón*)[42]. A classificação proposta por Aristóteles vem lastreada em critérios puramente objetivos, não se podendo atribuir-lhe responsabilidade por uma classificação arbitrária e puramente nominalística.

É a partir do discurso e de seus elementos que estas categorias podem ser construídas para efeitos analíticos. Se o *lógos* possui três componentes fundamentais, quais sejam, o de quem fala, o para quem se fala e o que se fala (*sygkeitai mèn gàr ek tríwn o lógos, ék te toû légontos kai peri oû légei kaì pròs ón, kaì tò télos pròs toutón esti*),[43] é conjugando estes elementos que se poderá perfeccionar o modo de compreensão do próprio

[42] 1358 a, 36/37
[43] 1358 a, 38/ 1358 b, 1.

discurso: como se desenvolve, como se produz, e de que maneira se pode manipulá-lo de acordo com a sua finalidade. Destacando-se o segundo elemento do discurso, a quem se dirige o discurso, então pode-se dizer que o ouvinte ou ocupa um papel de mero espectador, modo em que se coloca o receptor da mensagem discursiva mais como um avaliador da capacidade do orador, ou ocupa uma posição de julgador (*È thewròn eínai è kritén*),[44] quando então não apenas avalia o orador, mas julga sobre coisas futuras, na Assembléia, ou sobre coisas passadas, no Tribunal. A ênfase ao aspecto do ouvinte – não se descurando da ponderação dos outros elementos, orador e objeto do discurso – permite esta inferência nocional que é decisiva para a análise dos discursos e crucial para a compreensão do problema retórico em Aristóteles, a de que são três as espécies de discurso retórico:

1.) o discurso deliberativo (*symbouleutikón*);
2.) o discurso judicial (*dikamkón*);
3.) o discurso epidítico (*epideiktikón*). Os *tría géne* obedecem, como já acentuado, ao aspecto da subjetividade passiva da mensagem discursiva, e também ao critério do *pragma*, da verdadeira utilidade do discurso, o que não se dissocia da idéia da teleologia da persuasão argmentativa.

Ora, cada espécie de auditório requer uma espécie de *modus operandi* discursivo próprio, pois aqui não cabe dizer que os meios são irrelevantes para o alcance dos fins. A retórica permite o melhor conhecimento das ferramentas a serem manipuladas em cada momento para o alcance de um objetivo persuasivo determinado; cada motivo discursivo (deliberar, inocentar, elogiar...) demanda um instrumental de provas técnicas próprio para o alcance da persuasão. Se as provas técnicas se definem pela capacitação retórica do orador em delas se valer, aqui está a primeira das regras a ser observada por este mesmo, a saber, conhecer os fins por que fala e seu auditório. A partir deste momento poderá o orador valer-se das ferramentas argumentativas ao seu alcance, escolhendo aquelas que forem mais pertinentes para o alcance dos objetivos eleitos.

[44] 1358 b, 2/3.

O discurso deliberativo está direcionado ao que é conveniente e ao que é prejudicial. É por meio desta espécie de discurso retórico que se aconselha, nos assuntos de interesse privado, ou que se dissuade, nos assuntos de interesse público. É certo que toda deliberação requer escolha e adaptação de meios e fins, e é sobre isto que versa o discurso retórico deliberativo, fornecendo valores, opiniões, argumentos para a decisão. É o assunto, por excelência, de interesse da comunidade que decide a partir do concerto das vontades exercidas em Assembléias. A *koinonía* aqui se entrelaça com a idéia de *isogoría*, e entre pares se exerce o poder dissuasório para a predestinação da coisa pública. A decisão aqui não é sobre o que já foi, ou sobre o que é, mas sobre o que será.

O que já foi é objeto do discurso onde se exerce acusação e defesa, ou seja, o discurso judicial. Aqui, o justo e o injusto são colocados *sub foco*. O auditório não é simplesmente espectador, não tem um papel avaliativo da postura discursiva do orador, mas sim julgador, tendo o poder institucional para, de acordo com as leis da *pólis* e com a eqüidade, exercer um juízo a respeito de fatos passados revividos pelos argumentos de acusação e de defesa. Desta dialética é que exsurge o *decisum*, o que requer do orador maior tecnicidade retórica na manipulação do auditório.

O elogio e a censura são as facetas do discurso epidítico. A peculiaridade é que não só o presente se sobreleva como *tempus* do discurso, mas também o passado atualizado e o futuro conjeturado. Tanto o belo como o vergonhoso podem ser ressaltados por meio desta espécie discursivo-retórica. Sobretudo as ações, os feitos grandiloqüentes, os projetos e as mal-sucedidas empresas compõem aqui o mérito do *lógos* retórico[45].

É de se convir que, possuindo a retórica, como *techné* da argumentação, três espécies bem delimitadas de discurso (o deliberativo, judicial, epidítico), também enunciados específicos para a realização destes fins discursivos deverá esta arte possuir. Estes enunciados são: enunciados baseados no provável (*Eikós*); enunciados baseados em signos (*Semeíwn*); enunciados baseados em argumentos conclusivos ou signos necessários (*Tà gàr tekméria kaì tà eikóta kaì tà semeîa protáseis eisi retorikaî*)[46]. De fato, é para a realização do justo, para o aconselha-

[45] 1358 b, 10/ 1359 a, 5

[46] 1359 a, 9/11

mento e para o elogio, no âmbito dos três discursos, que se adotam aqueles enunciados sobre o possível e o impossível sobre o que foi, sobre o que é, e sobre o que será ou não será.

6.1. O DISCURSO RETÓRICO DELIBERATIVO

O processo proairético de eleição de meios para a realização de fins determinados recai necessariamente sobre o que se encontra sob a dependência realizativa humana. Dentre inúmeras possibilidades, meios e instrumentos, elege-se este ou aquele como próprio para a capacitação dos resultados almejados pela razão prática. Neste sentido, não se delibera sobre o que foi, sobre o que é por necessidade, e muito menos sobre o impossível; é o possível o objeto da deliberação, e é sobre este que recai o discurso deliberativo (*symbouleutikón*). Mas nem acerca de toda espécie de coisa possível cabe deliberar, mas somente a respeito do que é passível de controle pela ação humana. Neste passo, percebe-se quão estreitos são os laços teóricos entre o aqui afirmado e a doutrina da ação explicitada na *Ethica Nicomachea*.

Mas não somente em tese pode-se tratar a matéria. Aristóteles explora a faceta prática do problema e relata casuisticamente a respeito do que cabe deliberar, no que tange aos cuidados com a coisa pública. Dissuade-se a respeito: a) da aquisição de recursos, abrangidas nesta espécie de matéria, tudo o que concerne ao gasto e à receita políticos, propugnando-se pela boa administração dos dinheiros públicos por meio do corte de excessos, bem como pela economia dos gastos...; b) da guerra e da paz, fazendo-se aqui mister o estudo das relações interna e externa da *pólis*, das possíveis e potenciais ameaças às fronteiras, a respeito do *status* da *pólis* frente aos demais centros políticos...; c) da defesa territorial, medindo-se as forças internas do Estado, reforçando-se sua companhia armada, os contingentes humanos, bem como a própria estratégia de ataque/defesa...; d) da importação e da exportação, nos limites do comércio extrafronteiriço; e) da legislação, vez que é nas leis que se encontra a salvaguarda da própria cidade,[47] sendo mister averiguar, dentre

[47] 1360 a, 20

as formas de governo, se a melhor é ou não a adotada pelo Estado, qual o *télos* do governo, bem como se tem os povos se disciplinado por meio das leis. O que se sublinha é o fato de que as pessoas que muito viajam ou que recolhem muitos fatos e acontecidos são muito úteis para sociedade por poder enriquecer a própria legislação do Estado e contribuir para o crescimento comparativo da política[48].

Nesta esteira de valores, o discurso deliberativo pondera a respeito do que seja pertinente a estas matérias, buscando sempre o bom e o conveniente para cada espécie, e, mais ainda, para cada Estado em específico. Aqui, como na *Ethica Nicomachea*, o aristotelismo bem demonstra a atenção pela particularidade (de cada indivíduo / de cada Estado) como algo de mesma importância no processo proairético.

O bom e o conveniente são buscados na deliberação – e o retor deverá estar atento para este fato – não simplesmente por assim querer-se teoricamente. A doutrina ética está a apontar que é como descendência da própria alma racional humana que o homem procura como *skopós* a felicidade (*eudaimonía*). Mais ainda, todo ser animado realiza a felicidade por meio de sua natureza mesma. O que seja felicidade parece não ser pacífico entre os homens, mas, considerando-se que os bens humanos são internos à alma (virtudes...), corporais (saúde, beleza, força, porte, habilidade para competição, boa velhice) e exteriores à alma (honra, fama, riqueza, nobreza, abundância de fiéis amigos...), numa tripartição tipicamente aristotélica,[49] todos estes parecem concorrer de maneira direta ou indireta para a realização daquela. Esta métrica da felicidade do indivíduo se aplica, *mutatis mutandis*, à idéia da felicidade do todo, da *koinonía*. De fato, uma comunidade política compartilha de valores plúrimos convergentes e depende, em grande parte, do concurso da felicidade individual de seus próprios componentes. Pode-se, então, falar de nobreza da cidade, bem como em abundância de filhos, riqueza de dinheiro, bens móveis e escravos, de boa forma, de honra, etc., qualidades normalmente atribuídas aos indivíduos, que se podem constatar também no âmbito do coletivo[50].

[48] 1360 a, 34/1360 b, 1.
[49] 1360 b, 24/25 e (Et. Nic, 1098 b, 15
[50] 1360b, 30/ 1362 a, 14.

Porém, resta saber o que seja o bom sobre o que se delibera. A respeito do conceito de bom (*tò agathòn*) assinala Aristóteles o que se segue: o bom é o que em si e por si é digno de ser escolhido, e em função do qual são eleitas outras coisas (*Éstw dè agathòn ò àn oû éneka állo airoúmetha*)[51]. E isto não só para o homem, mas para qualquer ser, de acordo com suas peculiaridades. Também tudo o que concorre para a sua conservação e para a sua produção pode ser dito da mesma maneira algo bom. As coisas que causam prazer e as belas são por necessidade bens, e por natureza (*physei*) desejadas pelos seres vivos, para o que tendem (*Kaì tèn edonèn agathòn eînai pánta gàr ephítetai tà zwa autês tê physei*)[52].

É sobre o catálogo dos bens inventariáveis a partir da opinião comum que deve operar o *rhétor*, ao elaborar o discurso do tipo deliberativo[53]. Aristóteles ainda aposta algumas das possíveis premissas a partir das quais se possam construir os silogismos cabíveis para o caso.[54] A estes princípios segue extenso acompanhamento de argumentos acerca dos gêneros e das magnitudes[55]. Mais que tudo, releva dizer que o preparo do orador deverá versar, em sede de discurso deliberativo, sobre as formas de governo. O bom conhecimento de cada uma delas (oligarquia, democracia, monarquia e aristocracia) permitirá ao mesmo manipular com maior conveniência o *lógos*, adaptando-o aos fins próprios a cada uma delas. O conveniente não é um conceito absoluto, mas relativo, pois existe o conveniente para cada uma destas espécies, que não são necessariamente coincidentes. A oratória deliberativa se fará mais persuasiva na medida em que se presta para que se elejam meios convenientes para o alcance do fim liberdade, para a democracia, do fim riqueza, para a oligarquia, do fim educação / leis, para a aristocracia, e do fim da defesa, para a tirania. A soberania (*Kyría*), estreitamente ligada à idéia de autoridade, reside não só na distribuição das magistraturas, mas também nos fins eleitos pelo poder para o alcance de seus *téloi* de governo.

[51] 1362 a, 25/26.
[52] 1362 b, 6/7
[53] 1362 b, 10/28.
[54] 1362 b, 28/ 1363 b, 4.
[55] 1363 b, 5/1365 b, 20.

Aristóteles não se contenta em afirmar que para a oratória deliberativa o bom e o mais importante é o conhecimento das formas de governo *(Ek tínwn mèn oûn deî tàs písteis phérein en tw protrépein kaì apotrépein, schedòn eíretai,mégiston dè kaì kyriwtaton apántwn pròs tò dynastai peíthen kaì kalws symbouleúen)*,[56] pois acentua ainda que não convém ao orador ignorar o fim de cada uma destas formas de governo *(otò dè télos ekástes politeías ou deî lanthánein)*[57].

6.2. O DISCURSO RETÓRICO EPIDÍTICO

O elogio público é uma prática discursiva de grande interesse para o estudo da cultura helênica. História e literatura demonstram abundância e freqüência de discursos desta espécie que se tornaram marcantes seja pelo envolvimento sócio-factual em que vieram a lume, seja pela gradiloqüência de seus pronunciamentos de caráter moral ou encomiástico. A exortação da virtude, a ridicularização do vício e da torpeza de caráter, o enaltecimento das mais nobres potencialidades humanas, bem como a satirização das expressões orizíveis e mesquinhas sempre foram alvo de atenção dos poetas, oradores e retores gregos. Aqui como ali, na Grécia – com mais ênfase na *pólis* Atenas que em qualquer outra adas cidades-estado –, parecem ter sido as liberdades de pensamento e expressão os grandes baluartes desta cultura. Isto nada mais demonstra senão uma política de enriquecimento do espaço público por sobre, inclusive, o espaço privado, o que se evidenciou com maior clareza, sobretudo no século de Péricles. A *paidéia* pública, aquela que coloca os instrumentos do saber a favor da virtude comum, era mesmo o operário publicitário da organização política deste período de hegemonia cultural para a Hélade, não obstante sua natural e entusiástica propensão pelo cultivo da virtude *lato sensu*, em todos os seus aspectos.

A oratória epidítica é uma dessas manifestações que sacramentou a perenidade dos valores amadurecidos durante os séculos do apogeu

[56] 1365 b, 22/25
[57] 1366 a, 4

cultural helênico. Isto porque por meio do discurso epidítico persegue-se o virtuoso, o vicioso, bem como o belo, o elogiável, e o vergonhoso, desdenhável. Ao censurar ou ao elogiar, o orador dará também boa demonstração de sua capacidade oratória, de seu talento personalíssimo, meio de prova retórica referente ao próprio sujetio elocutor. A maleabilidade deste discurso consente ao seu manipulador a operacionalização das palavras direcionadas para os homens, como para os deuses, para os animais, como para os seres inanimados.[58]

Sendo o belo e o virtuoso o digno de elogio, é mister, em primeiro lugar, distinguir alguns destes conceitos, bem como, em segundo lugar, explorar os *tópoi* comuns a respeito da temática; é o que se fará a seguir.

O belo é o que é digno de louvor, e por isso elogiável, ou capaz de suscitar prazer exatamente por ser bom (*Kalòn mèn oûn estín, ò àn di autò airetòn òn epainetòn ê, è ò àn agathòn òn ed`y ê, óti agathòn*). Neste sentido, a virtude é um bem e, também, é a faculdade de produzir e conservar estes bens, de modo que se podem assinalar como partes da virtude (*mére dè aretês*): a justiça (*dikaiosyne*); a coragem (*andría*); a sabedoria prática (*swphrosyre*); a magnificência (*megaloprépeia*); a magnanimidade (*megalopsychía*); a liberalidade (*eleutheriòtes*); a calma (*praótes*); a prudência (*phrónesis*); a sabedoria (*sophía*)[59]. O que seja cada uma destas virtudes, para os fins deste Tratado – pois Aristóteles não se propõe a exaurir o que sejam neste espaço –, aparece entre 1366 b, 3/27. Belo, então, será o que produz a virtude (*tà te poitetikà tês aretês*), ou o que tende a ela (*pròs aretèn gár*), ou o que procede dela (*kai tà ap'aretês Gironena*)[60]. Estas coisas podem mesmo ser ditas signos (*semeîe*).[61]

Dignas de louvor, também, pode-se alistá-las, são aquelas coisas que se fazem com o esquecimento de si mesmo, por amor à pátria, com o intuito da honra e não da recompensa, porque são boas em absoluto e por si mesmas, ou porque são boas por natureza. Assim sendo, é a respeito deste tipo de ação que versará o discurso epidítico. O que não é vergonhoso aqui aparece como o que é justo de ser dito,

[58] 1366 a, 28/40
[59] 1366 b, 3/5.
[60] 1366 b, 31/33
[61] 1366 b, 34

nas palavras de Safo[62]. A relatividade de alguns destes conceitos permite a Aristóteles dizer que cada povo destaca seus próprios signos como dignos de elogio.[63]

A praxe discursiva consagra ainda outras interessantes manifestações epidíticas. O discurso retórico voltado para a exaltação da virtude, das obras e ações valorosas e dignas de elogio procura mais que simplesmente a descrição destas obras / ações ou dos fatos que as evolvem. A oratória aqui é menos historicista e mais inflamada. O orador procurará rastrear obras /ações em conjunto com os próprios destaques da personalidade do terceiro elogiado. Se é verdade que o elogio recai sobre obras e/ou ações,[64] mais ainda poder-se-á dizer que estas obras produzidas por um sujeito são signos de seu modo de ser (*Tà di érga semeîa tês éxéws estín*)[65]. O estudo e a perquirição acerca das obras/ações de um sujeito, para fins discursivos, culmina numa prospecção de elementos de sua personalidade e de sua intencionalidade. Se é esta última que diferencia animicamente o virtuoso do não-virtuoso, procurará – e, aqui, acentue-se o fato de que a própria *Rhetorica* é uma obra voltada para o aconselhamento dos oradores, verdadeiro manual para o adestramento da técnica do discurso, daí o tom prospectivo dado a esta passagem –, tornar explícita a intencionalidade que movimenta o elogiado na prática desta ação ou na produção desta obra, bem como nas demais já realizadas ou praticadas anteriormente.

Não por outro motivo é que Aristóteles relata e teoriza, ao mesmo tempo, acerca da amplificação (*aúxesis*). Se os feitos são signos dos modos de ser do agente, então dever-se-á proceder a um elogio não só do feito em si, circunstanciado e especificado, mas da própria conduta moral do agente produtor do mesmo. Para este tipo de elogio sobre a conduta, que dispõe de conceitos por vezes não muito distintos entre si, é que Aristóteles recomenda a amplificação, espécie de hipérbole conceitual e não-figurativa. Por esta técnica poder-se-á apontar para o homem precavido como se fora frio, para o simples como se fora ho-

[62] 1367 a, 16/17
[63] 1367 a, 28/31.
[64] EN, 1101 b, 15
[65] 1367 b, 37/38

nesto, para o insensível como se fora pacífico, para o furioso como franco, para o arrogante como digno e para o ousado como valoroso. Sempre apontando para o melhor, cria-se um verdadeiro paralogismo, o que parece ter sido corrente na orátoria isocrática e que se consagrou com a aristotélica. Vê-se, pois, como as obras se ligam intestinamente com a *psyché* do sujeito agente. Ao se sublinhar o papel da amplificação, não se pode olvidar do recurso da comparação, referido por Aristóteles, textualmente, como meio de obtenção de conceitos relativos sobre o valor de uma obra/ação e, com isto, da personalidade do elogiado, atribuída a alguém, com relação àquela produzida/praticada por um outro. Virtude e vício aí se confessam mais espontaneamente aos olhos do espectador.

O recurso da amplificação parece ser agente mais apropriado para as práticas epidíticas. O elogio para mais se converte numa grandiloqüência do espírito, e a palavra se faz o instrumento desta conversão. Também é com Aristóteles que se pode dizer que a amplificação está para o discurso epidítico como o exemplo está para o discurso deliberativo, como os entimemas estão para os discursos judiciais *(Tà dè paradeígmata toîs symbouleutikoîs ek gàr twn progegonótwn tà mèllonta katamanteuómenoi krínonen tà d'enthymémata toîs dikanikoîs)*[66].

O que garante a diferença entre o elogio e a deliberação parece por demais importante que se analise, visto que ambos os modos discursivos parecem pertencer a um mesmo gênero. De fato, um conselho (discurso deliberativo), por mudanças de tom, pode se transformar em um encômio, daí muitas vezes a prática revela um e outro em recíproca companhia. Mas, de fato, é pelos fins do discurso que se poderá distiguir um do outro.

O elogio é, em verdade, um discurso que põe ante os olhos a grandeza de uma virtude (*areté*). Pode mesmo ser dito que o melhor (*aristón*) é o que mais se destaca por sua virtude. Quando esta virtude se exterioriza por meio de obras, especificamente, o discurso epidítico é dito encômio.

---

[66] 1368 a, 32/35.

Estabelecidas estas nuances, investigado o espectro de atuação objetiva do orador epidítico, destacados aspectos práticos do problemas, que consentem ao mesmo a operacionalização da atividade com bom sucesso, resta dizer que o que vem em função da virtude também se faz em função do vício e do vicioso. Não por outra forma é que se percebe o quanto a retórica é a técnica dos contrários[67].

6.3. O DISCURSO RETÓRICO JUDICIAL

O discurso judicial é a terceira modalidade de discurso retórico analisado seqüencial e textualmente por Aristóteles no contexto do Livro I da *Rhetorica*, compartilhando seu espaço com as demais modalidades, a saber, com o discurso deliberativo e com o discurso epidítico. Se nestes dois últimos evidenciam-se futuro e presente, fundamentalmente, o problema do julgamento público, afeto ao discurso judicial, é atinente a fatos pretéritos. Se nestes inclina-se, o orador, para o exemplo (deliberação) ou para a amplificação (elogio), no discurso judicial aparelha-se o *stratégos* da palavra para a utilização de silogismos retóricos (entimemas) e, ainda mais, para a utilizacão de provas não dependentes da técnica (*atéchnwn*). A linearidade desta modalidade retórica está teleologicamente direcionada para a afetação da esfera de julgamento.

O estudo da oratória forense englobará, portanto, três temas fundamentais, devendo debruçar-se por sobre : a) as causas da injustiça; b) o estado daqueles que cometem a injustiça; c) as pessoas que sofrem e contra quem são cometidas as injustiças[68]. Não se omitam, no entanto, quaisquer alusões à própria conceituação do que seja o justo e o injusto, bem como a respeito das espécies de leis existentes e das formas de justiça supralegal possivelmente aplicáveis para a correção da letra da lei (eqüidade). Fundamentalmente, em sede de discurso judicial, versa-se sobre acusação e defesa (*perì dè kategorías kaì apolo-*

[67] 1368 a, 40/41
[68] 1368 b, 3/6

gías)[69], polaridades contrapostas de interesses auto-excludentes em torno de uma mesma base fática e de ações humanas interligadas.

O mérito de todo debate judicial será sempre em torno de questões que envolvam o cometimento ou não de uma injustiça. O que seja, portanto, a ação injustiça parece constituir um aspecto necessário desta exposição. Fazer injustiça corresponde a cometer um dano voluntariamente e contra a lei (*Éstw dè tò adíkeîn tò bláptein ekónta parà tòn nómon*)[70]. Este dano pode ocorrer a um único sujeito ou a uma pluralidade de sujeitos, bem como a lei violada pode ser a lei particular, aquela peculiar a cada cidade, ou mesmo a lei comum, que é *ágrapha* e que corresponde à justiça natural (*tò physikòn díkaion*), concernente não a esta ou àquela comunidade especificamente, mas à própria lei natural comum a todos os homens. Com efeito, *nómos d'estìn o mèn ídios o dè koinós*[71]. A injustiça cometida com infração da lei pode corresponder a um ato lícito de acordo com a lei particular (*ídion*), porém a um ato atentório à lei comum (*kóinon*); a acepção emprestada por Aristóteles ao termo <<injustiça>> não se restringe, pois, à infração da lei posta, ultrapassando-a em seu alcance semântico. E, ainda mais, em sendo a ação injusta uma ação praticada voluntariamente, está-se diante de *práxis* feita com conhecimento de causa e sem coação.

O voluntarismo aristotélico está a indicar que o injusto inflingido contra outrem liga-se necessariamente à esfera da razão deliberativa e calculadora, que elege fins para a prática voluntária e não coacta do injusto. A obtenção do resultado danoso para o homem injusto é um fim em si mesmo, eleito por causar prazer àquele que assim age. O mesquinho o faz em função do dinheiro, o licensioso, por desejar os prazeres do corpo, o covarde, para se juntar aos perigos, o ambicioso, pela honra, o colérico, em razão de sua irascibilidade, o vingativo, para a realização da vingança, o desavergonhado, pelo desprezo da opinião alheia, etc. Onde há e onde não há injustiça, como categorizá-la nesta ou aquela conduta é sobre o que versarão acusação e defesa; para a acusação, quais as injustiças existentes, e para a defesa, quais as

[69] 1368 b, 1
[70] 1368 b, 8/9
[71] 1368 b, 9

inexistentes. Isto porque, dentre as ações, umas têm seu processo causal desencadeado a partir do próprio homem, e outras, a partir da natureza. Quais sejam as causas das ações, Aristóteles as elenca em número de sete, e é o que se investigará a seguir.

As causas das ações são em número de sete e podem ser trazidas à baila na seqüência em que o faz textualmente Aristóteles, a saber: o azar (*tyche*), tudo o que tem causa indefinida, e é não freqüente, não regular; a natureza (*physis*), o que tem princípio e causa de movimento em si mesmo, bem como regularidade; a violência (*Bía*), o causado contra o desejo ou a vontade, que importa necessariamente na ruptura dos cálculos racionais; o hábito (*éthos*), fundado na reiteração da *práxis*, de algo, na *repetitio*; o cálculo racional (*lógismon*), que elege para fins convenientes; e, por último, *thymos*, o apetite irascível, e *epithymián*, a vingança, como causações assemelhadas, porém distintas no que concerne à revidação, própria da vingança. São estas as causas da injustiça, portanto (*Dià tychen, dià physin, dià bían, di'éthos, dià logismón, dià thymon, di'epithymían*)[72]. Por esta exposição não pretende Aristóteles exaurir o problema da ação num momento de indagação prático-retórica, mas fornecer ao *rhetor* um novo eixo de argumentações que esbarre no problema nuclear da formação da ação na mente do homem injusto (*cogitationes*) ou em causas externas a ele. Também é explícito o intuito de abolir com quaisquer outras espécies de argumentações que escapam ao ângulo principiológico da ação, como a referência corriqueira à riqueza/pobreza como causa/motivação da ação injusta, ou à juventude/ velhice daquele que a pratica. Estas não são propriamente causas, e é mesmo supérfluo referir-se a elas, nos termos da proposta aristotélica[73]. O mal alcançado pela conduta (dano a um ou mais indivíduos) é, em verdade, um bem eleito por aquele que desta maneira se conduz; ao eleger um bem, o faz com vistas a um prazer, e geralmente confunde-se a aparência de prazer com sua essência[74]. O mal aqui é camuflado pela aparência de um bem eleito finalisticamente como causa motriz (final) da ação. Não por outro

[72] 1369 a, 6/7
[73] 1369 a, 8/11
[74] 1369 b, 20/30

motivo, segue longa passagem dedicada ao estudo do prazer entre 1369 b, 37 e 1372 a, 4.

Uma síntese a respeito do prazer pode ser ensaiada se se enfatizar que toda ação forçada é dolorosa e que o prazer é certo movimento d'alma e de retorno a sua natureza básica. Nas palavras de Aristóteles: *ypokeístw d'emîn eînai tèn edonèn kínesin tina tês phsychês kaì katástasin athróan kaì aisthetèn eis tèn ypárchousan physin*[75]. Nesta esteira conceitual, a saúde, a ausência de males, o exercício da imaginação e da recordação, o riso, o amor, a amizade e também a vingança, a vitória, a honra, etc., podem ser categorizadas como um elenco que suscetibiliza prazeres.

Não com isto se encerra a presente exposição, pois, não basta cercar os problemas da ação injusta e da injustiça com todo desvelo teórico, negligenciando-se dois outros aspectos, estes subjetivos, importantes para a preparação de um discurso retórico judicial eficaz.

Um primeiro diz respeito à disposição de ânimo do agente da injustiça, daquele que age voluntária e conscientemente contra a lei particular ou comum para a causação de um dano a um único ou a muitos indivíduos. Por vezes, age por crer na impunidade, ou porque crê que quedará oculto aos implacáveis ditanes da lei. Também são disposições de ânimo do injusto o crer na pena pequena, na amizade e perdão da vítima do delito, na amizade e/ou corruptibilidade dos juízes ou na própria habilidade em safar-se da aplicação das sanções legais, por não ser descoberto, ou por passar desapercebido pelas circunstâncias. Aqui como ali reluz no *spiritus* do delinqüente a esperança de realização pura do dano e de satisfação de seu prazer egoístico em detrimento da esfera alheia, bem como da própria lei. Um segundo aspecto, como referido acima, é atinente aos lugares comuns relativos às vítimas da injustiça. Estas são invariavelmente aquelas que reúnem uma ou algumas das características seguintes: possuir o que é desejado; ser desprecavido; ser negligente; ser tímido; ter aversão pelas contendas judiciais; ser desprevenido; encontrar-se também sob os olhos da justiça, ou acusado de delito. Por vezes, ainda, os antepassados, os amigos, os inimigos são também vítimas de in-

[75] 1369 b, 37/39.

justiça. Ainda: ser inábil com a palavra para defender-se; ser freqüente vítima da injustiça; ser indulgente e perdoar ofensas, entre outras causas. O elenco não exaure a temática, porém faculta acesso fácil ao problema para o prático da retórica[76].

6.3.1. As leis, a justiça e a eqüidade

Acerca do justo e do injusto deve-se discorrer, com mais profundidade, para uma melhor orientação do *rhetor* em sua prática discursiva; mencione-se, necessariamente, a respeito desta passagem, algo sobre as ações injustas e as ações justas (*Tà d'adikémata pánta kaì tà dikaiwmata dilwnen*)[77]. O critério de distinção entre o justo e o injusto é o mesmo utilizado para discernir a lei em suas duas ocupações, a de lei particular e a de lei geral. Reconhece-se na lei particular um regramento interno de um povo preciso, às vezes escrito, às vezes não escrito; na lei geral, um regramento conforme à natureza (*Légw dè mónon tòn mèn ídion tòn dè koinón, ídion mèn tòn ekástois wrisménon, pròs autoús, kaì toûton tòn mèn ágaphron tòn dè gegramménon, koinòn dè tòn katà physin*)[78]. O reconhecimento, por parte de todos, da existência de algo justo e de algo injusto por natureza vem consagrado, por exemplo, na Antígona de Sófocles, pois o direito de enterrar Polinices parece corresponder a uma lei natural. (*Ws physei òn toûto díkaion*)[79]. E, também, de acordo com Empédocles, o não matar parece observar à mesma premissa da universalidade[80].

Os atos justos e injustos podem ser praticados em função de um só, ou em função de todos os membros da comunidade. Daí a distinção entre o justo/injusto para com um único sujeito e o justo/injusto para com toda a coletividade. O adúltero pratica ação injusta em face de um indivíduo, enquanto o que descumpre com os deveres militares lesa à comunidade como um todo[81].

[76] 1372 a, 5/ 1373 a, 41
[77] 1373 b, 1/2
[78] 1373 b, 4/7
[79] 1373 b, 11/15
[80] 1373 b, 15/19
[81] 1373 b, 24/31

O próximo passo nesta especulação é verificar o que seja sofrer a injustiça (*tí esti tò adikeîsthai*)[82], visto que a injustiça particular e a geral já encontraram a devida conceituação nas linhas precedentes. O cometimento de uma injustiça é um ato voluntário dirigido a um outro sujeito, ou mesmo à comunidade. Assim sendo, sofrer a injustiça será padecer atos injustos praticados voluntariamente contra si, atos estes bastantes para a causação de um dano contrário à sua vontade[83].

O ato voluntário depende, necessariamente, da eleição de meios para a realização de fins, de modo que o injusto no plano da ação humana dependerá sempre da análise do problema da intencionalidade. De fato, é na intenção que reside a malícia e o ato injusto (*En gàr tê proairései e mochthería kaì tò adikeîn*)[84]. A intenção permitirá, destarte, por meio da análise casuística e da argumentação, diferençar as ações intencionais e as não-intencionais, os delitos e as ações aparentemente delituosas. Geralmente aqueles que praticam atos injustos não admitem ter praticado ações definidas como delitos. Assim: aqueles que roubam não reconhecem na ação um roubo, mas reconhecem terem tomado algo de alguém; os adúlteros reconhecem ter tido relações
1320 com outra pessoa, porém não que cometeram adultério; os traidores, que simplesmente trataram com os inimigos, mas não que traíram a nação, etc. Então, parece participar desta operação retórica a definição bem delimitada do que seja roubo, do que seja adultério, do que seja traição, etc.[85]. Mas o que se disse é o que está em acordo ou desacordo com a lei escrita, posta.

Porém, devem-se mencionar espécies de leis não-escritas, o que enseja a introdução do conceito de eqüidade (*epieikéia*) nesta dissertação. O eqüitativo parece ser justo, porém é algo que a ele se assemelha, sem com ele se confundir. O eqüitativo é o justo que está fora da lei escrita (*Tò gàr epieikès dokeî díkaion eînai, ésti dè epieikès tò parà tòn gegrammenon nómon díkaion*)[86]. A eqüidade aparece como meio comple-

[82] 1373 b, 32
[83] 1373 b, 32/34
[84] 1374 e, 12/13
[85] 1374 a, 7/9
[86] 1374 a, 29/31

mentar para a superação das previsíveis injustiças oriundas da aplicação da lei como preceito genérico. A lei, ao disciplinar as matérias que compõem seu conteúdo normativo, disciplina de maneira universal os comandos que materializa. O recurso à eqüidade é uma necessária forma de abrandamento da lei positiva. O que é definido em lei também o é de forma a suscitar indeterminação, o que gera também a necessidade de adaptação da lei aos ditames da justiça não-legal, aplicação direta do equo. Então, a eqüidade é em parte uma forma de justiça prevista e desejada pelo legislador e em parte não prevista e não desejada pelo legislador (*Àn oûn ê adióriston, dée dè nomothêtesai*)[87]. A eqüidade permite uma graduação da justiça, verdadeira adaptação da lei às peculiaridades provenientes dos casos concretos. Não da mesma forma devem ser tratados aqueles que agem com malícia, aqueles que agem em equívoco ou desgraçadamente[88]. É próprio da eqüidade ampliar a visão através da lei, e, para além da lei, enxergando-se, assim, as coisas humanas (*kaì tò toîs anthrwpínois sygginwwskein epieikeî*)[89]. Ela versa menos sobre a lei e mais sobre o legislador, menos sobre a letra e mais sobre a inteligência do legislador, menos ao fato e mais à intenção, menos à parte e mais ao todo, menos com o circunstancial e mais com o que sucede sempre (*Kaì tò mè pròs tòn nòmon allà pròs tòn nomothéten schopeîn, kaì mè pròs tòn lógon allà pros tèn dianoían tou nomothétou, kaì mè pròs tèn prâxin allà pròs tèn proaíresin, kaì mè pròs tò méros allà pròs tó ólon*)[90]. A solução equa volta-se menos para a própria lei, aproximando-se mais da liberdade de julgamento, função exercida pelo árbitro (*diaitetes*). O sujeito equo recorda-se menos das injustiças e mais dos benefícios recebidos. Neste sentido, e não em outro, se orienta aquele que abraça e segue a concepção ofertada pela justiça não-escrita e metalinear.

[87] 1374 a, 38/39
[88] 1374 a, 8/12
[89] 1374 a, 11/12
[90] 1374 b, 12/17

6.3.2. A graduação da injustiça e as provas atécnicas

Graduar uma injustiça não é tarefa simples. Porém, o bom sucesso do discurso, em grande parte, parece, muitas vezes, depender da boa qualificação da conduta do sujeito, com relação a outras possíveis e comparáveis. O mais e o menos aqui é de todo importante. Um delito é maior segundo proceda de uma injustiça maior[91]. Este é um primeiro critério, seguido por um outro afeto ao dano produzido pela ação.

O delito ainda pode tornar-se mais grave se praticado não por um único, mas por alguns agentes, ou se praticado reiteradamente pelo mesmo agente, caso da reincidência. Mais ainda, e a este respeito, Aristóteles relata que em Argos, aos que davam causa ao surgimento de uma lei ou à implantação de um cárcere, se impunha uma pena[92]. Ainda nesta orientação, mais graves são os delitos com muita antecedência premeditados, os que causam nos ouvintes maior escândalo e os mais brutais (bestiais). Estes *tópoi* são ricas formas de manipular a polaridade acusação/defesa na retórica judicial. Outros recursos, no entanto, abundam, como o fato de o delinqüente cometer o delito na própria sede do Tribunal, contra aqueles que o tenham anteriormente beneficiado, ou conjuntamente com o descumprimento de outros deveres, obrigações, juramentos, etc.[93] Também parece que aquele que comete uma injustiça contra a lei não-escrita (*kaì ò parà tà ágrapha díkaia*)[94] comete um injusto maior. Estes apontamentos são fornecidos com o intuito explícito de facilitar a construção de provas retóricas de maior eficácia para o bom sucesso do discurso judiciário, tendo-se, nesta parte, enfatizado o específico lugar do mais e do menos, do maior e do menor, em sede de injustiça.

As provas não próprias da técnica merecem aqui alguma dedicação, visto se afinizarem com a problemática acima introduzida e serem pertinentes, especificamente, com a discursividade judicial[95]. São

[91] 1374 b, 24/28
[92] 1375 a, 5/6
[93] 1375 a, 5/15
[94] 1375 a, 18
[95] 1375 a, 25/26

elas as mais apropriadas aos discursos judiciais (*ídiai gàr aûtai twn dikanikwn*)[96], conforme a seguir elencadas em número de cinco: as leis (*nómoi*), os testemunhos (*mártyres*), os contratos (*synthêkai*), as confissões sob tortura (*basanoi*), os juramentos (*órkos*). Não há, com a produção desta espécie de provas, necessidade de técnica retórica mais apurada, por serem bastantes por si; de qualquer forma, explorar estas provas parece interessar àquele que delas se serve.

Aconselha Aristóteles que, se a lei escrita for desfavorável ao caso, (1), recorra o *rhetor* à argumentação da supremacia da lei comum (*koiné*) com relação àquela, à imperfeição da lei escrita, ao mister de recorrência à *summa iustitia*, à eqüidade. Ou ainda, que recorra à pertinência da lei consigo mesma, com outras leis, ou à ambigüidade de suas proposições prescritivas. Enfim, não há lei que tudo preveja ou que não conflite com outras também vigentes na mesma comunidade. Porém, ao reverso, se a lei escrita é favorável ao caso (2), tanto para a acusação como para a defesa, é de bom tamanho o argumento em favor da segurança oferecida pelas leis escritas, pois a sua não aplicação representaria a preterição das próprias normas postas em vigor para coordenar as vontades comunitárias...[97]

A prova fornecida pelo testemunho não versa jamais a respeito do justo/injusto de uma ação ou sobre qualidades quais o conveniente/inconveniente ou o pertinente/impertinente de algo. O testemunho fixa se algo sucedeu ou não sucedeu, se algo existe ou não existe. Os que se servem de testemunhos recorrem àqueles que são antigos (homens ilustres) e àqueles que são contemporâneos (intérpretes de oráculos), isto quando são úteis para o julgamento baseado no provável. O testemunho far-se-á, então, acerca de si mesmo, do inimigo, do caso em si, ou dos costumes locais, sempre dentro da abrangência do caso figurado em testilha, *sub judice*[98].

O contrato entre duas ou mais partes é lei privada e particular entre as mesmas (*e gàr synthéke nómos estìn ídios kaì katà méros*)[99]. O con-

[96] 1375 a, 26
[97] 1375 a, 25/ 1375 b, 25
[98] 1375 b, 26/34
[99] 1376 b, 9/10

trato deve ser reafirmado como instrumento de vontade das partes na auto-regulamentação livre de seus interesses, se favorável àquele que dele se serve, para fins de argumentação judicial. Se desfavorável à parte, deve-se o converter em instrumento desacreditado para a vinculação da vontade particular. Ainda, pode-se verificar se este trato mútuo não infringe a lei específica ou a comum, bem como se não conflita com outros contratos que lhe sejam anteriores ou posteriores, firmados entre as mesmas partes. A motivação para a sua desvalorização será ainda maior se na vinculação aos seus parâmetros clausulares tiver concorrido coação ou erro[100].

A tortura, por sua vez, de acordo com o interesse argumentativo, poderá ser invocada como verdade única e totalizante, ou mesmo ser rejeitada como instrumento de aterrozição e de constrangimento de pessoas franzinas em comparação com outras de maior resistência. Também no que concerne aos juramentos, pode-se amplificar o sentido do empenho da palavra, apartando-se o perjúrio na sua quebra, ou desprezá-lo como débil forma de prova judicial. Será ora favorável a uma parte, ora à outra, ao sabor dos interesses da causa disputada.

Com estas lições é que se procurou delimitar um espaço puramente retórico para o problema da injustiça e de sua graduação ao lado das possíveis provas atécnicas utilizáveis em cada hipótese aplicativa. É sobre o que se versou (*Perì mèn oûn twn atechnwn pístewn eirésthw tosaûta*)[101].

[100] 1376 b, 1/30

[101] 1377 b, 13/14.

7

AS PAIXÕES E O DISCURSO

7.1. As paixões e as variantes do discurso

As paixões são, para Aristóteles, as causantes da volubilidade e da alteração de juízo no espírito humano (*ésti dè tà páthe, di'ósa metabállontes diaphérousi pròs tàs kríseis, oîs épetai lype kaì edoné*)[102] Tais movimentos da alma despertam a suscetibilidade alheia e podem mesmo representar os centros nervosos de toda a operação persuasiva. É certo que elas muito influenciam o espírito humano, ora indicando fins a serem alcançados, ora fins a não serem perseguidos, ora ações e condutas, ora juízos e *logísmoi* em variados sentidos. É nesta conjuntura que se encaixa o problema retórico da eficácia do discurso. A boa técnica de um orador diante de seus ouvintes – meros espectadores, juízes ou conselheiros – permite a este predispor seus espíritos à aceitação do conteúdo de sua intervenção discursiva tendente a aconselhar, a elogiar ou a acusar/defender, de acordo com os gêneros do discurso retórico.

[102] 1378 a, 27/29.

A temática é relevante, e disto bem o sabe Aristóteles para dedicar-lhe quase o número integral de linhas do livro II da *Rhetorica*.[103] No entanto, para este filósofo a matéria não se converte em espinha dorsal da retórica, como o fizeram seus contemporâneos e os demais que trataram desta técnica. Se para uns o fim do próprio discurso é a paixão – o que se aproxima muito mais à concepção aristotélica dada à arte poética e não à retórica, por suscitar, a *kátarsis*, a purificação dos sentimentos pela expressão artística –, para Aristóteles o fim do discurso é ou a deliberação, ou o elogio, ou o julgamento. Se para estes fins concorre ou não a paixão, é como é tratada a temática nesta parte da obra. Trata-se da retórica afetiva, baseada nas paixões.

O bom sucesso oratório está na dependência direta também da figura do próprio orador, por sua sabedoria prática (*phrónesis*), por sua virtude (*aretè*), por sua benevolência[104]. (*Eúnoia*)[105]. São estas características que produzem, por vezes, a crença no orador independentemente de qualquer demonstração que possa operar (*Toû mèn oûn autoùs eînai pistoùs toùs légontas tría estì tà aítia ˘ tosaûta gàr esti di'à pisteúomen éxw twn apodeixewn*)[106].

De um lado a ênfase recai sobre o sujeito ativo do discurso (credibilidade do orador), por outro lado, sobre o sujeito passivo do discurso (retórica das paixões)[107]. De qualquer forma, é mister que se aprofunde a presente perquirição na análise de cada uma das paixões, pormenorizadamente, para que desta operação exsurjam algumas reflexões que possam contribuir para a construção dos discursos retóricos concreto.

---

[103] Apesar de algumas hesitações, este livro II é aceito como componente de um corpo homogêneo de reflexões ao lado do livro I, com exceção dos capítulos 23 e 24 do livro II, que teriam tido redação 30 anos mais tarde que o resto dos escritos. De fato: "La *Retórica I-II*, la propriamente dicha *techne rhetorike*, es un escrito redondado, bien dispuesto. Pruebas de ello las encontramos en las numerosas referencias al contenido, prospectivas o retrospectivas" (Düring, *Aristóteles*, 1990, p. 194).

[104] A tradução inglesa, que é adotada por Düring, 1990, p. 213, descreve *Eúnoia* como *Goodwill*.

[105] 1378 a, 9/10

[106] 1378 a, 7/9.

[107] "El orador tiene que poder calcular de antemano la reacción de su auditorio en cada caso. Para la apreciación del carácter de los hombres se hace bien en estudiare las actitudes y afectos estereotípicos de las diversas edads de la vida y las diversas capas sociales". (Düring, *Aristóteles*, 1990, p. 214).

7.1 AS PAIXÕES E AS VARIANTES DO DISCURSO

A respeito das paixões em espécie é curioso notar como Aristóteles procede metodologicamente de modo a não converter o Tratado da *Rhetorica* em um Tratado acerca da virtude e do vício. Debruça-se no correr do livro II amplamente sobre elas, porém a partir de um critério que, cuidadosamente, expurga da análise qualquer pretensão de exaurimento conceitual, a saber: a) questiona acerca do estado de ânimo do sujeito dominado pela paixão; b) questiona quais as pessoas envolvidas pela paixão ou pelo ato passional; c) questiona acerca dos assuntos ou conjunturas capazes de suscitar a paixão. Nesta trilha é-lhe possível investigar, com fins puramente retóricos, latitude e longitude das seguintes paixões: a ira, a calma, o amor e o ódio, o temor e a confiança, a vergonha e seu contrário, o favor, a compaixão, a indignação, a inveja, a emulação[108].

Diversas são as situações e as motivações que contextualizam o robustecimento de cada qual destas paixões em espécie – e é exatamente a este inventário de elementos objetivos, subjetivos e circunstanciais que se presta uma retórica das paixões –, e o que se pode destacar dos aspectos singulares destas são as possíveis relações existentes com os hábitos, com as idades e com a sorte ou fortuna (*Tàs éxeis kaì tàs elikías kaì tàs tychas*).[109] Quais as possíveis contribuições extraídas desta reflexão, é o que se verá.

As idades se distribuem, *grosso modo*, de acordo com Aristóteles, em juventude, madurez e velhice, cada qual se singularizando por características próprias. Os jovens são propensos aos desejos passionais, aos comportamentos exaltados e dirigidos pela paixão, agindo de acordo com o desejo e a vontade (*Oi mèn oûn néoi tà éthe eisìn epithymetikoì, kaì oîoi poieîn wn àn epithyméswsin*)[110]. A fogosidade lhes domina o ânimo e as paixões relativas ao corpo lhe são mais fortes que quaisquer outras ou mesmo que sua capacidade de detê-las. São, geralmente, possíveis de sucumbir à cólera e à ira; a irascibilidade lhes parece um apetite comum. Todavia, são amantes do que traz a honra e a

[108] 1378a, 30/1388 b, 30.
[109] 1388 b, 36/37.
[110] 1389a, 5/6.

vitória e geralmente avessos a suportar a injustiça e o desprezo. São bondosos, crédulos e otimistas, bem como esperançosos e magnânimos; estes caracteres e traços comuns se ligam à pouca experiência e à pouca vivência que possuem, bem como à fecunda imaginação acerca do futuro e da sorte que possam possuir.[111]

As ações com as quais mais se comprazem são aquelas menos próximas do conveniente e mais próximas do belo, isto porque agem menos de acordo com o cálculo racional *(logismós)* e mais de acordo com a virtude, o talento e a honrabilidade. A robustez do espírito juvenil é que o torna empreendedor e esperançoso, também porque se realiza com a opinião pública favorável à sua pessoa. No entanto, é o excesso que obscurece suas boas características; pecam por demasia os jovens, e não por carência, e não se pautam pela mediedade própria do homem prudente *(phronimós)*. É por esta turba de elementos que Aristóteles diz que os jovens se afastam do epigrama inscrito no oráculo de Delfos, atribuído a um dos Sete Sábios, poeta do séc.VI a.C., que preceituava *medèn ágan* (*"nada em excesso"*).[112]

A injustiça causada pelos jovens é sempre resultado de um excesso, seja porque amam demais, seja porque odeiam demais, e assim em todo o resto, porém raramente por maldade. É a ação desmesurada e não a má concepção que caracteriza a injustiça juvenil. Aqui, portanto, cabe a observação de que o discurso neste sentido deverá estar orientado por premissas que tenham levado em consideração tais informações.

Em contraposição, a velhice pressupõe características que distam, e que por isto mesmo se polarizam, com relações àquelas outras próprias da juventude. As pessoas que adentraram a madurez são: desconfiadas, de espírito pequeno *(mikropsychia)*, mesquinhas, covardes, frias, desavergonhadas e mais propensas a agir não de acordo com o belo, mas sim de acordo com o conveniente; são pessimistas e relativistas, bem como compassivas. Tudo isto em razão da vivência e da experiência; por terem sofrido, errado, por terem sido traídas, por terem se enganado, por não temerem mais a opinião pública, por desejarem pouco mais que o exclusivamente necessário para a sobrevivência. Esta *mikropsychía* lhes do-

[111] 1389 a, 10/30.
[112] 1389 b, 4/5.

mina o espírito. Todavia, suas ações não são temperadas nem pelo excesso nem pela maldade, dirigindo-se agora pelo interesse[113].

Expostos os extremos, juventude e velhice, exsurge como mister investigatório a dilucidação do *méson*, do justo meio, personificado na idade mediana, na madurez. Aquele que se encontra nesta idade da vida não peca pelo excesso, vício da juventude, nem pela falta ou carestia, vício da velhice. Não tende somente para o belo e para temeridade, bem como não tende somente para o conveniente e para a fraqueza de espírito. Seus valores se ajustam mais ao princípio de que *in medium est virtus*, o que vem destacado por Aristóteles.[114] A idade madura pode ser dita verdadeira síntese das idades polares, para as quais representa a mediatriz; diz-se <<síntese>> porque reúne o que há de bom em cada uma delas sem os respectivos vícios. Porém, a madurez do corpo não é a mesma do espírito, e é o que Aristóteles procura assinalar ao indicar os 30/35 anos como madureza do corpo e os 49 anos como a madureza do espírito[115]. A respeito, em Platão, *vide Rep.*, 460 e.

Os elementos analíticos trazidos pela doutrina aristotélica colocam-se à disposição do orador para que deles se valha nas mais diversas situações para a construção de uma argumentação convincente. Eis aqui a <<psicologia>> – no sentido de que se desnuda a alma humana para dela extraírem-se tópicos de reflexão – a serviço da arte discursiva. Seja ao adaptar sua fala ao seu discurso (deliberativo, epidítico, judiciário), seja ao converter seu discurso em instrumento de persuasão frente a um espectador, coletivo ou individual, determinado, o orador estará se valendo de regras verdadeiramente psicológicas, pois a persuasão inexiste sem a presença do espírito humano.

Com esta mesma teleologia é que do problema da idade se passa àquele outro, da nobreza, da fortuna e da riqueza. O quanto estão presentes e o quanto, e de que forma, são capazes de influir na conduta humana, é o que se verá.

A nobreza é menos algo que procede da natureza e mais algo derivado da estirpe, dos antepassados aos quais se liga um determinado

[113] 1389 b, 16/1390 a, 20.
[114] 1390 a, 30/1390 b, 10.
[115] 1390 b, 10. A respeito, em Platão, *vide Rep.*, 460 e.

indivíduo. À nobreza liga-se a idéia de honorabilidade do indivíduo. Porém, a linhagem não determina a excelência de caráter de um sujeito. De fato, de linhagens de homens extraordinários, por vezes, sucede a degenerescência em indivíduos pouco destacados pelo caráter ou pelo talento. Diz Aristóteles que as estirpes vigorosas degeneram em caráteres extraviados, e as pacíficas, em caráteres triviais e indolentes. Para um e para outro dos casos citam-se textualmente os exemplos dos descendentes de Alcibíades, e Dionísio, o Velho (Alcibíades, o jovem, e Dionísio II), e dos descendentes de Péricles (Páralo e Xantipo) e de Sócrates.[116]

A soberbia, o orgulho, a voluptuosidade, a petulância, e um certo caráter peculiar, o *éthos ploútou*, são as elementares e as constantes da personalidade do afortunado. De fato, a *phrônesis* aqui parece estar obnubilada pelo excesso de riqueza, que não só envaidece e entorpece os caráteres a isto suscetíveis, mas induz à subalternização do outro em função do possuir mais. É próprio do perfil destes homens investidos de riqueza ansiarem pelo governo e pela participação política ativa.[117]

A fortuna ou boa sorte e o poder também se destacam na influenciação do caráter individual. Tanto uma como o outro possuem basicamente os mesmos dísticos acima enunciados como próprios dos homens ricos. Com mais ou com menos vantagens e/ou virtudes, em grossas linhas, destacam-se positivamente por conduzir, respectivamente, à religiosidade e à gravidade.[118]

Toda a linha de exposição é constituída, por Aristóteles, empiricamente. Não é o caráter afluente da riqueza/pobreza, da potestade/subalternidade, da sorte/azar, etc., que faz do indivíduo um ser com estas ou aquelas características. É da experiência que se extraem fartos e reiterados exemplos (*paradeígmata*) suficientes para a afirmação enunciativa da certeza ou erronia de um juízo neste terreno. O caráter é colocado *sub foco* por Aristóteles não por meio de uma análise metodológica do tipo ético, em que se desentranham do espírito suas virtudes e seus vícios, mas por meio e para os fins metodológicos pró-

[116] 1390 b, 29/30.
[117] 1391a, 12/14.
[118] 1391a, 20/ 1391b, 5.

prios de uma arte retórica. É o que sucede com maior freqüência e regularidade que releva ser lançado como possibilidade argumentativa no discurso. A exceção, ou seja, o que não é a regra, virá como possibilidade contra-argumentativa (ex: nem todo homem rico é petulante). O importante é ter presente, na interpretação e na leitura desta passagem, qual o *locus* em que é tratada a temática e qual o *méthodos* que lhe parece ser mais peculiar para uma análise que não desborde dos limites de uma arte retórica.

8

AS PROVAS COMUNS

O exame que segue recai sobre os lugares comuns (*perì tôn koinôn*), sobre os temas recorrentes e de uso comum e reiterado seja para o gênero epidítico, seja para o judiciário, seja para o deliberativo. Neste passo, Aristóteles se volta para o argumento e para as provas técnicas, ambos elementos cruciais da arte retórica, pois pelo discurso se exerce a palavra acerca do possível e do impossível. As recorrências e os usos de estilo, bem como a silogística própria da arte retórica, são colocados *sub foco*, para que da análise delas emerja um *ensemble* de tópicos para estudo por parte do *rhetor*. Ao texto, pois.

A primeira das tópicas abordadas por Aristóteles é aquela que se refere ao possível e ao impossível. A possibilidade parece se instaurar nos âmbitos dos contrários, dos semelhantes, do difícil e do fácil, do início e do fim, bem como nos da natureza, da ciência e da arte, etc. Nesta mesma medida é que toda pesquisa que se larga por sobre o terreno da possibilidade também se viabiliza com relação ao seu contrário, a impossibilidade. É máxima aristotélica aquela que preceitua a factibilidade do conhecimento de um algo pelo seu contrário.

No que concerne ao ocorrido, aos fatos (*ei gégonen*), a análise aristotélica procura destacar o poder e o querer, o desejo e a faculdade de realização/produção. Se algo sucedeu, e este algo era o menos, também possível seria que o mais tivesse se realizado. Se o posterior se realizou, se concretizou, então é porque também o anterior já havia se realizado, como antecedente lógico-causal. Para Aristóteles, neste ponto, no que tange à vontade, o querido é o realizado, o posto em prática, desde que inexistentes empecilhos exteriores para a ação. E o que se quer para o agora, e o que se realiza, é o que apetece. Prazer e desejo encontram-se aqui na *Rhetorica*, como na *Ethica Nicomachea*, em estreita conexão com a temática da eleição de fins para o argir. Para o bem como para o mal, as coisas se realizam e os fatos se dão nos limites da vontade humana. Assim quanto às coisas passadas como a coisas futuras, uma vez que aquilo que ainda não se realizou, e não é fato, está em potência, e, como tal, se encontra na vontade ou na razão prática como projetos de realização ou de deliberação. Neste sentido vem descrito este tópico, onde futuro, presente e passado são tratados do ponto de vista do discurso, como possibilidades humanas.[119]

Antes de adentrar o estudo propriamente das provas por persuasão comuns a todo gênero de discurso, ainda o texto aristotélico se coloca a serviço da compreensão da temática da amplificação e da diminuição,[120] que já encontraram tratamento anteriormente nesta análise. Abandonando a possiblidade de se assumir a postura teórica que supervaloriza a magnitude absoluta (*megéthous aplws*), Aristóteles preleciona que, onde se trata de lidar com fatos e com o útil, é melhor que o orador se valha dos fatos particulares e não dos universais (*kyrwtera gár esti pròs tèn chreìan twn kathólou tà kath' ékasta twn pragmátwn*).[121] É isto expressão pura do realismo aristotélico, que assume, para efeitos de uma arte retórica, um método perfeitamente adequado à plena compreensão e à plena funcionalização do objeto retórico.

Ainda mais, há que se falar que a cada espécie de discurso subjaz como fim um bem qualquer (*Wst' epeì kath'ékaston twn lógwn tò prokeíme-*

[119] 1392 b, 15/1393 a, 8.
[120] 1393 a, 11/26
[121] 1383 a, 21/23.

non télos agathón estin),[122] com o que deve o orador operar para alcançar este ou aquele resultado persuasivo; se se trata do belo, do conveniente ou do justo, como valor de fundo do discurso, é tarefa do orador bem se valer desta teleologia para efetivar a maior ou menor magnitude que queira conferir à amplificação como técnica de persuasão.

Em continuação à seqüência do *textus*, há de se proceder à investigação do que sejam e de quais sejam as provas comuns a todos os discursos (*Loipòn dè perì twn koinwn pístewn ápasin eipeîn*)[123]. Aristóteles se refere às espécies de provas comuns (ou genéricas) referindo-se ao exemplo, às suas subespécies, ao entimema e às máximas, estas sendo parte do entimema. Desta forma, percebe-se que as provas são ou técnicas ou atécnicas, além do que ou são específicas para cada gênero discursivo ou são comuns a todos os gêneros. As específicas seriam aquelas não necessariamente exclusivas, mas as mais adequadas a um determinado tipo de *lógos* persuasivo; as comuns, aquelas válidas para todos sem distinção alguma. Assim, o prazer e o testemunho, mais afeitos à temática do discurso retórico judicial, não teriam sentido se deslocados para serem tratados em sede de provas e objeto da oratória epidítica. Já isto não acontece com o entimema e com o exemplo, que aqui são sedimentados como provas afeitas a todo gênero de discurso.

Trate-se, em primeiro lugar, do exemplo (*parádeigma*) e de suas espécies. Pode-se proceder exemplificativamente, para fins de ilustração oratória, ou recorrendo-se a fatos verídicos e empiricamente ocorridos e constatados, ou mesmo ficticiamente. Daí serem os exemplos de duas espécies (*paradeigmátwn d'eide dúo*).[124] Se se recorre a um evento sucedido no passado, está-se a valer de um recurso histórico, enquanto, se se recorre à ficção, pode-se criar uma fábula (*lógos mythikós*), ao modo de Esopo, ou uma parábola (*parabolé*).

Referir-se a exemplos fáticos é simples e não importa em maiores dificuldades. Aristóteles se vale do exemplo do Rei Persa e de sua expansão por sobre o Egito para, enfaticamente, e não tautologicamen-

[122] 1393a, 16/17
[123] 1393 a, 27/28.
[124] 1393 a, 34.

te, exemplificar o exemplo fático.[125] As dificuldades surgem com a interpretação do que sejam a parábola e a fábula para Aristóteles, uma vez que não as conceitua, mas apenas as demonstra. A parábola se aproxima mais da idéia de ilustração, como ocorre com as socráticas (*Parabolè dè tà swkratiká*)[126]. Há aqui um exercício de semelhança que pode ser facilitado pelo estudo da filosofia[127]. O mesmo no que concerne à fábula; mas esta modalidade se aproxima mais das necessidades oratórias dos discursos políticos, pois, em sendo difícil exemplificar com fatos ocorridos (fatos históricos), torna-se mais acessível ao orador valer-se de fábulas, como as de Esopo e Estesícoro[128]. Também aconselha Aristóteles, não se dispondo de entimemas, convém ao orador demonstrar por meio de exemplos. Os exemplos são, portanto, um recurso de ampla utilidade para qualquer das formas de discurso, correspondendo ao aspecto indutivo da persuasão.

A dedução, por sua vez, é afeta ao entimema no plano da arte retórica. O entimema tem como parte as máximas (*gnómai*), que posteriormente recebem o nome de *sententia*, a respeito das quais ora se versará, enfrentando-se a passagem. 1394 a, 24/1395 b, 25.

As máximas são asseverações ou afirmações (*apóphasis*), ditas em universal, que se reportam à ordem da ação e da prática. As máximas têm por subjacentes a elas a universalização do que foi colhido pela experiência, por isso afetam os auditórios de pessoas mais rudes, os oradores mais experientes (anciãos) em assuntos relacionados com os problemas da prática e do quotidiano, já experimentados por aqueles que assistem à elocução (vizinhos, filhos, paixão, educação, etc). Um signo disto é que os campesinos muito freqüentemente se valem seja de refrões e dizeres, seja de asseverações universais (*Semeîon d'ikanón oi gàr agroîkoi málista gnwmotypoi eisì kaí radíws apophaínontai*).[129] As máximas são em número de quatro, conforme a obscuridade, a controvérsia, a paradoxalidade, carecendo ou não de epílogo, servindo,

[125] 1393 a, 39/1393 b, 3.
[126] 1393 b, 6.
[127] 1394 a, 8/9.
[128] 1393 b, 12/1394 a, 1.
[129] 1395 a, 7/8.

neste último caso, a máxima como a própria conclusão. Para Aristóteles a máxima é, verdadeiramente, parte de um *corpus* mais amplo, parte do próprio entimema. O entimema é um silogismo retórico que parte de premissas e alcança conclusões. Neste sentido, estas premissas (princípios) são máximas como também as conclusões por si mesmas são máximas, isto se se prescindir do silogismo. Se aos princípios ou às conclusões se ajuntarem o porquê e a causa, então estar-se-á diante de uma máxima. O dito *"Não há nenhum homem que seja completamente feliz"*,[130] bem como este outro, *"Entre os homens nenhum há que seja livre"*,[131] ambos de Eurípedes, são máximas; *"Porque ou é escravo das riquezas ou da fortuna "*,[132] pelo contrário, é um entimema. As máximas se coadunam por identidade com o auditório, com a rusticidade do auditório, com a experiência e a maturidade no assunto, com a própria personalidade e com o talante do orador; o seu bom uso assevera o sucesso deste, mas o mau uso das máximas pode conduzir ao descrédito do orador. Isto, pois, no que tange às *gnómai*.

8.1. O ENTIMEMA COMO PROVA COMUM

A tópica entimemática é complexa e reclama, por si só, uma apurada análise. De fato, a ela dedica Aristóteles toda a parte final do livro II (1395 b, 20/1403 b, 2), declarando a intenção de verificar os lugares comuns e o modo de busca dos entimemas.

Que ao se tratar de entimemas se está a tratar de silogismos, parece ter quedado esclarecido, de modo que se extraem de premissas conclusões de uso retórico aplicável a cada gênero discursivo de acordo com o caso. Porém, nem mesmo porque de premissas se extraem conclusões é que se poderá fazer um uso incondicional e não deliberado do entimema; este recurso oratório requer sapiência ao ser manipulado. Demonstrar coisas por demais evidentes é inútil, e fazer deste recurso um proceder prolixo para o raciocínio é fazer do instrumento o

[130] 1394 b, 2
[131] 1394 b, 4
[132] 1394 b, 6

próprio fim. Assim, a prudência conclama o orador a partir de premissas comumente aceitas pela maioria e de premissas decorrentes das opiniões dos mais sábios e dos que gozam de melhor reputação. Neste ponto é que se opera a distinção entre os que falam com mais sucesso ao povo e os que falam com mais sucesso aos sábios *(Wsper phasìn oi poietaì toùs apaideútous par'óchlw mousikwtérws légein)*[133].

A pertinência do silogismo com a matéria aludida pelo discurso parece ser um primeiro mister a ser observado pelo orador. Trate-se de um discurso político ou de outro gênero qualquer, importa que se deduzam, a partir de premissas pertinentes, conclusões também pertinentes. Não se pode persuadir a partir do nada ou a partir do que pouco interessa à tópica abordada pelo discurso. Não se pode deliberar a respeito da guerra (discurso deliberativo) sem que se conheçam os potenciais bélicos, defensivos, estratégicos de que dispõe uma cidade-estado; não se pode elogiar ou criticar um povo (discurso epidítico) sem se ter em consideração os fatos remissivos belos/funestos, elogiáveis ou não. Também aqueles que acusam ou defendem costumam se valer de argumentos pertinentes à matéria de que tratam *(Ws d'aútws kaì oi kategoroûntes kaì oi apologoúmenoi ek twn yparchóntwn skopoúmenoi kategoroûsi kaì apologoûntai)*.[134]

Esta pertinência é aquela de que se valem todos os oradores, e é por esta via que operam suas demonstrações, não importando se se trata de elogiar/censurar, acusar/defender ou deliberar acerca do que se refere aos atenienses ou aos lacedemônios, aos homens ou aos deuses, a Aquiles ou a outro semideus[135]. Porém, Aquiles ou os lacedemônios suscitam fatos, virtudes ou referências diversas, o que avoca a atuação da *prudentia* do orador na eleição do que é conveniente e oportuno para cada hipótese de atuação retórica, porque ao comum a todos se ajunta o que é próprio daquele mote da elocução.

Os entimemas diferem conforme sejam demonstrativos ou refutativos. Há demonstração se sobre as premissas do entimema há acordo, enquanto há refutação se sobre as premissas do entimema não há

[133] 1395 b, 34/36.
[134] 1396 a, 26/28.
[135] 1396 a, 25/30.

acordo (*Ésti gàr twn enthymemátwn eíde dúo˜tà mèn gàr deiktiká estin óti éstin è ouk estin, tà d'elegktikà*).[136] Ambos são o mesmo que a refutação e o silogismo na dialética (*kaì diaphérei wsper en toîs dialektikoîs élenchos kaì syllogismós*).[137] A esta divisão se ajuntarão os lugares comuns respectivos a cada uma destas duas espécies de entimemas[138]. O método aqui adotado procurará esclarecer os lugares comuns (*tópoi*) próprios para todos os entimemas.

8.1.1. Os tópoi entimemáticos

Um lugar comum (1), próprio dos entimemas demonstrativos é o que parte dos contrários (*Ek tw enantíwn*).[139]. Por meio dos contrários é que se poderá infirmar conclusões excluindo-se o que não é e afirmando-se o que é. É exemplo disto a seguinte referência que se encontra no *Discurso sobre os messênios*, de Alcidamante: *"Pois se a guerra é causa dos males presentes, com a paz convirá emendá-los"*.[140] Outro *tópos* (2) é aquele referente às flexões gramaticais semelhantes (*Állos ek twn omoíwn ptwsewn*),[141] exemplificado pelo período em que Aristóteles contrapõe *"O justo não em todas as ocasiões é bom"* à idéia do que exprime o *"de maneira justa"* (*tò dikiaíws*) . Outro *tópos* (3) é aquele que se lastreia na reciprocidade das relações (*Állos ek twn pròs állela*)[142] de acordo com o qual o que é bom para o que dá é bom para o que recebe, e assim para aquele que manda e para aquele que obedece, como para aquele que compra e para aquele que vende. Porém, as reservas neste terreno devem ser grandes para o orador, para que não incorra em paralogismo.

Outro lugar comum (4) é o que se refere ao mais e ao menos (*toû mâllon kaì êtton*)[143], como no exemplo de que *"Se nem mesmo os deuses sa-*

[136] 1397 a, 27/29.
[137] 1397 a, 29/30.
[138] 1396 b, 30/1397 a, 5
[139] 1397 a, 9
[140] 1397 a, 13/15
[141] 1397 a, 23
[142] 1397 a, 27
[143] 1397 b, 15.

bem tudo, menos ainda o saberão os homens"[144]. Ainda outro (5), aquele lugar comum que traz ao discurso a noção de pertinência temporal (*Állos ek toû tòn chrónon skopeîn*).[145] Também é lugar comum (6) de uso reiterado aquele segundo, que se argumenta silogisticamente de modo a reverter contra aquele que disse o que disse argumentando *(Állos ek twn eireménwn kath' autoùs pròs tòn eipónta*).[146] Porém, convém, quanto a este *tópos*, que aquele que assim procede não argumente a respeito do que recrimina se não é capaz de evitar o que recrimina, ou mesmo aconselhe a respeito do que ele mesmo não faz e nem poderia fazer.[147]

Outro lugar comum (7) se obtém a partir da definição (*Állos ex orismoû*)[148], como ocorre quando se questiona *"O que é o sobrenatural? Um Deus ou a obra de um Deus?"*[149] Em curso (8), vem a referência aos *Tópicos*, feita por Aristóteles, no que concerne aos vários usos dos termos (*Állos ek toû posachws, oîon en toîs topikoîs perì toû orthws*).[150] Também por divisão (9) se extraem lugares comuns, como quando se diz que se são três as formas de cometimento da injustiça, excluídas duas é mister que a terceira forma seja a praticada pelo agente. São múltiplos os exemplos que estão a atestar a base empírica como ponto de partida para a prática entimêmica (10), de acordo com os lugares-comuns, do que se ocupa Aristóteles entre 1398 a, 41 e 1398 b, 24. O juízo sobre um caso semelhante ou contrário (11) também é ilustrativo e de grande utilidade neste espaço (*Állos ek krísews perì toû autoû è omoíou è enantíou*)[151]; aqui também Aristóteles é enfático no procedimento exemplificativo, o que concorre em auxílio aos que recorrem com freqüência à tópica analógica. Pode-se mesmo enfatizar as partes (12), do mesmo modo como quem pergunta de que classe de movimento se serve a alma.[152] A arte retórica de Cálipo (*Kallíppou Téchne*) se refere exclusiva-

[144] 1397 b, 16.
[145] 1397 b, 33.
[146] 1398 a, 5/6.
[147] 1398 a, 17/18.
[148] 1398 a, 19
[149] 1398 a, 19/20
[150] 1398 a, 35/36.
[151] 1398 b, 25;
[152] 1399 a, 8/12.

mente a um lugar-comum (13) que se lastreia na escolha das conseqüências quando de uma mesma coisa advêm tanto um bem quanto um mal, e cuida de se eleger esta coisa com vistas ao bem ou ao mal que dela decorrem[153]. O próximo lugar comum (14) se relaciona substancialmente com o anterior, uma vez que trata da idéia de oposição, quando há que se aconselhar e se dissuadir sobre coisas opostas.[154]

Segue, então, uma seqüência de lugares comuns, também de grande reflexo pragmático na oratória comum, destacando-se os entimemas calcados : sendo que em público se elogiam coisas diversas das que se elogiam em privado; na dedução de uma destas coisas a partir de outra (15); na união de uma coisa análoga ao caso em questão (*Ek toû análogon taûta symbaínen*), operando-se uma igualdade quadrangular de idéias (16); na causa da sucessão ou do desencadeamento de um processo qualquer, caso em que se identificam causador e produto (17); no fato de que nem sempre se elege o mesmo antes e depois, mas sim, muitas vezes, em sentido inverso (18); na corriqueira afirmação de que aquilo por cuja causa poderia ser ou acontecer é efetivamente a causa do que seja ou aconteça (19)[155]

Lugar-comum aos que litigam judicialmente e aos que participam dos discursos deliberativos (*Kaì toîs amphisbetoûsi kaì toîs symbouleúousi*)[156] consiste em examinar e demonstrar entimematicamente quais as razões que aconselham e dissuadem e em função das quais se efetivam ou evitam determinadas ações (20). As artes retóricas de Pânfilo e Cálipo se reduzem a esta tópica. Assim, algo é possível e de fácil proveito para si ou para os amigos, prejudicial aos inimigos, se sujeito ou não a sancionamento. Partindo-se dos contrários pode-se dissuadir, e é por este método que se elaboram as defesas; as acusações se valem das mesmas razões utilizadas para o aconselhamento[157].

Outro lugar-comum (21) é o que evidencia o provável e o razoável, pois o irreal e o improvável não são de fácil aceitação. A análise

[153] 1399 a, 13/22
[154] 1399 a, 23/35.
[155] 1399 a, 37/1399 b, 37.
[156] 1399 b, 38/39
[157] 1399 b, 38/ 1400 a, 4.

dos termos contraditórios (*Elegktikós*) constitui outro lugar comum de interesse (22), procurando-se destacar contradições entre lugares comuns, tipos, ações e palavras, como no exemplo *"Disse que os ama, porém tomou parte da conjuração dos Trinta.*[158] Também é útil quando se esclarecem as causas de um mal-entendido (23), pois por esta forma esvai-se a suspeita lançada por sobre alguém.[159] [160] Ou, então, a ênfase pode recair na causa (*Apò toû aitíou*), pois nada se dá sem causa (24),[161-A] e a predicação correta é aquela que se faz dizendo-se que algo é quando é, ou que algo não é quando não é.[161-B]

Valendo-se da idéia de boa eleição, pode, ainda, o orador, lançar mão do recurso da questionabilidade do aconselhamento ou da ação (25). Porém, nem sempre o que é claro depois o é *a priori*[162]. Ou ainda, quando se trata de fazer/não-fazer algo, analisar-se a contrariedade com o anteriormente feito conjuntamente (26).[163] Pode-se mesno, utilizando-se dos erros do contraditor, defender-se ou acusar com base nos erros de sua conduta (27). Parece a primeira parte da arte retórica de Teodoro dedicar-se a esta tópica em específico.[164]

A partir do nome (*Apò toû onómatos)* também se extrai uma referência tópica (28), pois, como com o exemplo que coloca Drácon, o legislador, em evidência do qual se dizia que suas leis não eram próprias de um nome, mas de um dragão (*Drákon* = dragão).[165] Do nome pode-se extrair preciosa argumentação retórica.

Por meio desta ampla e variegada escala de argumentos, tipificados, rotulados, enumerados, explicitados e estudados, é que Aristóteles patrocina a atuação retórica. Encontram-se em uma única e mesma orientação a prática e a teoria aristotélica, pois, ao se projetar a retórica teoricamente como uma *techné*, também como *techné* a tratou,

---

[158] 1400 a, 20/21.

[159] 1400 a, 27/34.

[160] 1400 a, 27/34.

[161-A] Sequuntur auctoritates II libri rethoricorun Aristotelis (02): *"Nihie est sine causa"*, referente a 1400 a, 31 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p.267)

[161-B] 1400 a, 35/43.

[162] 1400 a, 44/1400 b, 5

[163] 1400 b, 6/10.

[164] 1400 b, 11/20.

[165] 1400 b, 26/28.

colocando a funcionalidade desta arte a serviço daqueles que a ela correntemente se dirigem em seus ofícios e misteres. De todo o dito não há simplesmente exemplificação, há orientação didascálica, e Aristóteles mesmo o denuncia ao hierarquizar os entimemas segundo a sua eficácia dissuasória; os entimemas refutativos são mais eficazes que os demonstrativos, pois em vista dos contrários extrai-se com maior facilidade e clareza o útil, o belo, o agradável, o justo. A contraposição torna evidente o que à primeira vista nem sempre o é. Também dignos de aplauso são os entimemas não-superficiais que consentem ao público o rápido acesso às conclusões antes mesmo que elas sejam enunciadas.[166]

Com a mesma finalidade com que se procedeu exemplificativamente na enunciação dos entimemas comuns a todo gênero discursivo, também procede Aristóteles para com os entimemas aparentes,[167] à semelhança dos silogismos aparentes.

As palavras conclusivas do livro II, a par do que anteriormente quedou transcrito, são dedicadas à refutação, ao como procedê-la, como exercitá-la, e a partir do que extraí-la. A refutação se articula seja pela objeção, seja pelo contra-silogismo. Isto porque este último se constrói atrelado ao silogismo, que parte de opiniões plausíveis, e, portanto, refutáveis por meio do contra-silogismo. Aqui não se forma um entimema, apenas se refuta um silogismo. A objeção, por sua vez, parte da refutação ou do que é o mesmo (*aph'eautoû*), ou do semelhante ou do que é contrário (*apò toû enontíou*), ou dos juízos já lançados.

Todo entimema – silogismo retórico, por definição – é refutável, aduzindo-se uma objeção. O entimema, partindo de quatro possíveis lugares, do provável, do exemplo, da prova concludente ou do signo, é sempre passível de questionamento. Por esta via também não se perfaz um novo entimema, mas se desconstrói um silogismo, apontando-se o seu falseamento. Não por outro motivo é que opina Aristóteles que aquele que defende está sempre em vantagem com relação àquele que acusa; a acusação, lastreada num juízo de probabilidade, parte sempre do que é não necessário e, portanto, objetável em seu

[166] 1400 b, 38/47.
[167] 1401 a, 1/1402 a, 35.

princípio. Aquele que defende indicará aos ouvintes que o provável é o não-necessário e, mais ainda, que o provável também *in casu* não ocorre, baseando-se nos elementos tempo/fatos. Se o provável não auxilia a acusação, muito menos o fazem o exemplo, os argumentos concludentes ou os signos refutáveis.

Havendo já tratado das matérias acima enunciadas é que, para efeitos deste Tratado, resta apenas analisarem-se a expressão e a *composição (Loipòn dè dielthein perì léxews kai táxews)*,[168] objetos do livro III.

[168] 1403 b, 1/2.

9

O LIVRO III DA *RHETORICA*: A *PRÁXIS* DO DISCURSO

Posto que são três os gêneros do discurso, e que para cada qual destes existe um sistema de provas mais adequado, de acordo com as finalidades precípuas às quais se destinam, é necessário analisar não só como se dão estas formas do discurso, mas como se as expressa, bem como não somente quais os elementos de conteúdo de cada gênero, mas sobretudo, agora, o como expressar tais conteúdos discursivos. A preocupação aristotélica com os sujeitos do discurso – de um lado, o orador com seu caráter e personalidade; de outro lado, o espectador do discurso (*pròs akroatén*), com sua expectativa com relação ao elocutor e com sua participação na decisão acerca do mesmo –, volta à cena neste espaço do texto da *Rhetorica*. O livro III é, de acordo com a maior parte da crítica aristotélica (Diels, Düring, Rabe), um adendo original, porém

posterior à configuração apriorística dada por Aristóteles à *Rhetorica*, à *Techné retoriké*, à qual se aderiu o *Perì léxews* (D.L. 87)[169]. De qualquer forma, a perscrutação aqui recai sobre a apresentação, e não propriamente sobre a formação, do discurso. E a tópica que se ressalta como enunciativa e didascálica, neste passo, é a seguinte: a) análise das matérias a partir das quais se obtém a convicção, de acordo com cada gênero de discurso; b) análise da predisposição anímica pela expressão do discurso; c) análise da representação do discurso (*hypókrisis*).

Os dois primeiros livros de *Rhetorica*, verdadeiro manual técnico da arte do discurso, abordando o discurso em si e suas projeções, podem ser vistos, a partir da atual estrutura da obra, como prolegômenos da terceira parte, ou, mais ainda, pressupostos, intrínsecos para um terceiro momento da preparação do *rhétor*, a *práxis*. A entonação da palavra, a orientação e disposição dos argumentos, e uma série de outros elementos de destaque para a expressividade do discurso, são colocados *sub foco*. Um manual faltoso em sua cadência quanto a este aspecto seria verdadeiramente omisso em tema de extremada relevância para o bom sucesso oratório.

Adendo pós-aristotélico ou não, o texto que nos é legado como livro III vem bem articulado com o final do livro II, que o introduz, e com uma sucinta retomada, em seus parágrafos iniciais, 1403 b, 1/25 do conteúdo seqüencial anteriormente abordado[170].

---

[169] "Le *Perì léxews* (D.L. 87) n'est autre que le livre de la *Rhétorique*. Le *techné rethoriké* qui figure sur le catalogue ne comprend que deux livres, soit A et B de notre *Rhétorique*. L'actuel trosième livre, consacré plus spécialement à la forme du discours, existait séparément sous le "titre Perì Léxews" (Mouraux, *Les Listes anciennes des ouvrages d' Aristote*, 1951, p. 103).

[170] "O segundo livro termina, e o terceiro começa, por uma divisão inteiramente nova dos conteúdos da arte retórica, em meios de persuasão (ou seja, os assuntos tratados até aqui: o argumento, o caráter e a emoção), o estilo e o plano do discurso. Isto assemelha-se a uma peça de retalhos, e Diels afirmou que, muito provavelmente, o terceiro livro constitui originariamente, um trabalho indenpendente sobre o estilo e o plano de discurso, mais tarde acrescentado por Aristóteles aos dois livros consagrados à oratória" (Ross, *Aristóteles*, 1987, p. 279).

9.1. A EXPRESSÃO RETÓRICA

A capacidade persuasiva do orador foi colocada, por Aristóteles, em estreita conexão com um amplexo de normas retóricas, técnicas e atécnicas. Encontra-se, de qualquer forma, sempre relacionada a uma conjuntura, de elementos da qual participa a representação oratória, ao lado da expressão discursiva. A entonação da voz (*mégethos*), a sua harmonia (*armonía*), bem como o ritmo (*rhythmós*), parecem constituir o lastro primordial sobre o qual se assentam as demais conclusões elocutivas. É da graduação destes elementos que se pode obter uma *performance* discursiva apropriada à dilatação dos efeitos persuasórios por sobre as paixões do auditório.

A importância do fenômeno, historicamente, também é relatada por Aristóteles, que sublinha o fato de que, se com os poetas se iniciou o movimento de exploração da expressão oratória – e isto porque se a *techné* é *mímesis* da natureza, também o são os nomes com relação às coisas que representam (a passagem retrata um forte platonismo do *Crátilo*) –, e não com eles tem continuado o brilhantismo da expressão, mas com os oradores e atores, com os que representam. Para Aristóteles, a *hypókrisis* não se adquire pela técnica, mas corresponde mais propriamente a um dom natural, em contraste com a expressão discursiva, esta sim suscetível de aperfeiçoamento técnico-retórico[171].

Porém, o destaque do problema não ofusca a ética de conteúdo que anima o aristotelismo na construção de sua mensagem filosófica; a atenção voltada para o auditório é destaque, porém não teleologia do discurso em Aristóteles. O justo, e nada mais que ele, há de ser buscado pelo discurso (que o que <<é>> seja, e que o que <<não é>> não seja). Por meio da doutrina do *éxo toû prágmatos* procura Aristóteles expurgar do espaço retórico a nefasta ausência de paralelo entre as palavras e a realidade, aderindo-se aos fatos, e dar continuidade ao trabalho teórico iniciado por Platão. A sofística e o logografismo encontram forte repulsa no veio do texto da *Rhetorica*, pois, se há discursos escritos que possuem mais força por sua expressão que por seu

[171] 1404 a, 15/20.

conteúdo,[172] então verdade e expressão estão indevidamente alheadas uma da outra.

9.2. AS VIRTUDES DA EXPRESSÃO: O ADEQUADO NO DISCURSO

O adequado (*armótton*), em termos de expressão, é o que procura rastrear Aristóteles entre 1404 b, 1 e 1406 b, 19. A teoria das virtudes (*áretai*), que predomina nos diversos textos consagrados à ética (*Ethica Nicomachea, Etica Eudemia, Magna Moralia*) como princípio de mediedade e eqüipolência entre os extremos viciosos, parece retratar-se aqui também como busca de um meio termo próprio ao *lógos* e aos seus gêneros. É neste sentido que se relega a expressão puramente *poética* – objeto de estudo da *Poetica* – para se estudar aqui a expressão dos enunciados deliberativos, judiciais ou epidíticos, destacando-se: a) a clareza do discurso (*sophés líxis – perspicuitas*); b) a seleção das palavras; c) as *metáphorai*; d) os epítetos (*epítheton*) e os diminutivos. Deve-se, pois, abordar a temática.

O adorno lingúistico é o que é próprio da *Poetica*, e menos do discurso; as figuras de estilo que aqui produzem seus efeitos exóticos ali foram tratadas. O adequado do discurso não reside em sua grandiloqüência estilística, mas sobretudo na clareza, na produção do sentido que procura manietar, o que se perfaz por meio de nomes e verbos especificamente constituídos para isto (*Kyria onómata*). Aristóteles, ao propor uma analogia entre os nomes que escapam à linguagem ordinária e aos nomes estrangeiros, está verdadeiramente a indicar e a sublinhar a estranheza que as palavras menos comuns causam no espírito do ouvinte. Parece ficar claro que o discurso carreia palavras para a produção de sentido, e, em sendo esta sua função, a isto se deve ater o orador, sem perder distância da possível utilidade que possa extrair do uso esporádico das palavras e expressões incomuns[173]. O adequado da prosa é distinto do adequado da poética, o que não autoriza a con-

[172] 1404 a, 18/20.
[173] 1404 b, 10/15.

versão do espaço poético no do arbítrio expressivo, pois também ali a adequação está a reclamar *prudentia* na formulação da elocução.

Esta clareza deve encontrar eco também na naturalidade com que se expressa o orador. A oralização do discurso deve obedecer a um rigor expositivo tal, de modo a não se alojar ou se concentrar por demais, que a seqüência expositiva conduza não artificialmente o auditório às conclusões, mas de maneira atual e espontânea, como se a oralização correspondesse a um processo livre de elocução. Desta forma se alcança maior credibilidade dos espectadores. Desta forma se conduzia Teodoro[174].

Os nomes em desuso, os compostos, bem como os neologismos hão de ser pouco utilizados e em certos momentos, o que reclama mais uma vez a *prudentia* elocutiva do orador. Por sua vez, os nomes adequados, os específicos e as metáforas são os verdadeiramente úteis para este intento teorizante do espaço retórico. O caráter corriqueiro do uso destes nomes e o ineditismo do uso daqueles outros é signo da verdade do que se disse. Se há que se falar em uso corriqueiro, também há que se falar em hábitos argumentativos, que com os sofistas se estabelecem sobretudo com nomes homônimos (*homónimos*) e com os poetas, com nomes sinônimos (*sinónimos*)[175].

O próximo passo nesta análise é a abordagem da metáfora, matéria já tratada anteriormente em outro espaço, na *Poetica*, de acordo com referência expressa de Aristóteles em 1405 a, 7. Menos rico que o construto poético, o *lógos* alcança a estranheza e a diferença pela metáfora. A metáfora surge, neste contexto, como uma comparação desprovida de conectivo, que coloca em relação dois termos de discurso, e se retira do que há de próprio em cada gênero de acordo com a finalidades a que se destina o discurso. Assumindo certas vezes a forma enigmática[176], as metáforas não devem ser extraídas das coisas distantes, mas daquelas próximas, semelhantes, nomeando-se pelo gênero aquilo que queda inominado. Mais ainda. As metáforas devem ser extraídas de coisas belas (*kì apò kalwn*)[177], isto é, belas ou pelo som

[174] 1404 b, 15/25.
[175] 1404 b, 35/ 1405 a, 2.
[176] 1405 b, 1.
[177] 1405 b, 7.

que produzem ou pelo significado que contêm (*Kállos dè onómatos tò mèn, wsper likymmos légei, en toîs psóphois è tw semainoménw*)[178].

O *epítheton* encontra em Aristóteles a função de movimentar as palavras para além de sua pura significação ordinária, controlando a possibilidade do exercício da faculdade adulatória. Serve para carregar seja a expressão caluniosa, seja a expressão elogiosa[179]. Os diminutivos, por sua vez, participam do discurso facultando o abrandamento do bom e do mal (*Ésti d'o ypokorismós, òs élatton poieî kaì tò kakòn kaì tò agathón*),[180] o que suscita, em qualquer caso, o uso prudente do sentido de medida (*métrion*)[181].

Abordadas estas questões, percebe-se o quanto Aristóteles enfatizava pelo seu texto a prudência discursiva. Já se disse anteriormente que o próprio do discurso, em seus gêneros, não é o abuso lingüístico ou o excesso lógico-metafórico; a grandiloqüência do discurso aqui se perfaz por meios que não são inteiramente comuns àqueles utilizados na arte poética. Dentro desta conjuntura de princípios téoricos é que do estudo da excelência do discurso (adequado) passa-se à análise do discurso corrupto, pelo excesso. Aristóteles não está aqui a se preocupar com a verdade do discurso (*alétheia*), mas ainda assim se abeira de uma ética, nos termos em que aqui se discute a questão, da expressão, ou do fraseamento do discurso.

A esterilidade (*psychrón*) do discurso é posta em destaque, e o é por quatro causas bem distintas[182]: 1) como primeira causa está a formação de nomes compostos (*diploîs onómosin*), o que confere ao discurso aparência poética (*pánta gàr taûta poietikà dià tèn díplwsin phaínetai*)[183]; 2) como segunda causa está o uso de termos inusitados (*mía dè tò chresthai glwttais*)[184]; 3) como terceira causa está o uso de epítetos longos, inoportunos ou repetidos (*en toîs epithétois tò è makros è pyknoîs*

[178] 1405 b, 8/9.
[179] 1405 b, 26/34.
[180] 1405 b, 35/36.
[181] 1405 b, 41.
[182] 1405 b, 42.
[183] 1406 a, 6/7.
[184] 1406 a, 8/9.

chrêstai)[185]; 4) como quarta causa se encontram as metáforas (*en taoîs metaphoraîs gígnetai*)[186] pois de seu uso inadequado (metáforas ridículas, excessivamente trágicas ou sem clareza), podem redundar em distorções lingüistico-estilísticas que distanciam o orador de seu escopo semântico-discursivo. O orador deve, sobretudo, significar, e significar para a deliberação, para crítica/elogio de alguém. Continuando, textualmente, Aristóteles remete estas figuras e estes usos de linguagem à poética, arte produtiva, pois relaciona as palavras composta aos poetas ditirâmbicos, as metáforas aos poetas jâmblicos, as palavras inusitadas aos épicos[187]. Tudo é demasiadamente poético (*poietikws gàr ágan*)[188]. O enunciado *poietikws gàr ágan* quer mesmo denotar que o excesso está mais próximo de um *locus poeticus* que de *um locus rhetoricus*. Isto transparece com todas as letras no pensamento aristotélico.

9.2.1. Outros elementos do adequado no discurso

Ainda à procura dos possíveis elementos teóricos que capacitem a retórica como instrumental para a indicação dos usos discursivos mais adequados, prossegue Aristóteles alinhando algumas questões que parecem de relevo para esta análise, quais sejam: a) a distinção da imagem da metáfora; b) o alinhamento da correção na expressão; c) o alinhamento da correção na linguagem escrita; d) a solenidade na expressão; e) a expressão adequada. Tratar-se-á, pois, seqüencialmente, de dilucidar os principais aspectos das questões aqui recenseadas sob um único prisma, o da procura aristotélica pelo adequado do discurso.

A imagem é algo similar à metáfora (*esti dè kaì e eikwn metaphorà*)[189]; semelhança há, porém não identidade plena. Aristóteles diferencia ambos os recursos retóricos e assinala com precisão a utilidade não demasiada da imagem como algo útil ao discurso (*chrésimon dè e eikwn kaì en*

[185] 1406 a, 13/14.
[186] 1406 b, 5/6.
[187] 1406 b, 1/4.
[188] 1406 b, 1/4.
[189] 1406 b, 22.

lógw, oligákis dè); o perigo do uso desmesurado reside propriamente na poeticidade da imagem, o que não é próprio do discurso (*poietikòn gár*)[190]. É imagem e figura lançada no discurso como ocorre com "*Aquiles se lançou como um leão*"; também cita abundantes imagens referidas e referentes a Platão, Péricles e Demóstenes, depois do que assinala a proximidade existente entre a expressão imagética e a metafórica (*pásas gàr taútas kaì ws eikónas kaì ws metaphoràs exesti légein*)[191]. Mais ainda, ao final da passagem, queda clarificada e consolidada a diferença entre metáfora e comparação a partir da partícula <<como>>[192]. Na metáfora, o espírito do ouvinte é sugestionado a participar do discurso. No que concerne ao item b) acima enunciado, alistam-se como concorrentes cinco condições para a correção na expressão. Isto porque a toda língua corresponde um conjunto de regras (gramática) ao qual se adequam os sujeitos-falantes para a boa elocução ou apresentação de seus discursos; este é um princípio da expressão (*esti d'archè tês léxews tò ellenízein*[193]. À *ellenízein* corresponderá futuramente o que foi chamado pela oratória latina de *latinitas*. As condições que concorrem então para a boa elocução discursiva são: b1) o uso adequado das conjunções (*en toîs syndésmois*)[194]
1352 b2) o uso dos nomes específicos e não de nomes genéricos para cada necessidade discursiva (*deúteron dè tò toîs idíois onómasi légein kaì mè toîs periéchousin*)[195]; b3) a não-utilização de termos ambíguos (*tríton, mè amphibólois*)[196], salvo para a provocação proposital do efeito a que se presta, como ocorre com o uso adivinhatório e místico; b4) a diferenciação cuidadosa entre os gêneros masculino, feminino e neutro na colocação e sintatização do discurso (*tétatron, ws Prwtagóras, tà géne twn onomátwn díerei*)[197]; b5) nomear de maneira correta o uno, o múltiplo e a diversidade (*pémpton, en tw tà pollà kaì olíga kaì èn orthws onómazein*)[198].

---

[190] 1406 b, 27/28.
[191] 1407 a, 13/14.
[192] A mesma idéia reaparece em 1410 b, 22/23.
[193] 1407a, 22.
[194] 1407 a, 23.
[195] 1407 a, 36/37.
[196] 1470 a, 37/38.
[197] 1407 b, 6/7.
[198] 1407 b, 10/11.

Esta correção-adequação da linguagem de acordo com as propriedades formais de uma língua específica, uma vez adimplida, não isenta o orador da boa elocução por meio do discurso escrito. Este deve ser legível e pronunciável, evitando-se o excesso de conjunções, a grafia textual de difícil pontuação, a ambigüidade, o solecismo (*soloikízein)* e a falta de clareza[199]. Todas estas recomendações se alistam como fonte de inquestionável utilidade para a atividade dos *logógraphoi*. O discurso lido e não compreendido pela carência de clareza, pelo excesso de figuras ou por não-obediência a regras técnicas de linguagem assemelha-se ao discurso sem alma.

A isto se segue a necessidade de solenidade na expressão (*óncos* – com o correspondente posterior latino *dignitas)*, pois o *lógos* não é só pureza gramatical ou só clareza semântica. Os recursos que auxiliam no alcance da *óncos* são: a substituição de um nome "círculo" por uma oração "superfície eqüidistante a partir do centro"; o uso não poético de metáforas e epítetos; a colocação do síngulo no plural; o uso não aglutinado das palavras; o uso adequado das conjunções; falar do que o objeto mesmo não possui.

Tudo concorre para a adequação da expressão. Porém, a *adequatio* em Aristóteles possui uma conceituação precisa ao final da passagem. A expressão adequada é aquela que expressa as paixões e que guarda analogia com os fatos estabelecidos (*tò dè prèpon éxei e léxis, eàn ê pathetikè te kaì ethikè kaì toîs ypokeiménois prágmasin análogon*)[200]. Sem dúvida, neste aspecto, parece que o *lógos* deve estar adequado analogicamente à realidade da qual se destaca e à qual se refere; não se pode conferir demasiada gravidade ao banal, e muito menos banalizar o que é grave, sob pena de a expressão se converter em um símile da palavra da comédia (*kwmwdia phaínetai*)[201]. Quanto ao reflexo das paixões, o que se extrai da definição de expressão adequada é que o que é dito deve transparecer na paixão à qual se refere (ira, indignação, admiração, humildade), de modo que o adequado faz convincente a

[199] 1407 b, 12/29.
[200] 1408 a, 13/15.
[201] 1408 a, 18.

expressão (*pitanoî dè tò prâgma kaì e oikeía léxis*)[202]. Neste sentido, a psicologia retórica está a autorizar este recurso, pois com isto se produz no auditório uma identidade com o orador com relação à verdade do discurso. Para que se despertem as paixões a que estão suscetíveis os ouvintes é necessário, sobretudo, que a exposição fundada em signos (*semeîa*) expresse a personalidade do orador, e então o *lógos* será direcionado àqueles de acordo com o que lhes é próprio à sua idade (jovem/maduro/ancião), ao seu sexo (masculino/feminino), à sua cultura (Lacônia/Tessália) e aos seus modos de ser (rústico/instruído)[203].

Ademais de todo o exposto, Aristóteles indica que o adiantar-se na crítica de seu próprio discurso pode ser de grande utilidade para o orador obter o bom sucesso em sua elocução, e disto se vale, contra os excessos retóricos, como paliativo, demonstrando que não oculta as razões de seu discurso[204]. Àqueles que têm por ofício expressar correntemente as paixões em discurso (*légonti pathetikws*)[205], recomenda-se a profusão de nomes compostos e a abundância de epítetos.

Do exposto, condenam-se inúmeros filigranas teóricos, dentre os quais se pode destacar que a adequação da expressão é uma noção relativa, e que a retórica aristotélica ainda aqui demonstra propensão para a sobriedade no discurso. Exorcizando práticas sofísticas pouco afeitas com a verdade ou com o uso não demagógico do poder da linguagem, Aristóteles compromete-se com uma postura que está a indicar que a técnica retórica não se compraz com os abusos de linguagem. Convencionalmente assemelhadas as noções de uso (*usus*) e de abuso (*ab-usus*), com Aristóteles torna-se flagrante a necessidade de se expressar com toda clareza que o poder da linguagem não se encontra no gongorismo das expressões, mas está em relação direta com inúmeros outros elementos técnicos fornecidos pela arte retórica. E nisto não se compreende uma atitude tecnológica; não há métrica na *adequatio* aristotélica. É sempre remetida ao orador a potencialidade de adaptação do discurso e das técnicas retóricas às necessidades da *prá-*

[202] 1408 a, 24/25.
[203] 1408 a, 32/44.
[204] 1408 b, 2/4.
[205] 1408 b, 11/12.

xis discursiva. A cada *génos* uma espécie de auditório e de objeto; a cada um destes uma espécie de técnica e uma miríade de recursos. E, ainda mais, a cada situação discursiva, um critério de emprego dos recursos retóricos diferentes. É por estes motivos que, ao anunciar as regras para a boa expressão do discurso, sempre comprometido com o problema de fundo do mesmo (*alétheia*), Aristóteles excepciona critérios diversificados para a sustentação de uma hipótese e da hipótese contrária; enfim, o que é retórica é por excelência o que se pode defender sob, no mínimo, dois pontos de vista diferentes e opostos.

9.2.2. A rítmica e a frástica na Rhetorica

O discurso não carece de *rythmon*. Muito pelo contrário, lateralmente ao tom e à harmonia, o ritmo é atributo da voz para ser utilizado e aplicado *intra lógos*. O ritmo no discurso não significa nem métrica pura, nem arrítmica (*méte émmetron eînai méte árrythmon*)[206]. A pura métrica torna o discurso artificial e acostuma o ouvinte à cadência poética da língua e não ao conteúdo discursivo, elemento primordial para a retórica aristotélica; a arrítmica, ou ausência completa de *rythmon*, o que gera a indeterminação, causa de ausência de prazer e de inteligibilidade.

O problema, em todo o seu tônus teórico, avoca a idéia de número, o que determina todas as coisas, num lanço tipicamente pitagórico-platônico. Se tudo é determinado pelo número, o discurso também o é, e isto se denota pelo ritmo, o número próprio da forma da expressão; as divisões do ritmo formam, por sua vez, os metros. O *lógos* deve ser rítmico, porém não métrico (*diò deî échein tòn lógon, métron dè mé*)[207]. A hipótese contrária conduziria a idéia de discurso à idéia de poema (*poíema gàr éstai*)[208]. O ritmo sempre presente no discurso, que não é pura poética – falha por excesso na teoria retórico-discursiva de

[206] 1408 b, 24/25.
[207] 1408 b, 34/35.
[208] 1408 b, 35.

Aristóteles –, não deve ser exato, no entanto; o ritmo não quadrangulariza o discurso. O heróico (*erwos*), o jambo (*íambos*), o troqueio (*trochaîos*) e o *paián* seriam as espécies de ritmo, sendo o mais próprio para o discurso e o mais comumente utilizado o jambo, o que se verbaliza com maior simplicidade. Porém, isto não basta para a oratória, que reclama gravidade e capacidade de comover. Não de outra forma, a mediedade entre arrítmica e métrica parece ser a solução conciliatória aristótelica, que não peca pelo excesso nem pelo defeito (*óti mèn oûn eúrythmon deî eînai tèn léxin kaì mè árrythmon, kaì tínes eúrythmon poioûsin rythmoì kaì pws échontes, eíretai*)[209].

Da rítmica à frástica, a expressão (*léxis*) no discurso, para Aristóteles, ou é coordenativa (*eiroméne*) ou é correlativa (*katestramméne*)[210], ou antiga (pelo critério do uso), aquela que não tem fim em si mesma é caracterizada pela indeterminação, presente à conjunção, e, correlativa, aquela que possui períodos, opostamente caracterizada pela determinação, sendo que a cada período deve corresponder o raciocínio. O que seja, então, o período é o que se verá a seguir.

O período (*períodos*) aparece na argumentação aristotélica dentro do contexto de preocupações que suscita a temática da retórica frástica. Se a expressão correlativa é aquela sujeita à divisibilidade, então as unidades menores do discurso (*lógos*) correspondem a períodos, partes do discurso. Porém, não só. O período é expressão que possui princípio e fim próprios, algo que começa e tem fim (*légw dè períodon léxin ékousan archèn kaì teleutèn autèn kath'autèn kaì mégethos eusynopton*)[211], esclarece Aristóteles. O período é simples, se constituído de um só e único membro, ou composto, se constituído por mais de um membro (*períodos dè e mèn en kwlois, e d'aphelés*)[212]. E mais uma vez reaparecem neste contexto a idéia do que seja o ajustado, o próprio, o recomendado em sede discursiva: períodos e membros não podem ser nem demasiado curtos, nem demasiado extensos, guardando, sim, uma certa mediedade, que não dificulte a audição e não entorpeça o ouvinte. A extensão

[209] 1409 a, 28/30.
[210] 1409 a, 31/34.
[211] 1409 a, 45/ 1409 b, 1.
[212] 1409 b, 16.

desmedida converte-se em vício do discurso, prejudicando a sua efetividade. Da mesma forma, o excesso no comprimento elocutivo de um período pode desnaturar-lhe a essência e a autonomia, convertendo-o em um verdadeiro discurso (*ai períodoi ai makraí oûsai lógos génetai*)[213].

Estas e outras referências são pontos importantes para que o orador, a partir de uma visão de conjunto, guardando as medidas e noções – ainda que relativas e cambiantes –, possa se paramentar de recursos lógicos, provas argumentativas intratécnicas e extratécnicas, bem como de elementos psicológicos, oratórios, relativos ao *tonus*, à *harmonía*, ao *rythmós* e à periodização frástica, suficientes para o alcance de seu objetivo persuasivo.

9.3. A ELEGÂNCIA RETÓRICA

O tema retórico sugestiona algo mais que a mera elocução do discurso; sua teleologia está a informá-lo com nuances que ultrapassam a simples idéia de detonação da formação e semântica em conjunto, temporal e seqüencialmente distribuídas, bem como finalisticamente alinhadas. O discurso retórico é, por excelência, o enunciado que por meio de expressão alcança a persuasão, e à arte retórica está o mister de identificar e alistar, individualizando-as, as expressões próprias à formação da paixão no espírito do ouvinte.

A elegância do *lógos* encontra-se na razão direta da pretensão significativa a que se destina determinado gênero discursivo. Então, correm paralelamente as noções de elegância e aceitação geral do discurso, bom estilo e receptividade de expressão discursivo-oratória. A *urbanitas* é mesmo condição para a boa aceitação da expressão do discurso, e Aristóteles coloca-as num único contexto sob a égide do dom natural para o *elocutio*, e da exercitação da técnica retórica. É a respeito do estudo da elegância e da opinião geral que se deve, pois, versar neste passo (*póthen légetai tà asteîa kaì tà eudokimoûnta lektéon*)[214].

[213] 1409 b, 30/31.
[214] 1410 b, 9/10.

A proposta aristotélica para o período de declínio da oratória helênica é conciliatória, distribuindo lado a lado o peso da elegância, do conteúdo discursivo e do prazer elocutivo-sensório, destacando-se nesta função de transmissão-persuasão as figuras da comparação e da metáfora. O que está a nortear a lição aristotélica é precisamente a relação de semanticidade, onde não só o sentido é importante, sendo-o ainda mais o sucesso na transmissão do mesmo pelo *rhétor*. O princípio aqui enunciado é o de que uma fácil aprendizagem é prazerosa a todos, e onde há mais significado há maior prazer[215]. A escolha de bons nomes e de nomes próprios e hábeis a significar o que se pretende é a tarefa do orador. Esta operação de conversão do pensamento em palavras persuasivas, desta forma dirigida, permite o rápido ensinamento, que é aquele prudentemente constituído, não beirando nem a superficialidade, nem a ininteligibilidade[216].

Formas (*schéma*) e nomes (*onómatos*) concorrem para este fim retórico, devendo-se tender no discurso para a metáfora, para a antítese e para a nitidez. (*deî ára toútwn stocházesthai tríwn, metaphorâs antithésews enargeías*)[217]. O dissenso aqui estabelecido entre os comentadores em torno dos termos *enargeías/energeías* (Ross) consente ainda mais no aclaramento da matéria, isto pois a propriedade neste caso de *enargeías* parece grifar a idéia de que o discurso deve procurar afinizar-se com a sua carga semântica, pois a nitidez é uma virtude da expressão atinente ao uso adequado do aparato sígnico de que se vale o *rhétor*. Neste sentido é que, volvendo-se para o problema da metáfora por analogia, em amplo *excursus* exemplificativo e prático (1410 b, 47 / 1411 b, 25), Aristóteles demonstra a utilidade, para o elocutor, de valer-se de instrumental capaz de suscitar a sensibilidade no auditório. É neste sentido que o que é dito não permanece exlusivamente no plano da conceituação, "salta aos olhos" (*prò ommátw poieîn*)[218] o que se quer significar discursivamente.

[215] 1410 b, 14/115.
[216] 1410 b, 35/37.
[217] 1410 b, 44/46.
[218] 1411 b, 27.

De fato, é dotada de muita força a expressão textual "salta aos olhos" utilizado por Aristóteles. O próprio filósofo se incumbe de imprimir o sentido forte que quer emprestar a esta expressão (*légw dè prò ommátwn taûta poieîn ósa energoûnta semaínei*)[219]; a expressão aqui aparece com o sentido de algo impressionante à sensorialidade humana (verdadeiro efeito sinestésico), pois a *eixis* é dita signo das coisas em ato, e não em *potentia*. O atualizado feito discurso é aqui o destaque conceitual, onde metáforas e imagens se revezam para a efetivação desta proposta retórico-persuasiva. Todo o dito se anela à preocupação, já anteriormente assinalada, de Aristóteles pela psicagogia do auditório.

9.4. OS GÊNEROS RETÓRICOS NA ORALIDADE E NA ESCRITA

A não deliberada e adequada promoção da composição discursiva pode gerar o malogro persuasivo. Cada gênero retórico (deliberativo, judicial e epidítico) está para uma forma de expressão de modo que se pode falar em uma justeza elocutiva. A harmonia de um discurso não se deve a um único e isolado fator, mas se concentra em torno daqueles que vêm sendo tratados até o presente momento nesta análise (*deî dè mè lelethénai óti álle ekástw génei armóttei léxis*)[220].

Não dos mesmos procedimentos se deve valer o orador se se encontra diante de um público-juiz ou de um público-ouvinte. Aos debates é própria a elocução oral do discurso, o que demanda uma orientação própria e uma fraseologia específica destinada a ser falada; não pode, sob pena de ineficácia do discurso, o orador, se valer do mesmo *modus operandi* face a um discurso deliberativo e em face a um judicial. A prosa escrita é mais rigorosa (*ésti dè léxis graphikè mèn e akribestáte*) com relação à oral, esta sim mais próxima da representação teatral (*agwnistikè dè e ypokritikwtáte*)[221]. A expressão escrita deve ser invocada e colocada em ação pelo orador que destina sua discursivi-

[219] 1411 b, 29/30.
[220] 1413 b, 3/4.
[221] 1413 b, 9/11.

dade a uma assembléia (*ekklesía*) de julgadores ou a um juiz singular, pois muito mais própria deste gênero retórico. Assim deve proceder para que, no momento de sua defesa processual, não se quede silente como os que não sabem escrever (*tò dè mè anagkázesthai katasiwpân*)[222]. Pelo contrário, a expressão escrita é dita própria para os debates, alinhando-se na teleologia e funcionalidade prática do gênero deliberativo (*tò mèn gàr estin ellenízein epístasthai*)[223]; o saber expressar-se bem e com clareza é aqui mais uma vez enfatizado pelo termo *ellenízein*. A expressão oral consente, com maior abertura e flexibilidade, a representação teatral (*hypókrisis*), e é em função disto que do discurso deliberativo têm se aproximado os atores, narra Aristóteles.

A *adequatio* de expressão ao gênero discursivo, é não só teoricamente válida, mas também o é pragmaticamente, como atestam os fatos; os discursos escritos aparecem coibidos nos debates, e os dos oradores que falam bem, vulgares nas mãos ao serem lidos (*kaì paraballómenoi oi mèn twn graphikwn en toîs agwsi stenoì phaínontai, oi dè twn retórwn eû lechténtes idiwtikoì en taîs chersin*)[224]. Aos debates não são próprias as coisas da representação teatral, sem o que não têm poder persuasório (*stenós*)[225]. Também, o uso reiterado de conjunções no discurso não é aconselhável ao discurso escrito, mas o é ao oralizado. Por sua vez, a oratória epidítica é mais bem compreendida/expressada por meio da prosa escrita, com todos os recursos co-respectivos; à leitura deve-se ater o orador (*e mèn oûn epideiktikè léxis graphikwtáte·tò gàr érgon autês anagnwsis*)[226]. O segundo dos gêneros a se ater à leitura é o judicial.

A expressão da oratória política é semelhante a uma pintura em perspectiva (*E mèn oûn demegorikè léxis kaì pantelws éoike tê skiagrahía*)[227]. Isto no sentido de que quanto maior a multidão, mais longe tem de se postar a vista do espectador. É nota da edição inglesa da *Retórica*, de Freese, a este respeito: "Intended to produce the effect of fi-

[222] 1413 b, 7.
[223] 1413 b, 6/7.
[224] 1413 b, 16/19.
[225] 1413 b, 19/22.
[226] 1414 a, 23/24.
[227] 1414 a, 11/12.

nished work at a distance before a large number of spectatores"(p. 422). A oratória judicial é mais exata (*e dè dikaniké akribestéra*),[228] ainda mais quando as palavras serão submetidas ao julgamento de um só, pois o grau de persuasividade passional se reduz com relação à pluralidade de julgadores.

Ante o exposto, tem-se por tratada matéria no tocante ao aspecto expressivo do discurso, com todas as sua variações. Se a expressão é própria ou imprópria, elegante ou deselegante, se causa ou não prazer, se é virtuosa, clara, e não prolixa, se está prenhe de nomes usuais ou estranhos, se contém e se manifesta com ritmo, energia e eloqüência, é o que se procurou destacar. De toda forma, o que se pode acentuar, reiterando-se uma temática já debatida, é que ao orador é dada a incumbência de postar-se diante de seu auditório de maneira mais própria e justa para que alcance os seus objetivos (*allà dêlon óti tò méson armóttei*)[229].

9.5. *TÁXIS*: A ORDEM NO DISCURSO

Em duas partes se divide o discurso (*esti dè toû lógou dúo mére*)[230]; a demonstração (*apódeixeis*) desta matéria é o de que se ocupará nesta parte da dissertação acerca dos temas retóricos. Estas duas partes são a exposição (*próthesis*), que se incumbe de delinear o objeto do discurso, e a persuasão (*pístis*), que procura convencer acerca do objeto, exatamente como ocorre na dialética, onde um problema (*próblema*) deve ser demonstrado (*apódeixeis*). As partes do discurso, exposição e persuasão, são estas e rigorosamente estas, mais nenhuma, como o querem outros que acerca da matéria discorreram; necessárias são somente estas duas (*anagkaîa ára mória próthesis kaì pístis*)[231]. Aristóteles critica incisivamente quaisquer outras classificações – provavelmente dirigindo-se a Isócrates –, taxando-as de ridículas, por infundadas e inaplicáveis a todos os gêneros de discurso[232].

---

[228] 1414 a, 14/15.
[229] 1414 a, 32/33.
[230] 1414 a, 38.
[231] 1414 b, 9.
[232] 1414 a, 45/1414 b, 8.

A bipartição refere-se às partes próprias (*ídia*) do discurso, pois impróprias, como objetos das duas outras, seriam o exórdio, a exposição, a persuasão e o epílogo (*Brooímion, próthesis, pístis, epílogos*)[233]. Esta classificação não é pacificamente aceita como aristotélica, categorizando-se como pós-aristotélica, provavelmente de autoria de *Diogenes Laertius*. A remarca é a de que não se tratam de partes propriamente ditas do discurso, mas fases pelas quais se desenvolve o raciocínio das partes, que são somente a *próthesis* e a *pístis*. O que sejam estas partes é o que se verá.

O exórdio (*prooímion – exordium*) é o começo do discurso (*Estin archè lógon*)[234], por meio do qual se introduzem os ouvintes na dicção que se seguirá[235]. É equivalente ao prólogo da poesia e ao prelúdio da música de flautas[236]. Aristóteles, então, após esta exposição conceitual, equipara o prelúdio musical ao exórdio do discurso epidítico, num exercício que demonstra com todas as letras e sílabas a exaltação que deve estar presente na pronunciação de um discurso acerca dos feitos e obras, elogiáveis e/ou criticáveis que sejam[237]. O orador deve dar ao tom exordial a mesma harmonia que dará ao seu discurso, como o fazem os flautistas. A vocalização (*vox*) do discurso equipara-se, aqui, à sonorização musical, em função do *tonus* elocutivo.

O *exordium*, no entanto, não aparece tão-somente na prática epidítica, que é fundada no elogio, censura, conselho, ou na dissuasão, mas também dele se pode valer o orador na construção de seus discursos judiciais (*éti d'ek twn dikanikwn Prooimíwn*)[238] e/ou deliberativos (*kaì apò symboulês*)[239].

O exórdio judicial[240] assemelha-se ao prólogo dos dramas e aos exórdios dos poemas épicos, sendo que tragédia e comédia também

---

[233] 1414 b, 10/11.

[234] 1414 b, 23.

[235] Sequunutur auctoritates III libri rethoricorum Aristotelis (15) : "*Prooemium est principius orationis*", referente a 1414 b, 19 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 267).

[236] 1414 b, 24.

[237] 1414 b, 26/29.

[238] 1415 a, 2/3.

[239] 1414 b, 42/43.

[240] 1415 a, 12.

requerem um prenúncio do que irá ser tratado com a gravidade com que merece ser tratado. O exórdio pode, então, ser dito como constituindo uma mostra do *lógos*, que irá se corporificar por inteiro para sua posterior elocução, pois a antecipação de todo o discurso (o determinado) causa dispersão no auditório. O *exordium* é, então, a primeira nota da proposta discursiva que irá se desenvolver seqüencialmente em seguida. Aristóteles, neste passo, procura assinalar o relevo de se dedicar uma devotada atenção pelo auditório por meio do prólogo, suscitando no espírito dos ouvintes: a) as noções do discurso; b) o amadurecimento do assunto, c) o *tonus* do encadeamento lógico-conclusivo do mesmo; d) a vontade por atender aos reclamos do orador[241]. Tudo isto, pois, o filósofo discerne uma espécie distinta de auditório, pela sua rusticidade (*eàn dè mè prosektikoús, óti mikrón, óti oudèn pròs ekeínous, óti cyperón*)[242]. É com este intuito, e com esta sensibilidade psicológica, que o *philosóphos* desenvolve a temática dos remédios (*iatreúmata*) no discurso,[243] questões laterais ao discurso que, de qualquer forma, se refletem sensivelmente no sucesso persuasivo. Queda esclarecido que não se pode tratar de qualquer coisa, e sobretudo de qualquer maneira, no período exordial do discurso.

Em sede de discussão judicial, em se tratando, portanto, de uma controvérsia entre acusação e defesa em face de um ou vários juízes, a *diabolé* deve ser devidamente explorada. Trata-se da suspeita a respeito da argumentação do oponente. Assim, existem os lugares comuns (*tópoi kónoi*) próprios para ambos os litigantes, de uso exclusivo da acusação ou da defesa. São disto exemplos: alegar que o fato suscitado não existiu, ou que se existiu não causou prejuízo, ou que o prejuízo causado não foi injusto, ou que a ação prejudicial não foi voluntária, etc. Todo o dito remete a problemática ao âmbito de confronto dos argumentos e dos contendores.

Segue-se a narração (*diégesis*), que não pode, para os discursos epidíticos, ser contínua; é necessariamente truncada, pois versa sobre

---

[241] sequuntur auctoritates III libri rhetoricorum Aristotelis (20): " *Prooemia auctores debent facere benivolos et attentos*", referente a 1415 a, 34/35 (Hamesse, Les auctoritates Aristotelis, 1974, p. 269).

[242] 1415 b, 3/5.

[243] 1415 a, 35/36.

fatos, e estes devem ser enfrentados um a um durante a *expositio*. Os fatos notórios não devem ser objeto de maiores delongas (versar sobre Aquiles e sobre Críticas não é a mesma coisa), mas atambém é ridículo conceber-se que a narração deva ser rápida. (*Nûn dè geloiws tèn diégesín phasi deîn eînai tacheîan*)[244]. Invocando dizer popular, Aristóteles recoloca a questão sob o aspecto do ponto justo e mediano. De fato, *oudè gàr entaûtháesti tò eû è tò tachù è tò syntómws, alllà tò metríws*.[245]

Para quem se defende, aconselha Aristóteles uma narração breve. Não se deve perder tempo narrativo discorrendo acerca daquilo que parece comumente aceito, ou a respeito do que parecem acordar as partes; deve-se demonstrar ou que o fato não existiu, ou que se existiu não causou prejuízo ou não era injusto[246].

O caráter, também, é justo que seja expresso por meio da narração; a finalidade e a intenção vêm ambas aqui expressas na noção abordada (*ethikèn dè chrè tèn diégesin eînai*)[247]. A curiosa nota que Aristóteles fornece para bem demonstrar a temática deve aqui ser transcrita: a atitude moral do indivíduo, que se exterioriza pelos meios eleitos para a realização de fins, não se pode desprender do discurso matemático (*ouk échousin oi mathematikoí lógoi éthei*)[248], mas sim dos diálogos socráticos (*all'oi swkratikoí*)[249]. A intenção e a atitude moral podem ser por outra forma demonstradas, e é isto que importa ter-se em consideração durante a narração. Aos demais, a forma de ser expressa deve ser bastante adequada para que se traga à superfície as paixões (*éti ek twn pathetikwn légein*)[250].

A *narratio*, no entanto, não encontra o mesmo relevo na oratória política, onde a realidade e os fatos sucedidos no passado, e tão somente estes, devem ser barrados. A matéria deliberativa é acerca do que sucederá, e a referência narrativa aos fatos é útil na medida em

[244] 1416 b, 36/37.
[245] 1416 b, 42/44.
[246] 1417 a, 11/19.
[247] 1417 a, 20.
[248] 1417 a, 24.
[249] 1417 a, 5/6.
[250] 1417 a, 44/45.

que testifica a credibilidade deste ou daquele tipo de medida a ser tomada em terreno deliberativo[251].

Segue-se, então, nesta parte, a demonstração retórica (*apódeixis*), o que se faz por meio da persuasão (*pístis*). A prova por persuasão aqui irá recair sobre o ponto problemático da discursão forense[252]. Assim como a narração foi dita concisa a respeito do que cabe discutir (se o fato ocorreu; se o fato não ocorreu; se se causou prejuízo; se ação era injusta), também a prova deverá ser incisiva e atacar diretamente o que já de litigioso no caso *subjudice*. No âmbito do discurso epidítico, o importante é que se acentue, por meio da amplificação, que o que é belo o é realmente e que o que é proveitoso o é realmente, do que cabe demonstração[253]. No âmbito do discurso político, cabe concentrar atenção na prova do que é ou não útil para a arquitetura comum[254].

Mais uma vez Aristóteles enfatiza o fato de que, em termos de provas por persuasão, os exemplos são mais próprios do discurso político e dos entimemas, ao discurso político (*paradeígmata demegorikwtata, tà enthymémata dikanikwtera*)[255]; passado e futuro aqui são colocados em relação. Adverte-se, por cautela, que o entimema não deve ser empregado com o fim de provocar uma paixão, ou para demonstrar a atitude moral de alguém ou a finalidade de uma ação. As máximas, *a contrario sensu*, são úteis para provar a finalidade de uma ação ou o caráter de alguém.

De qualquer forma, não é o mesmo falar diante do povo, ou da multidão, e falar diante de um juízo, pois é a respeito de fatos passados que se litiga aqui e a respeito do que será ali (*Tò dè demegoreîn chalepwteron toû dikázesthai, eikótws, dióti perì tò méllon*)[256]. No discurso epidítico é conveniente a inserção de elogios episódicos, como o fazia Isócrates. E também não é próprio do entimema demonstrativo alcançar o mesmo nível de aceitação que o refutativo.

[251] 1417 a, 12/15.
[252] 1417 a, 24/27.
[253] 1417 b, 36/39.
[254] 1417 b, 40/1418 a, 1.
[255] 1418 a, 2/3.
[256] 1418 a, 26/27.

Seja no discurso deliberativo, seja no judiciário, convém que se inicie por apresentar provas e argumentos próprios, passando-se posteriormente à negação e refutação daqueles apresentados pelo opositor, o que se faz por meio de objeções ou silogismos. Esta é a impugnação do adversário, que bem se localiza no período de prova discursiva. Com isto, queda tratada a problemática das provas por persuasão (*perì mèn oûn pístewn taûta*)[257].

Acerca da interrogação e das respostas no discurso também cabe versar, sobre sua utilidade, bem como sobre sua oportunidade e forma, pois não é sem estilo, propriedade, cautela ou medida que se pode introduzir uma destas coisas no discurso ou no debate. A interrogação acerca de questões suspensas no curso do debate deve ser suscitada nas seguintes oportunidades: a) como Péricles diante de Lampão, colocando o opositor em pura contradição, induzindo-o a responder a questões que o colocam contra si mesmo diante dos ouvintes (*reductio ad absurdum*); b) como Sócrates diante de Meleto, retirando de uma acusação ou afirmação a falsidade nela mesma contida; c) para demonstrar a contraditoriedade ou para demonstrar como a opinião opósita destoa da opinião comum; d) para questionar acerca de coisas ambíguas e sujeitas à plúrima significação (anfibologia). A cautela reside em medida preventiva frente ao adversário; não se servir correntemente da interrogação para não facilitar a operação contrária por parte do mesmo, colocar o orador em um *non sense*. Também é pouco recomendável o uso reiterado da interrogação ante um público inconsistente. À técnica da interrogação segue a da resposta, devendo o orador estar munido de recursos para bem operar de um lado como de outro. Assim: a) ante uma interrogação, evitará a concisão; b) explicará a ambigüidade da interrogação; c) demonstrará a contradição inserta na pergunta; d) se a interrogação contiver uma conclusão, desta se valerá para demonstrar a causa da conclusão, negando-a ou reafirmando-a[258].

No mais, o ridículo também encontra espaço nesta exposição, de acordo com a bem traçada e enigmática passagem textual de onde se

[257] 1418 b, 29.
[258] 1418 b, 48/1419, 1.

extrai a certeza da existência de um livro II da *Poetica*, dedicado em sua integralidade ao tema do ridículo e de suas formas (1419 b, 3/12). O ridículo deve aqui ser posicionado como objeto retórico na medida em que trafega com utilidade neste solo, favorecendo o debate, a persuasão e a causação de emoções no discurso. Em tudo, é o que diz Górgias : "Fazer perder a seriedade dos adversários por meio do riso e seu riso por meio da seriedade" (*Tèn mèn spoudèn diaphtheírein twn enantíwn géiwti tòn dè gélwta spoudê)*[259]. A ironia (*eirwneía*), em oposição à *bwmolochía*, a esta teleologia retórica.

Por último, em suas palavras epilogais, Aristóteles destaca as características nodais do epílogo no discurso (*epílogos, peroratio*). São quatro os pontos a que se deve lançar o orador no epílogo (*o d'epílogos sygneitai ek tettárwn*)[260]: 1) colocar o auditório a seu favor ou contra o adversário, isto pois já versadas as demais partes do discurso, restando que aquele que fala destaque que é bom ou demonstre que o outro não o é; 2) amplificar ou minimizar; 3) excitar as paixões no ouvinte (composição, ira, ódio, inveja, emulação...); 4) repetir para recordar e para aclarar os pontos fundamentais do discurso, como ocorre nos exórdios. Deve-se, além disto, provocar comparação com o dito pelo adversário.

Sem mais, é com esta lição que encerra Aristóteles o monumental e marcante texto da *Rhetorica*, enunciando que, no epílogo, como encerramento, não se deve postar uma frase com conectivos – o que acaba por representar sua própria forma de encerrar o Tratado –, mas em assíndeto, como ocorre com este período: "Falei, haveis ouvido, já sabeis, julgueis" (*eíreka, akekóate, échete, krínate)*[261]. Não de outra forma, é o que se aplica também ao texto produto desta análise, a juízo do leitor: julgueis.

[259] 1419 b, 4/6.
[260] 1419 b, 13.
[261] 1420 a, 9.

POETICA

PERÌ POIETIKÉS

1

POÉTICA: CONTEÚDO, SITUAÇÃO, HISTÓRIA

O Tratado *perì poietikés*, na forma em que foi recepcionado pela tradição e conservado até nossos dias, é um Tratado lacunar. Isto porque não só o termo *techné* está a indicar uma generalidade muito mais abarcante do que aquela efetivamente explorada no livro I, mas também porque é do próprio texto do livro I que consta referência a uma preleção posterior acerca da comédia (*komodías*). O texto se inicia por uma introdução genérica, explora a tragédia, a epopéia, lança algumas considerações acerca das relações entre ambos os gêneros, menciona algumas passagens a respeito da comédia[1] e, por fim, se esgota com a forma genérica da qual se utiliza Aristóteles para encerrar os capítulos de suas obras[2]:

"Ac de tragoedia quidem et epopeia, et ipsis et formis et partibus ipsarum, et quot sint et quid differant, et quae causae sint eius quod bene

[1] A passagem que denota a existência do livro II da *Poetica* faz da comédia um problema posterior, a ser tratado tão logo examinada a tragédia. *Ipsis litteris: perì mèn oûn tes en exámetrois mimetikês kaì perì kwmwdías ysperon eroûmen* (1449 b, 21/22).

[2] Para uma referência contemporânea ao texto da *Poetica*, *vide Poética de Aristóteles*, edição trilíngüe e crítica por Valentín García Yebra, Gredos, 1974.

est et quod bene non est, et de reprehensionibus et solutionibus, tam multa dicta sint" (1462 b, 15).

Para solucionar aquele que parece um dos maiores problemas na obra de Aristóteles, acerca de um dos mais importantes textos de suas construções acroamáticas, não poucas hipóteses foram formuladas, entre as quais sistematicamente se podem alistar: 1) a obra, o livro II da *Poetica*, sequer foi escrita, sendo que a referência do livro I previa a continuidade do Tratado que não pôde ser concluído; 2) a obra foi escrita, o Tratado foi concluído, porém o livro II se perdeu ou foi destruído no curso dos séculos e para esta hipótese as explicações se multiplicam;[3] 3) a obra incorporou-se ao escrito de outros autores tardo-antigos ou medievais que dela se utilizaram de maneira repreensível.[4]

Em *Rhetorica*, 1415 a, 31, Aristóteles se refere à prática corrente do uso do *exordium* (*próthesis*) na comédia (*kaì he kwmwdía wsaútws*). Mais uma vez, atesta-se a preocupação corrente no *Corpus Aristotelicum* com o problema da suscitação do riso por meio do ridículo comediado. A hipótese de um livro II da *Poetica* afasta-se da idéia de cogitação e aproxima-se mais da idéia da real existência.[5]

Ademais, o ridículo como objeto da *Rhetorica* é referido neste texto, na passagem 1419 b, 3/12, estudo por meio do qual se pode encontrar útil recurso na contrariedade dialógico-discursiva. É nesta mesma passagem que se encontra a remissão à *Poetica*, onde se versava acerca das espécies do ridículo, de quais as formas próprias a serem utilizadas pelo homem livre (*pósa eíde geloíwn estìn en toîs perì poietikês, wn tò mèn armóttei eleuthérw tò d'oú*) 1419 b, 6/8).

---

[3] Moraux é desta opinião: "Le titre *pragmateías téchnes poietikês* a' b' (D. L. 83) représente notre *Poétique* qui, à l'origine, comptait deux livres; le second, qui traitait de la comédie, est perdu" (Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, 1951, p. 102).

[4] São testemunhos de um segundo livro da *Poetica*: Diogenes Laertius, V 24; Ammonius, in I. De Interpretatione, 99ª 11; Simplicius, *in Categoriae*, 36.13; Hesychius, s.v. Aristóteles; David, *in Categoriae* 25 b, 17; Ptolomaeus 225.38; Boethius, *in De Interpretatione* 283.3.

[5] Não de pouca importância são também as abundantes referências ao texto da *Poetica* (1404 a, 46 e 1405 a, 7) no curso do Tratado da *Rhetorica*.

Porém, não há muito o que ser dito acerca da autenticidade do texto que nos foi legado. Neste sentido, são conclusivas as palavras de DÜRING:

"*La circunstancia más importante para la cronologia relativa de la POÉTICA es la afinidad interna entre la RETÓRICA y la POÉTICA en lenguaje, terminología, contenido y filosofía y atmósfera. En ambos escritos Aristóteles parte directamente de posiciones platónicas. En ambos está influido poderosamente por Platón, pero a menudo defiende puntos de vista que contravienen a los de Platón. Mostrar esto en detalle, será la tarea de la siguiente exposición del contenido de ambos escritos. Pero ya aquí advertimos que la POÉTICA está disgregada por anotaciones marginales y pequeñas adiciones. A mi entender, es una ilusión creer que se podía distinguir con pureza la versión original de las versiones posteriores. Como en el análisis de Homero, los eruditos han llegado a resultados totalmente diversos. Tenemos de contentarnos con la comprobación de que el tronco básico, algo así como nueve décimas del escrito, procede de la misma época que la RETÓRICA*" (*Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, 1990, p. 206).

Com estas digressões, entre conteúdo e forma, pode-se situar a *Poetica* em sintonia com as demais obras de primeira época de Aristóteles[6], mais precisamente entre aquelas que se escreveram na primeira metade dos anos cinqüenta.[7] Porém, parece que os escritos sobre o universo poético não se circunscrevem à *Poetica*, face às abundantes referências ao diálogo *Os poetas*.[8]

---

[6] A *Poetica* é tida como posterior à *Ethica Nicomachea* e à *Politica*, porém anterior à *Rhetorica*, e também como sendo precedida do *De Anima* e do *De Interpretatione*. Ademais, de seu texto pode-se dizer: "*Nenhum outro se nos afigura mais* ***torturado*** *por notas marginais, expressões parentéticas e acréscimos sucessivos do que este, que certamente, foi texto para mais de uma série de preleções a discípulos interessados na problemática da literatura e das suas implicações antropológicas e políticas*" (Eudoro de Souza, *Introdução ao texto da Poetica*, 1966, p. 11).

[7] Cfr. Düring, *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, 1990, p. 90.

[8] Em *Fragmenta Selecta* de Ross (1950), encontram-se os seguintes testemunhos de sua existência: Diog. Laert. (8.2.57-58(3)); Vita Arist. Marciana (p. 427, 3-7); Dio Chr., *Or*. (53. I); Diog. Laert. 8.2.57-58(3); Diog. Laert. (3.48(32)); Ath. (505 b-c); Procl., *in Remp*. I. 42.2 (Kroll); Macr. (5.18.16); Iambl. (myst. I-II); Ps.-Plu, *Vita Homerum* (3-4); Gell. (3.II.7).

Em uma específica passagem do *De Interpretatione* (17 a, 4/7), Aristóteles relega a análise dos discursos retórico e poético a tratadísticas próprias e enfeixa sua análise do discurso (*lógos*) circunscrevendo-a ao *lógos apophántikós*. Com isto, além de comprovado o caráter não-enunciativo do que é retórico e do que é poético – não que o discurso se distenda em tantas divisões quantos métodos de estudo existentes, mas que cada método sobre a unidade do discurso deva encontrar guarida em um *tópos* apropriado (*retorikês gàr hè poietikês oikeiotéra he sképsis*) (17 a, 4/5) – também esclarecida fica a idéia da integração de todas as formas de compreensão do discurso. Se os modos analítico e categórico englobam grande parcela da realidade discursiva, nem por isso poder-se-ia considerá-la exaurida com estas duas formas de investigação. A realidade discursiva é mesmo unidade quando compreendida em todas as suas manifestações, o que necessariamente deve compreender os universos do poético e do retórico.

A arte poética, arte que teve como maior expoente helênico Homero, só veio a receber um tratamento teórico condigno, a ponto de se poder falar em uma teoria estética, muito tardiamente com Aristóteles. O texto *Perì Poietikés*, ao mesmo tempo que versa sobre algo muito conhecido entre os gregos, pode ser dito um tratado inovador no contexto em que foi produzido, e isto sobretudo em virtude da forma que ganhou a exposição em seu interior; o *méthodos* é-lhe um diferenciador relativamente às anteriores especulações que se fizeram em torno do fenômeno estético-criativo humano.

A poesia, que nasce da inspiração (*entheon gàr he poiésis*) (*Rhet.*, 1408 b, 21), popularmente reconhecida e amplamente cultivada por toda a classe de eruditos, sobretudo se se pensar no período áureo ateniense do arcontado de Péricles (século V a.C.), e também, não se esqueça, parte primordial da *paidéia* grega, encontrou forte resistência na teoria platônica. As dimensões desta filosofia se opunham com acentuada força à recepção da arte poética como arte estético-formativa. Na *República* os poetas não encontravam espaço.

A trajetória da relação entre o poético, o sublime e o filosófico não foi linear na história da cultura helênica. Momentos houve em que a fusão das três esferas de conhecimento foi regra de sabedoria. A erupção de um pensamento desmitificado e situado sobre os patama-

res do humanismo socrático e do antropocentismo sofístico foi a condição *sine qua non* para o assentamento de cada uma das espécies de saber como formas diversas de manifestação do espírito humano.

A maturidade da arte poética com Aristóteles é fruto de uma evolução, na articulação dos diversos setores da cultura helênica.[9-A] Explica-se, pois, historicamente, o problema. Ademais, é com Aristóteles, no séc. IV a.C., que se opera a chamada *synthesis* do pensamento helênico, de maneira que a arte poética seria um dos rebentos da excelência deste projeto intentado pelo filósofo, da pangnoseologia do real. A história helênica, em linhas gerais, está a demonstrar a tensão entre o poético e o filosófico na medida da emancipação da razão do véu do figurativo, do simbólico e do mítico. A culminância do pensamento representa, nesta medida, não só a objetivação máxima do saber, mas também a setorialização e a diferenciação máxima de todas as facetas da sabedoria.

Com outras palavras:

> "*De um modo geral, foram os filósofos que influenciaram os poetas, pois foram eles que fizeram incidir uma crítica racional sobre uma teologia que se atribuía aos primeiros poetas. A atitude destes era necessariamente mais conservadora, pois a poesia não pode dispensar a imagística do mito nem o seu poder emocional. O Zeus de Ésquilo retirou-se para píncaros muito afastados do Olimpo homérico, mas não perdeu por completo o seu caráter humano, e até as suas aventuras místicas foram conservadas, embora possam ser interpretadas em termos de simbolismo e alegoria. A tarefa do filósofo é rasgar o véu do mito e penetrar na 'natureza das coisas', revelando a realidade que satisfaça as exigências do pensamento abstracto*". (Cornford, *Principium sapientiae*, 1989, p. 236).

Muito menos ainda se pode dizer retilínea a trajetória do escrito na história do pensamento ocidental.[9-B] Se as obras do *Corpus* inelutavelmente trouxeram seus marcantes reflexos sobre a dinâmica filosófica ocidental – e não se deixe de pensar também na perspectiva oriental des-

[9-A] *Vide* Skulsky, *Aristotle's poetics revisited, in* "Journal of the history of ideas", v. XIX, n. 02, 1958, pp. 147-161.

[9-B] Para um inventário dos manuscritos gregos da *Poetica* aristotélica, *vide* referências trazidas por Wartelle, em seu *inventaire des manuscrits grecs d'aristote et de ses commentateurs*, 1963, p. 180, onde indica 42 obras relacionadas com o texto estético aristotélico, obras estas distribuídas por todas as partes do mundo.

ta mesma teoria, com Avicena, Averróis[10] e outros –, não o fizeram, no entanto, de maneira uniforme e muito menos ao mesmo tempo. Cada obra faz seus reflexos em uma contextura própria, isto de acordo com o padrão de valores cultuados, bem como de acordo com a própria condição material e a disponibilidade sobre o texto ou o manuscrito em si.

A *Poetica* não encontrou sua aurora senão com a aurora do próprio Renascimento, momento em que, dada uma conjuntura social, política, econômica e cultural, operou-se uma reabertura dos padrões estéticos de toda uma civilização, o que ensejou um novo ciclo de leituras, que passou a incluir como referência obrigatória a *Poetica* de Aristóteles. Até então, o Medievo demonstrou uma predileção exacerbada pelas fórmulas analíticas e dialéticas extraídas de um capítulo das obras de Aristóteles, o *Órganon*.

---

[10] Nós comentários de Averróis lêem-se os seguintes apontamentos:

Sequuntur auctoritates super primum librum poetriae (24): *"omnis oratio poetica, vel est laudatio, vel vituperatio"*, referente a Averróis, *Expositio Poeticae*, p. 41 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 268).

Sequuntur auctoritates super primum librum poetriae (29): *"homo naturaliter delectatur in metro et symphonia"*, referente a Averróis, *Expositio Poeticae*, p. 45 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 268).

Sequuntur auctoritates super primum librum poetriae (30): *"exemplis utimur docendo ut facilius intelligatur quod dicitur"*, referente a Averróis, *Expositio Poeticae*, p. 45 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 268).

Sequuntur auctoritates super primum librum poetriae (39/40): *"totum et completum est quod habet principium, medium et finem"*, referente a Averróis, *Expositio Poeticae*, p. 50 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 269).

Sequuntur auctoritates super primum librum poetriae (43/45): *"omnis sermo, si brevior sit quam debeat, obscurat intellectum, si longior fuerit, difficilis est retentionis et discipulo oblivionem inducit"*, referente a Averróis, *Expositio Poeticae*, p. 50 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 269).

Sequuntur auctoritates super primum librum poetriae (49/50): *"rebus non existentibus in natura non imponuntur nomina, nisi raro"*, referente a Averróis, *Expositio Poeticae*, p. 52 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 269).

Sequuntur auctoritates super primum librum poetriae (65/66): *"res nullae sunt stabiles quae cum fluxu temporis fluunt et fluxibiues sunt"*, referente a Averróis, *Expositio Poeticae*, p. 61 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 270).

Sequuntur auctoritates super primum librum poetriae (24): *"littera est simplissimum elementum ex quibus locutio constituitur"*, referente a Averróis, *Expositio Poeticae*, p. 65 (Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 1974, p. 270).

2

O CONCEITO DA *TECHNÉ*

O termo arte (*techné*)[11] é ambíguo e cambiante se analisado na perspectiva da história da filosofia. Seu estudo dentro da filosofia aristotélica deve-se fazer com assento na temática geral que o envolve, uma vez que *techné* insere-se na mesma categoria das faculdades intelectuais que os termos *phrónesis*, *epistéme*, *sophía* e *noûs*.[12] Faculdade intelectual entre faculdades intelectuais, a *techné*, não obstante, com as demais não se confunde, e entende-se como forma de conhecimento, isto porque pressupõe conhecimento de causa e disposição de ânimo, aliada à uma atividade poética para a sua operação concreta. Resulta, pois, que, como conceito semanticamente preciso, sua apreensão teórica requer uma detida análise de seu espectro significacional, o que não se faz sem que se prescinda da delimitação também de outros conceitos a este correlato. A análise, por integral, não se restringe à perquirição de sua dimensão semântica exclusivamente no texto da *Poetica*, uma vez que, como anteriormente assinalado, a obra aris-

[11] O termo *techné* é aquele empregado por Aristóteles para designar a ciência produtiva. A respeito, *vide* Peters, *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*, 1983, p. 194 (*poietiké*).

[12] Cfr. Armella, 1993, p. 31.

totélica pode ser concebida como um sistema não por sua concepção editorial, mas sim por sua relativa linearidade conceitual. A compreensão de um texto demanda, assim, esclarecimentos pressupostos, sendo que estes decorrem de outros textos que o antecedem.

A *techné*, pode ser dita, logo de princípio, um conhecimento (*gnósis*). É um conhecimento pois, corresponde a uma atividade do espírito, porém é atividade produtiva e prática. A movimentação produtiva não se exaure, como ocorre com a atividade do *noûs*, na conceptuação; a arte, sendo causa de movimento que tem fundamento intelectual, enseja a formação de um silogismo prático, ou seja, de um silogismo que transporta o pensamento da esfera poética das idéias ao campo produtivo.[13] Daí que, apesar de *gnósis*, a *techné*, ao lado da *phrónesis*, é uma faculdade que dista substancialmente das demais faculdades intelectuais (*epistéme*, *sophía*, *noûs*).

O peculiar da produção artística, ainda mais, está na própria liberdade criacional e no devir de seus construtos, pois, diferentemente dos processos mecânicos de re-produção, onde prevalece o mecanismo, a repetição e a constância, no operar artístico o aspecto criacional torna a teleologia do obreiro-artista um algo somente verificável após a conclusão do processo produtivo. Uma obra, fruto da *techné*, ainda não é enquanto não produzida, de modo que, pode-se dizer, seu processo constitutivo coincide com seu processo ontológico. O ser da obra será a resultante de um obrar criativo e livre; a liberdade aí é uma liberdade intelectual, visto ser a base do produto criado a sua concepção intelectual.[14] De duas facetas, portanto, a obra: uma pri-

[13] "'Art' or *techné* meant to Aristotle, as to any Greek, 'making' something, realizing some form in some matter. The artist is a *poietés*, a 'maker', and nature is clearly the great maker, the great 'poet' or artist. The only difference between nature and the human artist is that nature herself makes something out of her own materials, while the human artist makes something out of something else, some materials outside himself, to which he is on external *arché*" (Randall, *Aristotle*, 1960, p. 274).

[14] "Art is also considered by Aristotle not in relation to other natural processes, in the similarities and contrasts between 'processes by nature', *kinéseis kata physin*, and 'processes by art', *kinéseis apo technés*, but as a human capacity, as a power or *dynamis* in man. Art in this sense is a 'productive state' or 'habit', a productive 'hexis', under the guidance of right reason or intelligence. Art is this the power to make something intelligently" (Randall, *Aristotle*, 1960, p. 277).

meira, relativa à sua origem dialética; uma segunda, relativa à sua essência de objeto criado, de coisa entre coisas.

O que "é" por *techné* "é" produto. Também, tudo o que é produto, o é em virtude da *techné*. Ainda, aquilo que é produto o é em virtude da ação, mas a prática não equivale à produção. Daí que *techné* pode ser tomada por sinônimo de *poiésis*, mas como algo distinto de *práxis*. A *techné*, como anteriormente dito, é concepção e obra, importando, assim, em uma bifacialidade interativa entre o que se concebe e o que se produz. O produzido pressupõe engenho, atividade racional, assim como a *techné* ainda não é se nada se produz, pelo que a relação intestina entre os conceitos os compromete reciprocamente.[15-A]

Ainda mais. A *techné* radica seus princípios na causa eficiente, ou seja, no agente produtor, e não no produzido[15-B], correspondendo, acima de tudo, a um conhecimento (*gnósis*) das coisas que "são" não por necessidade ou, muito menos, que "são" por natureza (*physei*). As coisas que são *physei*, tendo como princípio e causa sua própria ontologia natural, movimentam-se não a partir de uma causa eficiente externa, mas por possuírem motricidade interna; *physis* é princípio e causa de movimento, constituindo, a respectiva especulação, uma ciência particular que não aquela dedicada às coisas produzidas, ou seja, a *Physica*.[16] A *techné* não se ocupa do "ser" que possui automotricidade, mas do "ser" gerado a partir de uma causa eficiente externa ao ser movimentado, ou seja, externa ao sujeito passivo de um movimento de qualquer natureza (alteração, deslocamento, transformação, aumento ou dimi-

[15-A] "A diferença entre arte e *phrónesis* repousa no fato de que esta última ocupa-se, como vimos, do que pode ser praticado (*tò praktón*), das ações, enquanto a arte se ocupa da produção de objetos" (Berti, *As razões de Aristóteles*, 1998, p. 157).

[15-B] "La *techné* imita a la naturaleza y perfecciona lo que la naturaleza deja imperfecto" (Düring, *Aristóteles*, 1990, p. 382).

[16] "El mérito de Aristóteles es descubrir que la *poíesis* estabelece un orden nuevo y distinto al de la *physis*, el orden de lo artificial, sin lo cual no es posible lo artístico puesto que este último se asienta sobre lo primero" (Armella, *El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles*, 1993, p. 122).

nuição). E neste particular parece haver algo de comum à *techné* como à *alea* (EN, 1040a, 15/20). Já as coisas que "são" por necessidade podem ser ditas externas e imutáveis, sobre as quais não incide a "*gnósis*" artístico-produtiva, mas a *epistéme*. Mediante *epistéme*, por indução ou por silogismo, se alcançam as coisas que "são" por necessidade, agindo-se racionalmente sobre o "ser" previamente constituído, demonstrando-lhe a estrutura ontológica. Diferentemente, o que é por *techné*, não é enquanto não produzido; daí a sua não-imanência e o seu não-apriorismo com relação à sua *gnósis*. Ao se analisar a *techné*, verifica-se que, além do produto constituir-se enquanto se faz a arte, e, portanto, tornar-se algo (leia-se, "vir a ser"), conceitualmente produz-se a *gnósis* de seu objeto. Pode-se dizer que a produção artística e o conhecimento artístico ocorrem simultaneamente. Estas as diferenças entre a *techné* e a *epistéme*, e entre o que é por *techné* e o que é por *práxis*.

Entre produtor (*technitwn*) e obra (*tó érgon*) subsiste mais que uma mera relação entre agente e coisa produzida. A teoria aristotélica está a apontar o amor como a flama geratriz de todo processo produtivo. A trama do objeto acabado é objetivamente o resultado de toda a operosidade da personalidade criativa sobre a realidade material e física. Nesta medida, o que se produz é nada mais, nada menos que a atualização da potência (*energeía*) do agente produtivo (*Eth. Nic.*, 1168 a, 8/9). Esta atualização pressupõe uma perseguição do algo que se procura produzir, e este algo, ao reificar-se, torna-se matéria concreta de uma concepção espiritual. O objeto produzido é amado pelo seu produtor como se seu filho fosse (*Eth. Nic.*, 1168 a, 2/3), pois, em verdade, aquele que existe para produzir tem a obra por meta de sua existência. A existência é amada como amada é a obra almejada e produzida, pois já a atividade que conduz à reificação da mesma é a razão de existir daquele que opera. E isto é natural (*Eth. Nic.*, 1168 a, 8) (*toûto dè physikón*).

A *techné* também encontra um especial tratamento teórico na *Metaphysica* (981 a, 15/25), onde nem se equipara à experiência, nem à ciência propriamente dita. Entre uma e outra, a *techné* é dotada de estatuto próprio, pois, ao mesmo tempo que se trata de um conhecimento causal e universal das coisas, e não meramente dos particulares, como ocorre com a experiência, trata-se também de um saber

prático e não-teórico.[17] Se há que se conceber que o conhecimento siga um esquema ascensional, da mais empírica à mais abstrata forma de apreensão da realidade, parte-se, pois, da idéia da mera sensação do individual, passa-se pela experiência, que é a reiteração de sensações individuais, e daí à técnica e à ciência. De fato: "Cuando hay arte hay conocimento propriamente humano, pues el anterior es más propio del animal. Esto se debe a que la téchne frente a la empeiría supone ya un conocimiento del principio, es decir, del porqué; por esta razón el arte es un saber enseñable mientras que lo empírico no. El saber empírico no va más allá del qué, *óti*." (Armella, *El concepto de técnica, arte y producción en la filosofia de Aristóteles*, 1993, p. 54).

É ademais com os demais excertos contidos no *Órganon* e na *Ethica Nicomachea* que se confirmam as conclusões acima transcritas, bem como se completa o quadro que se pretendeu traçar para a caracterização da noção de arte no sistema aristotélico.

[17] Armella, *El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles*, 1993, pp. 52/53.

3

A POESIA E SUAS ESPÉCIES

Em 1447 a, 1 depara-se o leitor com Aristóteles introduzindo seu Tratado e exortando seu público ao estudo da poesia. É a respeito dela, de suas espécies, da composição das mesmas e de sua efetividade, dos elementos de cada espécie e de tudo quanto for afim a presente indagação que se procurará encetar como sendo o conteúdo da obra acroamática. Nesta ordem, para que se alcancem os resultados planejados, é necessário que se parta do que é primeiro.

A poesia pode ser dita imitação da ação[18], assim como classificada pelo critério da qualidade subjetiva do imitador, do meio de imitação e do modo de imitação em ditirambo, nomo, comédia, tragédia, epopéia, entre outros, assim como pelo critério do modo de imitação, quando se destaca o méto-

[18] "A poesia é *mímesis*. Mas imitação não quer dizer cópia, decalque ou reprodução servil. O poeta, como o pintor ou qualquer outro artista, dando forma a imagens, pode muito bem imitar representando as coisas tais como elas foram ou como elas são realmente ou tais como ele as imagina; pode igualmente imitá-las, representando-as segundo o que ele pensa que elas deveriam ser. Assim o poeta imita ou representa segundo a verossimilhança" (Magalhães-Vilhena, *O problema de Sócrates: o Sócrates histórico e o Sócrates de Platão*, 1984, p. 353).

do narrativo de exposição (epopéia) e o método dramático de exposição[19] (tragédia/comédia).[20]

De fato, a epopéia, a tragédia, a poesia ditirâmbica, a aulética e a citarística são todas, no geral, imitações; a todas e a cada uma de maneira peculiar está ínsita a idéia de *mímesis*. Cada qual de maneira peculiar, isto pois ou imitam objetos diversos, ou imitam por modos diversos ou não da mesma maneira. Todas se valem do ritmo, da linguagem e da harmonia, separada ou conjuntamente. É o caso de se estudar a presença da harmonia e do ritmo na aulética e na citarística, e de se estudar a presença do ritmo sem a harmonia na arte das dançarinas, que, por ritmos gesticulados, imitam caracteres, afetos e ações. A epopéia, por sua vez, recorre tão-só e unicamente ao verbo, metrificado ou não. O metro empregado em cada espécie de epopéia também foi a fonte do surgimento de designações várias aos poetas dedicados a cada forma de metrificação da epopéia (poeta elegíaco/poeta épico).

Sendo, pois, de essência poética tudo quanto caracterizado for pela imitação, dar-se-á ao imitador o nome de "poeta". O nome "poeta" também merecerá aquele que pela metrificação se expressar, seja compondo poesia propriamente dita (Homero), seja compondo um Tratado de Medicina (Empédocles).

A atividade mimética em Aristóteles não é, necessariamente, uma reprodução da natureza tal qual é; é, pelo contrário, uma experiência sobre a natureza, que, no caso da tragédia, conduz à informação do caráter superior do homem, e, no caso da comédia, à do caráter vulgar do homem. A *mímesis* aqui não cuida de uma simples transposição, mas de uma elaboração do que é dado a respeito do homem, ressaltado com os demais recursos cênicos e criacionais que emanam do universo estético humano. A *mímesis* é, pois, muito menos arte humana de decodificação da linguagem natural e muito mais reconstrução criativa, manipulação artística da *physis*. Profundamente intrincado ao conceito de *techné*, o termo *mímesis* não pode ser compreendido sem que se tenham presentes as distâncias que separam *techné* de *physis*.

---

[19] 1448 a, 19/1448 b, 2.

[20] Cfr. explanação de Eudoro de Souza, em sua introdução à *Poética* de Aristóteles, 1996, p. 18.

Não em outros termos pode-se dizer que "(...) poner a la mímesis por el lado del conocimiento no implica que ésta sea servil y repetitiva: la noción aristotélica de mímesis es activa, dinámica, porque es el puente entre el conocimiento y la realidad. Es fecundidad que procede del *noûs* hacia el ejercicio poiético" (Armella, *El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles*, 1993, p. 125).

Há que se dizer, ainda, que a poesia pode se valer de recursos vários para a sua construção, sejam eles o canto, o ritmo e o metro. Os ditirambos e os nomos servem-se conjuntamente de todos os meios, sendo que a tragédia e a comédia servem-se separadamente. Isto, pois, no que toca ao meio de imitação.

A ação de imitar por parte do imitador tem por núcleo a observação; centraliza-se esta, não de outra forma, sobre o elemento humano naquilo que há de mais peculiar em sua estrutura ativa, no caráter. A observação de diversos tipos humanos, de acordo com a variedade de caráteres existentes (normais, virtuosos, viciosos) fornece ao imitador o cimento para a construção de sua arte. Diversos os caráteres, diversas serão as inspirações que produzirão. Neste sentido é que diferem Polignoto, Dionísio e Pauson, todos imitadores, porém cada qual de um tipo humano diverso, respectivamente os superiores, os normais, os inferiores. Assim também na linguagem proseada ou em verso, pois Homero destacou a ação humana virtuosa, Cleofón, a ação da medianidade dos homens, e Nicócares, a ação viciosa. Tragédia e comédia encontram suas nuances diferenciais também no tipo de ação que encampam no processo mimético; para a tragédia, ações mais nobres do que as comumente cultivadas, para a comédia, ações do tipo inferior, ridicularizáveis.

É ainda de relevo notar que, etimologicamente, o "drama" recebe esse nome em virtude do fato de que lhe é característico imitar agentes (*drontas*), enquanto a "comédia', como termo, encontra sua denominação vinculada a raízes histórico-poéticas, pois comediante é aquele que anda de aldeia em aldeia, por não ser tolerado em nenhuma (*kómas*).

4

AS ORIGENS HISTÓRICAS DA POESIA

A poesia possui causas históricas, e Aristóteles as demonstra. De fato, a imitação é congênita ao homem, sendo, ao que parece, algo de sua natureza, e deste modo o que o singulariza na dimensão do mundo vivente (*katà physin de óntos emîn tw mimeîsthai*)[21]. Sendo da natureza humana a imitação, também nela se compraz o homem, e por isto a pratica e a cultiva, motivo que ensejou o surgimento de uma arte dedicada exclusivamente ao imitativo, o poético. O homem, de fato, se compraz na observação das imagens, e é desta forma que muitos se detêm com atenção nas representações de animais ferozes e de cadáveres, sendo que estas são coisas que normalmente causam medo ou repugnância às pessoas. Gradativamente, pois, tomou corpo, desde as mais rudimentares manifestações imitativas, a arte poética, pela atividade daqueles que estavam mais propensos a tais coisas. A propensão mais exercitada de acordo com este ou aquele caráter, deste ou daquele poeta, deu lugar às diferentes formas de poesia; de acordo com os que primeiro poetizaram, antes de Homero, surgira o verso heróico (canto ao heroísmo e ao lustro de alguns) e o verso jâmblico (canto satírico e injuriador).

[21] 1148 b, 20.

É assim que se pode distinguir em Homero, dentre outros méritos, o de ter sido o fundador das linhas mestras da comédia, onde dramatiza não o vitupério, mas o ridículo. Tragédia e comédia, a esta altura já estruturadas, foram recebendo, com os tempos, e de acordo com a criatividade maior ou menor dos poetas, contributos, ora em forma de jambos, ora de epopéias, tragédias, comédias. De mais rudimentar estrutura poética partiram, pois, todos os gêneros em que se costumam distinguir a poesia. A tragédia partiu, a princípio, da atividade dos solistas do ditirambo, enquanto a comédia, por sua vez, dos solistas dos cantos fálicos. Neste evolver, pode-se destacar a participação de Ésquilo no remodelamento da tragédia, isto pois aumentou de um para dois o número de atores, diminuiu a importância do coro e fez do diálogo o protagonista[22]. Sófocles, por sua vez, introduziu três atores e a cenografia. O metro foi encontrando mais e mais espaço na constituição de uma tragédia, cada vez menos calcada na dança e na musicalidade, e cada vez mais baseada no diálogo. O jambo foi a forma métrica que mais naturalmente se adaptou na construção da tragédia dialógica, tal como descrita em sua evolução.

Vistas estas noções primordiais a respeito da evolução da poesia no tempo, proceda-se, pois, à análise da comédia e da tragédia.

A comédia, deve ficar assentado este conceito, é a imitação dos homens inferiores (*mímesis phaulotérwn mén*)[23], não porém em toda a viciosidade que os caracteriza, mas somente quanto àquela parte do torpe que é o ridículo (*geloîos*)[24]. O ridículo, como elemento determinante da atitude mimética da comédia, é certo defeito, torpeza anódina e inocente, e sua morfologia encontra-se estampada na própria máscara cômica. Quem introduziu a máscara na representação cômica, bem como quem introduziu o prólogo ou determinou o número de atores da encenação, não se sabe; a história da comédia encontra-se – e isto o confessa Aristóteles em 1449 b, 2/5 – camuflada nos séculos em que teve origem, diferentemente do que ocorre com a tragédia, que teve percurso mais cristalino aos olhos do historiador. Esta

[22] 1449 a, 15/18.
[23] 1449 a, 32/33.
[24] 1449 a, 34.

história se recompõe a partir do momento em que a comédia já se encontra mais resolutamente desenvolvida e corporificada em um conjunto de regras expositivas. Aí, pode-se dizer que os primeiros poetas deste estilo teriam sido Epicarmo e Fórmide[25].

Quanto à tragédia, ao mesmo tempo em que carece defini-la, também carece distingui-la do que lhe é afim, a epopéia, o que se fará seqüencialmente. A tragédia consiste na imitação de uma ação de caráter elevado, superior, completa e com certa extensão, acompanhada de linguagem ornamentada (*edysménw lógw*), imitação que se efetua não por meio da narrativa, mas pela atuação de personagens representados por atores. Seu fim é suscitar o terror e a piedade, de modo a que se obtenha como resultante a purificação destas emoções (*pathemátwn kátharsin*)[26]. A *kátharsis*[27] é aí elemento fundante da teleologia trágica aristotélica. A linguagem ornamentada, explica Aristóteles, é aquela que tem ritmo, harmonia e canto (*rythmòn kaì armonían kaì mélos*), seja em alguns momentos, seja em vários momentos da representação trágica. Sobretudo a estrutura cênica é parte integrante da tragédia, pois se trata de uma imitação representada. Seguem-na a melopéia e a elocução.

A tragédia, com seu fulcro catártico, centra-se na dualidade de elementos que se destacam da ação humana imitada, quais sejam, pensamento (*diánoia*) e caráter (*éthos*)[28]. De fato, pensamento e caráter é que qualificam as ações e as fazem distintas, de modo que, uma vez representadas, dão origem a personagens com atuações distintas. A boa ou má fortuna dos homens tem origem aí. O pensamento de uma ação é que contém esta mesma, enquanto o caráter de uma ação é o que permite seja julgada de tal ou qual forma de acordo com a qualidade que exprima ou denote.

---

[25] 1449 b, 6.

[26] 1449 b, 24/28.

[27] "La *kátharsis*, que ocurre sólo en la definición de la tragedia, y po cierto en una frase em que Aristóteles quiere precisar el desarrollo ideal de la acción, es, en consecuencia, el medio por el cual el poeta alcanza su verdadero fin, que es proporcionar a los espectadores el gozo y la alegría, proprios del arte trágico" (Düring, *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, 1990, p. 281).

[28] 1450 a, 2.

Não de outra forma é que, coligando o acima dito, se pode dizer serem seis as partes da tragédia: 1) o mito (*mythos*); 2) o caráter (*éthos*); 3) a elocução (*léxis*); 4) o pensamento (*diánoia*); 5) o espetáculo (*ópsis*); 6) a melopéia (*melopoiía*)[29]. Todas as tragédias comportam estas partes, porém os trágicos (poetas) se valem destes recursos de maneira não uniforme, resultando em tragédias mais ou menos diversificadas e complexas quanto ao modo de execução.

Deve-se, no entanto, frisar que a tragédia não consiste numa imitação pura e simples de homens, mas de ações humanas, da ventura e da desventura, da felicidade ou da infelicidade do homem (*e gàr tragwdía mímesís esin ouk anthrwpwn allà práxews kaì bíw kaì eudaimonías kaì kakodaimonías*)[30]. O que mais importa, é a finalidade de uma coisa, e como tal, o que mais importa para a tragédia são as ações e o mito (imitação sucessiva das ações)[31], pois a trama dos fatos é que conduz o homem à sua ventura ou à sua desventura.[32] Sem ação não poderia haver tragédia (*éti áneu mèn práxews ok àn génoito tragwdía*)[33].

Resguarde-se o leitor contra a má interpretação do que acima foi dito. A mera sucessão de atos não pode jamais ser bastante para se lograr o fim trágico; ações sucessivas que expressem caráteres humanos não bastam para a satisfação teleológica deste gênero poético. A alma da tragédia reside no mito, que só depois é seguido do caráter (*archè mèn ōn kaì oiow psychè o mythos tês tragwdías, deúteron dè tà éthe*)[34]. Isto em razão do

[29] 1450 a, 9/10.

[30] 1450 a, 16/17.

[31] "El arte del poeta debe llevarlo (espectador) a la comprensíon de que el personaje principal del drama ha sido tocado por una gran desdicha sin merecerlo. La equidad exige que él como juiz lo declare libre de toda culpa. Para alcanzar ese fin, la acción debe estar construida de tal manera, que conduzca a lo que, de acuerdo con la concepción tradicional en aquela época fue caracterizado como uma purificación, como *katharsis*" (Düring, *Aristóteles: interpretación e exposición de su pensamiento*, 1990, p. 281).

[32] "*Kou phises thai pathous*: aligerar las pasiones, quitando el peso de lo real. La reproducción imitativa al ser artística aligera el lastre de lo físico en nosstros, y nos permite como a Gorgias volar hacia aquella otra gran parte de nuestro ser" (Armella, *El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles*, 1993, p. 133).

[33] 1450 a, 23/24.

[34] 1450 a, 38/39.

que acima já foi dito, que a tragédia centra-se na imitação de ações, e por isso, na imitação de agentes.

Se em primeiro está o mito, em segundo está o caráter. Analogicamente, deve-se pensar que uma pintura comprazeria muito mais se esboçada em seus traços mínimos, porém sem cores, e muito menos se se reduzisse a conglomerar uma difusa e desarmônica composição de belas cores. O mito, ou seja, a trama de ações, está, pois para o tracejado na pintura, assim como o caráter está para as cores.

Em terceiro lugar aparece o pensamento. Este é o assunto envolvente, ou o que é dito nas ações trágicas; é aquilo em que uma determinada pessoa demonstra que algo é ou não é, ou mesmo traz consigo uma sentença geral. Em quarto lugar, dentre os demais elementos que compõem a tragédia, está a *elocutio*. Esta é o enunciado dos pensamentos por meio das palavras (*léxin eînai tèn dià tês onomasías ermeneían*)[35], que pode ser feito por meio de prosa ou de verso. Seguem-se a melopéia, como ornamento de importância para a caracterização do ambiente trágico, e o espetáculo, como algo emocionante e atrativo, porém não essencial para a poesia, pois esta se dá, e está apta a produzir seus resultados, mesmo sem a encenação. De fato, o êxito da encenação mais depende de um bom cenógrafo que de um bom poeta.

Traçadas estas linhas, deve-se fazer presente agora a distinção entre a epopéia e a tragédia. Coincidindo no fato de ambas se curvarem e para a imitação de homens superiores, no entanto, não se confundem, guardando traços diferenciais tais que são capazes de serem estudadas autonomamente.

A epopéia tem metro único e forma narrativa, sendo sua continuidade temporal bem mais dilargada que a da tragédia. Quanto às suas partes constitutivas, guarde-se que nem todas as partes da poesia trágica intervêm na epopéia[36]. E, por enquanto, basta o que foi dito, pois mais adiante retornar-se-á a esta problemática.

[35] 1450 b, 14/15.
[36] 1450 e, 17/20.

5

O SER DA TRAGÉDIA

Esboçadas as características primordiais de uma tragédia, seguindo-se na mesma esteira que guiava a análise desde suas primaciais considerações acerca do poético, mister se faz uma aproximação ainda maior do que seja a tragédia. As espécies poéticas são a tragédia e a comédia, e é por aquela que se procurará iniciar a investigação.

A tragédia é uma imitação; não uma imitação qualquer, mas uma imitação do caráter humano em seu aspecto mais louvável. A unidade teleológica da tragédia, que a faz um todo incindível e concatenado, articulado mesmo de atos e representações, não impede seja ela vista como pluralidade. O que há de pluralidade na tragédia é o desdobramento de atos que se sucedem temporalmente na constituição do todo poético conduzente à *kátharsis* final.[37] Neste sentido, é ela princípio, meio e fim.

[37] "La idea dominante en Aristóteles es que el placer específico de la tragedia es la finalidad a que debe aspirar el poeta. Lo que se representa en la acción dramática de su tragedia conduce, a través del desarrollo de la acción misma, a una *katharsis*, es decir, a un punto donde las personas principales aparecen como justificadas: la 'obra' del poeta es proporcionar a los espectadores la *oikeia hedone* mediante una acción de este tipo" (Düring, *Aristóteles: exposición y interpretación de su pensamiento*, 1990, pp. 273/274).

Tendo-se presente o acima dito é que, dentro da idéia de todo, o princípio, o meio e o fim se concatenam de maneira tal que se possa afirmar harmônica a composição trágica. Não pode a tragédia começar ou terminar ao acaso, seguindo-se, então, a esquemática acima traçada, sem que dela sejam suprimidas quaisquer fases. As idéias de ordem, proporção, medida e equilíbrio estão aqui a nortear o espírito aristotélico na visão e definição do belo, do estético. A aritmética da forma está a indicar que o que possui um fim deve iniciar por um princípio, passando-se pelo meio; a supressão da escala referida, dos degraus de desenvolvimento de um ato, significaria a ruptura de um ciclo de natural fluidez das coisas.

Porém, não só; ainda mais. Todo ser vivente e tudo que é composto de partes não só deve ter estas partes ordenadas, mas em acréscimo também são qualquer grandeza. O *kálos* é não apenas e tão-somente a ordem, mas também a grandeza, e é exatamente esta mensurabilidade das coisas que permite seja dito que nem um ser infimamente pequeno, nem um ser de grande magnitude pode ser realmente predicado de belo. Ao ser pequeníssimo falta capacidade de impressionar de maneira mais sensível a visão, tornando-se imperceptível; ao ser excessivamente grande, falta-lhe a proporção que consente a visão de conjunto, perdendo-se, portanto, com isto, a visão da unidade e da totalidade. O conceito de *kálos* aparece, nesta passagem, nitidamente contaminado e influenciado por uma herança platônica, a idéia da medida.[38] Onde há uma estrutura de partes e de todo, ordem e medida, há o belo[39].

Este conceito extremamente amplo acerca da realidade estética — e realmente esta é uma das principais passagens para o estudo da teoria estética de Aristóteles –, abarcante como é do ser, aplica-se ao universo poético da mesma forma como se aplica a todos os outros seres, e é por isto relevante no contexto em que se encontra. Definida a tragé-

[38] "Platão nunca definiu com muita exatidão o que entendia por Belo. Aristóteles não hesita em caracterizá-lo, mas, no fundo, entre o critério platónico da *harmonia* e da *medida* e a definição aristotélica da *ordem* e da *grandeza*, não há verdadeiramente senão a diferença do implíceto ao explícito, do indefinido ao delimitado" (Huisman, *A estética*, 1981, p. 26).

[39] 1450 b, 34/1451 a, 5.

dia como sendo um todo, composto de partes (princípio/meio/fim), a mesma proporção que orienta os corpos e os seres deve estar presente na estrutura de uma tragédia, isto porque o excesso de grandeza traria à tragédia o vício de perder-se da memória dos espectadores. E assim com todo mito.

Com isto entenda-se que toda tragédia comporta limites, porém não que estes existam *a priori*, ou que possam ser predeterminados independentemente do contexto trágico. Deve-se obedecer a natureza das coisas, o que leva a conclusão de que a grandeza de uma tragédia se definirá a partir da própria contextura que encetar. Tanto mais bela será uma tragédia quanto mais longa for sua duração, contanto que se preserve a noção de conjunto da mesma. Será conforme à verossimilhança e à verdade que, da felicidade à infelicidade, e desta àquela, de acordo com o conjunto de valores e atos que encetar, poder-se-lhe-á definir em sua extensão, se curta, se longa.

Não de outra forma é que se pode reafirmar que o mito é uma unidade, e a investigação acima alcançada torna ainda mais clara esta noção, isto pois há unidade na imitação (objeto único) e unidade na coordenação desta mesma imitação. Se aquilo que se imita é algo único, também a forma de imitar fará da seqüência um fluir lógico de atos encadeados. Não que o mito se refira a uma única pessoa, pois geralmente envolve múltiplas ações e vários agentes, mas sim que haja relação integrativa entre as ações de uma pessoa a qual se visa imitar. Se múltiplas são as ações praticáveis por um indivíduo, nem todas são do interesse de uma tragédia, e nem todas constituem, se agrupadas desordenadamente, uma unidade.

Isto, pois, no que concerne à unidade histórica e à unidade poética, à idéia de todo e à idéia de parte, às noções de ordem e de grandeza.

6

O CONTEÚDO POÉTICO E A NARRAÇÃO HISTÓRICA; O MITO E SUAS PARTES

Ao se trilhar a senda do poético, seja na tragédia ou na comédia, percebe-se que a atividade mimética converte a ação humana em objeto de arte. Necessariamente, pois, neste *iter* construtivo, em que o poeta passa da observação do ato humano à sua concretização em feitos artísticos, o poeta aprendeu o passado convertendo-o em arte presente. Se se imita um algo, este algo deve preexistir logicamente ao ato de imitação, pois aquele é para este o paradigma. Desta análise do trabalho mimético surge a dúvida entre o histórico e o poético, assim como a dúvida entre a forma do histórico e a forma do poético.

Para que se possam sanar tais dúvidas, deve-se reter que: a) o poético pode corresponder a uma atividade realística ou fabuladora, podendo-se até tomar dados realísticos concomitantemente a dados fabulosos, conforme se atenha a fatos ocorridos ou decorra da imagética artística; b) o poético não corresponde a uma narrativa do acontecido, pois este não é o ofício do poeta, nas palavras de Aristóteles, mas numa representação do que poderia ocorrer, segundo a verossimilhança e a necessidade; c) o poético não lida com individuais (este ou aquele fato/ato relacionado com a vida de Alcibíades), mas com universais (a conduta em si, a facticidade em si, o acaso em si); d) o poético é, como decorrência do que foi dito em c),

mais filosófico e mais sério que a história; d) o poético não se define pelo fato de ser colocada em verso ou em prosa sua textualidade, pois a prosa de Heródoto convertida em versos não deixaria de ser história, mas sim por relacionar-se ao que sucedeu ou ao que sucederia[40].

De fato, comprova-se o acima dito ainda por duas ordens de argumentos exemplificativos, uma concernente à comédia e outra à tragédia. A comédia em geral é primeiramente fabulada de acordo com o verossímil, e portanto, não arbitrariamente, de acordo com uma mínima proximidade do que realisticamente poderia se suceder, e, em segundo lugar, já composta, são atribuídos nomes aos personagens. Isto está a indicar o completo desligamento da comédia com o ocorrido historicamente. A tragédia, por sua vez, ou preserva o nome de pessoas realmente existentes às quais se atribuem este ou aquele feito trágico, ou preserva alguns nomes reais colocando-as ao lado de outros fictícios, ou simplesmente só se utiliza destes. Todas agradam de igual modo ao público, e não podem ser ditas melhores ou piores, umas com relação às outras. Mais uma vez está-se a mostrar que pode ou não haver o vínculo do poético com o realístico, mas que este não é o atributo essencial ou o ofício do poeta, parece claro.

Mais fabulador que versificador, o poeta se distingue pela arte mimética que exercita, e não pela forma que dá ao que concebe. Entre o histórico e o poético há, pois, grande diferença, o que valoriza ainda mais este universo com relação àquele.

Neste sentido, lidar com o verossímil não é a chave da perfeição e da excelência do poético. Na tragédia surge, pois, a capacidade de suscitar terror e piedade como condicionante da qualidade da representação. De fato, as ações paradoxais maior espanto produzem que os feitos do acaso ou da fortuna. Melhores serão, pois, os mitos concebidos de acordo com esta orientação, sobretudo se desprovidos de atos episódicos, assim chamados os atos que entremeiam episódios sem com eles ter qualquer relação de necessidade ou verossimilhança.

Isto, pois, no que se relaciona com o mito em sua postura diante dos fatos.

---

[40] 1451 a, 36/1451 b, 10.

Passe-se, pois, à investigação dos mitos simples e complexos.

Os mitos são simples ou complexos conforme a natureza das ações que estejam a imitar. Um mito será simples se a ação que envolve for una e coerente, onde, na mutação de um ato para outro ou na passagem da ventura ou desventura, a fortuna apareça não como fruto de peripécia ou reconhecimento; será complexo, se reconhecimento ou peripécia participarem intrinsecamente do que é objeto da imitação na arte poética. Se aqui tudo se define em torno das expressões lingüísticas "peripécia" e "reconhecimento", e da compreensão das mesmas, parece evidente a necessidade de definir-lhes o sentido e o alcance. "Peripécia" é a mutação dos sucessos efetuada de acordo com o verossímil e o necessário; as idéias de contrariedade, de inesperado e de inversão lhe são ínsitas. "Reconhecimento" é a passagem da ignorância ao conhecimento, da amizade à inimizade das personagens que estão destinadas para a dita ou para a desdita; geralmente entre pessoas, não se afasta a possibilidade de ser utilizada entre estas e seres inanimados. A união de peripécia e reconhecimento pode ser produzida numa tragédia, e é o que a tornará ainda mais apta à sua realização teleológica, ou seja, a despertar terror e piedade.

Num outro sentido, agora quanto à extensão, pode-se definir como partes da tragédia o prólogo (P), o episódio (E), o êxodo (EX), o coral (C), sendo este último dividido em párodo (CP) e estásimo (CE). Todas as tragédias contam com este tipo de estrutura mínima quadripartite; os cantos de cena e os *kommoi* não são peculiares a toda espécie de tragédia, aparecendo em uma ou outra representação. Definam-se, pois, as partes da tragédia: o prólogo (P) é a parte da tragédia que precede à entrada do coro; o episódio (E) é a parte da tragédia entre dois corais; o êxodo (EX) é uma parte completa da tragédia à qual não sucede canto do coro; o coral (C) em sua modalidade párodo (CP) é o primeiro, e em sua modalidade estásimo (CE) é um coral desprovido de anapestos e troqueres; *kommos*, referido como elemento ocasional da tragédia, porque nem sempre ocorrente, é um canto lamentoso da orquestra e da cena a um tempo só[41].

[41] 1452 b, 14/27.

Definidos estes conceitos, e sua ocorrência na tragédia, Aristóteles dá à peripécia e ao reconhecimento a qualidade de partes do mito. A catástrofe surge, então, como uma terceira parte do mito trágico, consistindo numa ação perniciosa e dolorosa (morte em cena, dor veemente...). Estes, então, seus elementos essenciais assim entendidos como a peripécia, o reconhecimento e a catástrofe, sendo que podem se dar de maneira não necessariamente cumulativa em todas as tragédias, uma vez que peripécia e reconhecimento podem dar-se também isoladamente em seu contexto[42].

[42] 1452 a, 22/1452 b, 13.

7

O ESTUDO DO DESFECHO TRÁGICO

O *mythos* trágico como arte tendente a um fim nitidamente catártico pela inspiração de terror ou piedade (*phoberwn kaì eleeinwn eînai mimetikén*)[43], é, em sua constituição, inspirado por algumas regras técnicas que estão a presidir a boa desenvoltura dos atos representativos e cênicos e do desfecho da ação na catástrofe. Nesta perspectiva é que Aristóteles adverte que a representação de homens muito bons que passem da boa para a má fortuna, de homens muito maus que passem ou da má fortuna à boa fortuna ou desta àquela não é apta à realização dos fins específicos a que se destinam a mítica da tragédia. Se piedade e terror são as notas sentimentais e teleológicas da tragédia, regras mínimas devem ser observadas para que a produção poética possa alcançar um nível de excelência que a repute uma verdadeira obra artística. A piedade surgirá se o infortúnio alcançar alguém que não a mereça, assim como o terror, quando alguém for tocado pela desdita.

A boa definição do mito trágico encontra-se, pois, na dependência do desenrolar articulado da ação no sentido do infortúnio. Esta é a estrutura correta da tragédia, visto correspon-

[43] 1452 b, 32/33.

der aos efeitos que visa a produzir. Não em outra medida é que Aristóteles honorifica Eurípedes com o título de melhor trágico grego[44], isto por ser o que melhor dispõe a tragédia para seu fim sensibilizante.

Porém, o fim sensibilizante não corresponde ao exercício de meras conjunções cênicas e nem ao alcance de toda e qualquer espécie de prazer. As conjunções cênicas são hábeis a impressionar, mas não deve este ser o recurso do qual se vale o poeta; seu ofício se concentra na construção de uma trama de atos tal que dela fluam as conseqüências sensibilizadoras da piedade ou do terror humanos. Não é um qualquer sentimento, qual a monstruosidade, que se procura produzir pela tragédia, mas somente aquele que lhe é próprio, de acordo com sua natureza (*ou gàr pâsan deî zeteîn edonèn apò tragwdías allà tèn oikeìan*)[45], e a partir dos fatos (*phaneròn ws toûto en toîs prágmasim empoietéon*)[46]. Sem que se adentre com Aristóteles a descrição de quais os possíveis enredos para o bom sucesso das tragédias[47], é interessante perceber que o poeta trágico encontrou sua gênese própria na análise dos fatos, adaptada para a função poética, relacionados com a desdita de grandes famílias helênicas. Mais próxima dos fatos que da fabulação, do respaldo realístico que do cênico, a tragédia se construiu pela universalização do singular, pela conversão da história em letras catárticas, capazes de gerar o êxtase sentimental e poético pelo terror ou pela piedade.

[44] 1453 a, 23/30.
[45] 1453 b, 10/11.
[46] 1453 b, 13/14.
[47] 1453 b, 14/1454 e, 9.

8

A NATURALIDADE NA POESIA TRÁGICA

A construção mimética da poesia trágica articula-se em torno da noção de comportamento ou, mais propriamente, de caráter, algo inerente à ação e à palavra humana. Caráter é sinônimo, neste sentido, de propensão intencional de toda espécie de ação humana, seja mental, seja comportamental, seja verbal. O caráter se exterioriza subliminarmente em conjunto com o ato de comportamento ou com o ato verbal, donde se infere a índole boa ou má do agente. À tragédia, para seu bom sucesso catártico, convém que o caráter exteriorizado pelo personagem seja bom; a bondade será o que facultará o sentimento de condolência pela impressão de injustiça na desventura do personagem. Além da bondade para bem se transmitir a mensagem trágica, o caráter deve ser conveniente, dotado de semelhança e coerência. Não pode o caráter de uma mulher exprimir virilidade excessiva, o que é dito inconveniente para uma tragédia. A incoerência do caráter também não se pode revelar no curso dos atos cênicos, pois a tragédia requer uma incoerência coerente do personagem (*ónws omalws anwmalon deî eînai*)[48]. Assim, verossimilhança e neces-

[48] 1454 a, 28.

sidade devem ser ditas partes precípuas para a formação do corpo trágico; toda trama requer uma logicidade e uma proximidade do que realmente se sucede *inter homines*.

Estas as razões que motivam Arsitóteles a repelir do mito trágico a presença de qualquer sintoma de irracionalidade, pois as ações devem se desenvolver no nível da razoabilidade dos acontecimentos, ou mesmo da aplicação da idéia do *deus ex machina*; o que é *apò mechanês* não é o que normalmente sucede, aparecendo para a tragédia como patologia da ação, ruptura ou quebra de uma seqüência que, de natural que era, se transforma em artificial, criada ou importada. A naturalidade do mito reside na razoabilidade e na seqüencialidade de sua articulação.

A mesma naturalidade que está a presidir o caráter dos personagens trágicos deve estar presente na construção, pelo poeta, do reconhecimento. O reconhecimento é momento especial do processo que se desenrola até o desdito final, pois está cercado de muita expectativa; que a surpresa para o público surja da própria intriga, eis a melhor forma de se fazer com que o reconhecimento concorra para o bom sucesso da tragédia como um todo. De qualquer forma, os meios mais comuns utilizados pelo poeta para encetar o reconhecimento são: por sinais (*dià twn semeîwn*)[49]; pelo próprio poeta (*upò toû poietoû*)[50]; pelo despertar da memória (*dià mnémes*)[51]; pelo silogismo (*ek syllogismoû*)[52].

Ao que já foi dito deve-se acrescentar que não há naturalidade na tragédia se de seu enredo não participar o poeta. A poética da trama constrói-se em espírito pelo seu criador, devendo estar dotada desta especial qualidade artística que é a capacidade de demover. Fábulas e elocuções devem articular-se sem lacunas, inversões desmotivadas, incongruências ou erros de composição; isto só é possível se o poeta compuser como se na ação dos personagens estivesse imerso, ou mesmo como se possuído pelos sentimentos que os movem estivesse (*par' autoîs gignómenos toîs prattoménois*)[53]. Desta forma enlevado pelo seu

[49] 1454 b, 21.
[50] 1454 b, 31.
[51] 1454 b, 37.
[52] 1455 a, 4.
[53] 1455 a, 24/25.

próprio enredo, encontrar-se-á na mesma posição que aquele que estivesse na roupagem artística, o que permite seja imprimida maior veracidade à cena e à representação. De fato, o poetar é assim possível uma vez exercitado por aqueles dotados deste dom ou mesmo por aqueles de temperamentos exaltados (*diò euphuoûs he poietiké estin he manikoû*)[54]. O êxtase poético permite ao poeta participar do próprio afluxo sentimental que teleologicamente emana de sua criação; a ação cênica é natural se dotada de verossimilhança, de *spiritus* e de vida. Para isso as paixões devem ser sentidas pelo artista.

Desta forma é que, com estrutura bem articulada, de uma parte a outra, de um momento cênico a outro, a tragédia partirá do intróito e caminhará até o desenlace com naturalidade. Aristóteles chama nó (*désis*) a todo o conjunto de ações que se desenrola desde o princípio até o momento onde se dá o passo para a boa ou má fortuna e desenlace (*lysis*), do início da mudança até o fim do espetáculo trágico[55].

Conforme se desenvolver a ação e conforme se articularem as partes da tragédia é que se a poderá classificar em tragédia complexa, tragédia catastrófica, tragédia de caráteres e tragédia episódica[56]. Na literatura helênica são exemplos da segunda *Ajax* e *Íxion*, da terceira, *Ftiótidas* e *Peleu*, e da quarta, *Filhas de Fórcis* e *Prometeu*, todos citados por Aristóteles.

[54] 1455 a, 32/33.
[55] 1455 b, 24/32.
[56] 1455 b, 32/1456 a, 3.

9

O PENSAMENTO E A *ELOCUTIO*; AS PARTES DA *ELOCUTIO*

Aqui cabe enfocar-se o que sejam o pensamento (*diánoia*) e a elocução (*léxews*), pois estas são também partes que concorrem para a formação estrutural da tragédia, e também para o seu bom sucesso. O termo *diánoia*, neste contexto, significa toda a gama de efeitos produzidos mediante o emprego da palavra. Por meio da *diánoia* é possível demonstrar, refutar, suscitar emoções, convencer, aumentar ou diminuir o valor das coisas, o que para o âmbito trágico corresponde à capacidade de trazer a vivaz presença do extralingüístico por meio do lingüístico; pode-se dizer que não só a forma como também o conteúdo do pensamento concorrem para a produção dos efeitos da piedade e do terror. O domínio da *diánoia* é objeto de um outro método, o retórico, visto ser ampla a gama de efeitos que se pode produzir, afora a piedade e o terror, que são propriamente trágicos. O pensamento (*diánoia*) é o que há de verdadeiramente poético na tragédia, obra do próprio poeta. A elocução (*léxews*), em outra medida, é o que compete propriamente ao ator, pois relaciona-se com os modos de expressão do pensamento (explicações, ameaça, pergunta, resposta, com suas entonações, ritmos de articulação, contextos e formas de elocução).

A análise deve-se deter mais minuciosamente neste ponto, isto pois a *elocutio* comporta partes, e estas partes são: letra

(*stoicheîon*); sílaba (*syllabè*); conjunção (*syndesmos*); nome (*ónoma*); verbo (*rêma*); artigo (*árthron*); flexão (*ptwsis*); proposição ou discurso (*lógos*). Dissecando a *elocutio* em sua integralidade, Aristóteles, na verdade, está a fornecer os elementos bastantes para o arremate de seu sistema de idéias voltado para a investigação logística. Não de outra forma é que o contido no *De interpretatione* se correlaciona diretamente com o que é afirmado e retomado na *Poetica*. Naquele Tratado principia-se pelo estudo dos signos da voz e dos signos da escrita, que correspondem às *pathémata* do pensamento, passando-se à investigação do nome, do verbo e à do discurso enunciativo. Aqui, na *Poetica*, entre 1456 b, 20 /1457 a, 30, as partes da *elocutio* articulam-se de tal forma com a teoria geral da linguagem, que não fazem propriamente conceito exclusivamente para o saber poético, mas para todo o universo discursivo. Concluídas estas primeiras reflexões acerca das partes da *elocutio*, veja-se mais de perto o conceito de cada qual.

Principie-se, pois, pela letra (*stoicheîon*). A letra é um som indivisível (*phwne adiaíretos*) e composto, não equiparável àquele emanado dos animais. As letras são: vogais, ou seja, todo som audível na articulação do qual não há encontro dos lábios ou da língua (a, e, o); semivogais, todo som audível em que há encontro dos lábios ou da língua (S, P); muda ou soante (exs: TR, TRA)[57]. A sílaba não é entendida como todo, pois a sua essência é a de parte, e de parte destituída de significância. Da sílaba à conjunção (*syndemos*), no entanto, percebe-se uma diferença que aparta seus conceitos da possibilidade de confusão semântica. A conjunção é o som destituído de significado próprio que jamais se utiliza no princípio de uma proposição, mas sempre no fim ou no meio (*mèn, dé*); ou, é o som desprovido de significado cuja função é a de reproduzir um único som significativo (*perí*); ou, ainda, mudas, todo som audível só e somente só se unido a uma vogal ou semivogal, com encontro dos lábios ou da língua (D, P). Entre si estas espécies de letras diferem, por sua vez, pelo local da boca onde se produz o som, pela conformação da boca na pronúncia, ou ainda, conforme sua natureza específica, se ásperas ou brandas, se longas ou bre-

[57] 1456 b, 35/38.

ves, se agudas, graves ou intermediárias, questões estas pertinentes à métrica[58].

A seguir, trate-se da sílaba (*syllabè*). A sílaba é um som sem significado próprio (*phwnè ásemos synthetè*); é o som significativo que indica o início ou a divisão no interior de uma proposição[59]. Eis, pois, o que pode ser chamado de conjunção.

Nome (*ónoma*), por sua vez, é a parte da *elocutio* dita som significativo, composto e sem determinação de tempo (*ónoma dè esti phwnè synthetè semantikè áneu chronou*)[60]. Ainda mais, sua significação reside no todo, uma vez que suas partes, tomadas em si e por si, autonomamente, nada significam[61]. No *De interpretatione*[62] o nome é *phwnè semantikè katà synthéken áneu chrónou*; desprovido da noção de tempo, ele significa como um todo e, desta forma, por convenção e não por natureza.

Por verbo (*rêma*) entende-se todo som composto, significativo, expressão do tempo, cujas partes fora do corpo orgânico da palavra nada significam (*rêma dè phwnè synthetè semantikè metà chronou*)[63]. No *de interpretatione* (16 b, 6) é dito também que pressupõe a temporalidade (*rêma dé esti tò prossemaînon chrónon*). Como algo comum ao verbo e ao nome, aparece, na estrutura da *elocutio*, a flexão (*ptwsis*), isto porque sua faculdade de flexibilização se aplica tanto ao nome quanto ao verbo, facultando-lhes a indicação dos casos, do singular e do plural, dos modos de expressão[64]. A *ptwsis* é uma especial característica das línguas sintéticas, significando a quebra; é por meio dela que nomes e verbos se dispõem em posições e significações diversas em cada tipo de discurso.

Enfim, a proposição ou discurso (*lógos*) é referida por Aristóteles como sendo o som composto significativo em sua totalidade, com a

[58] 1456 b, 23/34.
[59] 1456 b, 39/1457 a, 10.
[60] 1457 a, 10/11.
[61] 1457 a, 10/14.
[62] 16 a, 19/20.
[63] 1457 a, 14/15.
[64] 1457 a, 18/23.

peculiaridade de que suas partes, uma vez separadas, também são significantes (*lógos dè phwnè synthetè semantikè*)[65]. Como *phwnè semantiké* o discurso também é compreendido no *De interpretatione*[66]. Quanto às partes da *elocutio*, basta, pois, o que foi dito.

[65] 1457 a, 23/24.
[66] 16 b, 26.

10

A LINGUAGEM E O DISCURSO POÉTICO

O problema da *elocutio*, como apresentado anteriormente, pertence muito mais a um capítulo da teoria geral da linguagem em Aristóteles que à orla da criação poética propriamente dita. Traduzindo a significação técnica de cada um dos conceitos que considera indispensáveis para a propedêutica da linguagem poética, Aristóteles, na verdade, instrumentaliza-os para encetá-los na dimensão da semântica e da estrutura significativa do poético, onde o estilo parece desempenhar não irrelevante função. Destarte é que, estudados a letra, a sílaba, a conjunção, o nome, o verbo, a flexão e o discurso, ter-se-á por estabelecida a base sobre a qual haverão de repousar nomenclatura e conceitos mais diretamente afetos à poética.

Não de outra forma é que se introduz neste ponto o estudo dos nomes, e estes são ou simples (*tò mèn aploûn*) ou duplos (*tò dè diploûn*); também cada nome é corrente (*kyrion*), estrangeiro (*glwtta*), metáfora (*metaphorà*) ornato (*kósmos*), inventado (*pepoieménon*), alongado (*epektetaménon*), abreviado (*yphereménon*), alterado (*ezellagménon*)[67]. Considere-se, pois, este estudo em sua profundidade e explicitem-se os conceitos

[67] 1457 b, 1/3.

ora enunciados. A base conceitual aqui colocada *sub judice* será o arsenal semântico com o qual se poderá fazer um juízo crítico acerca do poético e de sua linguagem.

Foi feita acima a distinção dos nomes em simples e duplos. Os primeiros são aqueles que não são constituídos de partes significativas, como ocorre com a palavra *ge*. Por exclusão, todos os outros são cognominados duplos. Só que, dentre estes, alguns são dotados de uma parte significativa e outra não significativa, e outros o são de duas partes dotadas de significação. Mais ainda, pode-se dizer que existem nomes triplos (*triploûn*), quádruplos (*tetraploûn*) e múltiplos (*pollaploûn*), conforme o número de partes significativas que alberga.

Nome corrente diz-se aquele de que ordinariamente se vale o homem comum, em contraposição a nome estrangeiro, aquele de que se servem os outros, os estrangeiros, como é o caso do termo *sígynon*, de origem cipriota.

A metáfora, por sua vez, consiste no transportar para uma coisa o nome de outra, ou do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou da espécie de uma para a espécie de outra, ou por analogia
1412 (*metaphorà dé estin onómatos allotríou ediphorà hè apò toû génous epì eîdos hè apò toû eídous epì tò génos hè apò toû eîdous epì eîdos hè apò toû eídos epì tò génos hè apò toû eidous epì eîdos hè katà tò análogon*)[68]. Seguem-se exemplos do transporte metafórico das diversas formas acima indicadas. No mais, releva explicitar o que Aristóteles entende por *tò análogon* ao se referir ao transporte metafórico, esta que é a verdadeira forma de metáfora entre nós conhecida. A analogia subsiste onde há uma relação entre quatro termos tal que o primeiro está para o terceiro (urna/Dionísio) e o segundo está para o quarto (escudo/Ares), de modo a obter-se urna como escudo de Dionísio e escudo como urna de Ares. Da mesma forma o exemplo em que se relacionam velhice e vida, de modo a poder-se dizer que a velhice é a tarde da vida e a tarde é a velhice do dia.

Em seguida, o ornato deveria ser explicado, porém do texto, em 1497 b, 33, consta lacuna prejudicial à definição do termo. Passa-se,

[68] 1457 b, 6/9.

pois, ao que seja o inventado. Este é o nome não de uso comum, mas *extraneus* ao vocabulário das gentes, isto pois exsurge da forja do poeta. Alongados e abreviados serão, respectivamente, os nomes que contêm uma vogal mais longa do que a própria ou uma sílaba a mais (*póleos*), e aqueles em que é omitida uma parte da palavra (*dw*). Alterado, por sua vez, será considerado o vocábulo do qual uma parte é mantida e outra transformada, ou alterada (*dexiterón* > *dexíon*).

A par de tudo o que já foi dito, Aristóteles ainda se refere aos nomes como masculinos, femininos ou de gênero intermédio, com lições e exemplos a respeito[69].

O aparato conceitual é, pois, base para a boa construção do discurso, e sobretudo do discurso poético, pois é o conhecimento que faculta a penetração na significação poética. A *elocutio* fica, pois, na dependência direta da *gnósis* logística; o poeta constrói com as palavras o universo mimético do êxtase sentimental, e, nesta medida, o sucesso ou o insucesso da *mímesis* estará na dependência direta da boa ou má manipulação dos elementos do discurso. É, sem dúvida alguma, para Aristóteles, a *Poetica*, um exercício intelectual de demonstração do valor da exegese do discurso para o melhor aproveitamento da capacidade humana de recriação dos feitos alheios.

Para Aristóteles, qualidade essencial da *elocutio* é a clareza sem baixeza (*léxews dè aretè saphê kaì mè tapeinèn eînai*)[70]. A moderação e o ecletismo parecem nortear a opinião que Aristóteles transpassa acerca da realidade poético-discursiva. Entre o vulgar e o erudito, a moderação está a indicar a necessidade de que metáforas, palavras estrangeiras, ornatos e demais espécies de vocábulos repartam um espaço comum; afastados o barbarismo e o enigmático, a poesia converte-se, *chez* Aristóteles, em linguagem mimética. A poética do ser faz-se, não de outro modo, por meio da linguagem, e é esta que deve ser manifestada para a clarividência da verdade mimética. É da mistura de toda espécie de vocábulos que resulta o sincretismo poético (*tò mèn gàr tò mè idiwtiokòn poiései medè tapeinón*)[71]. Ainda mais, o emprego ade-

[69] 1458 a, 8/17.
[70] 1458 a, 18.
[71] 1458 a, 31/32.

quado de cada vocábulo é o princípio que deve estar a nortear a atuação criativa do poeta em seu fazer. O uso discreto de cada um dos recursos nominais é indicativo da excelência da criação poética.

Aos versos heróicos são próprios os vocábulos estrangeiros; aos versos ditirâmbicos, os nomes duplos; aos versos jâmbicos, as metáforas[72].

Basta, pois, no que concerne à poesia e à sua linguagem.

[72] 1459, 8/14.

11

A ÉPICA, A TRAGÉDIA E A EPOPÉIA

A estrutura da poesia épica obedece à mesma estrutura do mito trágico. Como aquele, não se confunde com a narrativa histórica e é dotada de ação inteira e completa, dotada de princípio, meio e fim. O histórico em verso, ainda assim, é simplesmente história, e não poesia; há tempo único, e não ação única.

Ainda aqui Aristóteles retoma seus elogios a Homero[73], demonstrando ser este o poeta por excelência também no gênero épico.

Ao tratar da guerra de Tróia, Homero não se resumiu a traduzir uma sucessão de fatos em linguagem poética; primou por selecionar uma parte dos acontecimentos, da qual extraiu a suma para a sua composição, convertendo tudo o mais em episódicas passagens de uma trama condensada em alguns fatos.

A epopéia, por sua vez, contém em si os mesmos elementos que a poesia trágica, pois suas partes, com exceção da melopéia e do espetáculo cênico, são as mesmas, ou seja, reconhecimento, peripécia, catástrofe, pensamento e elocução. São, no entanto, a extensão e a métrica que consentem que se faça da tragédia uma poética diversa da epopéia.

---

[73] 1459 a, 31.

Quanto à extensão, o limite ideal para a epopéia será o da apreensibilidade do conjunto, desde o princípio até o fim. A extensão reduzida do poema repercute na do respectivo espetáculo. O justo limite é, assim, uma forma de mensuração do resultado poético do artista; a influenciação do texto sobre o público far-se-á na medida da capacidade expressa de adequação entre o texto épico como faturação teórica e como imagem representada.

Quanto à métrica, o verso heróico parece ser o mais apropriado para a escorreita enunciação da *mímesis* da epopéia. Este é o verso mais grave e mais amplo e, acima de qualquer outra espécie de verso, é apto a acolher vocábulos raros e metafóricos.

Seja em métrica, seja em extensão, o poeta não será suficientemente significativo se, perfeito em forma, não se submetesse ao princípio mínimo da *mímesis*. Se o poeta fizer as vezes de narrador e não de imitador durante todo o poema, como é costume da generalidade, deixará pouco espaço para a atuação dos personagens em si (*autòn gàr deî tòn poietèn eláchista légein; ou gár esti katà taûta mimetés*)[74]. A linguagem, aliada ao maravilhoso, assume a direção do que, para a tragédia, é ocupado pela atuação dos atores. Sem estes, a epopéia explora com mais liberdade o irracional, algo do qual normalmente se extrai o maravilhoso. Na verdade, confessa Aristóteles o ilogicismo do uso do irracional na esfera do poético; não deveria ser usado, mas sem ele não subsistiria o mito. O equilíbrio parece, pois, reclamar um estado tal que o embelezamento da linguagem não concorra contra a desenvoltura da ação, dos caráteres e do pensamento, mas que este venha em auxílio da noção mais ampla que transmite a obra como um todo. Linguagem, pensamento e irracional parecem, pois, descortinar a realidade do ideal criativo.

Sobre as relações entre a epopéia e a tragédia, no entanto, é que lança Aristóteles argumentos inovadores. Se para a tradição a epopéia sempre foi dita gênero poético de maior elevação que a tragédia, por prescindir da encenação gesticulada e por dirigir-se a um público mais seleto, para Aristóteles estes são pontos que não desmerecem a supe-

[74] 1460 a, 7/8.

rioridade do gênero trágico. A tragédia serve-se de todas as partes da epopéia e ainda mais da melopéia e do espetáculo cênico; estes recursos aumentam a intensidade dos prazeres que são próprios à representação trágica, o que a torna ainda mais adequada para o cativante fim a que se destina.

Por conseguinte, nada há, pois, a desabonar a epopéia em alguns de seus mais nobres pontos, o que não a faz um gênero superior ao trágico. A filosofia aristotélica faz da tragédia a poética da *kátharsis* e, como tal, a mais perfeita concepção criativa humana. Não sobre ela estaria a epopéia. O movimento e a gesticulação são parte intestina do mito trágico, mas este, ainda assim, pode se valer exclusivamente da leitura, sem prejuízo de seu bom sucesso. Isto, pois, com relação à tragédia e à epopéia.

De todo o exposto, deve-se reter que a tragédia, a epopéia, a épica e o ditirambo foram tratados com a devida precisão. O que seja a poesia, quais os seus elementos e quais as suas formas também foi visto. Acerca da boa ou da má concepção poética, das técnicas de elocução e das partes do discurso, também se procurou problematizar. De quais técnicas se deve valer o poeta para a concreção de seu objetivo criativo, traçam-se algumas normas. Sejam estas, pois, as palavras epilogais acerca do poético, do mimético e questões afins.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 4ª ed. Tradução de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ALLAN, Donald J. *Aristote: le philosophe*. Tradução de Ch. Lefèrre. Paris: Béatrice-Nauwelaerts. Louvain: Nauwelaerts, 1962.

ANDRADE, Rachel Gazolla. A Grécia e nós: acerca da alma, da liberdade, da individualidade. *In: Hypnos* (Publicação do Centro de Estudos da Antigüidade Greco-romana), São Paulo, EDUC, Palas Athena, v. 5, pp. 91-101, 1999.

———. *Platão: o cosmo, o homem e a cidade*. Petrópolis: Vozes, 1994.

AQUINATIS, S. Thomae. *In Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum*. Itália: Marietti Editori, 1995.

AQUINO, Sancti Thomae. *Sentencia libri De Anima, in* Opera Omnia, Tomus XLV, cura et studio fratum praedicatorum. Rema: Comissio Leonina; Paris: J. Vrin, 1984.

AQUINO, Sto. Tomás. *La justicia: comentários a el libro quinto de la Ética a Nicómaco*. Tradução de Benito R. Raffo Magnasco. Buenos Aires, 1946.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Trad. de Alexandre Corrêa, organização de Rovílio Costa e Luis A. de Boni, introdução de Martins Grabman. Vol. I. 2ª edição. Porto Alegre. Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Livraria Sulina Editora; Caxias doSul; Universidade de Caxias do Sul, 1980.

ARAÚJO, Vandick Nóbrega de. *Fundamentos aristotélicos do direito natural*. Porto Alegre: Fabris, 1988.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. de Roberto Raposo. 4ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1980.

ARISTÓFANES. *As nuvens*. (*in* "Os pensadores"). São Paulo: Abril Cultural, 1972.

ARISTÓTELES. *A ética*. Tradução de Cássio M. Fonseca. São Paulo: Tecnoprint, s.d.

————. *A Política*. Tradução de Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Athena Editora, s.d.

————. *Acerca da alma*. Tradução de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.

————. *Acerca de la generación y de la corrupción. Tratados breves de historia natural*. Tradução de Ernesto La Croce e Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Gredos, 1987.

————. *Art of rethoric*. Tradução de J. H. Freese. London: Willian Heinemann Ltd. Cambrige: Harvard University Press, 1959.

————. *Arte retórica e arte poética*. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Tecnoprint, s.d.

————. *Constitución de los atenienses*. Económicos. Tradução de Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1984.

————. *Constitution d'Athènes*. Tradução de George Mathieu et Bernard Haussoulier. 2ª ed. Paris: Les Belles Lettres, 1930.

————. *De la génération et de la corruption*. 2ª ed. Tradução de J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1951.

————. *Della interpretazione*. Tradução de Marcello Zanatta. Milano: Rizzoli, 1992.

————. *Éthique de Nicomaque*. Tradução de Jean Voilquin. Paris: Librairie Garnier-Flammarion, 1965.

————. *Etica Nicomachea*. 3ª ed. Tradução de Marcello Zanatta. Milano: Rizzoli, 1993.

————. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Tradução de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1993.

————. *Ética Nicomáquea; Ética Eudemia*. Tradução de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1993.

————. *Física*. Tradução de Guilhermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1995.

————. *Gran ética*. Buenos Aires: Labor, s.d.

————. *Investigación sobre los animales*. Tradução de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1992.

————. *La politique*. Introduction, notes et index par J. Tricot. Séconde edition. Paris: J. Vrin, 1970.

————. *Le categorie*. Tradução de Marcelo Zanatta. Milano: Rizzoli, 1989.

———. *L'Éthique à Nicomaque*. Tradução de René Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif. Louvain: Publications Universitaires de Louvain; Paris: Éditions Biatrice-Nauwelerts, 1958.

———. *Marche des animaux. Mouvement des animaux. Index des traités biologiques*. Tradução de Pierre Louis. Paris: Les Belles Lettres, 1973.

———. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2001. v. 1.

———. *Metafísica*. Tradução de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.

———. *Metafísica; Ética a Nicômaco; Poética*. (*in* "Os pensadores"). São Paulo: Abril Cultural, 1979.

———. *Météorologiques*. Tradução de Pierre Louis. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

———. *Minor works. On colours. On things heard. Physiognomics. On plants. On marvellous things heard. Mechanical problems. On indivisible lines. Situations and names winds. On melissus. Xenophanes. Gorgias*. Tradução de W. S. Hett. Cambridge; London: Harvard University Press, 1993.

———. *Moral: La grand moral; Moral a Eudemo*. 4ª ed. Tradução de Patrício Azcárate; Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1948.

———. *Morale et politique*. Tradução de F. et C. Khodoss. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.

———. *Obra jurídica* (*Éticas a Nicomâco, Éticas a Eudemo, Retórica*). Tradução de Fernando Couto. Porto: *Res jurídica*, s.d.

———. *On sophistical refutations. On coming-to-be and passing-away. On the cosmos*. Tradução de E. S. Forster e D. J. Furley. Cambridge; London: Harvard University Press, 1992.

———. *Poética*. 2ª ed. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poetica, 1993.

———. *Poética. Órganon. Política. Constituição de Atenas*. (*in* "Os pensadores"). Tradução de Baby Abrão, Pinharanda Gomes, Therezinha Monteiro Deutsch. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

———. *Poetica*. Tradução de Diego Lanza. Milano: Rizzoli, 1992.

———. *Política*. Tradução de Manuela García Valdez. Madrid: Gredos, 1994.

———. *Política*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

———. *Política*. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Martin Claret, 2001.

———. *Problems. Rhetorica ad Alexandrum*. Tradução de W. S. Hett e H. Rackam. Cambridge; London: Harvard University Press, 1994.

———. *Reproducción de los animales.* Tradução de Ester Sanchez. Madrid: Gredos, 1994.
———. *Retórica.* Tradução de Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 1990.
———. *The metaphysics. Oeconomica. Magna Moralia.* Tradução de G. Cyryl Armstrong. Cambridge; London: Harvard University Press, 1990.
———. *The metaphysics.* Tradução de Hugh Lawson-Tancred. London: Penguin, 1998.
———. *The metaphysics.* Tradução de Hugh Tredennick. Cambridge; London: Harvard University Press, 1989.
———. *Thet art of rhetoric.* Tradução de John Henry Freese. Cambridge; London: Harvard University Press, 1991.
———. *Tópicos. Dos argumentos sofísticos* (*in*" Os pensadores"). Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
———. *Traité du ciel. Du monde.* Tradução de J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1990.
———. *Tratados de lógica (Organon). Sobre la interpretación. Analíticos Primeros. Analíticos Segundos.* Tradução de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1988.
———. *Tratados de lógica (Organon).Categorías. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas.* Tradução de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1994.

ARMELLA, Virginia Aspe. *El concepto de técnica, arte y producción en la filosofia de Aristóteles.* México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
AUBENQUE, Pierre. *La prudence chez Aristote.* Paris: Presses Universitaires de France, 1963.
———. *Le problème de l'être chez Aristote: essai sur la problématique aristotélicienne.* Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
———. *Théorie et pratique politiques chez Aristote, In:* "La politique d'Aristote", pp. 97-114, Genève, Fondation Herdt, 1965.
AVERROES. *Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles.* Traducción, introducción y notas de Salvador Gomez Nogales. Prólogo de Andrés Martinez Lorca. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1987.
BADAWI, Abdurrahman. *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe.* Deuxième édition. Paris. J. Vrin, 1987.
BALTZLY, Dirk. *Plato, Aristotle and the logos ek ton pros ti. In:* "Oxford Studies *in* Ancient Philosophy", v. XV, Oxford, Clarendon Press, pp. 176-205, 1997.
BANDINELLI, Rannucio Bianchi (Direttore). *La crisi della polis, in* "Storia e Civiltà dei Greci", di Adelmo Barigazzi / Claude Mossé / Luigi Moretti / Eugene N. Bozza / Margherita Isnardi Parente / Mauro Falzoni / Dario Del Corno / Gregorio Serrao / Giuseppe A. Privitera / Luciano Canfora. Milano: Bompiani, 1990.

———————. *La cultura ellenistica, in* Storia e Civiltà dei Greci, di Francesco Adorno / Tullia Ritti / Gregorio Serrao / Beneditto Sojeva / Enzo Degani / Luciano Canfora / Antonio Carlini / Bruno Gentili. Milano: Bompiani, 1991.

BANDINELLI, Rannucio Bianchi (Direttore). *La Grecia nell'età di Pericle, in* "Storia e Civiltà dei Greci", di Giuseppe Nenci / Umberto Cozzoli / Franco Sartori / Marta Sordi / Bruno Gentili / Enzo Degani / Maria Grazia Bonanno / Luciano Canfora / Antonio Capizzi. Milano: Bompiani, 1993.

BARBOTIN, Edmond. *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste, in* "Aristote: traductions et études". Collection publiée par l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain. Louvain/Paris, 1954.

BARKER, Sir Hernest. *O estado grego* (*in* "Teoria Política"). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1978.

BARNES, Jonathan (edited by). *The cambridge companion to Aristotle.* EUA, Cambridge University Press, 1995.

BARRE, André. *Aristote: choix de textes avec étude du système philosophique et notices biographiques et bibliographiques.* Paris: Méricant, s.d.

BEKKERI, Immanuelis. *Aristotelis opera.* Edidit Academia Regia Borussica. Berlim: Berolini apud W. Gruyter et Socios, 1940.

BELO, Fernando. *Leituras de Aristóteles e Nietzsche: a poética sobre a verdade e a mentira.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

BERNIER, Réjane. *Théorie aristotélicienne du rôle de la quantité et de la qualité chez les êtres vivants. In:* "Archives de philosophie", nº 58, pp. 03-34, Paris, Centre national de la Recherche Scientifique, 1995.

BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles.* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998.

BICUDO, F. C. *A justiça aristotélica.* Tese de doutoramento apresentada à Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. São Paulo: Usp, 1989.

BITTAR, Eduardo C. B. *A evolução histórica da filosofia, in* "Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo", USP, vol. 89 (1994), 227/ 254.

———————. *A justiça em Aristóteles.* 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

———————. *A teoria aristotélica da justiça, In:* "Anais do IV Simpósio de Iniciação Científica da Universidade de São Paulo (USP)", v. 1, p. 408, novembro, 1996.

———————. *A teoria aristotélica da justiça, In:* "Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo", São Paulo, nº 92, pp. 53-73, 1997.

———————. *Curso de ética jurídica.* São Paulo: Saraiva, 2002.

———————. *Poder e legitimidade na teoria política aristotélica, In:* "VIII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF", UNICAMP, USP e ANPOF, CAPES, CNPq, FAPEMIG, FAPESP, FINEP, Minas Gerais, Caxambu, pp. 16 e 95/96, 1998.

BITTAR, Eduardo C. B.; ALMEIDA, Guilherme Assis de. *Curso de filosofia do direito.* São Paulo: Atlas, 2001.

BLUMENBERG, Hans. *Il riso della donna di Tracia: una preistoria della teoria.* Traduzione di Bruno Argenton. Bologna: Il Mulino, 1988.

BOBBIO, Norberto. *Estado, governo, sociedade; por uma teoria geral da política.* Trad. de Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

———. *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico.* Torino: G. Giappichelli Editore, 1976.

BODÉÜS, Richard. *Aristote et la condition humaine.* "Revue Philosophique de Louvain", 81/189-203, maio, 1983.

BODNÁR, István M. *Movers and elemental motions in Aristotle. In:* "Oxford Studies in Ancient Philosophy", v. XV, Oxford, Clarendon Press, pp. 81-117, 1997.

BOEHM, Rudolf. *Le méthaphysique d'Aristote: le fondamental et l'essencial.* Traduit de l'allemand et présenté par Emmanuel Martineau. Paris: Gallimard, 1976.

BONITZ, Hermann. *Aristotelis Metaphysica: comentarius.* Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1960.

———. *Aristotelische studien.* Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1969.

———. *Index Aristotelicus.* Secunda Editio. Akademischen Druck-U. Verlagsanstalt Graz, 1955.

BONNARD, André. *A civilização grega.* Tradução de José Saramago. São Paulo: Martins Fontes, 1984.

———. *Civilisation Greque.* Lausanne: Éditions Claire Fontaine, 1954.

BORDES, Jacqueline. *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote.* Paris: Les Belles Lettres, 1982.

BOS, A. *Exoterikoi logoi and enkyklioi logoi in the corpus aristotelicum and the origin of the idea of the enkyklios paideia. In:* "Journal of the history of ideas", v. L, nº 2, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, pp. 179-198, april-june, 1989.

BOSSUET, J.-B. *Platon et Aristote.* Tradução de Thérèse Goyet. Paris: C. Klincksieck, 1964.

———. *Platon et Aristote.* Notes de lectures transcrites et publiées par Thérèse Goyet. Ouvrage publié avec le concours du Centre National de Recherche Scientifique. Paris: Libraire C. Klincksieck, 1964.

BOUCHÉ-LECLERQ, A. *L'astrologie grecque.* Bruxelles: Culture et Civilisation, 1963.

BOURGEY, Louis. *Observation et expérience chez Aristote.* Paris: J. Vrin, 1955.

BRAGUE, Rémi. *Aristote et la question du monde: essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie.* Paris: Presses Universitaires de France; CNRS, 1988.

BRENNAN, Tad. *Aristotle's modal syllogistic. In:* "Oxford Studies in Ancient Philosophy", v. XV, Oxford, Clarendon Press, pp. 207-230, 1997.

BRENTANO, Franz Clemens. *Aristóteles.* Tradução de Moisés Sanchez Barrado. Barcelona: Labor, 1930.

BRUN, Jean. *Aristote et le lycée.* 2ª ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1965.

BUENO, Aníbal. *Aristotle, the fallacy of accident, and the nature of predication: a historical inquiry. In:* "Journal of the history of ideas", Baltimore, The Johns Hopkins University Press, pp. 05-24, 1988.

BUTTERWORTH, Charles E. *Averroe's middle commentaries on Aristotle's Categories and De interpretatione.* Translated with notes and introductions by Charles E. Butterworth. New Jersey: Princeton University Press, 1983.

CAPPELLETTI, Ángel J. *Las teorías del sueño en la filosofía antigua.* 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

CASSIN, Barbara. *Ensaios sofísticos.* Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliano, 1990.

CASSIN, Barbara; LORAUX, Nicole; PESCHANSKI, Catherine. *Gregos, bárbaros, estrangeiros.* Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

CHAIGNET, A. *Essai sur la psychologie d'Aristote.* Bruxelles: Ed. Culture et Civilisation, 1966.

CHARLES, David. *Aristotle on meaning, natural kinds and natural history, In:* "Biologie, logique et métaphysique chez Aristote: actes du Séminaire CNRS-NSF", 1987 (Daniel Devereux; Pierre Pellegrin, orgs.), pp. 145-167, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1990.

————. Method and argument in the study of Aristotle. *In:* "Oxford Studies in Ancient Philosophy", v. XV, Oxford, Clarendon Press, pp. 232-257, 1997.

CHAUI, Marilena. *Introdução histórica à filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles.* São Paulo: Brasiliense, 1994. v. 1.

CHERNISS, Harold. *Aristotle's criticism of presocratic philosophy.* New York: Otagon Books, 1964.

CHEVALIER, Jacques. *Histoire de la pensée.* Paris: Flammarion Éditeur, 1955.

CICCO, Cláudio de. *A justiça e o direito moderno.* "Revista Brasileira de Filosofia", São Paulo, XXXIX/162, abril-maio-junho, 1991.

CICÉRON. *Rhétorique a Hérennius.* Texte revu et traduit avec introduction et notes par Henri Bornecque. Paris : Garnier Frères, s.d.

COELHO, Luís Fernando. *Introdução histórica à filosofia do direito.* Rio de Janeiro: Forense, 1977.

COPÉRNICO, Nicolás; DIGGES, Thomas; GALILEI, Galileo. *Opúsculos sobre el movimiento de la Tierra.* Traducción, introducción y notas de Alberto Elena. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

COPLESTON, F.C. *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino.* Traducción de Elsa Cecilia Frost. Fondo de Cultura Económica: México; Buenos Aires, 1960.

CORBISIER, Roland. *Introdução à filosofia: filosofia grega.* São Paulo: Civilização brasileira, 1983. v. 2.

CORNFORD, F. M. *Estudos de filosofia antiga: Sócrates, Platão e Aristóteles.* Trad. de Maria Angelina Ródo. São Paulo: Atlântida Editora, 1969.

————. *Mysticism and science in the pythagorean tradition, in* "The presocratics: a collection of critical essays". Edited by Alexander P. D. Mourelatos. Anchor Press, Doubleday, pp. 135/160, 1974.

————. *Principium sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego.* 3ª edição. Tradução de Maria Manoela Rocheta dos Santos. Prefácios de W. K. C. Guthrie. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga.* Tradução de Fernando de Aguiar. 8ª ed. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1953.

CRESSON, André. *Aristóteles.* Lisboa: Edições Setenta, 1981.

CROISET, A. *Les démocraties antiques.* Paris: Flammarion, 1920.

CROISSANT, Jeanne (Organisateur). *Études de philosophie ancienne, in* "Cahiers de philosophie ancienne". Ouvrage publié avec le concours du Centre National de Recherche Scientifique. Paris: Ousia, 1986.

————. *Études de philosophie ancienne.* "Cahiers de Philosophie ancienne", nº 4. Bruxelles: Ousia, 1986.

CURREN, Randall R. *Contribution of Nicomachena ethics 5 to Aristotle's theory of responsability. In:* "History of Philosophy Quarterly", v. 6, nº 3, North American Philosophical Publications, pp. 261-277, 1989.

DE VOGEL, C.J. *Aristotle, the early peripatetic school and the early Academy, in* "Greek philosophy" (Vol. II). Netherlands; Paris: J. Vrin, 1953.

DÉCARIE, Vianney. *L'objet de la métaphysique selon Aristote.* 2ème édition. Montréal: Institut d'Études Medievales; Paris: J. Vrin, 1972.

DEL VECCHIO, Giorgio. *La giustizia.* 5ª edição. Roma: Editrice Studium, 1959.

DEMAN, P. Th. *Le témoignage d'Aristote sur Socrate.* Paris: Les Belles Lettres, 1942.

DIEHLS, Hermann. *La evolución de la filosofía griega.* Buenos Aires: Arayu, s.d.

DIELS, Hermannus. *Dozographi graeci.* Opus Academiae Litterarum Regiae Borussicae Praemio Ornatum. Berolini et Lipsiae: Apud Walter De Gruytier et Socios, 1929.

DIÈS, A. *Platon.* Paris: Flammarion, 1930.

DIVERSOS AUTORES. *Mèlanges de philosophie grecque offerts a Mgr. Diès.* Paris J. Vrin, 1956.

DOLEZVEL, Lubomír *A poética ocidental: tradição e inovação.* Prefácio de Carlos Reis. Tradução de Vivina de Campos Figueiredo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

DORION, Louis-André. *La dépersonnalisation de la dialectique chez Aristote. In:* "Archives de Philosophie", nº 60, pp. 597-613, 1997.

DROYSEN, J. G. *Histoire de l'héllénisme.* Trad. de A. Bouché-Leclerq. Paris: Ernest Leroux Éditeur, 1883.

DUMONT, Jean-Paul. *Introduction à la méthode d'Aristote.* 2ª ed. Paris: J. Vrin, 1992.

DUMOULIN, Bertrand. *Recherches sur le premier Aristote (Eudème, De la philosophie, Protreptique).* Paris: J. Vrin, 1981.

DUPRÉEL, Eugène. *Les sophistes: Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias.* Neuchatel: Éditions du Griffon, 1948.

DURANT, Will. *A filosofia de Aristóteles* (*in* "Os grandes filósofos"). Tradução de Maria Theresa Miranda. Rio de Janeiro, Ediouro, s.d.

————. *A história da filosofia.* Tradução de Luiz Carlos do Nascimento Silva. Rio de janeiro: Nova Cultural, 1996.

————. *Nossa herança clássica.* Tradução de Mamede de Souza Freitas. 3ª ed. Rio de janeiro: Record, 1995. v. 2.

DÜRING, Ingemar. *Aristóteles.* Tradução de Bernabé Navarro. 2ª ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

ÉSOPE. *Fables.* Texte établi et traduit por Émile Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1927.

FARIA, Maria do Carmo Bittencourt de. *A verdade em Aristóteles: conformidade ou manifestação?* "Revista Filosófica Brasileira", III/1/44-51, junho, 1986.

FERRARI, G. R. F. *Moral fecundity. In:* "Oxford Studies in Ancient Philosophy", v. IX, pp. 169-184, Oxford, Clarendon Press, 1991.

FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação.* São Paulo: Editora Atlas, 1988.

————. *La noción aristotélica de justicia, in* "Atlântica", Madrid, III/166-194, março-abril, 1969.

FIGUIER, Louis. *Vies des savants illustres: depuis l'antiquité jusqu'au dix-neuviéme siècle.* Paris: Librairie Internationale; Bruxelles: A. Lacroix, Verboeckhoven & Cie. Éditeurs, 1866.

FINDLAY, J. N. *La transcendencia de la caverna.* Tradução de Jesús Díaz. Barcelona: Gredos, 1969.

FONSECAE, Petri. *Commentariorum in metaphysicorum Aristotelis Stagiritae libros.* Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1964.

GARVER, Eugène. *The human function and Aristotle's Art of Rhetoric. In:* "History of Philosophy Quarterly", v. 6, nº 2, North American Philosophical Publications, pp. 133-145, 1989.

GIAMBLICO. *Vita pitagorica.* Tradução de Maurizio Giangiulio. Milano: Rizzoli, 1991.

GIELE, Maurice; VAN STEENBERGHEN, Fernand; BAZÁN, Bernard. *Trois commentaires anonymes sur le traité De l'ame d'Aristote.* Louvain: Publications Universitaires; Paris: Bearice-Nauwelaerts, 1971.

GILISSEN, John. *Introdução histórica a o direito.* Tradução de A. M. Hespanha e L. M. Maraísta Malheiros. Lisboa: Fundação Calouste-Gulbenkian, 1986.

GIORDANI, Mário Curtis. *História da Grécia.* Petrópolis: Vozes, 1967.

GIRARD, Paul. *L'éducation athénienne au V et au IV siècle avant J.C.* 2ème édition. Paris: Librairie Hachette et Cie, 1891.

GLOTZ, Gustave. *A cidade grega.* Trad. de Henrique de A. Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. São Paulo: Difel, 1980.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Temps physique et temps tragique chez Aristote: commentaire sur le quatrième livre de la Physique (10-14) et sur la Poétique.* Paris: J. Vrin, 1982.

GÓMEZ-PIN, Víctor. *El orden aristotélico.* Tradução de Virgínia Careaga. Barcelona: Ariel, 1984.

GOMPERZ, Theodor. *Pensadores griegos: historia de la filosofia de la Antigüedad.* Tradução de J. R. Bumantel. Buenos Aires: Guarania, 1883.

GORMAN, Peter. *Pitágoras: uma vida.* Tradução de Rubens Rusche. São Paulo: Cultrix-Pensamento, s.d.

GOTTHELF, Allan; LENNOX, James G. *Philosophical issues in Aristotle's biology.* Cambridge: University Press Cambridge, 1987.

GRAHAM, Daniel W. *Aristotle's two systems.* Oxford: Oxford University Press; New York: Clarendon, 1990.

————. *Some myths about Aristotle's biological motivation. In:* "Journal of the history of ideas", v. XLVII, nº 4, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, pp. 529-545, 1986.

GRANGER, Gilles-Gaston. *La théorie aristotélicienne de la science.* Paris: Aubier Montaigne, 1976.

GRNET, P. B. *Histoire de la philosophie ancienne.* Paris, Beauchesne et Ses Fils, 1960.

GROTE, George. *Aristotle.* Edited by Alexander Brain and G. Groom Robertson. Second edition. London: John Murray, 1880.

GUIMARÃES, Mirna Botelho de Barros. *A filosofia da linguagem nos gregos.* "Revista Brasileira de Filosofia", São Paulo, XXXIX, nº 160, pp.334-345, out./dez., 1990.

GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la filosofía griega: introducción a Aristóteles.* Tradução de Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 1993.

————. *Los filósofos griegos: de Tales a Aristóteles,* 4ª edición. Traducción al español de Florentino M. Torner. México; Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1967.

————. *Os sofistas.* Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

————. *Sócrates.* New York: Cambridge University Press, 1971.

HADOT, Pierre. *Que és la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

HAEURÉAU, B. *Histoire de la philosophie scolastique.* Paris, 1872.

HAMELIIN, Octave. *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs.* Paris: J. Vrin, 1953.

————. *Le système d'Aristote.* 4ª ed. Paris: J. Vrin, 1985.

HAMESSE, Jacqueline. *Les auctoritates aristotelis: un florilège médiéval.* Étude historique et édition critique. Louvain; Paris: Publications Universitaires; Béatrice-Nauwelaerts, 1974.

HARRISON, James. *Themis: a study of the social origins of greek religion.* London: Merlin Press, 1989.
HEITZ, Aemilius. *Fragmenta Aristotelis.* Parisiis: Editoribus Firmin Didot et Sociis, 1886.
HIPÓCRATES. *Aforismos.* Tradução de José Dias de Moraes. São Paulo: Edições Zumbi Ltda., 1959.
HIRSCHBERGER, Johannes. *História da filosofia na Antiguidade.* Tradução de Alexandre Correia. São Paulo: Herder, 1959.
HÖFFE, Otfried. *Justiça política: fundamentação de uma filosofia crítica do Direito e do Estado.* Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 1991.
HOMÈRE. *L´Iliade.* Tradução de Eugène Lasserre. Paris: Garnier Frères; Flammarion, 1965.
————. *L´Odyssée.* Tradução de Médéric Dufour e Jeanne Raison. Paris: Garnier Frères; Flammarion, 1965.
HOMERO. *Ilíada.* Tercera edición. Traducción y edición de Antonio López Eire. Madrid: Ediciones Catedra, 1993.
HUISMAN, Denis. *A estética.* Tradução de Maria Luísa São Mamede. Edições 70, 1981.
ISAAC, J. *Le Perì Hermeneis en Occident* de Boéce à Saint Thomas. Histoire littéraire d´un traité d´Aristote. Paris: J. Vrin, 1953.
JAEGER, Werner. *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo.* Versão espanhola de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
————. *Demóstenes: la agonía de Grecia.* Traducción de Eduardo Nicol. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
————. *Paidéia: los ideales de la cultura griega.* Versão espanhola de Joaquín Xirau. México: Fondo de Cultura Económica, 1946.
————. *La teologia de los primeros filósofos griegos.* México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
JAGUARIBE, Hélio. *A democracia grega.* Brasília: Unb, 1982.
JUDSON, Lindsay. *Aristotle on fair exchange. In:* Oxford Studies in Ancient Philosophy, v. XV, Oxford, Clarendon Press, pp. 147-175, 1997.
KELSEN, Hans. *A ilusão da justiça.* Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
————. *O problema da justiça.* 3ª ed. Tradução de João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
————. *O que é justiça?* Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Los filósofos presocráticos.* 2ª ed. Tradução de Jesús Garcia Fernández. Madrid: Gredos, 1994.
KNEALE, Willian; KNEALE, Martha. *O desenvolvimento da lógica.* 3ª ed. Tradução de M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.
KRANZ, Walther. *La filosofía griega.* (*in* "História da filosofia"). Tradução de Afonso José Castaño Piñan. México: Hispano Americana, s.d.

KRAUS, René. *Sócrates.* 2ª ed. Tradução de Marina Gaspari. Rio de Janeiro:Vecchi, s.d.

LAERCIO, Diogenes. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres.* Tradução de José Ortiz y Sanz. Buenos Aires: El Ateneo, 1947.

LANG, Helen S. *Aristotle's Physics IV, 8*: a vexed argument in the history of ideas. *In*: "Journal of the history of ideas", v. 56, nº 03, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, pp. 353- 376, 1995.

————. *On memory: Aristotle's corrections of Plato. In*: "Journal of the history of ideas", v. XVIII, nº 04, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, pp. 379-393, 1980.

LAURENT, F. *La grèce.* Paris: Marpon et E. Flammarion, 1880.

LEFRBVRE, René. *Aristote zoologue: décrire, comparer, définire, classer. In*: "Archives de Philosophie", nº 61, pp. 33-59, Paris, Centre national de la Recherche Scientifique, 1998.

LÉVY, Edmond. *Politeia et politeuma chez Aristote, In*: "Aristote et Athènes, Séminaire d'histoire ancienne de l'Université de Fribourg" (Marcel Piérot, org.), pp. 65-90, Paris, Diffusion de Boccard, 1993.

LOUIS, Pierre. *La découverte de la vie: Aristote.* Publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique. Paris: Hermann, 1975.

LUCIANO. *Diálogo dos mortos.* Tradução, introdução e notas de Henrique G. Murachco. São Paulo: Edusp/Palas Athena, 1996.

MAGALHÃES-VILHENA, *O problema de Sócrates: o Sócrates histórico e o Sócrates de Platão.* Lisboa: Gulbenkian, 1984.

MAIER, Heinrich. *Die Syllogistik des Aristoteles.* Hildeshein; New York: Georg Olms Verlag, 1969.

————. *Sokrates: sein Werk und seine geschichtliche Stellung. Scientia Verlag Aalen,* 1964.

MALINGREY, Anne-Marie. *Philosophia: étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IVème siècle après J.C.* Paris: Librairie C. Klincksieck, 1961.

MANSION, Suzanne. *Le jugement d'existemce chez Aristote.* Louvain: Institut Supérieur de Philosophie; Paris: Brower et Cie, 1946.

MARITAIN, J. *Le docteur angélique.* Tradução. Rio de Janeiro: Atlântica Editora, 1945.

MARROU, Henri-Irénée. *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité,* Paris: Éditons Du Seuil, 1948.

MARTINHO, Eutimio. *Aristóteles, el alma y la comparación. In* "Biblioteca hispánica de filosofia". Madrid: Gredos, 1975.

MAVROMATAKI, Maria. *Mythologie et cultes de la Gréce.* Athènes: Haitalis, 1997.

McKEON, Richard. *The basic works of Aristotle.* New York: Random House, Oxford University Press, 1941.

MELLO, José Barbosa. *Síntese histórica do livro.* São Paulo: Ibrasa; IBDC,1979.

MENEZES, Orlando Bastos de. *A zoologia de Aristóteles*. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 1997.

MERCIER, Chaire Cardinal. *Aristote et Saint Thomas d'Aquin, in* "Journées d'études internationales". Paris: Béatrice-Nauwelaerts; Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1957.

MICHELET, Karl Ludwig. *Examen crítico de la metafísica de Aristóteles*. Buenos Aires: Imán, s.d.

MILHAUD, Gaston. *Les philosophes géomètres de la Grèce: Platon et ses prédécesseurs*. 2ème édition. Paris: J. Vrin, 1934.

MILLET, Louis. *Aristóteles*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

MOINE, Inés Riego de. *Los griegos: entre la mística y la filosofía. In*: "Hypnos" (Publicação do Centro de Estudos da Antigüidade Greco-romana), São Paulo, EDUC, Palas Athena, v. 5, pp. 210-218, 1999.

MORAUX, Paul. (org.) *Aristote et Saint Thomas d'Aquin: journées d'études internationales*. Louvain: Éditions Béactrice-Nauwelaerts, 1957.

————. *À la recherche de l'Aristote perdu: le dialogue sur la justice*. Paris: Éditions Béatrice-Nawuelaerts. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1957.

————. *L'évolution d'Aristote, in* "Aristote et Saint Thomas d'Aquin: journées d'études internationales". Louvain: Presses Universitaires de Louvain; E. Béatrice-Nauwelaerts, 1957.

————. *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*. Louvain: Éditions Universitaires de Louvain, 1951.

MORENTE, Manuel Garcia. *Fundamentos de filosofia: lições preliminares*. Trad. Guilermo de la Cruz Coronado. 8ª ed. São Paulo: Mestre Jou, 1980.

MORIN, Jean-Baptiste. *Observaciones astrologicas: comentario sobre el Centiloquio de Ptolomeo*. Traducción: Editorial Humanitas. Barcelona: Editorial Humanitas, 1982.

MORRALL, John B. *Aristóteles* (*in* "Pensamento Político"). Tradução de Sérgio Duarte. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

MOSSÉ, Claude. *Atenas: a história de uma democracia* (*in* "Pensamento Político"). Trad. de João Batista da Costa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979.

————. *O processo de Sócrates*. Tradução de Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1990.

MURACHCO, Henrique. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*. São Paulo: Vozes; Discurso Editorial, 2001. 2. v.

NATALI, Carlo. *La saggezza di Aristotele*. Napoli: Bibliopolis, 1989.

NERY, P. J. De Castro. *Evolução do pensameno antigo*. Porto Alegre: Globo, 1936.

NESTLE, Wilhelm. *Historia del spiritu griego: desde Homero hasta Luciano*. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona: Ariel, 1987.

NEWMAN, W. L. *The Politics of Aristotle*. With an introduction, two prefactory essays and notes critical and explanatory. Oxford: Clarendon Press, 1887.

NOGUER, José Poch. *Aristóteles*. Tradução de Adonias Filho. Rio de Janeiro: Ediouro.

NUSSBAUN, Martha. *Tragedy and self-sufficiency: Plato and Aristotle on fear and pity. In:* "Oxford Studies in Ancient Philosophy", v. X, Oxford, Clarendon Press, pp. 107-159, 1992.

NUYENS, François. *L'évolution de la psychologie d'Aristote*. Louvain: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie; Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1948.

OLLÉ-LAPRUNE, Léon. *Essai sur la morale d'Aristote*. Paris: Eugène Belin et fils, 1881.

OWENS, Joseph. *The doctrine of being in the Aristotelian "Methaphysics": a study in the greek background of mediaeval thought*. Second Edition. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1963.

PACIUS, Julius. *Aristotelis peripateticorum principis Organum*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967.

PELLEGRIN, Pierre. *La classification des animaux chez Aristote: statut de la biologie et unité de l'aristotélisme*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

PEREIRA, Aloysio Ferraz. *História da filosofia do direito: das origens a Aristóteles*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1980.

———. *Textos de filosofia geral e de filosofia do direito*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1980.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de história da cultura clássica*. 7ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

PEREIRA, Oswaldo Porchat. *A noção aristotélica de ciência*. Tese de Doutoramento apresentada à FFLCH/ USP. São Paulo: USP, 1967.

———. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

PERINE, Marcelo. *Política, poder e violência: à margem de Platão, Aristóteles, Hannah Arendt e Eric Weil. In:* "Hypnos" (Publicação do Centro de Estudos da Antigüidade Greco-romana), São Paulo, EDUC, Palas Athena, v. 6, pp. 35-45, 2000.

PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*. 2ª ed. Lisboa: Gulbenkian, 1983.

PHILOPONI, Ioannis. *In Aristotelis De Anima libros commentaria, in* "Commentaria in Aristotelem Graeca", volumen XV. Consilio et Auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae. Edidit Michael Hayduck. Berolini: typis et imprensis Georgii Reimeri, 1897.

PLATÃO. *Diálogos: Eutífron; Apologia de Sócrates; Críton; Fédon* (*in* "Os pensadores"). São Paulo: Nova Cultural, 1999.

———. *La république*. Tradução de Robert Baccou. Paris: Garnier Frères; Flammarion, 1966.

———. *Laws*. Tradução de R. G. Barbuy. Cambridge; London: Harvard University Press, 1994.
———. *Les lois*. Tradução de Anissa Castel-Bouchouchi. Paris: Gallimard, 1997.
———. *Oeuvres complètes*. Paris: Les Belles Lettres, 1964.
———. *Oeuvres complètes*. Publiées sous la direction de M. Émile Saisset, avec notes et arguments par MM. E. Chauvet et A. Saisset. Paris Eugène Fasquelle Éditeur, 1869.
———. *Protagoras. Euthydème. Gorgias. Menexène. Ménon. Cratyle*. Tradução de Émile Chambry. Paris: Garnier Frères; Flammarion, 1967.
———. *Protagoras*. Tradução de Frédérique Ildefonse. Paris: Garnier Frères; Flammarion, 1997.
PLUTARCO. *Les vies des hommes illustres*. Tradução de Ricard. Paris: Librairie Garnier Frères.
RANDALL, John Herman. *Aristotle*. New York: Columbia University Press, 1960.
RAVAISSON, Félix. *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*. Paris: J. Vrin, 1953.
REALE, Miguel. *Filosofia do direito*. 2ª ed. São Paulo: Saraiva, 1957.
RESTLE, Wilhelm. *Historia del espírito griego: desde Homero hasta Luciano*. Traducción de Manuel Sacristón. Barcelona: Ariel, 1987.
REY, Abel. *La jeunesse de la science grecque*. Paris: La Renaissance du Livre, 1993.
———. *Le maturité de la pensée scientifique en Grèce*. Paris: Éditions Albin Michel, 1939.
REZENDE, Noga Brondi. *Da contemplação aristotélica segundo São Tomás, In*: "Idade Média: ética e política" (Luis Alberto De Boni, org.), pp. 305/314, 2ª ed., Porto Alegre, Edi Pucrs, 1996.
RIVAU, Albert. *As grandes correntes do pensamento Antigo*. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Saraiva, 1940.
ROBIN, Léon. *Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1944.
———. *La morale antique*. 2ª ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1947.
ROBLEDO, Antonio Gómez. *Platón: los seis grandes temas de su filosofia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
———. *Platón: los seis grandes temas de su filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
RODIER, Georges. *Études de philosophie grecque: Socrate – Antisthème – Platon – Aristote – Les Stoïciens – Plotin*. Prefàce d'Étienne Gilson. Paris: J. Vrin, 1969.
RÓDO, Maria Angelina. *Estudos de filosofia antiga; Sócrates, Platão e Aristóteles*. Coimbra: Atlântida, 1969.
ROHDEN, Huberto. *O pensamento filosófico na Antiguidade: o drama milenar do homem em busca da verdade integral*. 4ª ed. São Paulo: Alvorada, 1989.

ROLAND-GOSSELIN, Marie Dominique. *Aristóteles: el hombre; el filósofo; el moralista.* Tradução de José Ferrel. México: Editorial América, 1943.

ROMEYER-DHIRBEY, Gilbert. *Le statut social d'Aristote à Athènes*, "Revue de Métaphisique et de Morale", Paris, 3/365-378, juil./sept., 1986.

ROMILLY, Jacqueline de. *Pourquoi la Grèce?* Paris: Fallois, 1992.

ROSE, Valentinus. *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta.* Lipsiae in Aedibus B. GG. Teubneri, 1886.

ROSS, W. D. *Aristóteles.* Tradução de Diogo F. Buenos Aires: Pró-Buenos Aires, Sudamericana, 1957.

————. *Aristotle.* London: Methuen & Co. Ltd., 1923.

————. *Aristotle's Methaphysics.* Revised text with introduction and commentary. Oxford: Clarendon Press, 1924.

————. *The works of Aristotle: selected fragments.* Oxford: Clarendon Press, 1952.

————. *Aristóteles.* Trad. de Luís Felipe Bragança S. S. Teixeira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

ROUANET, Luiz Paulo. *A educação do príncipe na Antigüidade grega. In*: "Hypnos" (Publicação do Centro de Estudos da Antigüidade Greco-romana), São Paulo, EDUC, Palas Athena, v. 6, pp. 83-92, 2000.

RUCH, Michel. *Le préambule dans les oeuvres philosophiques de Cíceron: essais sur la genèse et l'art du dialogue.* Publication de la Faculté de Lettres de l'Université de Strasbourg (Fascicule 136). Paris: Les Belles Lettres, 1958.

RÜPPEL, E. *A captação da realidade segundo S. Tomás de Aquino.* Tradução portuguesa. Colecção Filosofia. Braga: Livraria Cruz, 1974.

SAMARANCH, Francisco. *Cuatro ensayos sobre Aristóteles: política y ética; metafísica.* México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

SANTOS, Raimundo Araújo dos. *O estatuto dos artesãos e o seu poder na República de Platão. In*: "Hypnos" (Publicação do Centro de Estudos da Antigüidade Greco-romana), São Paulo, EDUC, Palas Athena, v. 6, pp. 134-142, 2000.

SCHIAPARELLI, Giovanni. *Scritti sulla storia della astronomia antica.* Bologna: Editore Nicola Zanichelli, 1926.

SERTILLANGES, A.-D. *La philosophie de S. Thomas d'Aquin.* Paris; Aubier: Éditions Montaigne, 1940.

SILVA, Mercedes. *Justiça, poder e educação no Górgias de Platão. In*: "Hypnos" (Publicação do Centro de Estudos da Antigüidade Greco-romana), São Paulo, EDUC, Palas Athena, v. 6, pp. 118-125, 2000.

SILVA, Augusto Soares. *De Aristóteles a Bréal: da homonímia à polissemia, in* "Revista Portuguesa de Filosofia", 52 (1996), janeiro-dezembro, 797/812, Braga, 1996.

SKULSKY, Harold. *Aristotle's Poetics revisited. In*: "Journal of the history of ideas", v. XIX, nº 02, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, pp. 147-161, 1958.

SMITH, William. *Dictionary of greek and roman biography and mithology.* London: Taylor, Walton, and Maberly, 1850.

SOLMSEN, Friedrich. *Aristotle's system of the physical world.* Ithaca, New York: Cornell University Press, 1960.

SOUZA, Carlos Aurélio Mota de. *Evolução do conceito de eqüidade.* Tese de doutorado (FADUSP). São Paulo, 1989.

SOUZA, José Cavalcante de. *A reminiscência em Platão.* Revista Discurso, I/2/51-67, 1967.

SPELLMAN, Lynne. *Referential opacity in Aristotle. In:* "History of Philosophy Quarterly", v. 7, nº 1, North American Philosophical Publications, pp. 03-32, 1990.

SPENGEL, L. *Specimen commentariorum in Aristotelis Libros de Arte Rhetorica.* Munich, 1838.

STEENBERG, F. Van. *O tomismo.* Trad. e prefácio de J. M. da Cruz Pontes. Lisboa: Gradiva, 1990.

STONE, L. F. *O julgamento de Sócrates.* Tradução de Paulo Henrique Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

THÉOPHRASTE. *La métaphysique.* Tradução de J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1948.

THIRY, André. *Saint Thomas et la morale d'Aristote, in* "Aristote et Saint Thomas d'Aquin: journées d'études internationales", 1957.

TONQUÉDEC, Joseph de. *Quéstions de cosmologie et de physique chez Aristote et Saint Thomas.* Paris: J.Vrin, 1950.

TORRE, A. Sanchez de la. *Los griegos y el derecho natural.* México: Madeial Tecno, 1962.

TOVAR, Antônio. *Vida de Sócrates.* 2ª edição. Madrid: Revista de Occidente, 1953.

TOYNBEE, Arnold J. *Helenismo: história de uma civilização.* Tradução de Waltensir Dutra. 4ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

TUCIDIDE. *La guerra del Peloponeso.* Tradução de Franco Ferrari. Milano: Rizzoli, 1985. 3. v.

VASCONCELLOS, Fernando de Almeida e. *História das matemáticas na Antiguidade.* Paris-Lisboa: Aillaud e Bertrand, s.d.

VERGNIÈRES, Solange. *Éthique et politique chez Aristote*: physis, éthos, nómos. Paris: PUF, 1995.

VERNANT, Jean-Pierre; NAQUET, Pierre-Vidal. *Trabalho e escravidão na Grécia antiga.* Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Papirus, 1989.

VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos em seus mitos?* Tradução de Horácio Gonzales e Milton Meira do Nascimento. São Paulo: Brasiliense, 1984.

VIEIRA, Paulo Eduardo Bicudo. *A justiça aristotélica.* São Paulo, P. E. B. Vieira, 1989. Tese de doutoramento (FADUSP), São Paulo, 1990.

VOEGELIN, Eric. *Plato and Aristotle, in* Order and History, Vol III. Louisiana: Louisiana State University Press, 1957.

VOELKE, André-Jean. *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque*. Paris: J. Vrin, 1961.

VOILQUIN, Jean. *Les penseurs grecs avant Socrate: de Thalès de Milet à Prodico*. Paris: Garnier Frères, 1964.

WALSH, Moira M. *Aristotle's conception of freedon. In*: "Journal of the history of ideas", v. XXXV, nº 4, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, pp. 495-507, 1997.

WARTELLE, André. *Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote et de ses commentateurs: contribution à l'histoire du texte d'Aristote*. Paris : Les Belles Lettres, 1963.

WERNER, Charles. *La philosophie grecque*. Paris: Payot, 1972.

WHITE, Stephen A. *Is aristotelian happiness a good life or the best life? In*: "Oxford Studies in Ancient Philosophy", v. VIII, Oxford, Clarendon Press, pp. 103-143, 1990.

WOLFF, Francis. *Aristóteles e a política*. Tradução de Thereza Christina Ferreira Stummer; Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

XÉNOPHON. *Apologie de Socrate*. Traduction: François Ollier. Paris: Les Belles Lettres, 1961.

YEBRA, Valentin Garcia. *Poética de Aristóteles*. Madrid: Editorial Gredos, 1974.

ZELLER, Édouard. *La philosophie des grecs considérée dans son développement*. Tradução de Émile Boutroux. Paris: Lib. Hacchette et Cie.,1884.

————. *La politique d'Aristote, sept exposés et discussions par Stark, Allan, Aubenque, Moraux, Weil, Aalders H. Wzn., Gigon*. Entretiens sur l'Antiquité Classique, Genève, Fondation Hardt, Tome XI, 5 septembre, 1964.

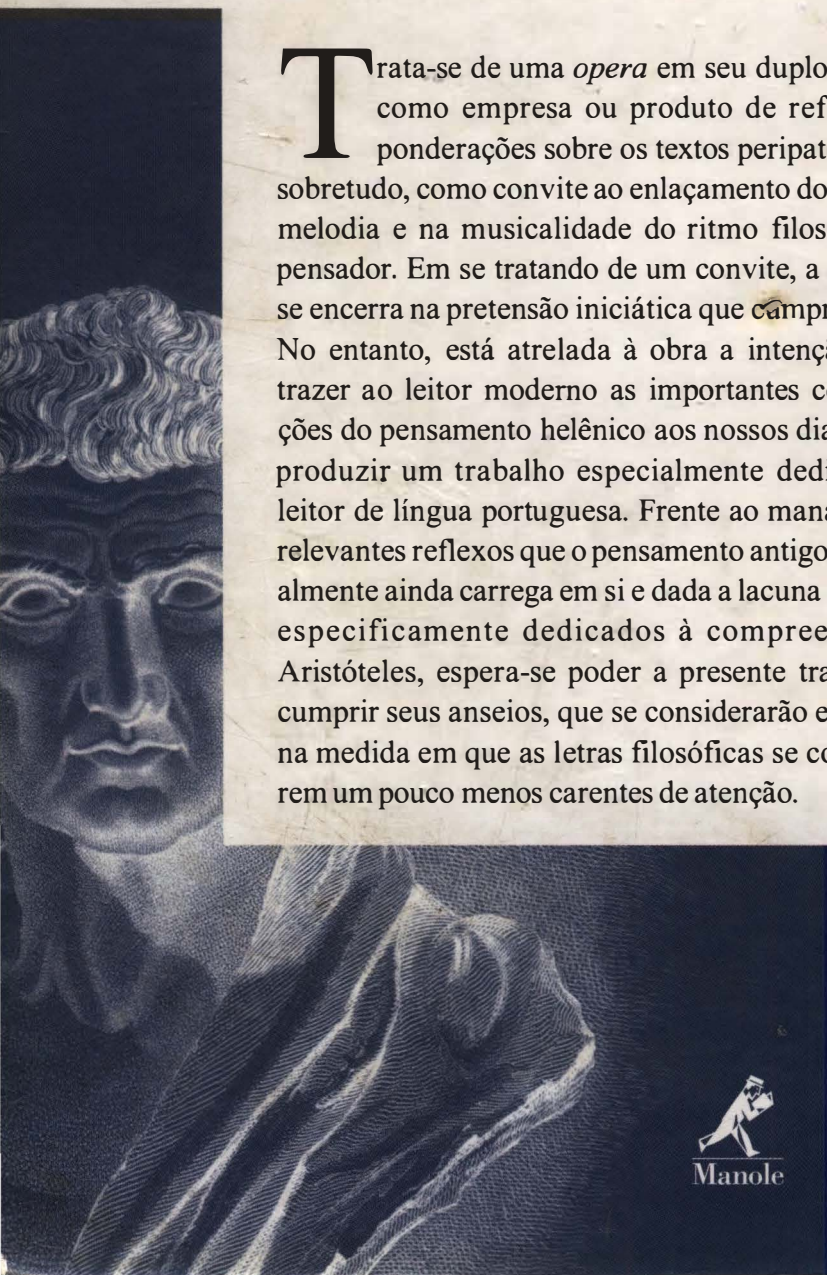
————. *Sócrates y los sofistas*. Traducción direta del alemán de J. Rovira Armengol. Argentina: Editorial Nova Buenos Aires, s.d.

ZUCCANTE, Giuseppe. *Aristotele e la morale*. Firenze: Vallecchi, s.d.

CURSO DE FILOSOFIA ARISTOTÉLICA

leitura e interpretação do pensamento aristotélico

Trata-se de uma *opera* em seu duplo sentido, como empresa ou produto de reflexões e ponderações sobre os textos peripatéticos, e, sobretudo, como convite ao enlaçamento do leitor na melodia e na musicalidade do ritmo filosófico do pensador. Em se tratando de um convite, a proposta se encerra na pretensão iniciática que cumpre a obra. No entanto, está atrelada à obra a intenção de se trazer ao leitor moderno as importantes contribuições do pensamento helênico aos nossos dias e de se produzir um trabalho especialmente dedicado ao leitor de língua portuguesa. Frente ao manancial de relevantes reflexos que o pensamento antigo potencialmente ainda carrega em si e dada a lacuna de textos especificamente dedicados à compreensão de Aristóteles, espera-se poder a presente tratadística cumprir seus anseios, que se considerarão exauridos na medida em que as letras filosóficas se considerarem um pouco menos carentes de atenção.



Manole

ISBN 85-204-1607-1

9 788520 416075