

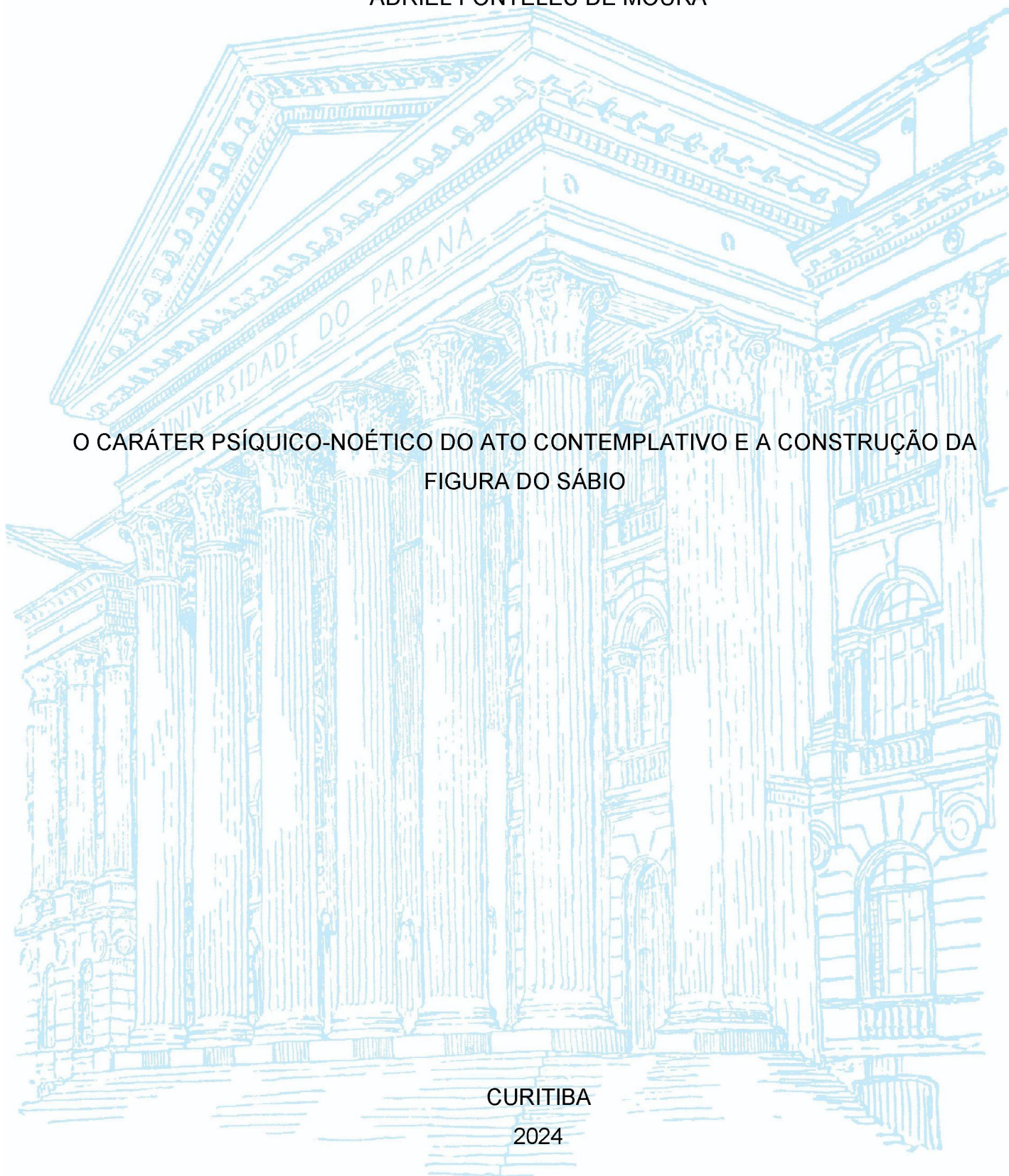
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

ADRIEL FONTELES DE MOURA

O CARÁTER PSÍQUICO-NOÉTICO DO ATO CONTEMPLATIVO E A CONSTRUÇÃO DA
FIGURA DO SÁBIO

CURITIBA

2024



ADRIEL FONTELES DE MOURA

O CARÁTER PSÍQUICO-NOÉTICO DO ATO CONTEMPLATIVO E A CONSTRUÇÃO DA
FIGURA DO SÁBIO

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação
em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Letras e
Artes da Universidade Federal do Paraná, como
requisito parcial à obtenção do título de Doutor em
Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Bernardo dos Santos Lins
Guadalupe Brandão

CURITIBA

2024

DADOS INTERNACIONAIS DE
CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO
PARANÁ

SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA
DE CIÊNCIAS HUMANAS

Moura, Adriel Fonteles de
O caráter psíquico-noético do ato contemplativo e a construção da
figura do sábio. / Adriel Fonteles de Moura. – Curitiba, 2024.
1 recurso on-line : PDF.

Tese – (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Bernardo dos Santos Lins Guadalupe Brandão.

1. Aristóteles. 2. Filosofia antiga. 3. Metafísica. 4. Teologia.
5. Ética. I. Brandão, Bernardo dos Santos Lins Guadalupe, 1981-.
II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em
Filosofia. III. Título.



ATA Nº022.2024

ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DOUTORADO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTOR EM FILOSOFIA

No dia dez de setembro de dois mil e vinte e quatro às 14:00 horas, na sala online, online, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de tese do doutorando **ADRIEL FONTELES DE MOURA**, intitulada: **O caráter psíquico-noético do ato contemplativo e a construção da figura do sábio**, sob orientação do Prof. Dr. BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), GABRIEL GELLER XAVIER (UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO), NAZARENO EDUARDO DE ALMEIDA (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA), MAICON REUS ENGLER (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), VIVIANNE DE CASTILHO MOREIRA (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de doutor está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

CURITIBA, 10 de Setembro de 2024.

Assinatura Eletrônica

12/09/2024 16:21:01.0

BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

16/09/2024 11:29:55.0

GABRIEL GELLER XAVIER

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO)

Assinatura Eletrônica

13/09/2024 10:09:44.0

NAZARENO EDUARDO DE ALMEIDA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA)

Assinatura Eletrônica

12/09/2024 13:50:15.0

MAICON REUS ENGLER

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

12/09/2024 12:54:12.0

VIVIANNE DE CASTILHO MOREIRA

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -
40001016039P7

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **ADRIEL FONTELES DE MOURA** intitulada: **O caráter psíquico-noético do ato contemplativo e a construção da figura do sábio**, sob orientação do Prof. Dr. BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 10 de Setembro de 2024.

Assinatura Eletrônica

12/09/2024 16:21:01.0

BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

16/09/2024 11:29:55.0

GABRIEL GELLER XAVIER

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO)

Assinatura Eletrônica

13/09/2024 10:09:44.0

NAZARENO EDUARDO DE ALMEIDA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA)

Assinatura Eletrônica

12/09/2024 13:50:15.0

MAICON REUS ENGLER

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

12/09/2024 12:54:12.0

VIVIANNE DE CASTILHO MOREIRA

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Rua Dr. Faivre, 405, 6º andar - CURITIBA - Paraná - Brasil
CEP 80060-140 - Tel: (41) 3360-5048 - E-mail: pgfilos@ufpr.br

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.

Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 397185

Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://siga.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp> e insira o código 397185

AGRADECIMENTOS

Múltiplas são as pessoas que tenho de agradecer ao longo dos quatro anos de pesquisa que foi desenvolvida por mim que, certamente, não caberá nesta folha, mas, no momento de redação deste agradecimento, as citarei de acordo com a potência da memória.

Primeiramente, agradeço ao meu eterno orientador Prof. Dr. Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandão, pela paciência, disponibilidade, sábios conselhos e admoestações feitas em suaves entonações. Com ele, aprendi que a filosofia vai muito além de uma disciplina acadêmica, mas também se coloca como um modo de existir e de experimentar a vida, sobretudo intelectual.

Agradeço também o professor Dr. Maicon Reus Engler que, com a sua erudição única, cristalina e intensa, me levou a reavaliar meus posicionamentos enquanto pesquisador.

Dirijo-me especialmente também à professora Dra. Vivianne de Castilho Moreira, pelas orientações que me foram dadas ao longo dos onze anos que permaneci na universidade, que fez me ater aos erros cruciais que, antes, considerei como sutis. Com ela, aprendi que a forma é essencial para a boa composição do conteúdo.

Agradeço ao professor Dr. Nazareno Eduardo de Almeida, cujas provocações socráticas me fizeram repensar todas as etapas da minha pesquisa, colocando à prova as expressões de ideias que outrora considerava bem desenvolvidas ao longo desta tese.

Torno meus agradecimentos à CAPES pela bolsa de pesquisa, que me fez realizar esta tese com o tempo e a tranquilidade que foram essenciais.

Agradeço aos meus amigos, por estarem sempre à disposição na troca de ideias, alumando pontos que estavam obscuros no decorrer da pesquisa.

Dedico também esta tese à minha família, que forneceu todo o aporte material e emocional para possibilitar, sem maiores problemas, todo o desenvolvimento do trabalho.

Por fim, dedico esta tese à minha companheira Lari, pelo seu carinho, dedicação e amor, principalmente nos momentos turbulentos que viriam a ocorrer nas etapas finais deste trabalho.

E como a alma, dentro à vossa argila, a cada único membro a faculdade que lhe é conforme dispensa e vigila, assim a Inteligência a sua bondade por todas as estrelas multiplica, enquanto gira sobre a sua Unidade. Outra Virtude, outro efeito pratica no precioso corpo que ela aviva, com quem, qual nesta vida, se unifica. (Dante Alighieri, Paraíso, Canto II)

RESUMO

A proposta desta tese é realizar um estudo da relação entre a dimensão da vida humana e a dimensão divina sob o olhar da teoria do intelecto (*noûs*), tendo por finalidade fundamentar um modo de vida contemplativo de acordo com a obra de Aristóteles. Primeiramente, examinam-se os aspectos discursivos e contemplativos da teologia aristotélica, tendo como base a *Metafísica* XII. Este capítulo terá início com um estudo preliminar acerca do problema da constituição da realidade do ser (*tò ón*) como fundamento da teologia aristotélica. Aqui, o principal objetivo será explorar a tese aristotélica de que a atividade intelectual é considerada um aspecto divino no humano e indicar os limites do pensamento humano (*dianoēsis*) para o conhecimento do deus (*théos*). Por sua vez, o objeto de estudo do segundo capítulo deste trabalho será tanto o caráter psíquico-noético do ato contemplativo quanto a construção da figura do sábio. Trata-se de um capítulo dividido em duas grandes etapas: (1) um estudo da teoria da contemplação na ordem da definição da alma (*psykhé*) humana, segundo a obra *De Anima* I, II e III, e (2) um estudo da tendência natural do ser humano à sabedoria e de sua inclinação ao divino, com base na *Metafísica* I, II e VI. Adverte-se que os trechos serão lidos e interpretados apenas de acordo com a temática central desta pesquisa. Por fim, o terceiro e último capítulo desta tese objetiva desenvolver as bases para o modo de vida contemplativo, segundo a leitura da *Ética a Nicômaco* I, II, VI e X. Primeiramente, trata-se de expor os fundamentos conceituais da ética aristotélica sobre a vida contemplativa. Segue-se uma análise das virtudes dianoéticas e éticas e um estudo a respeito do lugar da sabedoria prática na ética da contemplação. Finaliza-se com um estudo pormenorizado e específico da ética contemplativa como modo de vida.

Palavras-chave: Filosofia Antiga. Aristóteles. Metafísica. Teologia. Ética. Noética.

ABSTRACT

The purpose of this thesis is to examine the relationship between the dimension of human life and the dimension of the divine from the perspective of the theory of intellect (*noûs*), with the aim of establishing a contemplative way of living according to Aristotle's work. Firstly, both discursive and contemplative aspects of Aristotelian theology are examined, on the basis of *Metaphysics* XII. This chapter will begin with a preliminary study on the issue of the constitution of the reality of being (*tò ón*) as a foundation of Aristotelian theology. Here, the main objective will be to explore the Aristotelian thesis by which intellectual activity is considered a divine aspect of the human and to indicate the limits of human thought (*dianoēsis*) for the knowledge of god (*theós*). The object of investigation of the second chapter of this work, for its part, will be both the psychic-noetic character of the contemplative act as well as the construction of the figure of sage. This refers to a chapter divided into two major stages: (1) a study of the theory of contemplation in the context of the definition of the human soul (*psykhé*), according to *De Anima* I, II and III and (2) a study of the natural tendency of the human being to wisdom and its inclination towards the divine, based on *Metaphysics* I, II and

VI. It must be taken into consideration that the sections will be read and interpreted within the scope of the central theme of this research only. Finally, the third and final chapter of this thesis aims to develop the foundations for the contemplative way of living, alongside the readings of *Nicomachean Ethics* I, II, VI e X. The first focus of this chapter is to expose the conceptual foundations of Aristotelian ethics on the contemplative life. This is followed by an analysis of the dianoetic and ethical virtues and by a study of the place of practical wisdom in the ethics of contemplation. It ends with a detailed study and specific approach to contemplative ethics as a way of living.

Key-words: Ancient Philosophy. Aristotle. *Metaphysics*. Theology. Ethics. Noetics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	16
CAPÍTULO I – OS ASPECTOS DISCURSIVOS E CONTEMPLATIVOS DA TEOLOGIA ARISTOTÉLICA.....	28
1) ESTUDO PRELIMINAR ACERCA DO PROBLEMA DA CONSTITUIÇÃO DA REALIDADE COMO FUNDAMENTO DA TEOLOGIA ARISTOTÉLICA.....	28
1.1) Apresentação dos temas e problemas examinados na <i>Metafísica XII</i>	28
1.2) As divisões da substância (<i>ousía</i>) na constituição da realidade.....	31
1.3) A substância eterna e imóvel enquanto fundamento ontológico da teologia de Aristóteles.....	40
2) O PRIMEIRO MOVENTE COMO PRINCÍPIO DO CÉU E DA NATUREZA E A CONTEMPLAÇÃO INTELECTUAL.....	50
2.1) O inteligível e o desejável: uma analogia para explicar o primeiro movente imóvel.....	50
2.2) A <i>diagōgē</i> do primeiro movente imóvel.....	55
2.3) A dimensão teológica da atividade intelectual: o deus, a contemplação e a vida.....	58
2.4) Nota sobre a dimensão astral da teologia aristotélica.....	66
3) A ATIVIDADE INTELECTUAL COMO O ASPECTO DIVINO NO HUMANO.....	68
3.1) A relação entre a apreensão intelectual do deus e o pensamento discursivo.	80
3.2) Teologia <i>versus</i> ciência: o discurso sobre o divino pode ser cientificizado?... 84	
4) TEOLOGIA ARISTOTÉLICA: O MITO, O BEM E O PRIVILÉGIO DA CONTEMPLAÇÃO.....	89
4.1) A fundação da teologia aristotélica na ideia de bem.....	96
CAPÍTULO II – O CARÁTER PSÍQUICO-NOÉTICO DO ATO CONTEMPLATIVO E A CONSTRUÇÃO DA FIGURA DO SÁBIO.....	105
1) A contemplação na ordem da definição da alma humana.....	105
1.1) A contemplação na ordem da parte intelectual da alma.....	118
1.2) As influências de Aristóteles para a consolidação de sua doutrina teológico- noética.....	131
1.3) Os limites da inteligência humana no ato da contemplação do intelecto divino sob a perspectiva psicológica.....	135

2) A TENDÊNCIA NATURAL DO SER HUMANO AO SABER E A SUA INCLINAÇÃO PARA O DIVINO.....	139
2.1) Como a teologia pode ser um gênero do saber.....	147
2.2) O homem verdadeiramente sábio.....	156
2.3) O filósofo e o filômito.....	161
2.4) A contemplação é um conhecimento por participação a respeito do divino...	167
CAPÍTULO III – PARA UMA ÉTICA DA CONTEMPLAÇÃO: FELICIDADE, CONHECIMENTO E PRAZER NO MODO DE VIDA CONTEMPLATIVO.....	178
1) OS FUNDAMENTOS CONCEITUAIS DA ÉTICA ARISTOTÉLICA NO DESENVOLVIMENTO DA VIDA CONTEMPLATIVA.....	179
1.1) Os diferentes tipos de bem e a possibilidade contemplativa do bem supremo.....	179
1.2) A felicidade e a autossuficiência como componentes estruturais da ética contemplativa.....	183
2) O DESENVOLVIMENTO DAS VIRTUDES DIANOÉTICAS E ÉTICAS COMO CONDIÇÃO PARA A VIDA CONTEMPLATIVA.....	192
3) O LUGAR DA SABEDORIA PRÁTICA NA ÉTICA DA CONTEMPLAÇÃO.....	204
4) A ÉTICA CONTEMPLATIVA COMO MODO DE VIDA.....	220
4.1) O prazer como elemento primordial para a vida contemplativa.....	220
4.2) A felicidade sob o viés da ética da contemplação.....	230
4.3) O sustentáculo político da ética da contemplação.....	248
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	256
REFERÊNCIAS.....	267

INTRODUÇÃO

A presente tese não terá como objetivo propor uma nova interpretação a respeito da teologia e da noética de Aristóteles. Estamos cientes de que este objetivo foi alcançado de diversas maneiras ao longo das variadas interpretações filosóficas, normalmente circunscritas em diferentes contextos históricos, desde os discípulos sucessores de Aristóteles, como Alexandre de Afrodísia e Teofrasto, até as vertentes de interpretação da filosofia continental e analítica que surgiram entre o fim do século

XIX e o início do século XX. Mas, se esta tarefa já foi empreendida, qual é a necessidade deste trabalho?

Aqui, nos valeremos das palavras dos filósofos franceses Gilles Deleuze e Félix Guattari, no livro *O que é a filosofia?*, com o devido esforço de não nos desviarmos da nossa temática principal (2010, p. 122):

Nós, hoje, temos os conceitos, mas os gregos não tinham ainda; eles tinham o plano, que nós não temos mais. É por isso que os gregos de Platão *contemplam* o conceito, como algo que está ainda muito longe e acima, enquanto que nós, nós temos o conceito, nós o temos no espírito de uma maneira inata, basta *refletir*.

Sem nos aprofundarmos no teor contextual do trecho, o que incorreria em uma ousadia desnecessária, deixemos em evidência dois importantes termos: *contemplar* e *refletir*. A contemplação (*theōria*), para Aristóteles, no sentido intelectual, é o momento de encontro entre o homem e a dimensão divina.

Sobre este tema, o divino foi interpretado de diversas formas, assumindo as mais variadas roupagens ao longo da história da filosofia, de acordo com a época e o contexto cultural que incidiram inevitavelmente no pensar filosófico. Em poucas palavras, se o divino tivesse sido encontrado, não haveria mais a necessidade de falar a respeito dele. A consequência disso é que não haveria a necessidade de tentar encontrar o divino, no sentido aristotélico, cuja parte da obra relata os registros deste momento intelectual, tal como na *Metafísica XII*.

Por sua vez, aqui se apresenta uma tentativa de refletir, de trazer para o nosso conjunto de investigações filosóficas o sentido da contemplação do divino; em suma, de deslocar para o presente filosófico o que Aristóteles disse através de um retrato e de um mapeamento que se referem a um modo de vida adequado, com o ato de contemplação do divino. Portanto, o resgate reflexivo do modo de vida intelectual em relação à dimensão teológica na noética aristotélica será o caminho a ser construído nesta pesquisa. Abaixo, apresentaremos as etapas desta tarefa.

O desenvolvimento desta tese está dividido em três capítulos. No Capítulo I, o objetivo central é examinar os aspectos discursivos e contemplativos da teologia de Aristóteles. Versaremos sobre a compreensão noética da vida dos seres naturais e celestes e sobre como o ser humano se coloca como uma espécie de ser natural que mantém uma relação intelectual com o divino, de acordo com o Livro XII da *Metafísica*. Analisaremos também as possibilidades e os limites do pensamento discursivo (*dianóia*) acerca da dimensão divina da realidade. Para isso, estudamos preliminarmente o problema da constituição da realidade como fundamento da teologia aristotélica, apresentando os temas e problemas discutidos no Livro XII da *Metafísica*. Trata-se de uma obra dedicada a investigar o que é Deus e a relação entre o ser humano, a natureza e o divino. Para tal, vimos a necessidade de dividir o livro em duas grandes etapas temáticas, ainda que intercomunicáveis: (I) a investigação sobre as substâncias (*ousíai*) e (II) o desenvolvimento de uma teologia noética.

Sobre a primeira metade da *Metafísica* XII, que trata das divisões da substância na constituição da realidade, defendemos a hipótese de que se trata do terreno ontológico sobre o qual a teologia aristotélica se desenvolve. Esse fundamento se concentra no conceito de substância eterna e imóvel (*Metafísica* XII, 6, 1071b4-5), visto que a substância, em geral, possui prioridade ontológica em relação aos demais modos de ser, inferindo-se, a partir disso, que Deus é uma substância eterna e imóvel. Para termos critérios mais precisos de definição desse conceito, comparamos a *Metafísica* XII, 7 com o *De Anima* II, 3, para defender a hipótese de que a substância eterna e imóvel move sem ser movida, de maneira análoga à constatação de que o objeto do desejo (*orektón*) e o objeto do intelecto (*noētón*) movem sem serem movidos. Nesse contexto, o objeto do desejo, por si só, não move, mas é capaz de mover um animal que deseja. Por sua vez, essa regra se aplica de maneira semelhante aos objetos do intelecto. Defendemos também que a apreensão

intelectual de algo pertinente ao interesse humano gera um movimento que se traduz na própria atitude intelectual de conhecer. Dessa forma, o objeto do intelecto não se move, mas move quem o apreende intelectualmente. Essa, portanto, é uma primeira conexão entre a teologia e a noética de Aristóteles.

O primeiro movente imóvel – inicialmente denominado substância eterna e imóvel – é qualificado por Aristóteles como o princípio do céu (*ouranós*) e da natureza (*phýsis*), de acordo com a *Metafísica* XII, 7, 1072b14. Além de ter alguma conexão com princípios noéticos, segundo nossa hipótese, também está relacionado a princípios diagógicos, por possuir um curso de existência (*diagōgḗ*) excelente e eterno. Traduzimos essa expressão, inspirados na terminologia utilizada por Pierre Hadot (2014), como "modo de vida". É importante notar que interpretamos "vida" (*bíos*) – conceito que depende de uma organicidade entre os elementos que compõem os seres do mundo físico – como um processo, quase como uma condução através de algo, visto que não há uma forma precisa de traduzir o substantivo feminino *diagōgḗ*. A questão do movimento, nesse contexto específico, também é considerada de suma importância. Podemos conjecturar que tanto o que é denominado "vida" quanto o "curso" ou "processo" estão intimamente relacionados ao movimento (*kínēsis*). A diferença é que, no plano do primeiro movente, o movimento é perfeito e excelente; enquanto, no plano dos seres mortais, isso ocorre apenas em algumas ocasiões. Em nossa interpretação, esse movimento se manifesta nos seres humanos por meio da atividade contemplativa.

Posteriormente, ao denominar o primeiro movente imóvel de deus (*theós*), tratamos da experiência humana do divino por meio da contemplação intelectual, com base na *Metafísica* XII, 7, 1072b24-30. Aristóteles, nesse ponto do texto, chama o primeiro movente imóvel de deus devido à sua característica de eternidade e por ser o princípio do céu e da natureza. Além disso, o deus é concebido como o intelecto que contempla a si mesmo, de forma perene e ininterrupta. Por outro lado, nosso modo de vida nos permite experimentar tal estado contemplativo em alguns momentos, de acordo com nossa disposição noética. Além disso, quando entramos em um estado de contemplação, somos tomados por uma disposição de maravilhamento, cuja consequência é a admiração e a veneração ao deus, que se encontra em uma condição superior (*mállon*) em relação a nós. Essas são, portanto, as diretrizes que

nortearão nosso estudo da dimensão teológica da atividade intelectual em Aristóteles, conforme o tripé deus-contemplação-vida.

Na *Metafísica* XII, 8, 1073a14-1074b14, Aristóteles também desenvolve sua doutrina do primeiro movente imóvel sob a perspectiva astral. Não fizemos um exame profundo desse conceito conforme essa abordagem, mas realizamos algumas considerações complementares para tornar mais claros os temas principais que estamos trabalhando, especialmente em relação ao movimento e à primazia lógica e ontológica de deus ou do primeiro movente imóvel. Por sua vez, Aristóteles aprofunda o conceito de intelecto divino (*noûs theîos*) apenas na *Metafísica* XII, 9, essencial para compreender a dimensão teológica na noética desenvolvida pelo filósofo. Basicamente, é defendido o argumento da manifestação do divino no humano por meio da atividade intelectual. Reconhecemos que compreender essa íntima relação entre o humano e o divino através do intelecto é um caminho árduo (*aporía*). Assim, nosso objetivo aqui será levantar as condições que fomentam essa dificuldade, além de apontar os limites do pensamento discursivo humano para compreender os princípios da teologia de Aristóteles, com base em autores como Pierre Aubenque (1974) e C.D.C. Reeve (2012).

Também realizamos um breve estudo sobre o argumento de Aristóteles a respeito de como os mitos construíram uma concepção da relação entre o divino e a formação da natureza e dos céus (*Metafísica* XII, 8, 1074b1-14). A partir dessa análise e da interpretação das narrativas míticas, Aristóteles descreve uma sucessão de eventos provenientes da divindade: enquanto o céu, os planetas e a natureza pertencem à esfera divina, todo o resto, que se encontra fora desses âmbitos, está no domínio dos assuntos humanos. A princípio, tudo o que é engendrado pelos humanos já estaria inscrito na ordem cósmica de inspiração divina. No entanto, o filósofo vai além da análise dos mitos que tratam da origem do mundo, do humano e dos deuses. Sobretudo, a teologia aristotélica é fundada no ideal abstrato do bem (*tò agathón*) e do excelente (*tò áriston*) (*Metafísica* XII, 10, 1075a10 – 1076a4). Nesta etapa, esse tema não será discutido isoladamente, mas em relação à natureza do universo. Trata-se, portanto, de uma continuidade da discussão da doutrina do primeiro movente imóvel, agora sob a perspectiva do bem e da excelência, encerrando assim o Capítulo I.

No Capítulo II, exploraremos a questão da relação entre a dimensão teológica e a dimensão noética da alma humana, com foco no estudo de suas disposições. De

acordo com nossa leitura geral da obra *De Anima*, partimos do pressuposto de que o ser humano é um corpo animado, provido de uma parte intelectual parcialmente divina, responsável pelos processos de aquisição do conhecimento, sabedoria e contemplação. Nosso objetivo nesta etapa será delinear e examinar os aspectos psíquicos, cognitivos e teóricos que fazem do homem um ser capaz de contemplar o divino. Na primeira metade do capítulo, para melhor compreendermos a constituição psíquica e noética do ser humano, utilizaremos o *De Anima*, relacionando-o com o que já foi abordado na *Metafísica* XII. A importância de investigar a alma em conjunto com a metafísica está na contribuição que um conhecimento oferece ao outro, ou seja, na relevância do conhecimento da alma para a compreensão dos primeiros princípios. Partindo de *De Anima* I, 1, 402a3-9, nossa hipótese é que a filosofia primeira e a física têm por fundamento a própria psicologia, o que justifica a retomada dessa obra na tese. A contemplação do divino depende do intelecto e, mesmo que o deus seja o pensamento que pensa a si mesmo, temos presente em nossa alma (*psykhé*) o intelecto. Em suma, o intelecto é parte da alma humana e a sede da contemplação.

A parte intelectual da alma humana começa a ser investigada efetivamente no *De Anima* III, 4 e 5. Nesta tese, selecionamos apenas alguns aspectos principais que melhor se relacionam com o tema desta pesquisa. A saber, a parte intelectual da alma humana não deve ser estudada da mesma forma que a parte responsável pela percepção sensível (*aísthētikon*). Em outras palavras, o intelecto humano deve ser considerado impassível (*apathēs*), na medida em que não há um objeto inteligível (*noēton*) capaz de afetá-lo de maneira equivalente ao ato da percepção sensível em relação aos sensíveis. Observar essa particularidade do intelecto será essencial para dar continuidade ao nosso trabalho, assim como investigar a questão da separabilidade do intelecto em relação à alma. Outro ponto importante nesta tese é entender o que os filósofos predecessores de Aristóteles disseram a respeito da alma e do intelecto, como Anaxágoras de Clazômenas, que certamente foi uma das maiores influências para Aristóteles na relação entre teologia e noética. Para Anaxágoras, há uma semelhança entre a alma e o intelecto que precisa ser destacada: assim como a alma é o princípio que move o corpo, o intelecto é o que move o todo (*tò pân ekínēse nóus*) (*De Anima* I, 2, 404a25-7). Aqui, é possível perceber a aproximação entre a doutrina do intelecto pan-movente de Anaxágoras e a doutrina do deus aristotélico, que se baseia no conceito de primeiro movente imóvel.

Neste trabalho, também examinaremos os limites da inteligência humana no ato de contemplação do divino, sob a perspectiva da constituição psíquica humana. Basicamente, o pensamento humano pode ser dividido em prático e teórico. No caso do pensamento prático, este está limitado pela utilidade. Já no caso do pensamento teórico, à medida que se propõe a ser discursivo e comunicável, é limitado por enunciados. A contemplação, por sua vez, está além de qualquer enunciação. Por isso, a teologia, quando se pretende enunciativa, é limitada e não alcança pleno conhecimento do divino, que ocorre de forma intuitiva e não dianoética. Após essa investigação, a etapa seguinte do Capítulo II consistirá em compreender como a inteligência opera no exercício da sabedoria ou do saber contemplativo em relação à dimensão divina, com base na interpretação de alguns trechos pontuais ao longo de toda a *Metafísica* de Aristóteles.

Por exemplo, examinamos a questão do ponto de vista das condições antropológicas para a consolidação da sabedoria, a partir do clássico trecho inicial da *Metafísica* I, 1, 980a1: “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber” (*pántes ánthrōpoi tou eidénais óregontai phýsei*). Neste trecho, Aristóteles evidencia que a natureza parcialmente divina dos seres humanos já se encontra delimitada potencialmente. Em outras palavras, a presença de uma parte divino-intelectual nos humanos não assegura, por si só, o exercício do saber em seu sentido mais amplo. Nossa hipótese, neste caso específico, consiste em defender que o ser humano possui uma tendência ou desejo (*óregō*) pelo saber, especialmente o de natureza contemplativa. Sobre o modo de operação da teologia enquanto um gênero do saber, expomos no Capítulo II alguns aspectos gerais da natureza e função das ciências para Aristóteles, com base na *Metafísica* VI, 1, a fim de mais uma vez circunscrever os limites do pensamento discursivo quanto à apreensão dos primeiros princípios, sob o ponto de vista da teologia aristotélica.

Dito isso, o que seria um homem verdadeiramente sábio? A partir da *Metafísica* I, 2, Aristóteles delinea as características do sábio e a definição de sabedoria por excelência (*sophía*), que, conforme o andamento do livro, Aristóteles passará a denominar filosofia (*philosophía*). Devemos adiantar aqui que a postura do sábio, quanto ao exercício da sabedoria, não deve ser subserviente a nenhuma outra finalidade que não seja ela mesma. Além disso, defendemos que as demais ciências, que possuem fins diversos, devem estar subordinadas à própria sabedoria. Portanto,

mais do que um instrumento para conhecer algo no mundo, o intelecto, ao contemplar a si mesmo através da sabedoria, consegue contemplar o deus e, assim, ter uma associação com o divino que supera os limites humanos. É importante assinalar também que, de acordo com Aristóteles, a origem do pensamento filosófico está na admiração ou no maravilhamento (*tò thaumázein*)¹. Como surgiu essa admiração nos homens para a atividade filosófica? Em nossa leitura, baseada na *Metafísica I*, 2, 982b11-27, o pensamento que ocorre em relação a si mesmo, que se equipara à contemplação do divino — no sentido estritamente aristotélico — teve sua origem remota na problematização intelectual dos aspectos mais simples e particulares da realidade.

Também tratamos da curiosa identificação que Aristóteles faz entre o filósofo e o *filômito* — aquele que ama o mito (*phílomythos*) (*Metafísica I*, 2, 982b17-9). O filósofo e o *filômito* se assemelham por ambos experimentarem a dúvida (*aporía*) e a admiração a respeito da realidade, reconhecendo em si mesmos a incapacidade de saber todas as coisas. O que leva os seres humanos a buscar uma explicação mítica ou filosófica acerca dos fenômenos do mundo físico e celestial é o anseio pelo saber. Não se trata aqui de sua utilidade prática ou por um propósito determinado que não seja o saber (*ou khréseōs tinos hénékhen*) ou em razão de se libertarem da ignorância (*tò pheúgein tèn ánoian*). Até certa medida, conjecturamos que o filósofo e o *filômito* se identificam pelo fato de adquirirem um saber que vai além da vida prática. Dessa

¹A singularidade do filósofo não estaria em ser um mero especialista, que utiliza da sua inteligência apenas para um determinado tipo de saber. Dispensado de sua atividade filosófica, partilharia os mesmos valores de uma imensa maioria (ENGLER, 2011, p. 1). O maravilhamento filosófico seria uma disposição anímica particular do filósofo, considerando a singularidade de sua atividade? Sobre a introdução problemática do *thaumazein*, diz Maicon Engler: “Devemos admitir que ainda se veem atualmente alguns resquícios dessa marca de nascimento: muitas pessoas ainda se acanham quando se descobrem diante de um suposto filósofo, e a filosofia ainda tem o condão de esfacular radicalmente o senso comum, mesmo quando o faz tão somente para depois encontrá-lo límpido e purificado” (*ibid.*). A ausência do maravilhamento filosófico nos dias hodiernos pode ser, dentre outras tantas maneiras, fruto da ausência da percepção da peculiaridade da atividade filosófica, que transcende os limites que o discurso ou a tentativa de tornar evidente através do discurso o que a filosofia pode revelar através de um modo de vida. Nos valem, nesta tese, da conjectura de que o *thaumazein*, não só no sentido platônico como propõe Engler, mas também no sentido aristotélico, é o princípio psíquico e ético da filosofia. Assim como se apresenta no diálogo *Teeteto*, de Platão, a origem (*arkhé*) do filósofo se encontra na experiência (*páthos*) de maravilhamento, segundo a interpretação de Engler (*ibid.*, p. 2), admitiremos que esta experiência também se apresenta na filosofia de Aristóteles, não só no nível discursivo, mas contemplativo. No sentido dianoético, o maravilhamento se dissolveria no esclarecimento do conhecimento das causas que, outrora, a ausência deste é responsável pelo estágio anterior da ignorância. No sentido teorético-contemplativo, o maravilhamento é proveniente da atividade filosófica que, de forma alguma, dispensa o pensamento discursivo. Entretanto, este se torna uma via para a contemplação do divino (*theíon*), dimensão puramente intelectual, que extrapola os limites da discursividade humana. Esta tese é a que procuraremos, no decorrer destas páginas, defender, à luz da teologia ética e noética de Aristóteles.

maneira, a filosofia e o amor pelos mitos se tornam modos de vida. Para Aristóteles, em nossa interpretação, tudo isso culmina em uma espécie de liberdade noética, ou seja, temos total liberdade (*eleuthérian*) intelectual na medida em que exercemos nossa inteligência em relação ao próprio intelecto.

Terminamos o Capítulo II fundamentando a tese de que a contemplação é um tipo de conhecimento por participação da dimensão divina, principalmente de acordo com a influência anaxagórica na teologia noética de Aristóteles, que se pauta na atribuição de um intelecto cósmico, causador de toda ordem e harmonia universais. Conjecturamos que a origem do intelecto não está apenas associada à capacidade raciocinativa e contemplativa humana, mas sim ao princípio de todo ordenamento cósmico e divino — realidade da qual o humano participaria por meio da contemplação. Também apresentamos, sob o viés do estagirita, que, em contraposição à tese platônica de que todas as coisas são representações das ideias perfeitas, não temos, por natureza e atualidade, o conhecimento prévio dos seres, mas apenas o desejo de conhecê-los. Conforme o que se evidenciou na *Metafísica XII*, contemplar implica encontrar o deus que caracteriza a parte divina do humano, a saber, o intelecto. Por princípio, o intelecto pertence à dimensão divina da realidade e a contemplação, em nossa hipótese, é um conhecimento por participação. Porém, ao contrário do pensamento discursivo e da concepção platônica de participação, trata-se de um conhecimento inato em potência.

O terceiro e último capítulo desta tese terá por objetivo fundamentar o modo de vida contemplativo pela via da ética da contemplação, de acordo com a *Ética a Nicômaco I, II, VI e X*, dando destaque a este último livro. Como ponto de partida desta investigação, questionamos o que leva um bem — princípio de todo exame ético — a ser considerado a finalidade de uma atividade contemplativa e teórica. Em outros termos, como orientamos nossa vida em busca desse tipo de bem? Para atingirmos este objetivo, foi indispensável um estudo dos fundamentos conceituais da ética aristotélica no desenvolvimento da vida contemplativa, presentes no Livro I. Nos capítulos anteriores, observou-se que a finalidade da atividade contemplativa não é outra senão o próprio intelecto ou, em termos teológicos, o próprio deus. Trata-se de um fim (*télos*) que é escolhido por si mesmo e não tem em vista qualquer outra coisa ou acontecimento. Na *Ética a Nicômaco I, 2*, um fim dessa magnitude é considerado um bem supremo (*agathòn kai tò áriston*) (1094a21). Conjecturamos inicialmente que

a investigação da vida contemplativa parte da pesquisa a respeito do que é esse bem supremo e como atingi-lo. Veremos que isso envolve também o desenvolvimento não só de um modo como orientamos nosso pensamento, mas também de nossa própria vida.

Para seguirmos com este estudo, foi preciso observar sumariamente quais são os diferentes tipos de bem e a possibilidade contemplativa do bem supremo. Uma ciência de tal natureza deve levar em consideração os princípios fundamentais da vida e da ação humanas. Quando se trata da ciência dos princípios, diferentemente do que foi dito na *Metafísica*, Aristóteles está considerando a política (politiké). Uma explicação para o filósofo colocar a política como uma arte relacionada ao bem supremo está no fato de seu objeto ser o humano e as ações humanas tomadas coletivamente na pólis, diferentemente da teologia e da filosofia primeira, cujo objeto reside no âmbito do divino e do extra-humano. Segundo Aristóteles, entender o que deve ser almejado e o que deve ser evitado para atingir o bem supremo depende de um estudo das orientações, normativas ou leis, que são essenciais para esse objetivo, e isso cabe apenas à política (*Ética a Nicômaco* I, 2, 1094b9-12). Assim sendo, apresentaremos o conjunto de fatores que, dentro da nossa leitura, faz do bem supremo um objeto da política. A nossa hipótese, portanto, é que a contemplação não é uma atitude intelectual propriamente individual, mas política.

Além disso, consideramos a felicidade (eudaimonía) e a autossuficiência (autoarkhês) como componentes estruturais para a ética da contemplação de Aristóteles. Veremos, com base na *Ética a Nicômaco* I, 7, 1097a34-5, que escolhemos a felicidade tendo em vista ela mesma e não de acordo com qualquer outro propósito. Ou seja, a atividade de algumas de nossas disposições, desde as relacionadas aos prazeres, às virtudes morais até as relacionadas à vida intelectual e contemplativa, tem em vista a própria felicidade – considerada um bem supremo, no sentido amplo. Por sua vez, a autossuficiência também é outro bem considerado completo, perfeito e que basta por si só (1097b8-12). Tanto a felicidade quanto a autossuficiência têm por condição necessária o exercício da natureza política do ser humano, não podendo ser atingidas através de um modo de vida isolado do convívio com uma comunidade política. No caso da autossuficiência, esta diz respeito à capacidade de cada ser humano em realizar escolhas para uma vida que se pretenda feliz; essa escolha é particular para cada indivíduo, mesmo que tenhamos necessidade de exercer a vida

política. Portanto, seremos mais autossuficientes na medida em que escolhermos os melhores bens para a nossa vida e, dentre estes, na nossa hipótese, estão os bens ligados à vida contemplativa.

Examinamos também a reflexão de Aristóteles acerca da natureza das virtudes (*areté*) para fundamentar o modo de vida contemplativo, de acordo com a *Ética a Nicômaco* II, 1103a14-1109b27. Veremos, inicialmente, que o ser humano possui, por natureza, dois grandes conjuntos interdependentes de virtudes: dianoéticas (*dianoétikēs*) e éticas (*étikēs*) (1103a15). No Livro II da *Ética*, Aristóteles não trata das virtudes de natureza contemplativa, pois conjecturamos que a preocupação e o foco deste livro são as virtudes exclusivamente humanas e, por isso, a relação do humano com o divino, dada a sua singularidade, não será o ponto a ser investigado. Por sua vez, o conjunto de virtudes dianoéticas terá por função a formação e o desenvolvimento (*didaskalías*) da inteligência humana, o que, na nossa interpretação, é um precedente necessário para o desenvolvimento das virtudes contemplativas. Por outro lado, o conjunto de virtudes éticas é desenvolvido pelo processo de aquisição do hábito (*éthos*). Desse modo, para Aristóteles, o ser humano não se realiza enquanto humano sem ter aperfeiçoado esses dois grandes conjuntos de virtudes (1103a24-6). Logo, temos em potência as virtudes éticas e dianoéticas, mas é preciso passar por um gradativo desenvolvimento e habituação para colocá-las corretamente em ato.

Neste último capítulo, levamos em consideração também qual é o lugar da sabedoria prática (*phrónēsis*) na ética da contemplação de Aristóteles. Sustentaremos a hipótese de que o modo de vida contemplativo não é exercido apenas através do pensamento teórico, pois dependemos da forma como orientamos o nosso pensamento para a ação. Para Aristóteles, o pensamento humano, por si só, não é o ponto de partida do movimento (*diánoia d'autē outhèn kinei*), mas uma de suas atividades é orientar a ação de acordo com um determinado fim (*Ética a Nicômaco* VI, 2, 1139a36-b1). Considera-se, então, o ser humano como o princípio de toda e qualquer ação, o que sustenta uma relativa aproximação entre o ato intelectual da contemplação e o horizonte prático humano. Em outros termos, a contemplação do divino tem por precedente necessário o conjunto de decisões práticas e favoráveis ao modo de vida contemplativo. Assim, tanto a dimensão prática quanto a dimensão teórica do intelecto da alma humana têm por função suprema a contemplação. Portanto, embora uma das funções específicas do pensamento teórico seja a

contemplação, não podemos deixar de lado a função prática do pensamento para orientar as nossas ações em favor do modo de vida contemplativo.

O último tópico do Capítulo III desta tese objetiva fundamentar e tornar claro, de acordo com os estudos precedentes, que a contemplação do divino depende de um modo de construção da vida humana, de forma mais ampla do que limitar a contemplação a uma pura e simples atividade intelectual. Na obra de Aristóteles, este modo de vida está fundamentado na *Ética a Nicômaco X*, 1172a16-1181b23. A primeira parte do livro discutirá a natureza e a função do prazer; a segunda, as condições éticas para a vida contemplativa. Embora pareçam temas sem uma relação clara entre si, defendemos que há uma conexão entre eles, considerando que um dos princípios mais importantes da vida contemplativa é o domínio sobre o prazer (*Ética a Nicômaco X*, 1, 1172a20). Assim, o fundamento do desenvolvimento da vida contemplativa é de cunho pedagógico, pois precisamos educar a nossa relação com o prazer, já que não podemos negá-lo enquanto traço característico da natureza psicológica humana. Segundo Aristóteles, é impossível abnegarmos o papel do prazer e do sofrimento em nossas vidas e, sobretudo, em relação à felicidade.

Na segunda metade da *Ética a Nicômaco X* (1176a30-1181b23), o tema a respeito da felicidade é retomado sob o viés da vida contemplativa. A começar, a felicidade é o fim da natureza humana, independentemente do modo de vida que adotamos. Também, é preciso compreender que a felicidade, embora tenha por meio uma diversidade de atividades, não carece de nada e basta por si própria (*oudenòs gàr eudeèè hē eudaimonía all'autárkhēs*) (*Ética a Nicômaco X*, 6, 1176b4-5). Para Aristóteles, o modo mais virtuoso de atingir a felicidade é pela via da contemplação; e uma das marcas características fundamentais da ética da contemplação é que uma existência que não está atada unicamente aos prazeres do corpo se coloca como condição para a felicidade. Assim sendo, outro princípio da ética da contemplação é que não basta a felicidade ser a atividade de acordo com a virtude; ela deve estar de acordo com a mais poderosa destas virtudes – a intelectual (*Ética a Nicômaco X*, 7, 1177a12-14). Na prática, a felicidade está intrinsecamente relacionada com o que há de mais belo e divino e não há outra virtude humana que mais se aproxima da divindade senão a própria contemplação. Logo, sendo a felicidade o propósito

absoluto da vida humana, ela só se realizará maximamente de acordo com a atividade contemplativa.

Por fim, o último tópico a ser discutido na presente tese se trata de uma breve apresentação sobre as implicações políticas da ética da contemplação, seguindo os capítulos finais da *Ética a Nicômaco X*. De acordo com Aristóteles, viver conforme a contemplação envolve pôr em relevo uma condição política saudável para possibilitar o desenvolvimento das condições éticas de vida de cada cidadão, desde o horizonte prático até o horizonte teórico. Defendemos que deve haver uma interconexão entre as esferas mais amplas – de caráter coletivo – e a esfera individual e particular para favorecer o desenvolvimento universal das virtudes, aqui visto sob o enfoque das virtudes contemplativas. Dito isso, uma característica que propomos no encerramento deste trabalho é a abertura para uma continuidade, a partir da qual asseveramos que a reflexão sobre uma ética da contemplação em Aristóteles inevitavelmente terá consequências filosófico-políticas.

CAPÍTULO I – OS ASPECTOS DISCURSIVOS E CONTEMPLATIVOS DA TEOLOGIA ARISTOTÉLICA

Como podemos compreender intelectualmente a dimensão divina da vida e a existência dos seres naturais e supranaturais? Como os seres humanos podem ser a única espécie de ser natural que mantém uma conexão intelectual com o divino? São questões que correspondem ao foro da teologia de Aristóteles, que examinaremos de

acordo com a obra *Metafísica XII*. Neste capítulo, analisaremos as possibilidades do pensamento discursivo (*diánoia*) humano a respeito da esfera divina da realidade. Para isso, teremos que levar em consideração vários fatores, pois não se trata de uma discussão que poderá ser feita de maneira isolada.

Em primeiro lugar, como se constitui a realidade e qual é a importância de examinar essa constituição para termos uma visão mais precisa do que pode ser considerado divino?

Em segundo lugar, considerando o ser supremo – de inspiração divina como o princípio do céu e da natureza – é possível que o ser humano tenha conhecimento desse ser?

Em terceiro lugar, analisaremos a hipótese de que a parte intelectual é o aspecto que circunscreve a dimensão divina do humano. Por conta disso, até que ponto o ser humano consegue elaborar alguma intelecção a respeito da realidade divina?

Por fim, o último tópico deste capítulo será observar como o ato intelectual da contemplação (*theōría*) tem um privilégio em relação a outras formas de pensamento no que concerne à relação entre o humano e o divino.

1) ESTUDO PRELIMINAR ACERCA DO PROBLEMA DA CONSTITUIÇÃO DA REALIDADE COMO FUNDAMENTO DA TEOLOGIA ARISTOTÉLICA

1.1) Apresentação dos temas e problemas examinados na *Metafísica XII*

A teologia aristotélica parte de uma clássica separação de inspiração platônica entre o mundo sensível e o mundo inteligível (AUBENQUE, 1974, p. 296). Em sua fase mais madura, o filósofo adiciona alguns termos que modificam sutilmente essa dualidade platônica. Por exemplo, se antes se considerava o céu visível como um reflexo do universo inteligível, Aristóteles passa a considerar esse mesmo céu como o domínio dos seres eternos, incorruptíveis e divinos, enquanto o mundo em que vivemos está entre as coisas que nascem e perecem.

A busca de Aristóteles por um princípio unitário que explique toda a realidade cósmica reflete a cultura intelectual grega à qual o filósofo pertencia, marcada pela aversão à indeterminação e à infinitude (AUBENQUE, 1974, p. 301). Nesse ponto, Aristóteles se baseou na solução platônica – embora com importantes ressalvas e admoestações – que consiste, basicamente, na separação de dois paradigmas da realidade. O primeiro paradigma diz respeito ao nosso mundo, regido pela diversidade e multiplicidade. O segundo paradigma, a partir do qual a teologia de Aristóteles será fundada, refere-se a uma unidade ontológica, de onde provém o mundo físico, sendo, ao mesmo tempo, uma unidade que, em si mesma, está dissociada do nosso mundo. Contudo, a teologia aristotélica, tal como foi desenvolvida no livro XII da *Metafísica*, está longe de ser uma mera paráfrase da teoria platônica das Ideias². Em primeiro lugar, Aristóteles quebra o radicalismo platônico ao pôr em dúvida a garantia de unidade pela separação das Ideias em relação ao mundo. Em segundo lugar, a doutrina das Ideias, segundo a crítica aristotélica, "não seria mais do que uma inútil duplicação do sensível" (ibid., p. 302). Por esse motivo, a teologia aristotélica se fundamenta, logo de início, em delimitar o campo das substâncias suprassensíveis e incorruptíveis.

Dito isso, a *Metafísica* XII é a parte do *corpus aristotelicum* dedicada a examinar e investigar o que é o deus e a relação entre o humano, a natureza e o domínio divino. No entanto, na primeira metade deste livro, Aristóteles realiza um estudo (*theōría*) sobre os tipos e modos das substâncias (*ousíai*). Antes de entrarmos nas definições desses conceitos na *Metafísica* XII, uma das hipóteses que adotaremos neste capítulo é que, por meio da investigação a respeito dos princípios (*hai arkhai*) e das causas (*tà aítia*) das substâncias, Aristóteles começa, gradativamente, a formar o terreno para sua teologia (*Metafísica* XII, 1, 1069a18-19). Em poucas palavras, uma investigação sumária sobre as substâncias precede a investigação do que é o deus e da relação humana com o deus na *Metafísica* XII. No entanto, limitemo-nos a examinar este conceito sob o enfoque da estrutura fundamental da teologia aristotélica.

Antes de examinarmos os conceitos de substância na *Metafísica* XII, há grandes distinções entre a primeira metade e a segunda metade deste livro que devemos levar em consideração ao analisarmos a totalidade dos seus dez capítulos. Ora, por que as temáticas dos capítulos 1 a 5 da *Metafísica* XII parecem tão diferentes

²Olimpiodoro acredita que Aristóteles se inspirou também em Homero, sobretudo em dois trechos específicos, da *Ilíada*, III, 277 e da *Odisseia*, XII, 323, que diz: "Sol, que tudo vê e tudo ouve".

das temáticas dos capítulos 6 a 10? Para Pierre Aubenque, a primeira parte deste livro se consagra à investigação de problemas ontológicos, para depois partir para uma investigação teológica (1974, p. 380). Em outras palavras, a primeira parte parece focar-se mais na delimitação dos princípios dos seres sensíveis e corruptíveis, não parecendo estar relacionada a uma espécie de ascensão ao plano da divindade. No entanto, em um dado momento, as duas partes do livro se comunicam, questionando-se se os princípios das substâncias sensíveis são diferentes ou os mesmos que o princípio do que é eterno e imóvel. Nas palavras de Aubenque, trata-se de saber se os “princípios obtidos mediante a análise dos fenômenos próprios de uma região do ser podem aplicar-se, de maneira unívoca, ao ser em sua totalidade” (ibid.). Entretanto, esta é uma discussão que não caberá desenvolver aqui.

Acreditamos que, de certo modo, a exposição ontológica que Aristóteles faz nos capítulos 1 a 5 é importante para delimitar os objetos de estudo da teologia, mesmo que a intenção do filósofo não seja exatamente essa. Pierre Aubenque, por sua vez, acredita que o livro XII não é um livro sobre teologia, mas sobre a busca da unidade do ser. A primeira parte busca essa unidade por meio da “unidade imanente ao mundo sensível” (AUBENQUE, 1974, p. 380), enquanto a segunda parte busca essa unidade na realidade suprassensível. Deste modo, “longe de se completarem, ambas as partes, ontológica e teológica, do livro XII, oferecem duas respostas distintas para o mesmo problema, o da unidade” (ibid., p. 381). Não discordamos desse ponto de vista, mas acrescentamos que os capítulos iniciais da primeira parte são fundamentais para compreender as divisões ontológicas, tanto no que diz respeito à realidade sensível quanto à realidade suprassensível. Dito isso, vamos aprofundar a discussão acerca do exame da realidade do ser na *Metafísica* XII, sob o espectro do conceito de substância (*ousía*), que será de suma importância para compreender a dimensão teológica na filosofia aristotélica.

1.2) As divisões da substância (*ousía*³) na constituição da realidade

³O conceito de causa em Aristóteles é um dos instrumentos necessários para explicar os princípios fundamentais da realidade na filosofia aristotélica. No entanto, trata-se de um conceito com diversas nuances e maneiras de ser interpretado, a tal ponto que não seria viável examiná-lo com a devida acurácia que este conceito exige na presente tese. Mas cabe aqui pelo menos apresentar o esquema sugerido por Giovanni Reale para tipificar este conceito de acordo com a *Metafísica* XII, 4, 1070b22-6 (2016b, p. 600). Em primeiro lugar, as causas das coisas podem ser *intrínsecas* ou *imanescentes*, que seriam a forma, a matéria ou a privação *nas coisas*. Em segundo lugar, há as causas *extrínsecas* ou as *que vêm de fora*, que constituiriam a *causa eficiente* ou *motora* das coisas. Neste capítulo, Aristóteles não tipifica precisamente as quatro causas do ser de maneira clara e distinta, tal como ele faz em outros

Então, comecemos a apresentar, dentro dos limites do livro XII, o terreno metafísico sobre o qual a teologia aristotélica se erige. Aristóteles inicia essa investigação comparando o conceito de substância com a esfera da realidade (*Metafísica* XII, 1, 1069a19-21):

(...) se considerarmos a realidade como um todo (*ei hōs hólon ti tò pân*), a substância é a primeira parte; e se a considerarmos como a série das categorias, também assim a substância é primeira (*prōton*)⁴, depois vem a qualidade (*tò poión*), depois a quantidade (*tò posón*).

Aristóteles concebe a realidade ou o ser (*ón*) sob dois ângulos. Por um lado, a realidade é consonante com uma unidade metafísica, na qual o conceito de substância se coloca como único partícipe. Por outro lado, a realidade pode ser concebida como uma adequação lógica – constituída pela atividade intelectual humana – entre a substância e os modos de ser da substância, expressos pelas categorias. Em síntese, é importante destacar que, para Aristóteles, esses dois ângulos da realidade são indissociáveis, pois os modos⁵ de ser da substância, enunciados a partir das categorias⁶, não se separam da substância (*Metafísica* XII, 1, 1069a24). Tratam-se de maneiras pelas quais o intelecto humano apreende a forma como a própria realidade se configura.

Os princípios, os elementos (*stoikheîa*) e as causas da substância constituem um problema que foi desenvolvido de várias formas, de acordo com diferentes linhas de pensamento filosófico contemporâneas ou anteriores a Aristóteles (*Metafísica* XII,

livros da *Metafísica*.

⁴Nesta tese, não estamos discutindo qual a tradução mais adequada de *ousía*. Contudo, para mantermos a familiaridade com o uso do termo, utilizaremos ora *substância*, ora a transliteração do termo em grego *ousía*. Não seguiremos outras traduções e interpretações que tomam o termo *ousía* por *essência*, *entidade*.

⁵Segundo Giovanni Reale, o que Aristóteles está chamando de *substância primeira* seria a substância considerada em qualquer sentido, independentemente do seu gênero ou das categorias nas quais a substância primeira estaria inserida (2016b, p. 581).

⁶As *categorias* são um instrumento proveniente da lógica aristotélica, em especial na obra *Categorias*, para a formação de definições. Em sentido amplo, as categorias representam a reflexão sobre os tipos gerais de questões que podem ser feitas acerca de algo. Perguntas como “o que algo é? Quanto? Que tipo? Onde? Quando?” significam a tentativa de categorizar um objeto. Na linguagem aristotélica, as categorias são os gêneros supremos do ser, como a *substância*, *quantidade*, *qualidade*, *relação* etc. Portanto, sendo expressões interrogativas e indefinidas de algo, cada categoria possibilita uma relação entre sujeito e predicado. O sentido primeiro das categorias é a *substância* – uma possível resposta à pergunta “o que é isto?”. Nesse caso, as doutrinas das categorias dizem respeito ao ser ou à existência: “a existência é um tipo de coisa para uma substância ou entidade” (SMITH, 2009, p. 92).

1, 1069a25-29). No contexto da filosofia contemporânea a Aristóteles, provavelmente referindo-se a Platão e aos platônicos ortodoxos, os universais são concebidos como substâncias (*tà kathólou ousías*). Mas o que seriam os universais? Restritos à explicação dada por Aristóteles na *Metafísica* XII, eles correspondem aos gêneros (*génē*) que definem os princípios e as causas das substâncias por meio de uma via racional (*tò logikōs*). Por outro lado, no ponto de vista de uma linha filosófica mais antiga em relação a Aristóteles – relacionada aos primeiros materialistas ou filósofos da natureza – a concepção de substância é diametralmente oposta à anterior: “os pensadores antigos (*arkhàis*) afirmavam como substâncias as realidades particulares (*tà kath'hékasta*), como, por exemplo, o fogo e a terra⁷, e não o universal, isto é, o corpo” (*Metafísica* XII, 1, 1069a29-30). Então, como Aristóteles constrói uma definição de substância diante de vertentes tão díspares entre si⁸? Que tipo de solução ele apresenta para resolver o problema da constituição da realidade?

Antes de darmos prosseguimento a esta questão, façamos uma ligeira observação terminológica. Na perspectiva de Philip Merlan, pelo menos na *Metafísica* XII, a tradução do termo *ousía* para “substância” pode parecer um tanto sobrecarregada ou obsoleta (2005, p. 33). Diante das inúmeras possíveis acepções deste termo, a *ousía* pode significar as divisões do ser às quais um objeto pertence, como é feito na tripartição presente na *Metafísica* XII. A *ousía* também pode ser considerada como um simples objeto particular e independente que pertença a uma das divisões do ser. Na simplificação proposta por Merlan, este sentido de *ousía* significa “coisa”, enquanto aquele sentido diz respeito ao “tipo” da coisa.

Na interpretação de Pierre Aubenque, o termo *ousía* – tradicionalmente traduzido como substância – pode ser compreendido para além das implicações substancialistas que a tradição exegética posterior impôs (AUBENQUE, 1974, p. 389). Sendo um “substantivo formado sobre o particípio *eînai*”, a *ousía* significa simplesmente o ato do que é. No âmbito do mundo sensível, a *ousía* pode ser vista

⁷Contudo, a física aristotélica se apoia neste elementarismo para construir a sua concepção de natureza (REEVE, 2012, p. 218). Isto é, os corpos existentes no mundo sublunar são formados primitivamente por quatro elementos segundo a física aristotélica: terra, água, ar e fogo. Além disso, faz parte da natureza destes elementos mudarem-se, diz C.D.C. Reeve (*ibid.*): “O que determina estas mudanças são as diferenças últimas – quente, frio, úmido, seco – pelas quais os elementos se distinguem uns em relação aos outros; contudo, duplicações (quente e quente) e combinações impossíveis (quente e frio) são eliminadas”. O apelo ao elementarismo e os seus mecanismos de interação é uma característica fundamental para explicar como os corpos mudam, se geram e se destroem. E é justamente neste âmbito que a doutrina aristotélica da potência e do ato se aplica.

⁸O que há de comum tanto nos antigos naturalistas quanto nos platônicos é o fato de considerarem a *ousía* como anterior a tudo (REALE, 2016b, p. 584).

como uma espécie de acabamento que está dado em ato. Neste caso, o acabamento deixa de ser um ato puro⁹ que compõe a *ousía* eterna, mas sim uma mescla corruptível e alterável entre ato e potência¹⁰, visto que a plena imobilidade não se aplica ao mundo físico.

Deste modo, a *ousía*, em seu sentido originário e radical, está atrelada aos princípios da teologia aristotélica. Por esta razão, acreditamos que este seja um dos fatores que possibilitam uma relativa comunicabilidade entre a primeira e a segunda parte da *Metafísica* XII. Em outras palavras, o fato de que as categorias sejam inaplicáveis ao divino e de que seja impossível, a partir delas, construir um discurso teológico que não seja negativo representa a univocidade da *ousía* eterna e imóvel¹¹, que fundamentaremos nos termos da teologia aristotélica na posteridade desta tese.

No caso específico da *Metafísica* XII, Aristóteles apresenta três definições de substâncias, elencadas a partir dos seus gêneros (*Metafísica* XII, 1, 1069a30-6). O primeiro gênero diz respeito à substância sensível (*aisthētē*) eterna (*aídios*). O segundo gênero refere-se à substância sensível de caráter corruptível (*phthartē*), e o terceiro gênero diz respeito à substância imóvel (*akínētos*).

⁹A noção de ato em Aristóteles é examinada em correlação com o conceito de *enteléquia* (*entelécheia*) – que dispensaremos aqui – e de movimento (*kinēsis*), na *Metafísica* IX, 3: “O termo ato, que se liga estreitamente ao termo *enteléquia*, mesmo que se estenda a outros casos, deriva sobretudo dos movimentos: parece que o ato é, principalmente, o movimento” (1047a30-1). Se a potência é definida originariamente como um princípio de mudança do ser, o ato é que faz, efetivamente e através do movimento, este princípio ser realizado. Recorreremos a um exemplo do próprio Aristóteles para entender o que é movimento, com o objetivo de não incursionarmos nas problemáticas que envolvem este conceito igualmente complexo: enquanto humanos, temos a potência de caminhar e de sentar; esta potência entra em atividade através do *movimento* que nos leva, efetivamente, a caminhar ou a sentar.

¹⁰O conceito de potência enquanto constituinte de um ser é tratado de diversas maneiras na obra de Aristóteles. Examinar profundamente este conceito seria inviável nesta tese, mas será indispensável apontarmos algumas características principais. Aristóteles define a potência a partir de dois ângulos, na *Metafísica* IX, 1: “De fato, (1) existe uma potência de padecer (*patheîn*) a ação, que é, no próprio paciente, o princípio de mudança passiva (*arkhè metabolēs*) por obra de outro ou de si mesmo enquanto outro; e (2) existe uma potência que é capacidade de não sofrer mudanças para pior, nem destruição pela ação de outro ou de si enquanto outro por obra de um princípio de mudança” (1046a12-14). Sem investigarmos a fundo as características destes dois ângulos conceituais, veremos rapidamente o que cada um significa no contexto desta citação. No primeiro sentido, podemos dizer que o ser carrega em si um princípio de mudança e de padecimento, ou seja, a capacidade de ser afetado e, por conseguinte, de ser modificado. Este padecimento pode ser causado pela ação de um outro ser ou pela ação do mesmo ser (como, por exemplo, a capacidade de aprender e o processo de aprendizado intelectual nos humanos). No segundo sentido, podemos conceber a potência como a disposição do ser em se preservar diante da ação de outro ser ou de si mesmo (como, por exemplo, a tendência dos seres vivos em preservarem as suas próprias vidas). Embora seja um conceito complexo e cheio de nuances por toda a obra de Aristóteles, valemo-nos da deixa do filósofo, concluindo que “Em todas essas definições está contida a noção de potência em sentido originário” (*tēs prōtēs dynámeis lógos*) (1046a15).

¹¹Daqui em diante, retomaremos o uso terminológico de *ousía* por substância.

Novamente, Aristóteles elenca algumas linhas de pensamento sobre a substância imóvel. Por um lado, a substância imóvel seria separada (*kōristén*) das outras substâncias. Por outro lado, a substância imóvel seria reduzida às Formas ou aos entes matemáticos (*tà eídē kai tà mathēmatiká*¹²). Além disso, há uma forma de interpretar que admitiria apenas os entes matemáticos como substâncias imóveis¹³. Portanto, adiantando rapidamente alguns tópicos que retomaremos abaixo, a divisão tripartite das substâncias na *Metafísica* XII corresponderá precisamente aos seres do mundo sublunar, do mundo celeste em movimento e do primeiro movente imóvel, que examinaremos na metade deste capítulo (AUBENQUE, 1974, p. 349). No caso dos seres do mundo celeste de caráter sensível, haverá uma importante especificidade: eles participam do plano físico enquanto corpos que estão em movimento e participam do divino na medida em que o movimento dos astros é eterno.

Nos termos da ontologia, o que Aristóteles propõe não é nada absolutamente novo em comparação a Platão e aos platônicos. Além do objetivo de mostrar que existe uma substância imóvel para além das duas substâncias sensíveis, isso desembocará na doutrina do movente imóvel (MERLAN, 2005, p. 29). Em outras palavras, as divisões da substância não são algo exatamente novo, mas estão inseridas em um contexto que remonta à Academia. Para os platônicos, como Espeusipo, as substâncias também são representadas pelo sensível e pelos objetos matemáticos, que se identificam com as Formas. Aristóteles, como vimos, divide as substâncias em sensíveis e perecíveis, sensíveis e imperecíveis, e imóveis. Deste modo, essa “sinopse mostra que a divisão do Ser de Aristóteles era apenas mais uma modificação da divisão básica de Platão – uma entre diversas, com as quais ele estava perfeitamente familiarizado” (ibid., p. 30), com a diferença de que o estagirita, além de dividir a esfera do imóvel, divide a esfera do sensível em perecível e imperecível.

Ora, depois de ter tipificado os gêneros de substâncias logo no início da *Metafísica* XII, Aristóteles já delimita quais saberes são mais adequados de acordo com cada tipo de substância. É indiscutível que as substâncias sensíveis de caráter eterno¹⁴ e incorruptível seriam da competência da astronomia e da física (*physikēs*),

¹²A concepção de que as substâncias imóveis são Formas e entes matemáticos é uma referência à Xenócrates (REALE, 2016b, p. 585).

¹³A concepção de que as substâncias imóveis são exclusivamente entes matemáticos é uma referência ao platônico Espeusipo (408 a.C. - 339 a.C.) (REALE, 2016b, p. 585).

¹⁴Considerando que em outros livros da *Metafísica* Aristóteles divide os gêneros da substância em corruptível e incorruptível, no livro XII esta divisão é tripartite, a fim de incluir especialmente as substâncias sensíveis e eternas, visto que “se havia feito necessária em virtude do reconhecimento

do

respectivamente, visto que a física se caracteriza por estudar todas as coisas que estão sujeitas ao movimento (*metà kinéseōs*) (Metafísica XII, 1, 1069b1). O problema, portanto, é a substância imóvel, que deve pertencer ao campo de outra ciência, “dado que não existe nenhum princípio comum a ela e às outras duas” (1069b2). Adiantando alguns pontos, o primeiro movente imóvel, pertencente ao gênero da substância imóvel e fundamento da teologia aristotélica, deve ser objeto de outra ciência que não utiliza o expediente da mudança enquanto princípio. Mas este é um assunto ao qual retornaremos nos tópicos seguintes.

Após uma apresentação geral dos gêneros de substância, o roteiro da Metafísica XII segue com um exame aprofundado da substância sensível (*Metafísica XII, 2, 1069b3-34*). Façamos algumas breves considerações sobre esta etapa, pois será importante seguirmos com o andamento do texto proposto para culminarmos, finalmente, na teologia aristotélica. A começar, diz Aristóteles logo no início da Metafísica XII, 2: “A substância sensível é sujeita à mudança” (*Hē d'aisthētē ousía metablētes*) (1069b3). Afinal, o que seria a mudança (*metabolé*)? Trata-se de um conceito complexo que poderia ocupar muitas páginas deste capítulo, mas vejamos alguns aspectos principais. Antes de tudo, para que haja mudança no âmbito da substância sensível, é preciso que haja contrariedade. Isto é, ou a mudança ocorre entre opostos ou entre os estados intermediários entre esses opostos (*hē metabolē ek tōn antikeiménōn è tōn metaxý*) (1069b3-4). Em outras palavras, as substâncias sensíveis podem mudar para um estado contrário quando se trata do sujeito (*hypokeiménōn*) da mudança. Para melhor compreender isso, utilizemos um clássico exemplo de Aristóteles: algo branco pode se tornar algo não-branco. Na ordem da sensibilidade que caracteriza a substância sensível, a mudança reside justamente no fato de algo poder se tornar o oposto do que é, no que diz respeito aos modos da mudança¹⁵.

caráter divino dos astros: sendo eternos, são também visíveis” (AUBENQUE, 1974, p. 308). Nesta etapa de sua obra, Aristóteles teria se influenciado por Xenócrates (396 a.C. - 314 a.C.), que considerava o céu como objeto de uma faculdade da alma intermediária à sensação e ao intelecto: a opinião (*dóxa*). Em outras palavras, enquanto a parte sensível se ocupa do aspecto sensível deste gênero de substância, a parte intelectual se ocupa com o seu aspecto eterno.

¹⁵Aristóteles classifica a mudança em quatro tipos: segundo a essência (*katà tò tí*), segundo a qualidade (*katà tò poion*), a quantidade (*póson*) e o lugar (*poû*) (*Metafísica XII, 2, 1069b9-15*). No âmbito da essência de uma substância, do “isto” (*tóde tí*), a mudança ocorre conforme a geração (*génesis*) e a corrupção (*phthorà*). No âmbito da qualidade, a mudança ocorre apenas segundo a alteração (*alloiōsis*). No âmbito da quantidade, a mudança ocorre sob os aspectos do aumento (*áyxēsis*) e da diminuição (*phthísis*). Por fim, a translação (*phorà*), que caracteriza a mudança segundo o lugar. Em todos os tipos de mudança, o fator da contrariedade sempre participará, tal como mencionamos acima.

Na ordem da substância sensível e na ordem da mudança, há dois modos de ser (*dittòn tò ón*) para Aristóteles (Metafísica XII, 3, 1069b15-16): “tudo o que muda, muda passando do ser em potência ao ser em ato” (*metabállei pân ek toû dýnamei óntos eis tò energeíai ón*). Como não fará parte de nosso objetivo discutir específica e profundamente a questão do ser segundo a potência e o ato, abordaremos apenas conforme a temática que estamos desenvolvendo. Voltando ao exemplo da cor branca, que Aristóteles utiliza nos trechos subsequentes, a mudança é capaz de tornar algo branco em potência em algo branco em ato. Isto é, em se tratando de substâncias sensíveis, algo potencialmente branco tem por qualidade a cor branca. Contudo, a cor branca não está manifesta para a sensibilidade ou, em sentido estrito, para a visão, dado que ela existe apenas em potência. Mas, se houver o intermédio da luz na situação em que este algo potencialmente branco se encontra, ocorrerá uma mudança. Considerando que a cor branca estará manifesta aos sentidos, algo que era potencialmente branco na ausência de luz se tornará atualmente branco. Em suma, a potência e o ato correspondem aos dois modos de ser das substâncias sensíveis e justificam ontologicamente o conceito de mudança.

Para além da mudança, as substâncias sensíveis pertencem à ordem da matéria¹⁶ (*hòste tēs hýlēs*) (Metafísica XII, 2, 1069b23-4). Nesta etapa, Aristóteles não faz nenhuma definição do que seja a matéria. Entretanto, ela é um princípio ontológico das substâncias sensíveis, inclusive as substâncias sensíveis e eternas. Contudo, diferentemente das substâncias sensíveis corruptíveis, as substâncias sensíveis eternas não são geradas. Além disso, elas estão sujeitas apenas à mudança no sentido de translação – algo que provavelmente se remete aos astros celestes. Assim sendo, mesmo não definindo o que seja a matéria¹⁷, esta noção aparece como a base ontológica sobre a qual as mudanças se realizam na ordem das substâncias sensíveis.

¹⁶Matéria é um termo puramente aristotélico de difícil assimilação, pois não é possível conhecer de forma direta, mas apenas por analogia (*Física* I, 191a8). O que torna este conceito difícil de assimilar é o fato de não pertencer a uma realidade sensível ou diretamente percebida pela sensibilidade (PETERS, 1974, p. 110). Contudo, trata-se de um termo que advém da análise aristotélica da mudança no âmbito da natureza (190b-191a). Podemos dizer, de forma muito resumida, que a matéria é um equivalente terminológico à potência, sendo o seu contrário, a forma, ato correspondente (*De Anima* II, 412a).

¹⁷Giovanni Reale assinala que a matéria é o substrato ou o sujeito sobre o qual a substância sensível passa de um contrário a outro: “A matéria, que é o que muda passando de um contrário ao outro, é *em potência* ambos os contrários, e é justamente por isso que ela pode mudar” (2016b, p. 585). Deste modo, a matéria é condição necessária para que haja o devir; também, a diversificação da matéria ocorre de acordo com os tipos de mudança que uma determinada substância sensível potencialmente passa.

A matéria (*hýlē*)¹⁸ e a forma (*eîdos*), consideradas como princípios últimos (*tà héskhata*) das substâncias, não se geram (*gígnetai*), segundo Aristóteles (*Metafísica* XII, 3, 1069b35). Por conseguinte, matéria e forma seriam eternas, tais como as substâncias sensíveis eternas e as substâncias separadas?¹⁹ Se sim, como explicar a eternidade de ambos sob a perspectiva de sua não-gerabilidade? No caso da matéria, trata-se de uma não-gerabilidade relativa, pois, em toda mudança no campo das substâncias sensíveis, “tudo o que muda é algo, muda por obra de algo e muda em algo” (*pân gár metabállei ti kai hypó tinos kai eîs ti*) (1069b36-1070a1). Isto é, mesmo que a matéria e a forma sejam ingêntas, Aristóteles considera a matéria enquanto algo determinado na aparência (*tóde ti oûsa tōi phaínesthai*). Ora, como a matéria pode mudar se ela corresponde a um dos princípios ingêntos dos seres? A matéria, enquanto algo determinado na aparência, mudaria quanto a esta determinação aparente para nós, não enquanto princípio ingênto das substâncias sensíveis. Por outro lado, “a forma constitui, ademais, o estado (*héxis*) ao qual a geração tende como a um fim (*eis hén*)” (REALE, 2016b, p. 594). Logo, a determinação da própria matéria seria circunscrita pela forma.

A seguir, Aristóteles fala sobre como as substâncias são geradas (*Metafísica* XII, 3, 1070a4-9). As substâncias podem ser geradas por natureza (*phýsei*) ou por artifício (*tékhnei*): “A arte é o princípio de geração extrínseco à coisa gerada; a natureza é o princípio de geração intrínseco à coisa gerada (de fato, o homem gera o homem); as outras causas da geração são privações dessas duas” (1070a7-9). Explicando os dois primeiros desses princípios, a arte é considerada um princípio de geração extrínseco de uma substância, pois se caracteriza como uma ação propriamente humana de interferir sobre uma substância natural para produzir algo que seja do interesse humano – trata-se de uma substância produzida por outro (*en álloí*). Por sua vez, a natureza é considerada um princípio de geração intrínseco (*en*

¹⁸Quando Aristóteles trata acerca do caráter ingênto da matéria e da forma, ele não está falando de uma matéria próxima ou formas compostas com a matéria como, por exemplo “a madeira desta mesa deriva do tronco informe, este da terra, e assim por diante” (REALE, 2016b, p. 591), mas da matéria última e das formas últimas. Para explicar o devir ou o processo de mudança das coisas, a matéria e a forma devem ser consideradas princípios últimos, não sujeitos à mudança ou ao devir, senão “existiriam princípios de princípios ao infinito”, o que teria por consequência cabal a anulação da própria realidade ou da possibilidade de conhecê-la.

¹⁹As coisas ou as substâncias sensíveis são, em resumo, o conjunto de matéria e forma (sínolo). A forma, na esfera da natureza, não existe separadamente das coisas ou subsiste em si e por si. Ela deve estar atrelada à matéria (REALE, 2016b, p. 590). No entanto, quando pensadas em si mesmas, a matéria, no seu sentido primeiro, tem por único atributo ser potencialmente alguma coisa; já a forma pura, por sua vez, é considerada simples atualidade, na qual não envolve matéria ou potencialidade alguma (REEVE, 2012, p. 218).

autōi), pois não há nenhuma interferência externa na produção das substâncias, como é o caso do exemplo da reprodução animal, já que um animal se reproduz para gerar outro da mesma espécie. Por fim, no trecho subsequente ao supracitado, Aristóteles afirma que também “as outras causas de geração são privações dessas duas”, mas não deixa claro como a privação da natureza e da arte também seria um princípio de geração – ponto este que está fora do alcance deste trabalho abordar.

No aristotelismo, a natureza e as substâncias naturais são definidas como um princípio de movimento interior a cada indivíduo (HADOT, 2006, p. 43). A realização da natureza se reduz à realização do movimento nas espécies naturais. Entretanto, é preciso acrescentar que esse princípio de movimento não está presente apenas nos seres vivos, mas em todos os elementos da natureza, cujo movimento tende a um lugar natural: “por exemplo, o fogo quer voltar ao seu lugar natural, que é a altura; a pedra, o seu lugar natural²⁰, que é embaixo” (ibid.). Diferentemente das coisas produzidas pelas mãos humanas, que são direcionadas a um fim que é diferente das coisas mesmas (como a medicina e as coisas a ela referentes, cuja finalidade não é ela mesma, mas a saúde), o processo natural de produção das coisas tem como fim a realização da própria natureza.

Em sentido absoluto, Aristóteles diz que todas as coisas se reportam a uma mesma causa devido ao caráter de separabilidade²¹ da substância (Metafísica XII, 5, 1070b36-1071a2). O que isso quer dizer? Trata-se de um ponto de difícil compreensão, mas testemos uma hipótese. Sendo um conceito fundamental da realidade na filosofia aristotélica, todo movimento (*kínesis*) ou afecção (*páthos*) percebido ou inteligido é assimilado como uma substância. Isso ocorre através da “alma (*psykhé*) e do corpo (*sōma*), ou do intelecto (*noûs*), do desejo (*órexis*) e do

²⁰O conceito de lugar natural diz respeito ao movimento próprio e simples dos elementos ou corpos simples (*stoikheia*) na natureza (*De caelo* I, 269a1-2). Isto é, os corpos simples, seja o fogo, a terra, a água e o ar, têm por natureza uma tendência interna a se movimentar segundo a sua característica natural. O *lugar natural* seria relacionado à tendência de movimento deste corpo, por exemplo, o *lugar natural* do fogo seria relacionado ao seu movimento ascendente, em direção ao céu. Por sua vez, um corpo composto por estes elementos, o movimento ocorre de acordo com o elemento predominante.

²¹Giovanni Reale diz que o sentido de *khōristá* empregado neste capítulo não se refere, de nenhuma maneira, à *separação da transcendência*, mas sim para indicar que algo é capaz de subsistir para si, independentemente de outro (2016b, p. 602). De acordo com o contexto próximo à descrição da característica do ser separado, surge a importância das capacidades da alma em discernir entre substâncias diferentes por meio de seus movimentos e afecções. Devido à dificuldade de interpretação do trecho 1070b36-1071a2, Aristóteles propõe um caminho tanto para explicar a respeito das substâncias separadas quanto para falar do caráter independente de cada substância. Não nos parece que sejam perspectivas excludentes, mas complementares entre si.

corpo” (1071a3)²². Desta maneira, parece que a questão fundamental concernente à realidade tem como resposta a atividade de nossas capacidades perceptivas, desiderativas e intelectivas, que conseguem distinguir os movimentos dos seres através da afecção que o nosso corpo e o nosso intelecto passivo²³ sofrem²⁴. Aristóteles passa rapidamente por este assunto, visto que este é um tema que é abordado com maiores níveis de detalhe no *De Anima*. E a questão da separabilidade da substância, como fica? A hipótese que temos é que, devido à inclinação natural do ser humano para o pensamento e à busca do fundamento último das coisas, Aristóteles situa a causa absoluta de tudo no campo da substância separada, cuja compreensão se faz presente na ordem do intelecto. Daí provém mais uma conclusão: a causa movente que vale indistintamente para todos os seres da natureza só é conhecida através da intelecção, o que se coloca como uma antecipação da psicologia teológica de Aristóteles, que será aprofundada na segunda metade da *Metafísica* XII. Outra menção que Aristóteles antecipa do primeiro movente na *Metafísica* XII, 4, 1070a35, refere-se ao fato de este ser absolutamente primeiro e a causa movente de todas as coisas, caracterizando-se como um tipo de causa “especificamente e numericamente idêntica para todas as coisas”. Aristóteles encerra a exposição a

²²Ao longo da *Metafísica* XII, 3, Aristóteles faz uma ligeira observação sobre o intelecto (*noûs*) ou a alma intelectiva do homem (1070a24-6). Nesta situação em específico, a alma intelectiva subsiste independentemente ao corpo, ao contrário da alma vegetativa e perceptiva (REALE, 2016b, p. 596). Aristóteles não aprofunda este ponto pois o problema da separabilidade do intelecto é tratado no *De Anima*. No entanto, vale a pena frisar acerca deste tema pois ele terá reverberações na doutrina do primeiro movente sob o ponto de vista da noética. Mesmo que Aristóteles não tenha explanado mais sobre a imortalidade da alma intelectual, Reale conjectura (*ibid.*): “Ora, negar a existência separada das formas implica também a negação da permanência da alma depois da morte do corpo? Aristóteles responde que não, e afirma que os dois problemas são bem distintos, e que a solução de um não condiciona a solução de outro”. Por esta razão, limita-se o alcance da separabilidade da alma em relação ao corpo apenas no caso da alma intelectiva. Logo, para Aristóteles, a alma não seria mortal em sua totalidade, no que diz respeito aos componentes da alma humana.

²³O intelecto, segundo Aristóteles, pode ser considerado, a princípio, como simplesmente a parte da alma (*phykhē*) humana que conhece (*ginóskei*) e entende (*phronei*) (*De Anima* III, 4, 429a10, p. 113). No entanto, é um conceito bastante problemático, visto que ocorre uma discussão que perdura até os dias de hoje acerca da sua separabilidade em relação à alma humana; afinal, o intelecto é uma parte da alma que deve ser vista em separado ou em conjunto com as outras partes da alma, como a apetitiva e a perceptiva? Evidentemente, esta questão não será tratada nesta tese. Sobre este problema da separabilidade do intelecto, tratamos no seguinte trabalho: MOURA, Adriel Fonteles de. *O problema da separabilidade na noética de Aristóteles: intelecto passivo e intelecto produtivo*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná. Orientador: Prof. Dr. Bernardo Lins dos Santos Guadalupe Brandão. Curitiba, 2020.

²⁴Reale admite que é enigmática e obscura a breve menção de Aristóteles aos aspectos que definem o corpo e a alma humanos (2016b, p. 602). Uma outra explicação – que não é excludente da interpretação que estamos propondo – é que o filósofo utilizou de uma analogia para explicar que as causas da substância são as causas de todas as coisas: “Particularmente: dos vivos e de todos os aspectos dos vivos são causas a alma e o corpo; dos homens como seres racionais e das suas ações são causas o intelecto e a vontade (ou seja, a alma) e o corpo” (*ibid.*).

respeito dos princípios das coisas sensíveis apontando algumas distinções que dizem respeito às causas primeiras (*prōta aítia*), antecipando a delimitação dos traços definitórios principais do movente imóvel, a saber, como sendo “Primeiro e plenamente em ato (*éti tò prōton entelekheíai*)” (1071a36) e também como sendo a causa de todas as coisas (*aítia pántōn*). Além disso, Aristóteles afirma que este tipo de causa é diferente das relações de causa que se encontram no mundo sensível, que estão sujeitas à multiplicidade, à contrariedade e ao duplo aspecto da potência e do ato nas coisas. Em suma, a causa de tudo será diferente das coisas materiais e individuais, o que nos leva a concluir que a plena atualidade referente à causa primeira ou à causa de tudo pressupõe um caráter de separabilidade em relação à natureza e às coisas corpóreas. Tudo isso mostra que a *Metafísica* XII, 5 oferece uma transição para a teologia, encerrando a exposição dedicada a demonstrar os princípios concernentes às substâncias naturais²⁵.

1.3) A substância eterna e imóvel enquanto fundamento ontológico da teologia de Aristóteles

Tendo explicado nos primeiros cinco capítulos do livro XII da *Metafísica* os principais aspectos das substâncias físicas e sensíveis, Aristóteles inicia outra etapa deste livro dizendo que “necessariamente existe uma substância eterna e imóvel (*anankē eínai aidión tina ousían akínēton*)” (*Metafísica* XII, 6, 1071b4-5) e que, doravante, seu objetivo será explicar (*lektéon*)²⁶ o que é esta substância. Entretanto, Aristóteles novamente adverte que as substâncias são primeiras (*prōtai*) em relação aos demais seres (*tōn óntōn*), alegando, em outras palavras, que a substância possui uma prioridade ontológica a despeito das categorias ou dos demais modos de ser. Além disso, Aristóteles também menciona a incorruptibilidade das substâncias, afirmando que nem todas são corruptíveis, pois “se todas fossem corruptíveis, então

²⁵Para confirmar o encerramento desta exposição, o filósofo conclui: “Dissemos, portanto, quais são e quantos são os princípios das coisas sensíveis (*hai arkhai tōn aisthētōn*), e dissemos em que sentido eles são idênticos para todas as coisas e em que sentido são diferentes (*pōs hétérai*)” (*Metafísica* XII, 5, 1071b1-2).

²⁶Na presente tradução, utiliza-se o termo *demonstrar* para se referir ao *lektéon*, cujo significado aproximado, segundo o verbete *lektéos*, de Lidell-Scott-Jones, 1940, é, “pode-se dizer ou falar”, considerando que é um adjetivo verbal de *légō* (dizer), de acordo com Bailly, 1919, no mesmo verbete. Não acreditamos que *demonstrar* seja um termo adequado para traduzir esta passagem, pois a demonstração envolve uma metodologia específica para definir algo e não uma sugestão ou explicação primária que Aristóteles usa para introduzir a temática da substância eterna e imóvel, tal como *lektéon* parece sugerir no contexto da passagem.

tudo o que existe seria corruptível (*ei pásai phthartaí, pánta phthartá*)” (1071b4-5). Mas como Aristóteles justifica a incorruptibilidade da substância eterna?²⁷ A partir de dois conceitos centrais, que vamos examinar exclusivamente de acordo com o contexto da *Metafísica* XII, 6: o movimento (*kínēsis*) e o tempo (*khrónos*).

Em primeiro lugar, o movimento seria algo impossível (*adýnaton*) de se gerar (*genésthai*) ou de se corromper (*phtharēnai*), pois é algo que pertence à natureza do eterno. Em poucas palavras, o movimento é aquilo que sempre foi (*aei gár ēn*). Podemos ressaltar, em outros termos, que tudo o que se gera e se corrompe são as substâncias sensíveis. O movimento, em caráter absoluto, sempre se manteve e sempre se manterá independentemente das substâncias sensíveis que se geram e se corrompem na natureza. Em segundo lugar, o tempo também faz parte do campo do eterno especulado por Aristóteles, porque a percepção das coisas que já se foram, do antes (*tò próteron*) e das que estão por vir, do depois (*hýsteron*), tem por fator incorruptível e eterno o próprio tempo – como se o tempo em si fosse uma das únicas coisas que se mantêm diante da continuidade relativa ao caráter gerativo e corruptível das substâncias naturais²⁸.

Tendo colocado o tempo e o movimento como ingêntos e incorruptíveis, Aristóteles fala que para ambos deve haver algo que sirva como princípio movente e eficiente (*kinētikòn è poiētikón*) (*Metafísica* XII, 6, 1071b12)²⁹. Para que haja o movimento³⁰, este princípio deverá ser, antes de tudo, ato. Deste modo, para defender

²⁷Philip Merlan também diz que a substância eterna e imóvel não pode possuir elementos, visto que a presença destes indica também a presença de alguma matéria subjacente (2005, p. 49). Consequentemente, uma substância eterna e imóvel que possua elementos teria em si alguma potencialidade e “onde existe potencialidade existe sempre pelo menos a possibilidade de corrupção e destruição”. Assim sendo, seria um contrassenso afirmar que o que é eterno contém em si a potencialidade.

²⁸Aristóteles coloca em questão se o tempo e o movimento dizem respeito à mesma coisa ou se o movimento é uma característica do tempo, mas não entraremos nesta discussão (*Metafísica* XII, 6, 1071b9-10).

²⁹Doravante, Aristóteles não tratará mais do tempo, mas só do movimento, o que nos leva a conjecturar que ele esteja tomando o tempo como um aspecto do movimento, tal como ele faz na *Física* IV. Na interpretação de Giovanni Reale, Aristóteles não está identificando o tempo com o movimento, mas sim ressaltando, com base na *Física* IV, 10-14, que o tempo só é perceptível através do movimento: “Se é assim, o tempo deve ser um *aspecto* ou um *elemento* conexo com o movimento” (2016b, p. 607). Em outras palavras, pensar um *antes* e um *depois* é análogo ao pensar o ponto de partida e o ponto de chegada do movimento, na perspectiva da categoria da quantidade. Nas palavras de Aristóteles: “o tempo é número do movimento segundo o antes e o depois” (*Física* IV, 219b).

³⁰Reale sustenta a hipótese de que o movente na ordem da substância eterna e imóvel não é possível de ser encontrado, visto que este está para fora dos limites da geração e da corrupção: “Do movimento não pode haver geração: de fato, não é possível encontrar um começo absolutamente primeiro do movimento” (2016b, p. 606). Entretanto, “é possível demonstrar a existência de um movimento anterior relativamente a qualquer movimento que se suponha como primeiro” (*ibid.*, p. 607). Ou seja, sugere-se que o primeiro movente não seja conhecido absolutamente, mas apenas relativamente. O que

esta hipótese, Aristóteles retoma criticamente alguns de seus interlocutores e predecessores. No caso de Platão, a inserção da teoria das Formas ou das Ideias (*tà eídē*) seria um tipo de introdução das substâncias eternas para explicar a realidade. Todavia, Aristóteles faz a ressalva de que nesta teoria “não está presente (...) um princípio capaz de produzir a mudança” (1071b15). Ou seja, Platão, segundo Aristóteles, descarta a mudança e o movimento como princípios ingêntos e incorruptíveis do mundo sensível, o que deixa em evidência a grande lacuna existente entre as Formas e a natureza. Logo, as substâncias (*ousíai*) eternas, nesses moldes, são desprovidas de atividade. Por conseguinte, para Aristóteles, “é necessário que haja um princípio cuja substância seja o próprio ato (*deî ára eínai arkhèn toiautēn hēs hē ousía énergeia*)” (1071b20-1). Todavia, este princípio, a substância eterna, concordaria com a concepção platônica, dadas as prerrogativas da eternidade e da privação da matéria. Em se tratando de uma especulação, é possível que tal substância seja ato, mas como explicar a própria eternidade?

Para responder a esta questão, volta-se ao problema da potência e do ato no âmbito do princípio movente. Aristóteles trabalha com duas frentes: (1) tudo o que é ativo pressupõe uma potência, mas (2) nem tudo que é potência passa a ser ato. Entretanto, em ambos os casos, a potência é anterior ao ato (*hóste próteron eínai tēn dýnamin*) (Metafísica XII, 6, 1071b25). Aristóteles volta a citar criticamente os seus interlocutores para mostrar que eles recaíram na impossibilidade da existência dos seres ao propor que a potência precede o ato. Primeiramente, no ponto de vista do discurso teológico³¹, tudo deriva da noite (*hoi ek nyktòs gennōtes*) (1071b27). A seguir, no ponto de vista do discurso físico³², todas as coisas estariam juntas e misturadas (*pánta khrémata phási*). Aristóteles considera ambas as interpretações inviáveis para explicar a existência dos seres, pois esses discursos tomam como princípio a anterioridade da potência em relação ao ato; ou seja, parte-se de um campo de inconsistência ontológica para explicar a existência das coisas. Para o filósofo, as coisas só existem porque elas se efetivam na atualidade.

justificaria a eternidade do movimento é o fato da continuidade da cadeia de geração e corrupção perdurar no mundo, no qual sobraria apenas o movimento.

³¹Possivelmente, Aristóteles havia se remetido às doutrinas de Orfeu, Museu, Epimênides, Arcesilau e Hesíodo (REALE, 2016b, p. 610).

³²Neste caso, os discursos físicos possivelmente foram extraídos das teorias de Anaxágoras, Anaximandro, Empédocles e Demócrito (REALE, 2016b, p. 610).

A partir daí, depreende-se um outro problema. Com a retomada do conceito de movimento, diz Aristóteles: “Com efeito, como poderia produzir-se movimento se não existisse uma causa em ato? (*pōs gàr kinēthēsthai, ei mē éstai energeíai ti aítion;*)” (Metafísica XII, 6, 1071b28-9). Isso quer dizer que, se a potência precedesse o ato, não haveria possibilidade de sequer haver movimento – considerado como um princípio capital para explicar a existência dos seres. Mas em que sentido os seres aqui são ditos? Para Aristóteles, neste sentido, os seres são ditos através da presença do princípio ontológico da matéria. Por sua vez, o que define fundamentalmente a matéria é o movimento por outro. Aristóteles traz alguns exemplos para esclarecer este ponto. Uma casa – algo composto de matéria e forma – não se constrói sozinha, mas precisa de um agente externo para construí-la: o executor do projeto formal da casa. Deste exemplo mais pontual, Aristóteles passa para outro exemplo de maior magnitude: “e tampouco o mênstruo (*epiménia*) ou a terra (*gē*) movem a si mesmas, mas o germe e o sêmen” (1071b30-1). Entendemos este exemplo da seguinte forma: uma semente só se desenvolve para se tornar uma planta a partir do contato com a terra, que, por sua vez, possibilita o movimento de desenvolvimento. De maneira semelhante, o sêmen animal é o que possibilita, para Aristóteles, a geração da vida animal, o que leva à interrupção do fluxo menstrual nos seres animais do sexo feminino para possibilitar tal geração. Tratam-se de exemplos do funcionamento biológico dos animais e das plantas para explicar a relação entre o movimento e a matéria na geração e corrupção dos seres.

Assim sendo, o movimento antecede a geração e é causa de mudança da matéria, o que explica o fato de ser uma atividade eterna (*aei énergeian*), tese com a qual Platão e Leucipo concordam, ao ver de Aristóteles: “Todavia, eles não dizem a razão pela qual o movimento é e como é, nem dizem a razão pela qual ele é deste ou daquele modo” (Metafísica XII, 6, 1071b32-3). Isto é, Aristóteles basicamente diz que ambos os filósofos se omitiram em desenvolver as causas e as razões que expliquem a atividade eterna do movimento. Em resumo, o acaso está fora de cogitação na filosofia aristotélica. O movimento sempre precisará ter alguma causa e é precisamente por isso que a questão do movimento primeiro é um ponto problemático que inicia o caminho da teologia aristotélica, algo que nem Platão nem os demais filósofos citados por Aristóteles investigaram pelas vias da causalidade.

Mas Aristóteles observa com certo interesse algumas doutrinas de filósofos anteriores que estabeleceram o ato como anterior à potência (*Metafísica XII*, 6, 1072a3-17). Em primeiro lugar, na visão do filósofo, Anaxágoras de Clazômenas estabelece como primeiro ato o intelecto (*noûs*). Também, Empédocles de Agrigento, através da doutrina da amizade (*phílian*) e da discórdia (*neîkos*), sustenta que o movimento é eterno. Além disso, para justificar sua descrença no acaso, Aristóteles tira de cena a doutrina dos teólogos antigos de que o caos (*kháos*) e a noite (*nyx*), existindo em um tempo infinito e indeterminado (*ápeiron khrónon*), são o princípio de todas as coisas. Aristóteles também relaciona a noite e a mistura originária à potência indeterminada das coisas (REALE, 2016b, p. 610). O filósofo, para defender a anterioridade do ato em relação à potência, estabelece a afirmação da existência de algo que dê conta dessa anterioridade, não a privação. Por outro lado, “para que possam ocorrer geração e corrupção deve haver alguma outra coisa que sempre atue de maneira diferente (*ei dê méllēi génesis kai phthorà eînai, állo deî eînai aeî energoûn állōs kai állōs*)” (*Metafísica XII*, 6, 1072a10-12). Basicamente, o que explica a diversidade das coisas no contexto da realidade física é o movimento pertinente à geração e à corrupção dos seres. Mas, no ponto de vista da atualidade do primeiro movente, Aristóteles conjectura que há uma homogeneidade, isto é, o primeiro movente não admite a multiplicidade e a diversidade³³, a despeito das substâncias sensíveis que compõem a natureza.

Sendo considerado o núcleo da teologia aristotélica, o filósofo inicia a *Metafísica XII*, 7 com a pressuposição defendida no capítulo precedente de que o ato é anterior à potência no caso da substância eterna e imóvel, e de que há um movimento primeiro que parte desse caráter de anterioridade do ato. Este fato, evidentemente, exclui a noite como o princípio derivativo dos seres – justamente por ser apenas potência –, exclui a mistura de tudo (*homoû pántōn*) – pois o primeiro movimento parte de um primeiro princípio – e exclui o não-ser (*mè óntos*) por ser atualidade plena e eterna (*Metafísica XII*, 7, 1072a19-20).

Ora, parece que uma das poucas formas viáveis que Aristóteles encontrou para explicar a anterioridade do ato em relação à potência do primeiro movente é a

³³Para que se possa admitir a diversidade no âmbito da geração e da corrupção, da natureza sensível, o que explica, em última instância, a unidade do próprio movimento primeiro é a constância e a regularidade das coisas do mundo (REALE, 2016b, p. 606). A hipótese lançada por Reale é que Aristóteles utilizará das teorias astronômicas para explicar a coabitação da diversidade física na unidade cósmica, o que será posteriormente um dos alicerces da teologia aristotélica.

existência de algo que pode se mover continuamente (*ápauston*), sem interrupção alguma (Metafísica XII, 7, 1072a20-2). Para que seja possível postular a existência deste algo, leva-se em consideração que tal movimento deve ser circular (*kyklōi*)³⁴, “e isso é evidente não só para o raciocínio (*lógōi*), mas também como um fato (*all'érōi*)” (1072a22). Esta passagem é importante pois parece que Aristóteles não evidencia isso a partir de uma constatação cognitiva e raciocinativa de que a realidade poderia ser; trata-se de uma etapa ainda anterior a isso, tal como uma ampla descrição acerca da observação do caráter funcional e efetivo de todo o universo: Aristóteles observa que “o primeiro céu deve ser eterno (*aídios àn eíē ho prōtos ouranós*)” (1072a23). Este é um exemplo de como Aristóteles recorre à astronomia para explicar a eternidade do primeiro movente, o que será realmente feito na Metafísica XII, 8.

A doutrina do primeiro movente imóvel também foi fundamentada de acordo com a tradição dos primeiros pensadores que antecederam Platão e Sócrates. Em um caso, nas propriedades do *apeirón* de Anaximandro (610 a.C. – 546 a.C.), que se coloca como princípio único da causa material e da causa do movimento. Em outros casos, como o de Empédocles e Anaxágoras, assume um lugar de destaque na filosofia aristotélica a existência de um princípio especial e separado que é a causa absoluta de todo substrato material do universo (ELDERS, 1972, p. 2). Além disso, a doutrina do primeiro movente imóvel teve inspiração nos filósofos jônicos do século VI e V a.C., em especial a partir da noção de cosmo cercado por um princípio (*arkhé*) de natureza simples: “Este princípio eterno é a origem de todas as coisas e pode penetrar o mundo dos opostos” (ibid., p. 3). Desde o fogo e o ar até as almas dos seres vivos, tudo é parte deste princípio. Outro filósofo que serviu de influência na teologia aristotélica é o jônico Diógenes de Apolônia (499 a.C. - 428 a.C.), que elaborou sua doutrina do ar como primeiro princípio. Todas as coisas advêm do ar e se movem graças ao ar. A vida nos animais e a vida humana possuem um estatuto de divindade, pois, diferentemente dos seres inanimados, carregam em si uma parcela do deus.

A teoria do primeiro movente imóvel compõe uma parte essencial da teologia aristotélica, pois se ocupa em explicar o fenômeno fundamental do movimento (AUBENQUE, 1974, p. 342). Entre o primeiro movente e o mundo físico, os astros celestes se movem contínua e repetidamente, pois, na visão aristotélica, tais astros

³⁴Giovanni Reale diz que o movimento circular e contínuo referido por Aristóteles é uma apresentação de um “dado fatural ou de experiência” (REALE, 2016b, p. 614). Isso se confirma quando observamos e constatamos que os astros celestes se movem de acordo com uma constância e uma repetição em torno da terra.

são da mesma natureza da alma, pelo fato de moverem a si mesmos – aspecto da teoria que provavelmente se remete ao ensino platônico. Esta teoria, por sua vez, se ocupa em pontuar os motivos pelos quais o movimento deve existir sempre. A breve menção de Aristóteles ao tempo na *Metafísica* XII aponta para o requisito de sua eternidade e de sua íntima proximidade com o movimento. Diz Aubenque: “A eternidade do tempo exige, pois, um movimento distinto do que reina no mundo sublunar, quer dizer, um movimento contínuo” (ibid., p. 343). O apelo à astronomia é uma maneira de explicar que o movimento circular existe e é verificável, visto que, na época, esse saber pressupunha a regularidade e a continuidade do movimento dos astros. Por outro lado, o salto da teologia para a física está em explicar como o movimento circular eterno se degrada no movimento descontínuo e sujeito à lei natural da potência e do ato, da geração e da corrupção. Devemos deixar claro que o primeiro movente imóvel move sem ser movido, é a causa próxima dos movimentos dos astros celestes e a causa mediada do movimento descontínuo na natureza, obedecendo a um certo determinismo que pode ser inteligido. Além disso, o primeiro movente imóvel pode ser considerado a causa final de todo o movimento e do bem desejado pelo cosmos (ELDERS, 1972, p. 1). No que concerne ao movimento, para Aristóteles, não pode haver início se não houver algo que esteja absolutamente em repouso e também imóvel (*haplōs ēremoûn kai akínēton*) (*De motu animalium*, 698b9). Ademais, o que é inteiramente imóvel não pode ser movido por algo.

É inviável falar que há uma demonstração³⁵ do que seja o primeiro movente imóvel, visto que há um *hiato* entre a impotência da demonstração cosmológica para provar a existência deste e o estabelecimento de sua *transcendência* pela via da contemplação astral. Nas palavras de Pierre Aubenque (1974, p. 346):

A transcendência do divino é alcançada em Aristóteles, não mediante uma demonstração – que só poderia tomar suas premissas de nossa experiência do mundo sublunar –, mas mediante a única experiência que nos coloca imediatamente em presença do transcendente: a experiência astronômica.

³⁵A demonstração (*apódeixis*) é uma metodologia técnica aristotélica relacionada ao seu silogismo, que parte do fato de se as premissas forem verdadeiras e essenciais, conduzirá a um conhecimento científico (*epistēmē*) (*Segundos Analíticos* I, 71b-72a). Neste caso, como o primeiro movente imóvel se trata de uma substância única, eterna e separável do escopo do conhecimento científico, ela é indemonstrável (PETERS, 1974, p. 35).

Deste modo, não há necessidade de que este tipo de conhecimento ocorra pela via da demonstração. Além disso, no espectro geral de sua Física VIII, Aristóteles adverte que o primeiro movente carece de alguma grandeza ou magnitude, o que o tornaria inextenso e infinito, portanto, indemonstrável.

Em sentido contrário, para resolver o problema da pluralidade dos moventes imóveis, Merlan sugere que Aristóteles não esteja falando propriamente de moventes imóveis no sentido teológico, mas de variados movimentos independentes e eternos causados por moventes imóveis (2005, p. 40). Neste ponto, Aristóteles se descola da teologia para propor uma teoria sobre o fundamento astral do movimento. O que torna o primeiro movente imóvel algo em eterna atividade, apesar de ser imóvel, é a sua imaterialidade. O par ontológico da potência e do ato configura a presença da matéria como princípio das coisas reais. Para Merlan, o aparente oxímoro entre a atualidade e a imobilidade do primeiro movente se desfaz quando analisamos a qualidade de estar sempre em ato sob o ponto de vista da ausência de matéria, e não do ponto de vista da cinética (*ibid.*, p. 41).

A primazia da imobilidade como fundamento do céu e da natureza pode ser concebida através de um exercício de dedução (MERLAN, 2005, p. 42). A existência de uma substância eterna e imóvel “tinha sido (...) deduzida da eternidade do movimento”. O céu é movido, mas o que faz mover é imóvel. Os astros celestes são visíveis, portanto, sensíveis; mas o que faz mover estes astros não é captado pela percepção. Deste modo, não se sabe o que é exatamente esta substância eterna e imóvel para além das poucas características citadas, sendo estas apenas paliativos frutos de uma dedução limitada, que se colocam como vagas possibilidades que são abarcadas pelo estreito alcance dos seres humanos em relação a algo que está para além da nossa compreensão. E é este limite que faz Aristóteles recorrer à contemplação como uma possibilidade não-discursiva de apreensão da substância eterna e imóvel.

O interesse formal de Aristóteles na composição da *Metafísica* XII foi muito mais demonstrar a existência de uma substância divina sempre em atualidade do que provar se tal esfera do ser é numérica e individualmente una (MERLAN, 2005, p. 52). O instrumento utilizado para sustentar a eternidade do primeiro movente imóvel é uma retomada da teoria cinética na esfera da imaterialidade e do suprassensível. Além disso, um movimento contínuo e eterno só pode ser pertencente a um único movente

imóvel, já que se houvesse uma pluralidade de moventes imóveis, tal ocorrência tornaria os movimentos provenientes descontínuos (*ibid.*, p. 53):

(...) e mesmo essa alegação se refere apenas ao caso de diversos motores contribuindo para a produção de um só e mesmo movimento por atividades *sucessivas*, ao passo que o caso de uma pluralidade de motores *simultaneamente* contribuindo para a produção de um movimento nem mesmo é levado em consideração.

Neste ponto, Merlan discorda do fato de que a teoria cinética nesses moldes se enquadram rigidamente ao modelo teológico de Aristóteles, o que torna o primeiro movente imóvel algo distinto do deus. Logo, a *Metafísica* XII, 6 trataria mais de um monocinetismo do que um suposto *monoteísmo* defendido no capítulo 7, que examinaremos no tópico a seguir.

Aristóteles teria desenvolvido a teoria do movente imóvel como uma resposta para a questão básica da origem do movimento (ELDERS, 1972, p. 6). Mais uma vez, essa teoria se embasou no platonismo, do qual Aristóteles era partidário em sua juventude. Leo Elders sinaliza dois exemplos: no *Banquete*, o amor (*éros*) se coloca como uma força movente que é sempre ativa, movendo a si mesmo e a outros seres. Já no *Fedro*, Platão “introduz como a fonte do movimento a alma que é essencialmente automovimento” (*ibid.*). Essa alma, em particular, se situa fora do plano do devir, da realidade dos seres corruptíveis. Em sentido estrito, a alma traz vida ao corpo que ocupa; em sentido amplo, faz mover todos os seres que habitam o cosmo. Na ordem da astronomia, a atividade dessa alma cósmica é, em princípio, a causa do movimento rotacional dos astros celestes. Isso se refletirá na teologia astral de Aristóteles, cujos seres que estão ontologicamente mais próximos do primeiro movente imóvel obedecem a esse tipo de movimento. Por outro lado, a alma não é apenas a origem do movimento, mas de tudo que vem a ser e do que deixou de ser, pois também é responsável por toda mudança e processo na ordem cósmica. O movimento, no âmbito da natureza, tem sua origem no que é divino, imutável e imóvel em si mesmo, mas que está em eterna atividade. Logo, pode-se notar que essa teologia de inspiração cinética está profundamente concentrada nas doutrinas platônicas.

A doutrina do primeiro movente imóvel tem dois grandes objetivos: explicar a origem do movimento circular dos astros celestes e todos os processos correntes no

mundo sublunar (ELDERS, 1972, p. 8). Contudo, há também “uma certa analogia entre a teoria platônica da alma como origem do movimento e a doutrina aristotélica do primeiro motor, apesar das irreduzíveis diferenças entre ambas as concepções” (ibid., p. 8). Na *Metafísica* XII, 7, Aristóteles demonstra a existência de um movente imóvel com base na ontologia platônica, que já pressupunha a existência de um ser capaz de mover, mas que é em si mesmo imóvel. Assim como Platão, Aristóteles atribui a esse ser uma inteligência, uma vida ininterrupta, impassibilidade e inalterabilidade, características que são pertinentes a uma realidade suprema.

A doutrina do primeiro movente imóvel tem dois grandes objetivos: explicar a origem do movimento circular dos astros celestes e todos os processos correntes no mundo sublunar (ELDERS, 1972, p. 8). Contudo, há também “uma certa analogia entre a teoria platônica da alma como origem do movimento e a doutrina aristotélica do primeiro motor, apesar das irreduzíveis diferenças entre ambas as concepções” (ibid., p. 8). Na *Metafísica* XII, 7, Aristóteles demonstra a existência de um movente imóvel com base na ontologia platônica, que já pressupunha a existência de um ser capaz de mover, mas que é em si mesmo imóvel. Assim como Platão, Aristóteles atribui a esse ser uma inteligência, uma vida ininterrupta, impassibilidade e inalterabilidade, características que são pertinentes a uma realidade suprema.

Na visão de Enrico Berti, uma ciência teológica não significa que seu objeto seja apenas os elementos de uma realidade divina (2008, p. 245). Nos termos da ontologia aristotélica, a teologia não se ocupa somente das substâncias (*ousíai*) imóveis e eternas, ou de tudo que está por trás das causas primeiras do movimento, embora nosso foco seja estudar apenas esse aspecto. Em outros trechos da *Metafísica*, a ciência teológica também busca compreender como a causa primeira justifica a causa de todas as coisas, culminando em uma ciência do ser enquanto ser. Novamente, não é esse o nosso objeto de estudo. Vale apenas indicar aqui a amplitude da teologia, cuja nossa intenção é apresentar seu aspecto contemplativo e não discursivo. Além disso, a teologia, tal como descrita na *Metafísica* XII, estuda dois gêneros de realidade divina: a dos deuses visíveis e móveis que compõem os astros e o céu, e a do deus imóvel e invisível, mas que é movente. Por outro lado, o outro aspecto da teologia não estuda necessariamente a realidade divina, mas sim o fundamento do ser e as condições primeiras da causa do ser. No tópico adiante, examinaremos precisamente o segundo gênero da realidade divina. Mais especificamente, como o primeiro

movente imóvel pode ser princípio do céu e da natureza e qual o papel da contemplação intelectual a respeito da realidade divina.

2) O PRIMEIRO MOVENTE COMO PRINCÍPIO DO CÉU E DA NATUREZA E A CONTEMPLAÇÃO INTELECTUAL

2.1) O inteligível e o desejável: uma analogia para explicar o primeiro movente imóvel

Nos trechos seguintes, em vez de Aristóteles fazer uma definição precisa do que seria a substância eterna e imóvel, ele apresenta um conjunto de comparações que parecem remontar ao *De Anima*, o qual nos limitaremos a examinar apenas na restituição de seu argumento na *Metafísica* XII, 7, 1072a26-31. Assim como a substância eterna move sem ser movida, o que é considerado objeto do desejo (*orektón*) e o objeto do intelecto (*noētón*) movem sem serem movidos. Na obra *De Anima* II,3 (414a30-414b3), sabemos que a alma dos animais possui uma capacidade desiderativa, enquanto a alma dos humanos possui tanto essa capacidade quanto uma capacidade intelectual. O ato de desejar está associado à satisfação dos apetites dos animais; é como um impulso que leva o animal a se mover em decorrência de algo que desperte sua apetição, como um alimento, por exemplo. O objeto desse desejo, por si só, não move, mas é capaz de mover um animal que o deseja. Por outro lado, essa regra se aplica de maneira semelhante aos objetos do intelecto. A apreensão intelectual de algo pertinente ao interesse humano também gera um movimento, que se traduz na própria atitude intelectual de conhecer. Novamente, o objeto do intelecto não se move, mas move quem o entende.

Aristóteles prossegue com a explicação através de alguns exemplos. Em primeiro lugar, no que diz respeito ao objeto do intelecto e ao objeto do desejo, ambos são equivalentes quanto ao fato de moverem sem serem movidos. A diferença entre os dois reside na distinção entre o ser (*tò ón*) e a aparência (*phainómenon*) (*Metafísica* XII, 7, 1071a27-8). Por exemplo, segundo Aristóteles, o desejo se relaciona com algo que se aparenta belo (*kalón*), na medida em que o intelecto busca compreender o ser belo de algo, através de uma espécie de vontade (*boulētòn*) racional. Neste caso, Aristóteles considera a enunciação ou a opinião de algo como sendo belo anterior à

aparência do belo³⁶ no âmbito dos animais racionais: “desejamos algo porque acreditamos ser belo e não, ao contrário, acreditamos ser belo porque o desejamos (*oregómetha dè dióti dokeî mállon è dokeî dióti oregómetha*)” (1072a29). O belo, tal como visto na *Metafísica XII*, não pode ser entendido como a beleza dos sentidos nem como o ideal do modo de ser ético, mas sim como a perfeição ontológica das coisas que se encontram para além do domínio da mudança (ELDERS, 1972, p. 253). Dessa maneira, por que a passagem supracitada é tão importante? Porque está subentendido que o próprio pensamento é o primeiro objeto da atividade intelectual. Em outras palavras, para pensarmos qualquer outra coisa que exista neste mundo físico ou fora dele, a primeira atitude é que o intelecto se dê conta de sua capacidade de pensar.

Dada essa constatação, Aristóteles a conecta com o conceito de substância, o qual retoma (*Metafísica XII*, 7, 1072a31-3). Em um primeiro momento, toda substância que é movida depende de uma primeira substância que faz mover, mas não é movida; e o fazer mover é o que caracteriza a plenitude do ato dessa primeira substância. Outra característica pertinente a esta substância é ser simples (*tò haploûn*). Sobre este ponto, Aristóteles faz uma importante distinção (1072a32-4):

(...) o um e o simples não são a mesma coisa: a unidade significa uma medida, enquanto a simplicidade significa o modo de ser da coisa (*ésti dè tò hén kai tò haploûn ou tò autó: tò mèn gár hén métron sēmaínei, tò dè haploûn pòs ékhon autó*)³⁷.

Por fim, outra característica pertencente à primeira substância e, analogicamente, ao inteligível e ao desejável – que movem sem serem movidos – é o estatuto de excelência (*aristón*). Voltaremos a esse tema no último tópico deste capítulo.

Dito isso, Aristóteles prossegue com o exame dos seres imóveis sob a perspectiva da noção de fim (*hénéka*) (*Metafísica XII*, 7, 1072b1-4). Neste caso, ele faz uma classificação dessa noção. Em primeiro lugar, o fim pode significar algo em vista do qual (*tini tò hoû*). Em segundo lugar, refere-se ao próprio propósito de algo (*hōn tò*

³⁶Na leitura de Giovanni Reale, o belo possui uma prioridade (*prius*) ontológica, enquanto o desejo é um conseqüente (*posterius*) psicológico do belo (REALE, 2016b, p. 617).

³⁷Giovanni Reale entende a diferença entre a unidade e a simplicidade para ressaltar que o “*simples* quer dizer justamente sem parte e, portanto, imaterial” (REALE, 2016b, p. 618), em outras palavras, o simples é um predicado daquilo que é inextenso e que não está submetido ao processo de geração e corrupção, este próprio das coisas materiais.

mèn ésti). No primeiro caso, o fim pode ser concebido como algo decorrente de uma ação, enquanto o propósito a ser atingido se encontra para fora do sujeito que pratica a ação. No segundo caso, que se atribui unicamente aos seres imóveis, o fim se encontra no próprio sujeito da ação. O que isso quer dizer, no final das contas? Façamos a comparação de acordo com os exemplos supracitados. Assim como a finalidade do pensamento, em primeira instância, é o próprio pensamento, tal finalidade também se aplica ao desejo. Por consequência, a finalidade do primeiro movente não se encontra fora do primeiro movente. Nestes três casos, não há um propósito que se cumpre, seja por meio de ação, movimento, pensamento ou desejo, que se realize em outro ser imóvel: “Portanto, <o primeiro movente> move como o que é amado (*erómenon*), enquanto todas as coisas movem sendo movidas” (1072b3-4). Para concluir a respeito da noção de fim aplicada ao primeiro movente, o filósofo parece retomar o exemplo do objeto do desejo. Quem deseja e quem ama não é movido pelo objeto desejável ou amável, mas se torna capaz de se mover por e em favor de algo que é amado. Por conseguinte, o primeiro movente não move por ser movido, mas move por si mesmo (o que explica também o porquê do movimento gerado pelo primeiro movente ser circular³⁸).

Façamos uma rápida observação sobre a relação entre o primeiro movente imóvel e o ser amado. A comparação que Aristóteles faz na *Metafísica* XII, 7, entre a contemplação do primeiro movente imóvel e a contemplação da beleza do ser amado visa trazer um verniz estético à intuição da perfeição e da ordem existentes fora do mundo físico (AUBENQUE, 1974, p. 328). Esta abordagem supostamente estética teria sido fruto de uma das divergências de Aristóteles em relação a Platão, na medida em que, para este, a plena ordem dos seres divinos só existe idealmente, enquanto que para o estagirita essa ordem é plenamente real, pois é contemplável intuitivamente. No entanto, afirma-se que a existência de uma ordem cósmica que só pode ser contemplada intuitivamente não descarta a constatação de sua manifestação no âmbito do mundo físico; e essa manifestação possui sua beleza e a possibilidade de maravilhamento, conforme diz Pierre Aubenque (*ibid.*, p. 329):

³⁸Para Reale, o primeiro movimento deve ser de translação, pois somente assim é possível eliminar o caráter de contingência próprio das coisas sublunares, dado que o primeiro movimento advém do primeiro movente, que deve existir *necessariamente*: “o primeiro movente, que é ato puro, e não se move nem por translação, *não poderá, absolutamente, ser diferente do que é*. Ele é um ser absolutamente imutável” (REALE, 2016b, p. 618).

A região sublunar manifesta esta ordem, mediante o ciclo das estações, a configuração harmoniosa da terra e o equilíbrio que nela existe entre os quatro elementos que a compõe [terra, água, fogo, ar], a estrutura admirável dos seres vivos e em particular do homem, a subordinação natural das plantas e dos animais ao homem.

Ora, sabe-se que toda ordem pressupõe um ordenador. É aí que entra a figura do deus como princípio do céu e da natureza, estreitamente comparada à figura do Demiurgo³⁹. O humano só não tem pleno conhecimento desta ordem pois as contingências e desordens que dizem respeito à sua constituição anímica não-intelectual predomina qualquer pretensão em estabelecer um modo de vida que se iguale ou, ao menos, possa se assemelhar ao modo de vida divino.

Dito isso, Aristóteles retoma o movimento para prosseguir com seu exame acerca do primeiro movente (*Metafísica XII, 7, 1072b4-14*). Essa explanação inicia-se com uma objeção imposta pelo filósofo: “Ora, se algo se move, também pode ser diferente do que é (*ei mèn oûn ti kineítai, endékhetai kai állos ékhein*)” (1072b4-5). A princípio, Aristóteles pontua que a própria capacidade de movimento atribuída a algo, em ato, seria capaz de fazer com que esse algo sofra alguma modificação em sua natureza substancial. Mas não é o que acontece. Se tentarmos atribuir esse princípio ao primeiro movimento, que Aristóteles chama de translação (*phorà prôtē*), não ocorreria nenhuma modificação em sentido substancial, mas apenas local (*katà tópon*); no entanto, o estagirita chama a atenção para um importante detalhe: “Mas, dado existir algo que move sendo, ele mesmo, imóvel e em ato, não pode ser diferente do que é em nenhum sentido” (1072b7-8). A saber, no âmbito do primeiro movente – imóvel e em ato – o primeiro movimento de translação não trará nenhuma diferença, nem quanto ao lugar, nem quanto à substância, ao próprio primeiro movente.

Vale destacar que Aristóteles distingue o primeiro movente do primeiro movimento. Se o primeiro movente não muda através do movimento, nem conforme o lugar ou a substância, essa regra não se aplicaria ao movimento de translação em si, sendo “a primeira forma de mudança” (*hē prôtē tōn metabolōn*) (*Metafísica XII, 7, 1072b9*). Assim, um ponto fica claro a partir dessa análise: o primeiro movente,

³⁹Diferentemente de ser uma deidade coincidente com os deuses tradicionais da cultura grega, o estatuto divino do Demiurgo se manifesta como plasmador e constituidor dos mundos sensível e inteligível e dos ordenamentos que lhe pertencem. Além disso, a presença de Demiurgo, no sentido filosófico, se desenvolve literariamente em diálogos como o *Timeu*, de Platão, confirmando o caráter mítico, mas verossímil, da obra, segundo Claghorn (1954, p. 117): “O Demiurgo é um dispositivo literário (...). Ele representa o propósito artístico (...) em uma majestosa figura vestida com a dignidade moral que é típica das aspirações monoteístas de seus predecessores”.

embora imóvel e – paradoxalmente – sempre em ato, produz, sim, um movimento, mas um movimento de translação circular. Entretanto, Aristóteles não explica neste momento do texto por que a circularidade possui primazia em relação ao primeiro movimento, mas conjecturamos que o movimento circular diz respeito ao movimento dos astros, seres eternos por excelência.

A seguir, Aristóteles é bem enfático ao afirmar que o primeiro movente é um ser necessário: “ele é um ser que existe necessariamente, existe belamente⁴⁰, e desse modo é princípio (*ex anánkēs ára estin ón: kai hēi anánkēi, kalōs, kai hoútōs arkhē*) (*Metafísica XII*, 7, 1072b10-11). Tentemos entender esta passagem por partes, a começar pela noção de necessidade (*anánkē*), aplicada ao primeiro movente. Em um primeiro sentido, o primeiro movente existe necessariamente porque ele não se altera mesmo sob constrangimento, ao contrário do que ocorre com os seres naturais. Em um segundo sentido, o primeiro movente existe necessariamente porque este existe em sua completude e perfeição, sem precisar de mais nada que constitua o seu ser. Por fim, o primeiro movente existe necessariamente, pois simplesmente não pode ser diferente do que é (1072b10-13).

Antecipando alguns elementos de sua teologia, o que Aristóteles denominará como sendo o deus é, na maior parte das vezes, associado a um princípio absoluto do movimento, o que explica a abordagem que ele faz deste conceito nos primeiros capítulos da *Metafísica XII*. No entanto, o movimento que parte do deus não pode ser entendido como uma espécie de *causa eficiente*⁴¹, pois o deus não move nem mecanicamente, nem por contato: “Se dirá que move como objeto de amor, como causa final” (AUBENQUE, 1974, p. 371). Ou seja, na natureza, o movimento reflete um processo de alteração dos seres, que se dá de diversas formas; no âmbito divino, o movimento não é um processo, mas princípio e finalidade. Além disso, a teologia de Aristóteles — sob o olhar da cinética — não tem a pretensão de ser explicativa, mas

⁴⁰Na tradução de Marcelo Perine, usa-se “existe como um bem”, mas não acreditamos ser esse o modo correto de traduzir o advérbio *kalōs*, derivado do substantivo masculino *kalós*, que significa “belo” e “bom”, no sentido moral. Então, para corresponder com o uso do advérbio na versão original do texto, traduzimos este termo como *belamente*.

⁴¹Para investigar as principais causas dos fenômenos da natureza, Aristóteles lança mão da *doutrina das quatro causas*, apresentada na *Física II*, 3 e na *Metafísica I*, 3. Para Aristóteles, em sentido amplo, o conhecimento das coisas tem por critério o conhecimento do “por que” das coisas ou, melhor dizendo, de sua *causa próxima*. A causa próxima pode ser *material*, *formal*, *eficiente* e *final*. A causa é material quando se trata do constitutivo interno do que algo é feito. A causa é formal quando se trata da forma ou modelo de algo, podendo ser a definição da coisa dada por meio do gênero a que ela pertence. A causa eficiente ocorre quando se trata do princípio primeiro de onde provêm o movimento e o repouso. A causa é final quando se trata daquilo para o qual algo é. Uma mesma coisa e um mesmo fenômeno, para Aristóteles, podem comportar em si os quatro sentidos de causa.

prescritiva. Isto é, se tentamos explicar o mundo a partir do princípio divino, entramos em um ciclo vicioso de imprevisibilidade; mas se pensamos a partir de nosso mundo, descobrimos o divino como uma finalidade oculta, mas subjacente, dos fenômenos naturais (ibid., p. 372). Entretanto, esse movimento tem uma maneira de ocorrer, como se Aristóteles estivesse atribuindo características vitais ao divino, um modo de vida (*diagōgḗ*) que justifica o fato de ser princípio e finalidade das coisas naturais e supranaturais. É esse aspecto que veremos a seguir.

2.2) A *diagōgḗ* do primeiro movente imóvel

Aristóteles é categórico ao afirmar que o primeiro movente é o princípio do céu (*ouranōs*) e da natureza (*phýsis*)⁴², tendo em conta que o que foi desenvolvido no Livro XII da *Metafísica* conduz para este caminho, sem sombra de dúvida (*Metafísica* XII, 7, 1072b14). Só que a partir de agora Aristóteles lhe atribuirá algumas outras características para além de apenas um princípio da totalidade cósmica e física. Por exemplo, o primeiro movente possui um curso de existência (*diagōgḗ*) considerado excelente (*aristón*) e eterno. Este curso de existência é traduzido para nós como um *modo de vida*⁴³, cuja excelência se configura apenas por um breve tempo (*hē aristē mikròn khrónon hēmîn*) (1072b15). É importante notar que o que nós chamamos de *vida* – conceito que depende de uma organicidade dos elementos que compõem os seres do mundo físico⁴⁴ – é chamado, no plano do primeiro movente, de um processo, quase como uma *condução através de*, visto que não há uma forma de traduzir precisamente o substantivo feminino *diagōgḗ*. No fundo, podemos conjecturar que tanto o que é denominado como *vida* (*bíos*) quanto de curso ou processo estão intimamente relacionados com o movimento. A diferença é que, no plano do primeiro movente, o movimento é perfeito e excelente e, no plano dos seres mortais, apenas

⁴²O sentido de *phýsis* empregado no Livro XII da *Metafísica* merece ser examinado com especial atenção. A *phýsis* não pode ser entendida simplesmente como o mundo sublunar, mas sim como o conjunto e a desordem de todo o universo (AUBENQUE, 1974, p. 337). Quando Aristóteles diz que o céu e a natureza dependem do primeiro princípio, nem o céu e nem a natureza devem ser vistos como uma oposição, mas são termos complementares e harmônicos entre si.

⁴³Aqui, tomamos emprestado o conceito de modo de vida aplicado aos antigos de acordo com Pierre Hadot.

⁴⁴A definição de vida (*zōē*) está diretamente atrelada à definição de corpo animado para Aristóteles, diz ele no *De Anima* II, 1, 412a13-15): “Dos corpos naturais, alguns têm vida, outros não, e dizemos que a vida é a nutrição por si mesmo, o crescimento e o decaimento”.

algumas vezes, quando as circunstâncias e constrangimentos naturais assim os permitem.

Na esfera do princípio movente, o que constitui a sua *diagōgē*, o seu puro ato, é o prazer (*hedoné*) (*Metafísica* XII, 7, 1072b16). Excetuando a analogia que Aristóteles faz da substância eterna e imóvel com o objeto do desejo, aqui não fica claro por que o filósofo atribui um estado inerente ao comportamento animal ao primeiro movente. Uma das hipóteses que colocamos é que Aristóteles não teria tomado o prazer como uma característica unicamente pertencente aos animais, mas que *também* está presente nos animais. Logo, o próprio prazer não será apenas um princípio psicológico dos animais, mas também cosmológico de todo o universo. A diferença é que o primeiro movente teria por *modo de vida* um incessante prazer por conta do seu estado de plena atualidade. A fim de comparação, um estado humano que é aproximativo a esta condição é representado pelos momentos de atividade das nossas capacidades psíquicas: o estado de vigília (*egrégorisis*), a sensação (*aísthēsis*) e o pensamento (*noēsis*). Da atividade destas potências, podem ser agradáveis a nós as esperanças (*elpídes*) e as memórias que construímos (*mnēmai dià taûta*) ao longo de nossa vida finita e nem sempre provida de prazer e de um excelente modo de vida (1072b17-8).

A verve instrumental e astronômica da doutrina do primeiro movente imóvel também teve como importante influência as teorias do famoso matemático Eudoxo de Cnido (408-337 a.C.) (ELDERS, 1972, p. 9). Para Eudoxo, os movimentos peculiares dos astros celestes devem obedecer um plano majestoso de uma divindade suprema. O prazer, visto sob o ponto de vista cosmológico na metade da *Metafísica* XII, é motivado por um desejo interno desta divindade em mover os elementos do cosmo, advindos de um desejo de atuar e de viver, comenta Leo Elders a respeito do assunto: “É provavelmente sob a influência do Eudoxo que Aristóteles atingiu a concepção de sua teoria que todas as coisas moventes almejam a felicidade que, em sua mais alta forma, existe em um ser supremo que é pura felicidade e atividade” (*ibid.*). Neste caso, Aristóteles acredita que a felicidade proveniente da operação intelectual da contemplação se coloca como uma *imitação* desta felicidade recorrente no âmbito divino, astral e supranatural.

Ora, dito isso, como é possível assimilar cognitivamente o primeiro movente? Há alguns passos atrás dentro do texto, Aristóteles havia frisado esta temática, mas,

entre as passagens 1072b18-24, ele retoma com uma certa profundidade. Assim como a excelência do primeiro movente é determinada pela sua autossuficiência e necessidade por si e em si, o pensamento não se define como pensamento em relação a algo que não seja ele mesmo. O pensamento, em sua atividade excelente, é o pensamento por si (*kath'hautèn*). Em outras palavras, o intelecto (*noûs*)⁴⁵ *intelige* maximamente (*málista*) quando ele mesmo se coloca como inteligível (*noētós*), pois é “inteligível ao intuir e ao pensar *a si mesmo*, de modo a coincidirem intelecto e inteligível (*noētòs gár gígnetai thingánōn kai noōn, hōste tautòn noûs kai noētón*)” (1072b20-1).

Esta relação entre o *intelecto* e o *intelecto enquanto objeto de si mesmo* é o ponto capital do seu aspecto divino. Quando o intelecto se volta sobre si mesmo, quando ele próprio se reconhece, ele entra em um estado de *contemplação* (*theōría*): “o que de divino há no intelecto é essa posse [o intelecto enquanto inteligível]; e a atividade contemplativa é o que há de mais prazeroso e mais excelente” (*Metafísica* XII, 7, 1072b23-4). Desse modo, Aristóteles parece confirmar aqui, em comparação com as passagens anteriores, que é possível ter conhecimento do primeiro movente apenas através da atividade intelectual que ocorre em relação a si mesmo. Assim como o intelecto se compara com o primeiro movente, o movimento de translação característico equivale à atividade do intelecto sobre si mesmo. Por conta disso, através desta atividade contemplativa, o humano experimenta o prazer e a perfeição da contemplação. Mas por que Aristóteles atribui o divino (*theîon*) ao intelecto? É exatamente daqui em diante que entra a dimensão teológica da atividade intelectual.

2.3) A dimensão teológica da atividade intelectual: o deus, a contemplação e a vida

Entre os trechos 1072b24-30, Aristóteles tratará unicamente sobre o deus (*theós*) e a experiência humana do divino através da contemplação intelectual. Analisemos passo por passo esta importantíssima passagem: “Se, portanto, nessa feliz condição⁴⁶ em que às vezes nos encontramos, o deus se encontra perenemente,

⁴⁵Optamos em traduzir o *noûs* por intelecto, a despeito da tradução de Marcelo Perine com base na versão de Giovanni Reale da *Metafísica*, que traduz *noûs* por inteligência.

⁴⁶Aqui, devemos fazer uma distinção entre a vida feliz no âmbito do deus e a vida feliz no âmbito dos homens. Neste último caso, a amizade é o elemento essencial da felicidade humana; inclusive é um elemento essencial para a contemplação, já que nós tomamos *conscientes* de nós mesmo através da relação que temos de uns com os outros (ELDERS, 1972, p. 262). É aí que reside a teoria aristotélica da *antiphília*, isto é, do relacionamento e intimidade mútuos. A amizade é comunhão; da comunhão,

gera-

isso nos enche de maravilha (*ei oûn houtōs eû ékheî, hōs hēmeîs poté, ho theòs aeí, thaumastón*)” (*Metafísica* XII, 7, 1072b24-5). Em primeiro lugar, o que Aristóteles denominou, no início do livro XII, de substância eterna, imóvel e separada, depois de primeiro movente imóvel, agora ele chama de *deus*, devido a sua característica de eternidade e de ser o princípio do céu e da natureza⁴⁷. Em segundo lugar, o deus é colocado aqui no mesmo nível do intelecto que contempla a si mesmo, de maneira perene e ininterrupta. Por outro lado, nosso modo de vida nos permite que experimentemos tal contemplação em alguns momentos, se dispomos o nosso intelecto para isso. Em terceiro lugar, quando entramos em um estado de contemplação, somos tomados por uma disposição de maravilhamento que tem por consequência uma enorme admiração e veneração ao deus, que se encontra em uma condição superior (*mállon*) em relação a nós.

Há uns trechos atrás, Aristóteles mencionou muito rapidamente a *diagōgē* do primeiro movente. Agora, ele falará que o deus não somente *tem* uma vida, mas que ele mesmo é a própria vida, em uma passagem que é considerada crucial para a teologia de Aristóteles (*Metafísica* XII, 7, 1072b24-30):

E ele [o deus] também é vida, porque a atividade do intelecto é vida, e ele é, justamente, essa atividade (*kai zōē dé ge hypárkhei: hē gár noû enérgeia zōē, ekeînos dè he enérgeia*). E sua atividade, subsistente por si, é vida ótima e eterna (*enérgeia dè he kath'hautèn ekeînou zōē arístē kai aídios*). Dizemos, com efeito, que deus é vivente, eterno e ótimo; de modo que ao deus pertence uma vida perenemente contínua e eterna: isto, portanto, é o deus (*phamèn dè tón eînai zōion aídion áriston, hōste zōē kai aîdion synekhēs kai aídios hypárkhei tōi theōi: toûto gár ho theós*).

Por um lado, o deus é considerado vida (*zōē*), pois a atividade intelectual é uma característica que se realiza apenas nos seres vivos. No caso do deus, a atividade intelectual não cessa, diferentemente dos seres humanos, cujo pensar pode ser interrompido conforme as atividades das partes vegetativa e sensitiva da alma.

se a felicidade. Por outro lado, a vida feliz no âmbito do deus é totalmente avessa à *antiphilia*, pois há uma coincidência tácita entre o deus conhecer e ser conhecido, não necessitando de um elemento intermediário (como a amizade para nós) para ser feliz, amar ou ser amado. Em suma, a felicidade, em sua pureza, pertence ao reino da inteligência, na medida em que está em atividade e na medida em que o próprio intelecto é um objeto de pensamento (*ibid.*, p. 275).

⁴⁷De acordo com Giovanni Reale, o deus de Aristóteles sempre se encontra no mesmo estado e na mesma condição (REALE, 2016b, p. 621). Além disso, o deus é privado de potencialidade pois, nele, não há passagens de um estado a outro e, por esta razão, pensa sempre. Já para o homem é impossível que haja a plena continuidade do ato de pensar, porque a potencialidade – o que faz com que passemos do ato de pensar para o não-pensar – é intrínseca à condição humana.

Justamente o fato da atividade intelectual ser o constituinte ontológico do deus de forma eterna e incorruptível, o deus aristotélico se coloca como um ser excelente, à medida que a vida dos seres organicamente constituídos está submetida ao processo de geração e corrupção, próprio dos seres naturais. Por outro lado, a continuidade e a perenidade do deus se deve precisamente ao intelecto. Deste modo, trata-se de uma espécie de *intelecto cosmológico*⁴⁸, que se projeta como *princípio do céu e da natureza*. Por sua vez, os seres humanos se destacam pois carregam em si, potencialmente, este princípio. Quando conseguem pô-lo em atividade, através da contemplação, experimenta-se um estado de maravilhamento, como se estivéssemos retornando a um momento em que nós mesmos pertencêssemos ao *deus*, nós mesmos participássemos do *princípio do céu e da natureza*. Entretanto, o maravilhar-se sobre a natureza é digno de nota. As coisas naturais e corruptíveis, em si, não são maravilhosas, visto que esta atribuição só cabe à contemplação intelectual do divino (ELDERS, 1972, p. 256). O que as tornam maravilhosas é a sabedoria divina que está oculta nelas e que só passa a ser desvelada pela contemplação. E esta disposição ao maravilhamento está presente em todos os humanos, bastando um certo esforço intelectual ao atualizá-lo. Ainda assim, não conseguimos prolongar indefinidamente este maravilhamento pois estamos *aprisionados* em um corpo animal, um corpo submetido à degradação natural. Portanto, em vida, conseguimos ter uma pequena prova do que é o divino através da atividade contemplativa.

Sendo o ato contemplativo a maneira pela qual o intelecto e o deus se correlacionam, no caso dos humanos, a vontade (*boúlesis*) parece se colocar como uma disposição da alma que impulsiona o nosso intelecto à realização deste ato (CASTRILLEJO, 2013, p. 37). Mas, no domínio desta conexão, é problemático imputar tantas características propriamente humanas ao deus de Aristóteles, daí justificando-se a importância de estudar a filiação entre o humano e o divino para compreender as dimensões conceituais em que o deus aristotélico se insere. Ocupando um lugar especial no cosmo, "há de se concluir que é deus quem produz a natureza sublunar [o mundo físico] na ordem do homem" (*ibid.*, p. 51), ainda que o deus se situe

⁴⁸Giovanni Reale interpreta o deus de Aristóteles como sendo "atividade autocontemplativa e coincidência de inteligência [intelecto] e inteligível" (REALE, 2016b, p. 622). Mas como podemos compreender o deus como *autocontemplação*? O deus, antes de tudo, é supremo pensamento; sendo supremo pensamento, ele pensa o que há de mais excelente. Ora, o que há de mais excelente é o próprio deus, recaindo assim em um círculo de perfectibilidade no qual o deus não pensa ou contempla nada para fora de si.

exteriormente ao mundo que o homem ocupa. Por outro lado, é “princípio formal” e “causa motivadora” do mundo físico e sensível, proveniente do primeiro movente imóvel, tão unicamente atribuído ao deus: "um modo singular de ser que constitui o princípio de substâncias sensíveis de tudo que está em movimento" (KOSMAN, 1987, p. 78). Neste ponto de vista, fica claro que tanto o deus quanto o primeiro movente imóvel compartilhariam a característica de ser princípios da natureza – considerando como composta de substâncias sensíveis que mantém uma relação de movimento entre si. O ato contemplativo, por outro lado, permitiria o humano ter a inteligência dos primeiros princípios, como o deus e o primeiro movente.

Um importante problema da teologia de Aristóteles é a ambiguidade do divino. O deus entende apenas a si mesmo e não conhece o que está fora dele, pois o tornaria passivo e dependente das coisas, se formos seguir o argumento noético de Aristóteles (ELDERS, 1972, p. 257). Se o deus é o princípio do céu e da natureza como ele mesmo pode não conhecer tanto o céu quanto a natureza? O nosso posicionamento sobre esta questão é que não podemos usar o modelo dianoético de pensamento para explicar o pensamento divino. Voltaremos ao exame deste modelo nos tópicos seguintes deste capítulo. Se voltarmos à doutrina do primeiro movente imóvel, é a consecução de movimentos e o seu relativo afastamento da unidade divina que a natureza se faz. O deus se coloca aí como o autor do primeiro movimento; e este primeiro movimento, perfeito e ordenado, reverbera no ordenamento da matéria. Devemos advertir que Aristóteles não fala em termos de um criacionismo, mas de um ordenamento dos elementos do céu e da natureza. Deste modo, a nós, com as nossas limitações humanas, cabe usar apenas o que há de mais excelente em nós para chegarmos numa definição aproximativa do deus: o pensamento que pensa a si próprio. Conhecendo a si próprio ininterruptamente e sendo fonte do movimento em sentido absoluto, o deus conhece tudo, pois tudo provém deste primeiro movimento, mesmo com a desagregação e corrupção causadas pela força das necessidades naturais.

Como o primeiro movente imóvel pode ser o deus? Devemos primeiramente observar a atividade do pensamento e a cadeia lógica que se depreende daí (BERTI, 2008, p. 246). A atividade intelectual representa o aspecto imaterial e incorruptível da vida. Estas características que também dizem respeito ao primeiro movente imóvel tornariam o deus um vivente. Sendo um vivente puramente intelectual, é eterno e

plenamente feliz; e não há outro ser concebível pelos limites da nossa discursividade senão o deus. Entretanto, esse raciocínio proposto por Berti também revela os limites não só da discursividade, mas também da condição humana. Não somos pura atividade intelectual, mas somos corpo, matéria e finitude. Somos viventes também de acordo com a parte vegetativa e sensitiva da alma, o que nos torna corruptíveis e capazes de ser afetados de acordo com a nossa relação com o mundo físico e sensível. Por conta disso, não somos eternos e nem eternamente felizes. Por isso, mais uma vez, o elo principal entre a condição humana e o divino só pode ser a contemplação e o maravilhamento.

Voltando à temática sobre a vida do deus, o fato de Aristóteles considerar o deus um ser vivo (*zōion*), não admite que a vida se encaixe numa concepção simplesmente *teobiológica* ou *astrobiológica* (AUBENQUE, 1974, p. 341). Entretanto, Aubenque sugere duas vias onde é possível estabelecer algum paralelismo: a *via da eminência* e a *via da negação*. No primeiro caso está na plenitude e no gozo experienciado pelo homem através da atividade de suas capacidades naturais, em especial o intelecto. Neste caso, o deus tem a experiência do gozo e da plenitude do intelecto em uma duração eterna e de maneira perfeita. No segundo caso, atenta-se às imperfeições da vida humana causada pelos seus limites orgânicos, como a fadiga, a velhice, a doença, as necessidades corpóreas e a morte, que são atributos ausentes à vida do deus. Ou seja, a vida do deus não tem uma relação completiva com a vida dos seres *sublunares*. Pelo contrário, a vida do humano é fundamentada na falta, no desejo e na aspiração ao que é pleno e eterno. Portanto, não é possível comparar a vida do deus e a vida dos homens, colocando-os em uma mesma área do saber: a ciência que estuda os seres percíveis não deve ser a mesma que se ocupa com os seres divinos.

Aristóteles teria atribuído uma vida ao deus não porque há um íntima semelhança entre a vida física e a suposta vida divina, mas simplesmente porque não há outro modo de falar sobre ele, visto que só temos como referência as nossas categorias terrestres, neste caso, a teologia “não pode ser outra coisa que a palavra humana sobre o deus” (AUBENQUE, 1974, p. 350). Por outro lado, a teologia só pode ser praticada plenamente pelo deus, já que ele pensa incessantemente – o que faz ser o único teólogo de fato, o que torna a pretensão humana de conhecê-lo limitada. Adicionalmente, a analogia feita por Aristóteles entre a contemplação e o divino,

comparando-a a ser impulsionado pelo que é amado, pode ser vista como uma maneira de tornar a dimensão divina mais próxima da humanidade, pois expressamos o desejo de alcançar um deus além do mundo terreno. Neste ponto, entra em cena o aspecto astral da teologia aristotélica, que delicadamente equilibra a capacidade de discutir sobre a divindade e a manutenção de sua natureza transcendental.

Dito isso, tendo postulado os princípios de sua teologia, Aristóteles não deixa de retomar criticamente alguns de seus predecessores, como os pitagóricos (*Pythagóreioi*) e o Espeusipo de Atenas, sobrinho de Platão (*Metafísica XII, 7, 1072b31-1073a1*). Para Aristóteles, estes pensadores negaram que a suma beleza (*kálliston*) e o sumo bem (*áriston*) estejam no princípio do céu e da natureza. Por outro lado, eles falam que a beleza (*kalón*) e a perfeição (*téleion*) só se encontram nos seres naturais e não nos seus princípios, o que é rigorosamente o contrário do que Aristóteles estabelece na sua teologia. Eis o contra-argumento a Espeusipo de Atenas (408-339 a.C.) e aos pitagóricos (1072b35 – 1073a3):

De fato, a semente (*spérma*) deriva de outros seres precedentes e plenamente desenvolvidos (*ex hetérōn esti protérōn téleíōn*), e o que é primeiro não é a semente, mas o que é plenamente desenvolvido; assim, por exemplo, dever-se-ia afirmar que o homem é anterior ao sêmen: não o homem derivado deste sêmen, mas aquele do qual o sêmen deriva.

Em primeiro lugar, conjecturamos que Aristóteles esteja se referindo à semente na passagem citada como um ser vivo natural *em potência*. Levando em consideração a sua doutrina teológica, o deus, o princípio do céu e da natureza, é pleno ato, e as sementes são simples potências de vidas que não se realizaram ou ainda vão se realizar. Não seria possível para Aristóteles a potência anteceder ao ato, na medida em que não é possível que exista a semente e o ser vivo a partir do qual provêm. Se o deus é plena vida e princípio da natureza, a vida precederia todas as coisas, basicamente. Entretanto, no mesmo exemplo, Aristóteles fala que o homem é anterior ao sêmen ou, noutros termos, que os seres vivos em ato antecedem os seres vivos em potência. Além disso, ele fala que o homem é posterior a este (*toútou*) sêmen, não daquele. O que ele quer dizer com esta passagem aparentemente estranha? Conjecturamos que, no plano da natureza, os seres vivos são gerados através da atividade do aspecto reprodutivo da alma vegetativa. Ou seja, um ser vivo advém necessariamente do sêmen ou da semente. Mas, em primeira instância, no

plano cosmológico, os seres vivos existem antes das próprias sementes que são geradas na natureza. Em suma, se o fundamento teológico do princípio do céu e da natureza é puramente intelectual, então o *primeiro homem*⁴⁹ ou o *primeiro ser vivente* seria algo que faria parte do constructo intelectual da contemplação do deus? A saber, o fundamento do céu e da natureza seria algo puramente intelectual? No presente capítulo do livro XII, Aristóteles não faz uma investigação ampla sobre este tema, decorrente da imprecisão do exemplo supracitado.

Sobre a menção de Aristóteles a Espeusipo, vale a pena fazer uma breve digressão. A ontologia espeusipiana, ao contrário da ontologia platônica e aristotélica, abarca mais do que três gêneros do ser (MERLAN, 2005, p. 50). Evidentemente, o primeiro dos gêneros abarca os objetos matemáticos. Contudo, a relação entre os gêneros do ser não são necessárias, nenhuma é causa da outra. Cada uma delas tem os seus próprios princípios, de onde provém uma pluralidade ilimitada de elementos. Por conta desta interpretação do que é a realidade, a interpretação de Aristóteles sobre a ontologia espeusipiana indica que o acaso e a pluralidade que a caracteriza são insatisfatórios para descrever a realidade. Por outro lado, a polêmica existente entre Aristóteles e o Espeusipo no que concerne à busca de um primeiro princípio está no fato deste filósofo propor a existência de um princípio único e determinado, perfeito e pleno a partir dos seus aspectos contrários, a saber, da indeterminação, da imperfeição e da potência (AUBENQUE, 1974, p. 371). Em termos ontológicos, Espeusipo teria proposto deduzir o ser da ordem do não-ser. A consequência teológica do pensamento espeusipiano é a formulação de um modelo divino pautado pela degradação e destruição, restituindo assim o discurso da Noite e do Caos como princípios absolutos do céu e da natureza. Por outro lado, embora o aristotelismo tenha rejeitado enfaticamente Espeusipo, o estagirita claramente se influenciou por Platão ao associar o deus como o primeiro princípio.

O princípio básico da teologia a partir do qual Aristóteles em seus diálogos iniciais se inspirou já advém da convicção defendida por Platão, a saber, de que o deus é um ser absolutamente bom e não deve ser comparado a um ser que possui inveja

⁴⁹Ao ver de Reale, a primazia do homem em relação ao sêmen e da planta em relação à semente são formas analógicas de explicar o *teorema da prioridade do ato sobre a potência e as suas implicações* (REALE, 2016b, p. 624). Isso elimina a possibilidade de atribuir à Aristóteles algum tipo de proto-criacionismo. Pelo contrário, atribui um certo *fixismo ontológico* das espécies: “Como, de fato, teria nascido o 'primeiro homem' perfeitamente em ato senão por criação? (...). A resposta é simples: o homem em sentido absoluto *jamaís começou a ser*: sempre foi como sempre foram todas as outras coisas”.

dos humanos, tal qual se convencionava nas doutrinas teológicas: “Na *República*, Platão critica a maneira em que os poetas gregos descrevem os deuses e argumenta que os deuses devem ser necessariamente justos e não podem prejudicar a ninguém” (ELDERS, 1972, p. 5). Outro diálogo em que este princípio se faz claro é o *Timeu*, no qual Platão escreve que o Demiurgo, sendo sumamente bom, *deseja* que todas as coisas se assemelhem a ele. Na filosofia platônica, o uso de termos como *divino* ou *deus* representam o arcabouço geral das ideias que significam seres celestiais e homens que alcançam uma excelência de caráter. Tendo a ver com a bondade e excelência, o divino é, em última instância, a “suprema realidade para além das coisas sensíveis” (*ibid.*). No entanto, tal como Aristóteles concordará em sua teologia, o divino não se encontra rigorosamente apartado da realidade sensível e visível, mas participa, sob diversos graus, da realidade cósmica como um todo. Das coisas mais divinas que temos acesso no campo cognoscitivo é o intelecto o que será para Aristóteles o ser divino por excelência.

Caminhando para a conclusão da *Metafísica* XII, 7 a respeito de tudo o que foi examinado até agora nos termos da teologia ontológica, diz Aristóteles: “é evidente que existe uma substância imóvel, eterna e separada das coisas sensíveis (*oûn éstin ousía tis aídios kai akínētos kai kekhōrisménē tōn aisthētōn*) (*Metafísica* XII, 7, 1073a3-5)”. Neste trecho, a conclusão visa apenas ressaltar o que Aristóteles vinha defendendo em todo o livro XII: uma clara divisão ontológica entre o que é sensível e não é sensível, ambos com atribuições diferentes. Em seguida, Aristóteles expõe a segunda conclusão a respeito desta substância: “E também fica claro que essa substância não pode ter nenhuma grandeza, mas é sem partes e indivisível (*dédeiktai dè kai hōti mégethos oudèn ékhein endékhetai taútēn tēn ousían all'amerēs kai adiaíretos estin*)” (1073a5-7). Diferentemente das coisas sensíveis e naturais, que possuem alguma grandeza ou extensão (*mégethos*) e, por esta razão, podem ser divisíveis em partes, a *ousía* que condiz com o deus e o princípio do céu e da natureza não possui nenhuma extensão⁵⁰ e, portanto, não pode ser divisível em partes.

⁵⁰Para melhor explicar a respeito da inextensibilidade da substância eterna e imóvel, Aristóteles complementa (*Metafísica* XII, 7, 1073a7-11): “Ela, de fato, move durante um tempo infinito (*ápeiron khronon*), e nada do que é finito possui uma potência infinita; e, dado que toda grandeza ou é infinita ou é finita, pelas razões já apresentadas, ela não pode ter uma grandeza finita, mas também não pode ter uma grandeza infinita, porque não existe uma grandeza infinita (*ouk éstin oudèn ápeiron mégethos*)”. Primeiramente, mesmo que esta *ousía* seja em si imóvel, ela faz mover continuamente e indeterminadamente, o que justifica a sua eternidade. Também, ela só pode ser considerada *ato* pois a infinitude não condiz com a natureza da noção aristotélica de potência. Por fim, toda grandeza ou extensão é acompanhada de algum limite ou determinação.

Aristóteles encerra a *Metafísica* XII, 7 relacionando os fundamentos ontológicos de sua teologia presente nos primeiros cinco capítulos com os princípios teológicos observados neste capítulo. Sobre o gênero da substância eterna e imóvel, também conclui Aristóteles: “Fica, ademais, claro que ela é impassível (*apathès*) e inalterável (*analloíōton*): de fato, todos os outros movimentos são posteriores ao movimento local (*hai állai kinéseis hysteraí tēs katà tópon*)” (*Metafísica* XII, 7, 1073a11-13). Parafraseando o que foi dito e colocando-o nos termos da teologia aristotélica, o deus não sofre alteração ou passibilidade de nenhuma natureza. Mas por que Aristóteles insere o movimento na toada desta conclusão? Devemos lembrar que o primeiro movimento gerado pelo primeiro movente tem por traço característico a *circularidade*. Em sentido amplo, trata-se de um tipo de movimento local (*katà tópon*). Parece, simplesmente, que Aristóteles diz que este tipo de movimento é *primeiro* em relação a qualquer outra espécie de movimento encontrado no céu e na natureza como, por exemplo, o movimento de geração, desenvolvimento e corrupção, próprios da dinâmica de vida dos seres vivos. Aristóteles teria tomado como influência o *Sofista* 248e-249b na produção da doutrina teológica do primeiro movente imóvel no âmbito da vida (ELDERS, 1972, p. 250). Para Platão, seria insuficiente definir a vida a partir dos fundamentos do movimento e do repouso na natureza. Deve haver algo a mais que torna a vida possível, algo para além do aspecto sensível, natural e orgânico. Trata-se de atribuir o fundamento da vida na esfera das formas puras. Por sua vez, a *Metafísica* XII é uma obra que discute esta visibilidade da vida no âmbito teológico.

Entretanto, e o outro gênero de realidade divina que diz respeito à sua dimensão astral? Este é um ponto bastante problemático pois se institui a questão da unidade e multiplicidade dos moventes imóveis, que não abordaremos nesta tese. Mas, pelo menos, apresentaremos rapidamente neste capítulo, de acordo com a *Metafísica* XII, 8; trata-se de um capítulo que se destaca no livro em análise pela ruptura temática sugerida. Grande parte do livro terá por objetivo desenvolver uma teoria astronômica sobre a origem do movimento, mas mantendo o foco principal no desenvolvimento da teologia. Nesta tese, restituiremos apenas alguns aspectos deste capítulo para tornar mais clara a exposição aristotélica sobre a doutrina do primeiro movente imóvel.

2.4) Nota sobre a dimensão astral da teologia aristotélica

Aristóteles tratará a respeito da unidade ou multiplicidade dos moventes imóveis utilizando-se firmemente da perspectiva astral ou astronômica (*Metafísica* XII, 8, 1073a14 – 1074b14). Não será do nosso interesse examinar profundamente esta temática, mas há algumas considerações complementares que valerá a pena apresentar aqui. A primeira destas considerações ressalta a imobilidade e a primazia lógica do primeiro movente imóvel: “O princípio e o primeiro dos seres é imóvel tanto por si mesmo (*kath'hautò*) quanto por acidente (*katà symbebēkós*), e produz o movimento primeiro, eterno e único” (1073a23-5). No ponto de vista teológico, Aristóteles diria que o deus – o princípio e o primeiro dos seres – é imóvel tanto em si mesmo quanto em relação a outros seres que o acompanham. Ou seja, o movimento que sucede do deus, de nenhuma maneira, é parte dele ou parte dos seres que são adjacentes ao deus.

Para justificar este detalhe, Aristóteles elenca uma série de características deste movimento que advém do deus. O deus não é movido pois tudo o que é movido, é movido por algo (*tò kinoúmenon anánkē hypó tinos kineísthai*). Como contrapartida, o deus, como primeiro movente, deve ser essencialmente imóvel (*tò prōton kinoûn akínēton eînai kath'hautó*). Além disso, Aristóteles confere uma unicidade do deus a partir do movimento eterno: “e que o movimento eterno seja produzido por um ser eterno e que o movimento único (*mían*) seja produzido por um ser único (*yph'henos*)” (*Metafísica* XII, 8, 1073a27-8). Logo, o movimento que Aristóteles definiu como sendo cíclico e eterno deve ter por agente um ser imóvel, único e eterno – que se enquadra como atributos do deus.

Por conseguinte, não haveria nenhum outro ser capaz de produzir esta espécie de movimento. *Supostamente* não haveria. Mas Aristóteles considera outros movimentos eternos de translação, proveniente dos *planetas* (*tōn planētōn*), pois se trata de corpos que se movem circularmente. O que difere os planetas do primeiro movente imóvel é o fato destes serem movidos, todavia. Em suma, poderemos sintetizar tudo o que foi explicado aqui pelo seguinte esquema: partindo da constatação inicial da *Metafísica* XII: (1) a natureza é composta por substâncias sensíveis, corruptíveis e, por sua vez, capazes de moverem e serem movidas, (2) os astros celestes são substâncias sensíveis, eternas e capazes de se moverem circularmente e (3) o primeiro movente imóvel – o deus, o princípio do céu e da

natureza – é a substância incapaz de ser apreendida pelos sentidos, mas capaz de gerar movimento circular que implicará no movimento dos astros.

O que podemos dizer até aqui com o exame dos capítulos 6 a 8 da *Metafísica* XII? A segunda parte da *Metafísica* XII não está a salvo de aparentes incongruências e contradições internas quando o assunto é teologia. Nos capítulos 6 e 7, há um estabelecimento de uma unidade divina por meio da doutrina do primeiro movente imóvel; no capítulo 8, por meio do desenvolvimento de sua teoria astronômica, Aristóteles sinaliza a existência de dezenas de motores imóveis, supostamente configurando uma pluralidade divina na medida em que enquadramos estes *motores* como objetos da teologia e não propriamente da astronomia (MERLAN, 2005, p. 27). Curiosamente, a concepção acerca da unidade divina retorna no capítulo 9 até o fim da *Metafísica* XII. Entretanto, no posicionamento de Philip Merlan, a aparente pluralidade divina na *Metafísica* XII, 8 é descartada na seção do capítulo em que Aristóteles enfatiza a unidade divina do primeiro movente imóvel (*ibid.*, p. 28). Embora Aristóteles não explique esta lacuna que pode parecer contraditória, é possível perceber que pensar em vários motores imóveis vai ao encontro do princípio ontológico relativo à matéria. Ou seja, se há variabilidade e diferença entre seres, a matéria é o princípio ontológico por trás disso. Também, se estes motores imóveis tiverem alguma parcela de materialidade, “eles não podem ser eternos” (*ibid.*).

A proximidade entre a astronomia e a teologia para Aristóteles ocorre pelo fato de que os movimentos celestes que são intuídos pela observação não ocorrem por puro acaso, mas são frutos de uma obra extraordinariamente bela que advém de uma natureza divina, superior e incorruptível (BERTI, 2008, p. 232). Quando falamos que os movimentos perfeitos dos astros celestes são obras de uma natureza divina, não são necessariamente relacionados a uma mera produção ou criação. É aí que reside a importância da teoria aristotélica das causas, pois o que observamos de extraordinariamente belo são simplesmente efeitos dos quais o deus é causa, diz Enrico Berti: “A ordem cósmica e os movimentos celestes, portanto, segundo Aristóteles, seriam causados pelo deus” (*ibid.*, p. 233).

Além disso, o fato de Aristóteles denominar o primeiro movente imóvel de deus não indica que seja um deus entre deuses (MERLAN, 2005, p. 43). No entanto, considerando a substância (*ousía*) eterna e imóvel, há a dificuldade de saber precisamente se Aristóteles está se referindo a um ser (o deus) ou a uma esfera do ser

(um deus entre deuses): “Nada é dito para indicar que a ousia cuja existência e natureza acabaram de ser estabelecidas (i.e., o motor do Primeiro Céu) deva necessariamente ser única em seu tipo” (ibid., p. 44). De acordo com esta leitura, Aristóteles não afirmou categoricamente na *Metafísica XII* se existe um ou vários motores imóveis, mas é certo que existe uma substância eterna e imóvel, embora não se descarte um espaço para considerar a existência de outras substâncias eternas e imóveis.

Contudo, encerrada a breve exposição a respeito do aspecto astral da teologia aristotélica, voltemos ao aspecto noético de sua teologia. Em sentido estrito, considerando que o ser humano contém em si uma parte intelectual que se associa ao divino, como se justifica a presença da divindade na natureza humana? No tópico a seguir, examinaremos esta questão com mais detalhes.

3) A ATIVIDADE INTELECTUAL COMO O ASPECTO DIVINO NO HUMANO

Aristóteles se focará no tema concernente ao intelecto divino (*noûs thêon*) apenas na *Metafísica XII*, 9, que trazemos à luz a fim de aprofundar a dimensão teológica na noética aristotélica. Em primeiro lugar, Aristóteles coloca o humano em lugar de destaque no que se refere à atividade intelectual, que “parece ser a mais divina das coisas que se manifestam em nós (*dokeî mèn gàr eînai tōn phainoménōn theiôtaton*)” (*Metafísica*, XII, 9, 1074b15-6)⁵¹. Contudo, o filósofo reconhece que compreender este ponto, esta íntima relação entre o humano e o divino através do intelecto, é um caminho difícil (*aporía*). Portanto, o objetivo desta etapa da *Metafísica* é levantar as condições que fomentam esta dificuldade.

Sabe-se que a *Metafísica XII*, 9 é um aprofundamento da temática discutida na *Metafísica XII*, 7. Discute-se em detalhes, mas com um enfoque na noética, a natureza da atividade do primeiro movente imóvel. Vamos mapear alguns contextos necessários para a compreensão do livro. Supõe-se que há um intelecto (*noûs*) supremo no universo no sentido comparativo ao intelecto humano, que é o que há de perfeito em sua existência, como força retificadora da vida e do cosmo (ELDERS,

⁵¹Sobre a manifestação do que há de divino em nós, Giovanni Reale propõe um caminho alternativo, mas não excludente do fato do intelecto ser uma das coisas divinas que se manifestam nos humanos (REALE, 2016b, p. 637). A saber, se levamos em consideração também os nossos sentidos, os corpos celestes *também* são seres divinos que se manifestam em nós, porém o intelecto divino é muito mais divino “do que os corpos celestes que se manifestam em nós” (ibid.).

1972, p. 249). Quanto mais o humano se afasta de sua condição intelectual em favor da atualização dos estamentos inferiores de sua alma, menor compreensão terá do intelecto supremo e divino. Entretanto, Aristóteles utiliza sua doutrina do intelecto divino para atacar veladamente outras tradições filosóficas da época, como a dos cínicos contemporâneos ao filósofo, cujas atitudes filosóficas envolvem não se adentrar seriamente no trabalho ou em atividades políticas, mas se entregar naturalmente aos prazeres orgânicos que fazem parte da condição humana (*ibid.*, p. 250). Também se sustenta que a defesa de um intelecto supremo separado do corpo é uma crítica velada a Platão, em específico na sua Apologia 40c-e, que mostra que, depois da morte, não há mais nenhuma atividade cognitiva, mas apenas um sono profundo e sem sonhos: “Para Aristóteles, é precisamente esta ausência de conhecimento e autoconsciência que faz dormir algo imperfeito e indesejável” (*ibid.*). Ou seja, o sono é o estado da alma humana que está ligado à atividade intelectual e, por essa razão, dedicar-se além do necessário a ele envolve um afastamento da contemplação do divino.

As primeiras condições que Aristóteles levanta para tratar da divinização do intelecto partem da observação de que não bastaria aos seres humanos possuírem em potência a capacidade intelectual para terem algum grau de divinização; esta deve estar posta em ato. Em outras palavras, o intelecto humano deve estar efetivamente pensando. No entanto, a aporia está no fato de não podermos atingir, em absoluto, um estatuto de divinização, como Aristóteles indica no trecho seguinte (*Metafísica XII*, 9, 1074b18-20):

E se pensa (*eíte voei*), mas se seu pensar depende de algo superior a si (*toútou d'álla kýrion*), sua substância não será o ato de pensar (*hē ousía nóēsis*), mas a potência, e não poderá ser a substância mais excelente (*hē aristē ousía*): do pensar, com efeito, deriva seu valor (*tò tímion*).

De forma muito resumida, podemos dizer que, para Aristóteles, por mais que o intelecto seja a parte divina que se encontra em nós, de nenhuma maneira a inteligência humana se igualará à inteligência divina. Pois, como foi frisado na *Metafísica XII*, 7, o deus não pensa algo melhor que si, mas pensa e contempla a si mesmo⁵². Por sua vez,

⁵²O deus não só pensa e contempla o que há de melhor – o próprio intelecto divino –, como também possui o conhecimento das causas supremas das coisas “senão na sua particularidade, pelo menos nas suas causas e nos seus princípios” (REALE, 2016b, p. 640). Além disso, o deus não só conhece as causas e os princípios supremos, mas também o fim para o qual todas as coisas tendem, segundo a

o humano, quando pensa, pode pensar algo superior a si, como pensar e contemplar o deus ou o divino. Além disso, o humano nem sempre pensa, pois o intelecto humano está submetido às leis naturais, que contemplam a dualidade entre ato e potência⁵³, assim como estamos naturalmente submetidos ao processo do sono e da vigília. Ora pensamos, ora deixamos de pensar em razão das contingências naturais que envolvem a nossa vida. Por conseguinte, somente o deus pode ser pensamento por excelência.

Outra condição que Aristóteles coloca provém da análise que o filósofo faz à substância do pensamento (*Metafísica XII*, 9, 1074b21-27). Parte-se da prerrogativa de que a substância do pensar seja o intelecto (*noûs*) — como potência da alma relativa ao pensamento — ou o ato de pensar apenas (*nóēsis*). Considerando que esta é uma discussão pertinente ao *De Anima*, Aristóteles não prolonga a discussão dessa prerrogativa. Em sentido geral, diz Aristóteles que o intelecto “Ou pensa a si mesmo (*autòs hautòn*) ou pensa algo diferente (*héteron ti*); e se pensa algo diferente, ou pensa sempre a mesma coisa (*tò autò*) ou pensa sempre algo diverso (*tò állo*)” (1074b22-3). Isto é, o ato do pensamento, ou o ato concernente à capacidade do pensamento, tem três formas de ocorrer: (1) o pensamento pode pensar a si mesmo, (2) o pensamento pode pensar algo que seja diferente do próprio pensamento, repetidamente, quando se trata do mesmo objeto inteligível, e (3) o pensamento pode pensar diversas coisas em momentos distintos.

Pensar o divino, neste caso, se enquadraria na primeira forma de pensamento descrita por Aristóteles: “Portanto, é evidente que [o intelecto] pensa o que é mais divino e mais digno de honra (*tò theótaton kai timiótaton noeî*), e que o objeto de seu pensar não muda (*kai ou metabállei*)” (*Metafísica XII*, 9, 1074b25-6). Considerando que o divino e tudo que compete à esfera divina não está suscetível à mudança, conforme foi explicado ao longo deste capítulo, o pensamento, pensando a si mesmo, atinge um grau de divinização que está para além de qualquer outro grau de

relação feita por Giovanni Reale da *Metafísica XII* com outros livros da *Metafísica* no tocante à teologia aristotélica. Fora isso, não é de interesse do deus conhecer algo que pertença à natureza das coisas empíricas, individuais e extensas, que se situam no campo da *phýsis* e são prontamente acessíveis à percepção humana.

⁵³É sabido que o intelecto divino possui um modo de pensar que supera a dualidade entre o ato e a potência. Este tipo de intelecto, por essência, se fundamenta na unidade do ato. A justificativa desta afirmação é curiosa, mas não deixa de ser pertinente ao ver de Giovanni Reale: “se não fosse assim, a continuidade do pensar constituiria uma fadiga (todas as coisas que implicam potência, para passar ao ato e para manter-se constantemente nele exigem fadiga), o que é absurdo no deus” (REALE, 2016b, p. 638).

pensamento⁵⁴. Deste modo, o pensamento contempla intelectivamente o deus, o primeiro movente imóvel sem depender da mudança e da diferença, qualidades estas atribuídas aos seres do mundo físico. O pensamento divino pensa o mesmo sempre, não o outro. E o outro (*tò állo*), é caracterizado pela mudança (*metabolé*): “a mudança, com efeito, é sempre para pior (*kheíron*), e essa mudança constitui sempre uma forma de movimento” (1074b26-7). O pensamento, quando pensa em algo diverso dele mesmo, pensa em algo que está submetido, em última instância, ao movimento. A inferioridade deste gênero de objetos pensados se deve a traços característicos dos seres naturais – a geração e a corrupção.

No âmbito da atividade intelectual, Aristóteles não qualifica o intelecto como o que é considerado o mais digno de honra, mas a qualificação se dirige ao objeto da atividade intelectual, ao que é inteligido (*tò nooúmenon*) (*Metafísica XII*, 9, 1074b30). Isso se dá pelo fato de o intelecto poder pensar o diverso e o corruptível, no caso do intelecto humano (1074b31-3):

De fato, a capacidade de pensar (*tò noeîn*) e a atividade do pensamento (*hē nóēsis*) também pertencem a quem pensa a coisa mais indigna (*tò kheíriston nooúnti*): de modo que, se isso deve ser evitado (de fato, é melhor não ver certas coisas do que vê-las), o que há de mais excelente não pode ser o pensamento.

Por esta via, faz mais sentido para Aristóteles delimitar qual tipo de ser inteligível é mais digno de honra ao pensamento – o próprio pensamento – do que fazer simplesmente do pensamento ou do ato de pensar o que há de mais digno e valoroso na natureza humana. Em conclusão, o pensamento do pensamento se insere como o principal atributo do intelecto divino: “Se, portanto, o que pensa⁵⁵ é o que há de

⁵⁴A respeito da simplicidade do objeto do intelecto divino, Reale propõe três vias de compreensão através da exclusão de alguns fatores (REALE, 2016b, p. 639). Em primeiro lugar, se o objeto do intelecto divino fosse composto, ele poderia mudar indo de uma parte a outra, o que não condiz com a sua imobilidade fundamental. Em segundo lugar, o objeto do intelecto divino é rigorosamente imaterial e, por tal razão, não pode ter partes. Em terceiro lugar, o intelecto divino “por toda a eternidade contempla a essência unitária de si mesmo” (*ibid.*), diferentemente do intelecto humano, que depende primariamente de uma discursividade acerca das partes e da extensão para operar, o que explica, parcialmente, o porquê de Aristóteles colocar a contemplação como privilégio máximo da atividade intelectual humana, pois é o momento em que o humano consegue experienciar o que o intelecto divino eternamente vive.

⁵⁵No texto grego original, traduzimos *hautòn ára noeî*, por *se, portanto, o que pensa*, em contraposição à tradução de Marcelo Perine da edição de Giovanni Reale, que traduz por *se, portanto, a Inteligência divina (...)*. Opta-se pela primeira tradução, pois Aristóteles não deixou exatamente claro se *o que pensa* é o intelecto divino, mas acreditamos ser *altamente provável* que o pronome *hautón* se refira a este.

mais excelente, ele pensa a si mesmo e seu pensamento é pensamento de pensamento” (1074b33-5). Assim, fica dito que o intelecto divino é sumamente bom pois, diferentemente do intelecto humano, ele não se perde na diversidade e na corruptibilidade da natureza, embora, em outras obras, como o *De Partibus Animalium*, o filósofo não desqualifica a contemplação intelectual dos seres naturais. O que parece ser mais problemático, então, está na maneira pela qual pensamos o diverso e o múltiplo, as coisas que são diferentes do próprio pensamento.

A menção ao intelecto divino como o pensamento que pensa o pensamento (*kai éstin hē noéseōs nóēsis*) (Metafísica XII, 9, 1074b34) está presente em um dos trechos mais famosos da história da filosofia, caracterizando a proposição capital que define a doutrina aristotélica do autoconhecimento do primeiro ser (ELDERS, 1972, p. 259). Ao analisar os termos que compõem esta frase, a *nóēsis* significa a atualidade do pensamento do intelecto divino. O artigo definido *hē nóēsis* indica a atividade do pensamento na sua forma mais pura. Para evitar possíveis ambiguidades, “Aristóteles não escreve *hē autoû nóēsis*, provavelmente para evitar criar a impressão de que o primeiro ser é composto de um sujeito do pensamento e de sua atividade” (*ibid.*). Já o pensamento do pensamento é regido pela problemática inserção do genitivo *noéseōs*. Essa problemática parece gerar uma repetição desnecessária, implicando uma hipótese obscura de que o ser supremo é vazio e sem objeto. O genitivo aqui tem o papel de superlativo, embora este uso seja muito raro na língua grega. Mesmo se supusermos esse uso, a questão permanece problemática.

A identificação do sujeito com o seu objeto apresentada na tese do pensamento do pensamento não implica necessariamente que haja um objeto. Tendemos a concordar com Leo Elders de que o genitivo *noéseōs* se refere ao primeiro ser e, inclusive, compreende as perfeições encontradas nos níveis mais baixos da realidade física, como a possibilidade de maravilhamento a respeito dos seres da natureza: “Portanto, é uma consciência de sua perfeição em perfeita autoidentidade” (1972, p. 259). Trata-se de uma reelaboração da doutrina do autoconhecimento já contida nos ensinamentos que Aristóteles recebeu na Academia de Platão.

Voltando ao problema da inserção do genitivo *noéseōs*, Leo Elders trabalha com duas opções viáveis de interpretação. *Noéseōs* pode ser um genitivo de conteúdo (consistindo em pensamento) ou um genitivo objetivo (a respeito do pensamento). Há três saídas possíveis ao considerar o uso duplo deste genitivo: “(a) não há uma

distinção entre o sujeito do pensamento e o seu objeto; (b) não há uma distinção entre o sujeito do pensamento e o intelecto, por um lado, e o seu pensamento, por outro lado; (c) este primeiro ser é pura atividade” (ELDERS, 1972, p. 260). Como podemos interpretar esse duplo uso no comportamento interno da Metafísica XII, 9? No primeiro caso, diferentemente de pensar o próprio pensamento, pensar algo que não seja o pensamento pressupõe uma distinção ontológica entre o pensante e o pensado. No segundo caso, o sujeito do pensamento é atuante enquanto consciência de que está pensando⁵⁶ e é apenas pela atividade de seu intelecto que o sujeito reconhece que está pensando. Por fim, o último caso coloca o pensamento do pensamento como a definição do primeiro ser em sua plena atividade. Deste modo, quando ousamos pensar o mesmo, depurado de todo conteúdo objetivo e não noético, contemplamos o primeiro ser e experimentamos momentaneamente o que ele eternamente vive; quando a contemplação cessa, retornamos ao contexto da diferenciação e da objetividade, voltando ao nosso modo de vida dependente da finitude e da necessidade inerente à natureza. Além disso, na hierarquia metafísica de Aristóteles, o pensamento do pensamento indica uma correspondência entre a ordem ontológica e a ordem do pensamento, que se equiparam, visto que há uma correlação entre o fato de o ser do primeiro princípio ser pensamento e o próprio pensamento constituir fundamentalmente o ser do primeiro princípio (ELDERS, 1972, p. 260).

Em um sentido geral, por que a teologia aristotélica desemboca na tese do pensamento do pensamento na Metafísica XII, 9? A teologia, enquanto uma maneira de dar conta do problema da separação, é condicionada à existência da sabedoria (AUBENQUE, 1974, p. 298). Isto é, mais importante do que especular a existência de uma unidade divina, eterna e imóvel é adquirir uma sabedoria única sobre essa unidade divina. O intelecto, por princípio, jamais deve ser descartado; muito pelo contrário, ele deve ser expandido para além dos limites do composto entre corpo e alma humanos.

Enfim, após a explicação sobre o intelecto divino e sobre a excelência do pensamento que pensa o próprio pensamento, o próximo passo da Metafísica XII, 9 é

⁵⁶Cf. Marco Zingano (1998, p. 97). O autor utiliza de uma passagem da *Física* VII, 2, 244b15-245a2 para explicar como o animado pode estar consciente de sua própria percepção: “[conforme Aristóteles], ‘o inanimado é inconsciente de ser afetado, enquanto o animado é consciente, embora nada impeça que o animado seja também inconsciente quando a alteração não diz respeito aos sentidos’. A expressão para *inconsciente* é *lanthánei*, ‘passa despercebido’; para consciente, ou *lanthánei*, ‘não passa despercebido’”.

expor as condições em que o pensamento pensa o que é diverso dele (1074b5-1075a5). Nestes trechos, Aristóteles elenca as formas pelas quais o pensamento pensa o que é diverso do próprio pensamento (1074b35-6):

Todavia, parece que a ciência (*epistēmē*), a sensação (*aísthēsis*), a opinião (*dóxa*) e o pensamento discursivo (*diánoia*) têm sempre por objeto algo diferente de si, e só superficialmente têm a si mesmos por objeto (*hautēs d'en parérgōi*).

Aqui, Aristóteles não se ocupa em investigar as particularidades que envolvem cada uma dessas formas de pensamento que pensam o diverso, então ele não se demora nesses pontos. Entretanto, dadas essas diferenças, o que Aristóteles faz é distinguir radicalmente o pensar (*tò noeîn*) e o que é pensado (*tò noeîsthai*), descartando a coincidência entre o ser do pensar e o ser do que é pensado (*tò eînai noéseî kai noouménōi*). O que Aristóteles quer dizer com a incongruência entre o pensar e o pensado? O que Aristóteles quer dizer com a incongruência entre o pensar e o pensado? A nossa hipótese é que a ciência – enquanto um modo de pensamento que pensa o diverso – produz o seu próprio objeto, ou seja, não há uma correspondência real⁵⁷ entre este modo de pensamento e o objeto que se encontra para fora deste modo de pensamento, que a ciência almeja tanto em apreendê-lo em sua totalidade.

A ciência (*epistēmē*) trata do conhecimento do fundamento e da causa de um objeto no mundo. A opinião (*dóxa*) é um julgamento baseado em uma convicção sobre o objeto, ainda que não atinja certeza sobre o que ele é. Segundo Leo Elders, “a *epistēmē* e a *dóxa* são diferentes não porque envolvem um estado distinto do intelecto ao conhecer algo, mas porque os seus respectivos objetos são diferentes” (1972, p. 260). Se a ciência conhece ou busca conhecer o que está no campo da necessidade, a opinião busca produzir juízos que não estão nesse campo, visto que não se fundamenta nas causas de um objeto. Por fim, o pensamento discursivo (*diánoia*)⁵⁸ é

⁵⁷A coincidência entre o pensar e o pensado só é possível inteiramente no deus, pois nem o deus tem matéria, nem a ação do intelecto divino sobre si mesmo envolve a matéria (REALE, 2016b, p. 636). Por outro lado, o pensamento discursivo proveniente do intelecto humano não corresponde à capacidade máxima da inteligência, “mas no conhecimento compreensivo do todo, e na intuição na unidade das coisas” (*ibid.*).

⁵⁸Temos de ter em vista que, tanto para Aristóteles quanto para Platão, a *dianóia* possui uma variedade de significados. Pode significar (1) atividade intelectual em geral, (2) método de conhecimento dos objetos em geral e (3) conhecimento dos objetos matemáticos (ELDERS, 1972, p. 261). A menção à *dianóia* aqui não pressupõe um prejuízo a nenhum desses significados.

um conhecimento intuitivo dos princípios que se efetivam rumo a uma conclusão. Trata-se do instrumental noético-silogístico do qual a ciência se vale para conhecer um objeto. Em todo caso, o ponto de partida dessas formas de conhecimento é a percepção sensível (*aísthēsis*), que é um conhecimento primário do mundo exterior, do qual o homem é apenas um mero recipiente. Contudo, o conhecimento do objeto ocorre quando o intelecto é capaz de pensar a si mesmo, enquanto consciência da própria intelecção: “Quando o intelecto torna-se o objeto, ele se torna a si mesmo intelecto em atualidade (...). Este autoconhecimento é concomitante ao conhecimento do objeto” (ELDERS, 1972, p. 261).

Aristóteles encerra a *Metafísica XII*, 9 questionando se as coisas pensadas pelo intelecto divino são compostas (*syntheton*) (1075a5-10). Mais uma vez, ao destacar o intelecto divino das supracitadas maneiras pelas quais o intelecto entra em atividade, não é possível que aquele pense em algo composto. Para Aristóteles, os objetos inteligíveis compostos pressupõem mudança, ou seja, pressupõem um conjunto de partes que, coesas, formam um pensamento. No caso do intelecto divino, o que ele pensa é absolutamente simples, visto que não tem matéria (*tò mē ékhon hýlēn*) e é indivisível (*adiáireton*) em partes. Além disso, Aristóteles afirma que o intelecto humano (*ho anthrópinos noûs*) se assemelha ao intelecto divino precisamente pela capacidade de pensar a si próprio, tendo em vista que, nos capítulos anteriores da *Metafísica XII*, o filósofo adverte que o intelecto humano não é capaz de contemplar a si mesmo de forma ininterrupta, dadas as limitações físico-psíquicas próprias da espécie humana. E é precisamente por isso que o deus é separado do humano.

Mesmo que a intelecção do divino seja rigorosamente simples, pode-se falar sobre quais conteúdos compõem o pensamento divino? Na perspectiva de Leo Elders, se há algo de que a autoconsciência é composta, o ato de pensar a si mesmo pressupõe uma estrutura (1972, p. 266). Uma possibilidade de composição que, paradoxalmente, preserva a unidade da intelecção do divino é a redução, num único ato, do intelecto das múltiplas partes para a unidade. Em outras palavras, se há algo de divino na contemplação da natureza em sua multiplicidade, a causa final desse processo é a contemplação da unidade do deus. No entanto, a rigor, justamente pelo fato de o ser divino estar acima de toda e qualquer mudança, não é possível atribuir partes ou algum processo de composição ao objeto do pensamento divino. Deste modo, o motivo pelo qual pensar o divino não envolve divisão (*adiáiretos*) ou

composição de partes é que o ser divino, objeto da contemplação intelectual, não envolve matéria e extensão. A atividade da inteligência divina, portanto, envolve apenas um conteúdo mental indivisível.

Entretanto, o que faz com que o humano não pense o divino e o indivisível está no fato de seu intelecto pensar sucessivamente coisas diferentes e compostas: “Por essa razão, Aristóteles acrescenta que é melhor assumir que apenas o pensamento a respeito de coisas compostas ocorre em um certo tempo, mas que o pensamento puro é contínuo para sempre” (ELDERS, 1972, p. 266). Assim sendo, apenas o deus pensa o único e o indivisível sempre. Outro detalhe apontado é que não há uma correlação entre o tempo e o pensamento do divino (*ibid.*, p. 267). O pensamento do que é absolutamente simples ocorre de forma súbita e instantânea, já o pensamento acerca das coisas compostas e divisíveis necessita de uma extensão temporal.

Ora, se a substância (*ousía*) do primeiro princípio do céu e da natureza é o intelecto, qual seria o objeto da eterna atividade deste intelecto? O *noûs* não pode ser visto na *Metafísica XII*, 9 apenas como uma mera faculdade de pensamento, mas sim como uma compreensão intuitiva dos princípios (ELDERS, 1972, p. 252). Por conta disso, o intelecto (*noûs*) e o ato de pensar (*noêsis*) podem ser vistos como um jogo de oposições. Em primeiro lugar, o intelecto ou o pensamento pensa a si mesmo ou pensa outra coisa. Se pensa outra coisa, pensa o que é sempre diferente ou o que é sempre o mesmo, como vimos acima. Em segundo lugar, o pensamento que pensa o que é sempre diferente tem por objeto as coisas ordinárias do mundo físico, enquanto o pensamento que pensa sempre o mesmo tem por objeto as coisas mais elevadas, sendo estas submetidas ou não à mudança. Levando em consideração essa divisão, há uma clara diferença entre o pensamento que pensa a si mesmo e os objetos considerados inteligíveis, por mais elevados que eles sejam.

O autoconhecimento do deus corresponde também ao conhecimento do mundo, pois, mesmo toda mudança que ocorre no mundo, tendo em vista um fim (*télos*), é da alçada de uma perfeição formal que provém do divino. Isso, evidentemente, reverberou nas outras formas de conhecimento citadas por Aristóteles na *Metafísica XII*, 9. A ciência (*epistémē*) é uma forma de inteligência derivada do pensamento do deus que conhece a si mesmo ou tem a si mesmo por objeto: “ao conhecer a si mesmo, conhece o que quer que seja, isso é o objeto da *epistémē*” (ELDERS, 1972, p. 258). Ou seja, o conhecimento, como algo voltado para o mundo,

tem por prerrogativa um conhecimento que não tem a sua face voltada para o mundo, mas sim que se ocupa inteiramente com o ser do primeiro movente imóvel que, como foi visto neste capítulo, possui uma natureza noética. Toda inteligência acerca da mudança ou das coisas que mudam pressupõe em si a existência da potencialidade. Como participamos da natureza da mudança de forma unitária e integral, é compreensível que naturalmente não contemplemos o divino ou o primeiro ser sempre, através do pensamento que retorna continuamente a si mesmo (*ibid.*, p. 258). A ausência de potencialidade no intelecto divino ou supremo implicaria na ausência de determinação sobre o seu objeto, que deve ser necessariamente o próprio intelecto? Para além de ser simplesmente o próprio intelecto, o objeto de conhecimento do intelecto que se encontra em plena atividade é o primeiro ser.

Dado o limite da compreensão humana acerca do deus e da perfeição do movimento circular que se atualiza nos astros celestes, a analogia entre o deus e a alma torna-se o recurso mais aproximativo para conhecê-lo. Contudo, devemos deixar claro que não se trata de toda a alma, com todas as suas partes, mas apenas da alma intelectual, por conta do seu vínculo com a imaterialidade e com a eternidade. Na medida em que a alma faz mover, o deus também faz mover. Porém, à medida que a alma intelectual se distancia do caráter corruptivo em relação às outras partes da alma, o deus, em sua perfeição, deve ser estritamente comparado a ela. Além disso, deve ser comparado ao pensamento que pensa a si mesmo, pois o pensamento que pensa o que é corruptível e material se distancia da perfeição de sua plena atividade, o que o torna não mais análogo ao deus.

Além disso, a realidade suprema do deus ou do primeiro movente imóvel contém em si toda a felicidade, o que o afasta da necessidade de mover-se, pois ele mesmo é o seu fim. Por outro lado, quanto mais distantes os seres estão da realidade suprema, maior é a necessidade de movimento, seja por um simples deslocamento, seja para pôr em ação alguma necessidade motivada pelo desejo: “Cada vivente, em suma, tende ao seu bem, isto é, à felicidade. O movente imóvel já a possui; portanto, não há necessidade de fazer nada para obtê-la; é fim em si mesma, por isso é o deus supremo” (BERTI, 2008, p. 238). Na teologia aristotélica, a felicidade é o resultado necessário da atividade intelectual (ELDERS, 1972, p. 250). Trata-se de uma qualidade ativa. Este posicionamento parte de uma crítica do filósofo às concepções de Espeusipo e Xenócrates, que, respectivamente, veem a felicidade como uma

disposição (*héxis*) de aquisição e possessão de coisas boas, e a mera aquisição (*ktēsis*) de coisas relacionadas às virtudes. Logo, ao contrário desses pensadores, há um paralelo traçado entre a suma felicidade e a suma realidade divina na teologia aristotélica, e o movimento justifica-se como um fator global para a compreensão da ideia astral e noética na teologia.

Em resumo, nós, seres humanos, somos substâncias extensas, sujeitas à degradação e a sermos afetadas pela atividade das capacidades inferiores da nossa alma, ligadas às necessidades orgânicas, desejos, apetites e à imensa quantidade de estímulos sensíveis que permeiam nossa existência. O deus, por outro lado, não possui extensão; é uma substância que se encontra sempre em atividade e, possivelmente por analogia, se identifica com o intelecto puro. Aristóteles parece fundamentar sua concepção teológica no intelecto, visto que é a única capacidade da nossa alma capaz de depurar toda sensação e a imagem (*phantasma*) da natureza e de seus limites, extrapolando a fronteira da finitude humana (REEVE, 2012, p. 208).

Além disso, no campo da inteligência humana, a contemplação é um espectro do pensar que se distancia dos limites da natureza e da condição humana, permitindo-nos experimentar o divino. Assim, se formos falar de um maravilhamento, estamos nos referindo a um estado de afecção que se situa para além dos prazeres, sensações e sofrimentos mundanos; é, em um aspecto, uma percepção ativa e contemplativa da infinitude e imobilidade do divino; em outro aspecto, é o ponto mais próximo da separação do humano em relação à natureza. Em suma, é quase um tornar-se divino.

No âmbito da noética aristotélica, o intelecto humano é movido pela presença de objetos puramente inteligíveis. Este gênero de objetos não está em nenhuma conexão vital com a nossa percepção sensível nem com a memória; tratam-se de objetos descarnados (REEVE, 2012, p. 209). No entanto, nem todos os objetos inteligíveis prescindem da percepção e das aparências geradas pela nossa imaginação (*phantasia*). Pensar sobre o nosso mundo e produzir definições a respeito dele é um ato que depende dessas outras capacidades da nossa alma; esse tipo de procedimento intelectual, entretanto, é objeto de investigação no *De Anima* III.

No campo da teologia aristotélica, C.D.C. Reeve propõe que o deus pode ser concebido também como algo puramente inteligível. Ao mesmo tempo, ele é pura inteligência ativa e, por essa razão, deve estar inteiramente separado da

intelecção humana: o deus não pensa porque nós pensamos, mas pensamos e contemplamos o

que é puramente inteligível porque o deus pensa sempre o que é inteligível (*ibid.*, p. 209). O nosso limite intelectual se encontra precisamente na nossa dependência da memória, da imaginação e da percepção sensível (*De Memoria et Reminiscentia*, 450a9-20). Quando inteligimos sem precisar dessas outras potências da alma, contemplamos o deus. E o deus só pode ser contemplado caso o intelecto humano seja seu próprio objeto inteligível, sem que nenhuma aparência ou dado do pensamento discursivo interfira nesse processo.

Assim como faz com a descrição do deus na *Metafísica* XII, 7, Aristóteles determina a natureza do intelecto divino também por exclusão. Leo Elders levanta três possibilidades, sendo duas de caráter exclusivo: (1) o intelecto divino não pensa em coisa alguma; (2) se pensa em outra coisa, esse ato depende previamente do pensamento que pensa a si mesmo; e (3) o intelecto divino não pode ser outra coisa senão mente ou pensamento, devido às características que compõem sua natureza divina (1972, p. 251). Deste modo, o intelecto supremo ou divino não pode ter algo fora dele como objeto do pensamento; pelo contrário, o pensamento depende, em primeira instância, do ato do intelecto sobre si mesmo. No caso dos seres humanos, a intelecção depende das coisas que estão fora de nós. No caso do deus, ele próprio é o intelecto, devido à sua própria natureza.

Não pode haver mudança no âmbito do intelecto supremo, pois isso implicaria a atribuição de potencialidade (ELDERS, 1972, p. 254). Se há potencialidade, não há atividade contínua. A potencialidade supõe uma proporção entre a estrutura essencial de algo e sua duração, algo que o ato contínuo e a eternidade não abrangem. A duração diz respeito apenas ao ato e à potência nas coisas e, por conseguinte, à finalidade dos objetos naturais em relação a outros compostos da *phýsis*. A vida dos seres naturais é forçosa e fatigante, pois os seres organicamente constituídos estão regidos pelo princípio natural do movimento e do repouso. Já o primeiro movente imóvel “é livre de mudança, dos defeitos ou labutas características do ser mortal” (*ibid.*, p. 255). Além disso, a necessidade (*anáncē*) é uma força natural que perturba os seres vivos em atingir sua finalidade mais excelente. Por essa razão, é precisamente a necessidade que leva o homem a prestar atenção ao mundo circundante ou a submetê-lo a ele por meio do desejo, deixando de contemplar intelectivamente o deus. A necessidade é a força que age sobre os contrários, sob os quais reside a vida vegetativa, a vida sensível e a vida intelectiva no âmbito da preservação da integridade

natural do homem, seja individualmente, seja coletivamente. Contudo, como fica a questão da compreensão noética do intelecto supremo? Para concluir que o intelecto, nesta ordem, é privado de necessidade, teríamos de construir um raciocínio a respeito disso. Como pode o raciocínio humano chegar a essa compreensão?

3.1) A relação entre a apreensão intelectual do deus e o pensamento discursivo

Sobre o que foi dito até agora, é possível notar que a apreensão intelectual do deus está restrita à contemplação. Isso já é um indício de que as demais formas de inteligir são tiradas de cena, como a do pensamento discursivo (*diánoia*). Ora, por que a capacidade discursiva humana não pode servir como um instrumento para a contemplação do deus? Enquanto discurso, a teologia aristotélica, como vimos ao longo do livro XII, só pode ser motivada pela negação de diversos fatores. Dos fatores citados, a indivisibilidade é o mais importante, pois “é uma consequência direta da imobilidade”, sabendo que o movimento é um dos princípios capitais não só da ontologia, mas de toda a filosofia aristotélica (AUBENQUE, 1974, p. 359). Por outro lado, o discurso também tem como referência essencial a divisibilidade, a multiplicidade e a complexidade dos seres da *phýsis*. Quando a discursividade humana tenta pensar o deus, sua indivisibilidade acaba por ser suprimida. Em outras palavras, o discurso é um fator de distinção e divisão entre os seres; o mero ato de predicar a respeito de algo já produz uma diferença entre o sujeito e seu atributo. Evidentemente, essa diferenciação estrutural do discurso faz escapar qualquer pretensão de conhecer o deus. Diz Pierre Aubenque: “a definição é ela mesma composição, reconstrução da unidade mediante a síntese; portanto, pressupõe que a unidade do que é definido tenha sido traçada pelas divisões do discurso” (ibid., p. 359). Por conta disso, soa absurdo tentar atribuir uma diferenciação à unidade, pois a unidade só pode ser semelhante a ela mesma. Em suma, todo discurso é o discurso de, dizer algo acerca de; só essa intuição inicial já torna ineficaz a tarefa de definir o deus como se define os compostos do mundo físico.

Contudo, o pensamento discursivo (*diánoia*), tanto na *Metafísica* XII quanto em outras obras de Aristóteles, refere-se a um processo intelectual em que análise e síntese são utilizadas. O simples ato de pensar (*noeîn*), que é aplicado inclusive à

contemplação, diz respeito à apreensão ou visão intuitiva acerca da essência das coisas: “O *noeîn* não necessariamente significa pensamento acompanhado pela percepção das coisas sensíveis; trata-se frequentemente de uma reflexão sobre o conhecimento já adquirido” (ELDERS, 1972, p. 253). É precisamente dessa reflexão que provém a contemplação. Considerando a *diánoia* como condição necessária para o contemplar, por sua vez, o exercício desse modo de pensar favorece o ato de pensar contemplativamente. Além disso, quanto mais o pensamento humano se ocupa de objetos de mais elevado conhecimento, mais ele vive de acordo com o pensamento que pensa a si próprio – o intelecto supremo ou divino. Somente dessa maneira o homem experimenta, através da contemplação, a condição divina.

Os limites na produção de um pensamento discursivo na teologia, tal como aparecem na *Metafísica XII*, se evidenciam na falta de abordagens ou explicações a respeito de temas que orbitam a esfera divina e a causalidade primeira do mundo (AUBENQUE, 1974, p. 371). Começamos indicando o que é claro para nós: o primeiro movente, enquanto princípio do céu e da natureza, é a primeira causa da sucessão regular de eventos na natureza e da perfeição dos movimentos circulares dos astros celestes, que são intermediários entre o primeiro movente, a *phýsis* e os objetos sublunares à nossa volta. Nesse âmbito, há três evidências que confirmam a existência de uma uniformidade na diversidade da natureza: a regularidade das estações e as sucessões entre geração e corrupção nos seres naturais. Porém, o que Aristóteles omite na *Metafísica XII* é se há ou não uma causalidade em relação ao primeiro movente e à necessidade da circularidade cósmica que rege todos os acontecimentos sublunares e supralunares. Nas palavras de Pierre Aubenque (*ibid.*):

Aristóteles explica a uniformidade, não explica a diversidade; explica a eternidade, e não o movimento; explica a repetição infinita do eterno, não explica o motivo pelo qual o eterno necessita repetir-se no tempo para ser o que é fora do tempo; explica o que há de divino no mundo considerado em sua totalidade, mas não explica porque há um mundo.

Em resumo, o que Aristóteles deixou em aberto na *Metafísica XII* diz respeito ao caráter intermediário e dinâmico entre a unidade divina do primeiro movente e a diversidade repetitiva da *phýsis*.

Retomando a *Metafísica XII*, 7, as enunciações que Aristóteles faz sobre o deus são, essencialmente, constituídas por negações. Entretanto, há alguns componentes

positivos que sustentam os negativos, como o fato de o deus ser um ser vivo e estar sempre em ato (AUBENQUE, 1974, p. 362). Mas por que esses "predicados" se coordenam com a negatividade? Pois, segundo Pierre Aubenque, são apenas aproximações que endossariam os aspectos negativos do deus: o deus é um ser vivo, mas não experimenta os limites orgânicos naturais da condição animal, e o deus está em ato (*energeia*), mas esse ato não tem relação alguma com o pôr-se em movimento de acordo com algum propósito da natureza. Dito isso, levando em conta as limitações da nossa discursividade, há algo de positivo que podemos pensar sobre o deus? Precisamente, sim, desde que o pensamento não seja reduzido à faculdade intelectual do discurso. Trata-se do pensamento no sentido da contemplação. Mas o que dizer da contemplação? Mais uma vez, só é possível fazer aproximações comparativas: o contemplar é um ver, e ver o deus é se embevecer com os movimentos do céu. E é exatamente este o motivo que levou Aristóteles a dar ênfase ao vínculo entre astronomia e teologia. Agora, veremos quais razões levam o ser humano a possuir um estatuto especial de divindade em relação às outras espécies animais, de acordo com a *Metafísica* XII, 9.

Ora, mesmo que o intelecto seja a parte divina que se encontra nos humanos, a teologia aristotélica leva em consideração o fato de que o homem não pode elevar sua contemplação ao deus de maneira contínua (AUBENQUE, 1974, p. 350). A razão disso é que há uma grande lacuna entre o divino e a nossa experiência com a natureza mundana. Por conseguinte, essa lacuna faz com que não tenhamos a capacidade de exprimir um discurso adequado sobre o deus, o que pode explicar a brevidade de Aristóteles ao tratar especificamente acerca dele, pois nosso pensamento discursivo é naturalmente adaptado à apreensão dos seres naturais. Portanto, sobraria apenas à nossa finitude, tomando como parâmetro a totalidade da *phýsis*. Como isso se reflete em qualquer tentativa de predicá-lo? O deus é inextenso, pois não comporta o lugar, nem o vazio, nem o tempo; o deus não é um ser natural, pois é imóvel, impassível, inalterável e insuscetível de envelhecer, além de ser infatigável e imortal. Levando em conta esses predicados, temos uma espécie de "pressentimento de sua inefável transcendência" (ibid.), traduzido como a contemplação do divino — momento em que o produto de nosso intelecto não pode ser transcrito em palavras, exceto pela aceitação de nossa finitude e pela negação do que o deus é.

Em um sentido geral, a teoria do movente imóvel de Aristóteles foi uma das várias tentativas que muitos pensadores fizeram para determinar a origem do movimento no universo e tentar identificar essa fonte a partir da existência de um ser supremo (ELDERS, 1972, p. 10). Por essa razão, a *Metafísica* XII, 7 serve como uma síntese de todas essas tentativas teóricas na busca da origem do movimento e do ser supremo. No caso particular de Aristóteles, o *noûs* pode ser considerado tanto no sentido de autoconhecimento contínuo quanto no sentido de bem supremo do universo. No entanto, na perspectiva de Leo Elders, Aristóteles não explicou como a fonte última do movimento é um princípio imóvel, apenas que se trata da causa final do movimento, que deve permanecer eminentemente em ato. Outro ponto que fica obscuro no livro XII é que Aristóteles não fez uma distinção clara entre o intelecto que pertence a um ser individual e um intelecto em geral, que se insere no mesmo patamar ontológico do deus e do primeiro movente imóvel. Além disso, em suma: "na *Metafísica* XII, Aristóteles aparentemente tentou fazer uma síntese dos pensamentos platônicos, acadêmicos e eudoxianos a respeito da origem do movimento; o movente imóvel é o bem supremo e a causa final" (ibid.). Além de causa final, também é *enérgeia* em última instância.

3.2) Teologia *versus* ciência: o discurso sobre o divino pode ser cientificizado?

Em sentido amplo, o ponto de partida das ciências teóricas — e isso inclui a teologia — são as formas puras, que não envolvem nenhum tipo de matéria (REEVE, 2012, p. 220). Por sua vez, a teologia, enquanto ciência teórica, se consolida como um conhecimento incondicional, por não depender das interações materiais existentes no mundo físico. Outra particularidade da teologia é que seu objeto, por ser pura forma, está sempre em ato, neste caso, o deus enquanto ser inteligível. Por não possuir nenhuma matéria, cabe apenas ao intelecto, em sua plena atividade, desenvolver algum tipo de compreensão sobre o divino. Além disso, no âmbito ontológico, se considerarmos as formas puras como substâncias primárias, o deus é uma substância primária dependente apenas de sua própria atividade inteligível, enquanto os humanos, sendo substâncias primárias por terem em si alguma forma, são dependentes do deus (ibid., p. 205).

Aprofundando o debate que introduzimos no tópico anterior, apontamos que, na perspectiva de Pierre Aubenque, há duas consequências possíveis sobre o exame aristotélico da teologia que, tomadas em si mesmas, aparentam ser contraditórias: (1) a teologia é a única ciência e (2) a teologia é inútil (1978, p. 311). Em relação à primeira consequência, o posicionamento de Aubenque sugere que não pode haver ciência duradoura ou definitiva sobre as coisas corruptíveis, mesmo que a tentativa de fazer ciência sobre os seres corruptíveis seja necessária, embora impossível. Como a teologia pode ser considerada (na medida em que é possível ser) um discurso racional, tal discurso é direcionado à apreensão do que é eterno, divino e incorruptível. Por outro lado, vimos que a teologia aristotélica faz parte de um conjunto de saberes teóricos, que tem a matemática e a física como suas associadas. Além disso, segue-se que os objetos da teologia são considerados divinos por excelência.

Um adendo importante a ser levado em consideração é que a teologia aristotélica não se confunde com uma ciência do ser enquanto ser, tese que adotaremos para evitar uma incursão nesta problemática, que julgamos ser de outra natureza — embora não menos importante — no conjunto da *Metafísica*. No domínio da ontologia, o ser divino é o que é: idêntico a si mesmo, não tem gêneros ou partes. Sendo assim, o termo "deus" não carrega em si uma pluralidade de significados (AUBENQUE, 1974, p. 387):

Por isso, falar do ser enquanto ser a propósito do ser divino, isto é, falar dele enquanto é somente ser, resulta em uma repetição inútil, na qual Aristóteles, efetivamente, não incorre.

Além disso, os problemas que envolvem os limites da ciência na apreensão dos objetos sensíveis teriam de ficar sem solução? Uma resposta dada por Pierre Aubenque está no reconhecimento de que a ciência, por princípio, não conseguirá tratar diretamente do sensível (1978, p. 317). Por outro lado, não é possível dizer que a ciência trata apenas do que é inteligível e incorruptível, pois, se assim fosse, ela seria teológica: "Nesse sentido, só a astronomia e a matemática podem participar do caráter científico da teologia" (ibid.). De um lado, a astronomia representa o aspecto experimental da teologia, pois os astros são objetos sensíveis de especulação teológica. Por outro lado, a matemática, em razão da influência que Xenócrates exerceu sobre Aristóteles em sua juventude, também trata de seres divinos, devido à incapacidade desses seres de se alterarem.

Um dos princípios que fundamenta o aspecto astral da teologia de Aristóteles, conforme esboçamos a partir da *Metafísica* XII, 8, é a identidade de natureza entre os astros celestes e a alma intelectual, o que justifica o fato de o intelecto ser um elemento central na teologia aristotélica (AUBENQUE, 1974, p. 338). No entanto, essa identidade de natureza não pode ser confundida com posse, ou seja, os astros não possuem uma alma, mas seriam feitos da mesma substância dessa alma. Ademais, essa identidade de natureza não é considerada sob um ponto de vista psicológico, mas sob um ponto de vista sideral, na medida em que os astros, por natureza, estão emparelhados com o divino através do intelecto. Em outras palavras, quando Aristóteles diz que o deus é a vida, Pierre Aubenque destaca que essa é uma ideia bio- astral, "que consiste em transportar aos astros e ao céu a vida observada sobre a terra" (*ibid.*). Esse tipo de ideia culmina na tese aristotélica de que a alma intelectual é o que há de divino em nós. A ruptura da alma com o plano divino, por sua vez, ocorre quando a alma passa a ser considerada como ligada ao corpo e, dessa forma, torna-se sujeita à corrupção. Em resumo, a alma passa do plano da teologia para o plano do hilemorfismo. Por essa razão, para não tornar a alma destituída de qualquer aspecto da divindade, torna-se necessário, no aristotelismo, separar a *psykhé* do *noûs*, fazendo com que o intelecto permaneça atrelado à divindade. O vínculo entre o homem e o divino é observado através da nossa capacidade de contemplação e maravilhamento em relação aos astros celestes, verdadeiras expressões da alma e do divino, o que faz do homem um ser ao mesmo tempo celeste e terrestre (*ibid.*, p. 339). Por outro lado, a teologia é inútil, visto que, precisamente, ela não se ocupa em estudar ou produzir um saber pertinente ao mundo físico e sensível (AUBENQUE, 1978, p. 318). Em contraposição ao platonismo, cuja teoria das Ideias se relaciona com a realidade sensível através da participação, a teologia aristotélica trata exclusivamente de uma concepção de realidade separada do âmbito sensível (*ibid.*):

Enquanto que o sábio platônico era obrigado a voltar para a caverna, homem entre os homens, sendo a contemplação das Ideias nada além do que um "grande rodeio" destinado a levá-lo no fim, ao sensível, o teólogo de Aristóteles é um homem ao qual a contemplação converte-o em algo tão "separado" como seu objeto.

Por conseguinte, a noção aristotélica de contemplação carrega em si uma posse da filosofia primeira que supera os limites da própria natureza humana, na

medida em que se refere à relação entre o humano e sua parte não humana, mas divina, a saber, o intelecto. Além disso, de acordo com Aubenque, Aristóteles considera o deus como o único teólogo de fato, pois ele é o único que pode pensar ininterruptamente a si mesmo; visto que, se pensa em outra coisa, deixa de ser deus. Deste modo, o discurso científico é incapaz de descrever positivamente os atributos do deus de forma que sejam demonstráveis pela via da causalidade (AUBENQUE, 1974, p. 319). Sabe-se que o deus é plenamente bom, feliz e maravilhoso, mas não há como saber por qual causa ele é plenamente bom, feliz e maravilhoso, "revelando assim a debilidade do homem e a sua 'separação do deus'" (*ibid.*, p. 320). Tal separação não apenas indica uma cisão entre o homem e o divino, mas também entre o deus e o mundo, sendo que esta última constatação influencia diretamente a primeira. Entretanto, Pierre Aubenque vê uma certa radicalidade na separação que o deus fez em relação ao mundo em comparação com a separação que o conhecimento humano fez em relação ao deus, na sua negatividade e incapacidade discursiva. No entanto, "se é certo que os astros são deuses, e o divino será de todo invisível, e, por 'reduzidos' que sejam neste terreno os dados sensíveis, uma ciência humana do divino não será impossível" (*ibid.*). Ora, novamente, os fatores que justificam essa possibilidade efêmera estão na capacidade contemplativa humana de intelecção do divino, como foi visto no exame da *Metafísica* XII, 7. Quando Aristóteles compara a contemplação do primeiro movente com o gozo acerca do objeto amado, essa comparação não é fortuita; muito pelo contrário.

Outro detalhe importante realçado por Pierre Aubenque é que, embora a teologia aristotélica seja inútil, isso não significa que ela não seja valiosa (*tímion*) (1978, p. 321). A questão da utilidade não passa de uma mera relação de proximidade e interação do homem com o mundo físico circundante. Trata-se também de fornecer um aparato para a circunscrição dos objetos estudados pelo cientista natural, na medida em que ele não deve buscar objetivamente nos céus (*tópos ouránios*) os modelos para explicar o mundo perecível. Por essa razão, "a teologia conserva a sua excelência, mas se converteu em inútil" (*ibid.*). Ora, entre a teologia e as ciências naturais, onde se encontra a filosofia? A hipótese de Pierre Aubenque sugere um meio- termo entre esses dois campos do saber.

Qual é o lugar da filosofia em toda essa discussão? A filosofia, na concepção aristotélica, pode ser tanto uma investigação quanto uma contemplação (AUBENQUE,

1978, p. 322). Enquanto investigação, ela busca a apreensão dos problemas concernentes à realidade e, assim, leva à apreensão da verdade que dê conta de compreender esses problemas, mas não propõe necessariamente uma solução. Por outro lado, a contemplação filosófica possui um caráter desinteressado e sobre-humano “de um saber transcendente e que se preza em não servir de recurso aos 'interesses dos homens'” (*ibid.*). É neste aspecto da filosofia que vemos uma sensível aproximação entre Platão e Aristóteles, apesar das críticas marcantes do estagirita à teoria das Ideias.

O aspecto contemplativo da filosofia aristotélica busca circunscrever o tipo de objeto inteligível no qual o divino se enquadra. Certamente, os objetos do pensamento discursivo não se enquadram por conta do seu caráter passivo. Isto é, todo tipo de pensamento que dependa da sensibilidade, da imaginação, da memória e da observação da natureza parte de uma receptividade, pois sua função também parte do pressuposto de que haja uma interação entre os objetos do mundo circundante e o sujeito da inteligência (REEVE, 2012, p. 215). Por outro lado, a contemplação tem como qualidade uma inteligência ativa, visto que não depende de uma relação de passibilidade entre o sujeito da inteligência e os objetos circunstantes que originariamente compõem a estrutura da natureza apreendida inteligivelmente. A inteligência ativa própria da contemplação depende de um retorno do pensamento para si mesmo, como uma espécie de encontro com a divindade. Por esta razão, “nosso intelecto produtivo é sempre ativo e imortal, mas nós somos ativamente imortalizantes – ativamente vivendo nossa vida imortal – apenas quando cessamos a nossa inteligência ativa” (*ibid.*). Este aspecto da noética aristotélica possui uma significativa carga da noética platônica. Sobre esse ponto, vale a pena fazermos uma pequena digressão utilizando a passagem 90b-c do diálogo *Timeu*, muito utilizada por Aristóteles nos assuntos concernentes à sua noética e à sua psicologia.

Platão, através da figura do personagem *Timeu*, descreve a formação do humano, cuja parte divina é precisamente a cabeça (*Timeu*, 90a). Essa parte é a sede de toda e qualquer atividade intelectual. Nesse caso, os pensamentos podem ser mortais ou imortais e divinos. Os pensamentos considerados mortais são próprios de indivíduos que cultivaram uma natureza voltada ao vício e aos apetites do corpo: “em tudo se tornou mortal, tanto quanto possível, e nada nele deixa de ser mortal, pois foi essa a natureza que desenvolveu” (90b). Por outro lado, os pensamentos imortais e

divinos são próprios de indivíduos que possuem um genuíno gosto de aprender (*philomathían*) e têm uma afinidade para produzir pensamentos verdadeiros (*tàs alētheís phronēseis*). Em outros termos, conceber intelectualmente o que é divino e imortal depende da disposição intelectual de contemplar o que é verdadeiro. E isso envolve, de certa forma, um cuidado com o intelecto, que depende de um rigor ético do indivíduo quanto ao manejo de seus apetites: “Ao cuidar sempre da parte divina que contém em si, tenha em ordem o *daimon* que habita dentro de si, bem como seja particularmente feliz” (90c). Claramente, Aristóteles se inspirou nesses trechos para afirmar que o intelecto é a parte divina que existe em nós. Entretanto, o intelecto, como parte divina, seria um *daimon* no sentido de ser idêntico ao intelecto em si mesmo, parte essa que é separada do corpo e originariamente cósmica (PETERS, 1974, p. 48). Essa parte divina, quando contemplada em si mesma, toma consideração de sua divindade e imortalidade; a consequência da contemplação intelectual é o que Aristóteles chama de maravilhamento na *Metafísica* XII.

Mas, se o maravilhamento em relação ao divino depende unicamente da contemplação intelectual, isso quer dizer que outras formas de inteligência, tais como a sabedoria prática, estão descartadas? Obviamente, não. A sabedoria prática, pelo contrário, tem a função fundamental de preparar a nossa disposição intelectual para a contemplação (REEVE, 2012, p. 215). Esse preparo ocorre tanto no âmbito individual quanto coletivo, pois é preciso que um estado garanta as condições para que uma certa casta disposta a teologizar possa ter tempo e condições hábeis para isso. Do nosso ponto de vista, este é um ponto polêmico que não pretendemos adentrar com profundidade. Nós, contemporâneos, submetidos a um processo histórico e civilizatório completamente distinto, acharíamos um absurdo esse tipo de afirmação. Mas para os gregos não, ainda mais para um macedônio que sofria de constantes perseguições, como Aristóteles. Independentemente desse quadro, o que realmente podemos captar a respeito da utilidade da sabedoria prática para a contemplação é que uma constituição que leve em conta o aprendizado coletivo do que é justo e nobre é um ponto de partida para uma ética da contemplação. Retomaremos este assunto no último capítulo desta tese.

4) TEOLOGIA ARISTOTÉLICA: O MITO, O BEM E O PRIVILÉGIO DA CONTEMPLAÇÃO

Depois de expor, raciocinar e comparar vários tópicos de sua astronomia, introduzidos muito brevemente acima, Aristóteles apresenta um argumento advindo de uma certa tradição antiga, em forma de mito (*en mýthou skhémati*), de que os deuses e as formas da divindade envolvem toda a natureza (*periekhei tò theïon tèn ólèn phýsin*) sem, contudo, mostrar de onde provêm tais mitos nas referidas passagens (*Metafísica XII, 8, 1074b1-14*). Ademais, tais mitos, em seu conjunto, relatam que todas as coisas que surgiram após o céu e a natureza foram “acrescentadas para persuadir o povo (*tōn pollōn*) e para fazê-lo submeter-se às leis e ao uso comum (*eis toùs nómous kai tò symphéron khrēsin*)” (1074b4-5). Até aqui, é evidente que Aristóteles, a partir de sua interpretação dessas narrativas, descreve uma consecução de eventos provenientes das divindades: enquanto o céu, os planetas e a natureza pertencem à esfera divina, todo o resto que se encontra para fora desses âmbitos está na toada dos assuntos humanos. A princípio, tudo o que é engendrado por humanos já está inscrito na ordem cósmica de inspiração divina.

Na continuidade da descrição do mito, Aristóteles concordará com alguns pontos – inclusive os supracitados – e discordará de outros. Tais narrativas afirmam que os deuses “têm a forma humana e que são semelhantes a certos animais” (*anthrōpoeideïs te gàr toutous kai tōn állōn zōiōn homoiōus*) (*Metafísica XII, 8, 1074b5-6*). Como havíamos assinalado no capítulo anterior desta tese, Aristóteles se baseia nas narrativas míticas mais antigas a respeito dos deuses e da origem do mundo para fundamentar sua própria teologia. No final da *Metafísica XII, 8*, Aristóteles se inspira nessas narrativas, mas discorda da ideia de que os deuses possuem alguma forma humana ou animal; esse detalhe justifica uma teologia de inspiração fortemente ontológica, ainda que reserve algum espaço para a tradição mítica anterior ao filósofo. Além disso, Aristóteles leva em consideração o desconhecimento dessas narrativas tão antigas que foram, em parte, perdidas (1074b10-13):

E dado que, como é verossímil, toda arte e filosofia (*tékhneis kai philosophías*) foi encontrada e depois novamente perdida, é preciso considerar que estas opiniões dos antigos foram conservadas até agora como relíquias.

Assim sendo, parece-nos que Aristóteles procurou arquitetar uma teologia e uma filosofia primeira que fossem racionalmente aceitáveis a todos aqueles que possuem uma disposição intelectual e contemplativa. Essa atividade da disposição humana é capaz de extrapolar as fronteiras impostas pelos mitos e tradições. Quando estas tradições míticas são perdidas, torna-se mais difícil de dependermos das narrativas para construir uma ideia acerca da origem do mundo e dos deuses, o que faz da teologia aristotélica algo inteiramente voltado à contemplação intelectual, sem que possamos depender exclusivamente do incerto arcabouço de opiniões que fazem parte do conjunto de narrativas míticas das divindades⁵⁹.

A tradição mítica que Aristóteles coloca em perspectiva sobre as divindades no final da *Metafísica* XII, 8 parece remeter, segundo Enrico Berti, a uma linhagem de poetas com os quais Aristóteles teve contato, como Simônides de Ceos (556 a.C. - 468 a.C.) (2008, p. 241). A crítica aristotélica, a despeito desses poetas, indica que os deuses não nutrem sentimentos repulsivos em relação aos homens, como a inveja; pelo contrário, através do intelecto, permitem aos homens participar da ciência das coisas divinas. Além disso, o deus estaria entre a causa de todas as coisas e é o princípio absoluto do movimento. Sendo parte disso, não haveria motivo para os deuses sentirem inveja dos homens. Contudo, Aristóteles não despreza totalmente as crenças populares a respeito do deus. Algumas crenças com as quais Aristóteles teve contato afirmam que os deuses não eram invejosos, mas bons para os homens. Ele também não desconsiderava tudo o que os poetas diziam sobre os deuses, na medida em que a sabedoria é vista como a ciência das coisas divinas por excelência, visto que o deus se coloca como causa primeira de todas as coisas: “Com esta afirmação, Aristóteles pretende referir-se ao fato de que o deus, ou os deuses, são causas dos movimentos celestes” (ibid., p. 243). Destes movimentos celestes, derivam-se todos os outros movimentos que remetem à causa material, formal e final, os quais compõem as relações existentes no mundo natural. Assim sendo, a sabedoria, dentro

⁵⁹Na perspectiva de Giovanni Reale, o uso das narrativas míticas acaba por ser limitado pois tais narrativas estão submetidas ao *processo cíclico da história do mundo e do cosmo* (REALE, 2016b, p. 634). Isto é, em períodos regulares, toda a humanidade ou partes diferentes das civilizações humanas é atingida ou dizimada por cataclismos. Em decorrência disso, vai-se embora também toda a história mítica sobre a explicação dos deuses e da origem do mundo, salvo “Os poucos sobreviventes [que] tendo perdido no cataclismo quase todos os frutos da civilização, recomeçam lentamente a reconstrução da mesma” (REALE, 2016b, p. 634). Dessa forma, o que Aristóteles diz no referido trecho da *Metafísica* é que a opinião popular que considera os astros deuses ou envoltos por deuses é, necessariamente e por princípio, verdadeira, capaz de atravessar todos os grandes infortúnios que afligem e corrompem as civilizações humanas. Diante desta verdade perene e eterna, os mitos e as diferentes religiões são variações que dizem respeito ao plano numinoso da realidade.

dos limites intelectuais humanos, pode conhecer, com muito maior precisão, esses movimentos derivados; no entanto, não há teologia poética ou científica capaz de conhecer o deus e as características do movimento primeiro proveniente dele, além da circularidade e da repetição.

De forma alguma Aristóteles negou as opiniões e narrativas populares sobre os deuses em absoluto; pelo contrário, ele adaptou os seus requisitos para afirmar a identidade entre o deus e o movente imóvel (BERTI, 2008, p. 247). Por esse motivo, não pretende fazer uma demonstração da existência do deus ou descrever positivamente os seus atributos. Contudo, no topo da realidade divina, Aristóteles destaca um modelo pessoal do deus, “isto é, dotado de intelecto, porque pensa, e dotado de vontade, porque é feliz” (*ibid.*). A atividade do pensamento do deus move ativamente o céu, funcionando como uma causa eficiente. Esta é uma diferença crucial em relação a Platão, que destina a ideia de Bem à sua teologia; Aristóteles, por sua vez, acredita que essa concepção é insuficiente em virtude do fator da causa eficiente. Portanto, é necessário que haja um princípio movente ou produtivo (*kinétikon hé poiétikon*) que se coloque como fundamento ontológico do céu e do mundo.

A evocação das tradições míticas mais antigas, levantada por Aristóteles, também ocorre em um comedido confronto com as religiões populares que concebiam os deuses como astros (BERTI, 2008, p. 251). No entanto, tais tradições não apenas identificavam os deuses com os astros, mas também sobrepunham representações de formas humanas e animais, além de construírem um modelo de divindade baseado nas leis e hábitos humanos. É exatamente nesse ponto que Aristóteles vê um problema, já que concorda, até certo ponto, com a existência de uma identidade entre os deuses e os astros. Todavia, o ponto problemático reside na representação dos deuses segundo um caráter antropomórfico. É nesse aspecto que Aristóteles substitui essa visão por um caráter cinético como causa final em sua teologia astral: troca-se as leis humanas pelas leis do movimento provenientes do primeiro movente imóvel.

Fica claro que Aristóteles descarta o caráter antropomórfico ao falar de Deus, mas, enquanto movente e ordenador do céu e da natureza, não elimina o caráter de um deus pessoal, justamente para estar de acordo com a religiosidade coetânea à sua época, pelos motivos já mencionados no capítulo anterior desta tese: “Não é, portanto, o caso de falar de um deus 'abstrato', impessoal, filosófico, a ser contrastado pela sua

impersonalidade à da Bíblia, como tem sido feito frequentemente” (BERTI, 2008, p. 253). Além disso, por um lado, a complexa atitude de Aristóteles em produzir uma teologia é parcialmente subserviente às tradições míticas populares; por outro lado, surge a necessidade de construir um conceito mais sofisticado de Deus (*ibid.*, p. 254). Novamente, como vimos no capítulo anterior, os aspectos biográficos de Aristóteles corroboram sua ligação com a religiosidade de sua época. O segundo ponto destaca a necessidade de construir um conceito de Deus que leve em conta o que há de inteligível, eterno e imaterial na existência humana: o intelecto e sua capacidade de maravilhamento por meio da contemplação.

Falar de uma espécie de maravilhamento como estado anímico resultante da contemplação do divino seria uma resposta aristotélica aos poetas e trágicos, que construíam uma concepção da condição humana repleta de males (AUBENQUE, 1974, p. 335). Além disso, o maravilhamento e a admiração em relação à divindade seriam um momento em que o próprio deus se faz presente, embora paradoxalmente esteja ausente para nós. O maravilhamento se manifesta como uma intuição contemplativa da ordem do céu, que evidentemente se encontra mais próxima de nós, diz Pierre Aubenque: “se há ordem em alguma parte, ainda que seja em uma esfera só acessível à vista, apesar de ser possível em todas as partes, inclusive onde, todavia, está ausente” (*ibid.*). Uma perspectiva do divino anterior a esta concepção encontra-se no desdém do deus pelo mundo humano; já a perspectiva aristotélica se concentra em nossa capacidade de maravilhar-nos com a manifestação da ordem divina nos céus, objetiva e distante de nós, numa palavra: “O deus de Aristóteles é um deus distante, mas não um deus oculto” (*ibid.*). Essa distância acaba marcando a aparente contradição entre ausência e presença. Ausente, pois é separado de nós; presente, pois o deus se revela como se fosse um espetáculo, através da atividade contemplativa de nosso intelecto.

A especial importância que Aristóteles dá ao movimento dos astros celestes como manifestação da divindade advém, sobretudo, das observações astronômicas, como também das narrativas míticas que consideravam os astros como seres dotados de uma alma, enquanto matéria divina que se encontra eternamente em movimento (*endelékhēia*) (AUBENQUE, 1974, p. 297). Este tipo de vínculo divinatório se torna uma grande marca para a concepção de movimento na teologia aristotélica. Em contrapartida: “Aristóteles admite a separação (*khōrismós*) de alguma esfera do

divino, o qual autoriza a constituição de uma teologia autônoma” (*ibid.*). Uma das hipóteses de Aubenque é que a teologia de Aristóteles é uma forma de dar conta de um tradicional problema do Platão: o problema da separação. Apresentando-o muito rapidamente, trata-se da tentativa de reconhecer se há outros seres para além dos sensíveis. Manifestamente, este não é o nosso foco, mas vale a pena ressaltar que, nos apoiando na tese de Aubenque, a teologia aristotélica teria supostamente nascido desta problemática.

Como é possível perceber, a doutrina teológica de Aristóteles não nega, de nenhuma maneira, a existência de seres divinos e eternos. Contudo, o que é posto em questão é o fato de tais seres serem derivados de seres sensíveis, como os mitos narram. A crítica de Aristóteles às concepções do divino que se encontra nos mitos dá uma roupagem de eternidade e incorruptibilidade ao que é, em sua origem, meramente sensível e efêmero: o *sensível hipostasiado* (AUBENQUE, 1974, p. 303):

Aristóteles não nega que existam seres por si, mas apenas para que estes seres 'por si' sejam a realidade do mundo sensível; não há em outro mundo um *Homem* em si, que, salvo a eternidade, 'seria o mesmo’.

Deste modo, a antropomorfização ou a zoomorfização dos deuses através dos mitos seriam apenas formas de persuadir multidões de acordo com interesses comuns. Por outro lado, haveria algum fundamento de verdade a respeito do que retrocede tais mitos, ou seja, a concepção da divindade como as substâncias primeiras que pertencem aos astros.

Dito isso, a teologia é um campo do saber aristotélico que deve ser visto com muita atenção, pois pode facilmente insinuar um posicionamento de que Aristóteles sugere um certo misticismo em sua obra, algo que ele mesmo busca combater (AUBENQUE, 1974, p. 324). Por outro lado, a teologia astral de Aristóteles corresponde ao fundamento científico do saber teológico, na medida em que os astros – seres divinos por excelência – podem ser estudados com base em constatações empíricas. Trazendo um caráter científico à teologia, Aristóteles busca uma via que escape do idealismo platônico, do materialismo dos físicos e da mítica dos antigos teólogos.

Assim sendo, a teologia aristotélica é astral e parcialmente platônica. Astral, pois se trata de uma ciência que estuda o gênero divino, separado de outras regiões do ser; parcialmente platônica, pois não renuncia a uma concepção de ciência do

princípio, embora tal princípio não se baseie na teoria das Ideias, mas no deus separado do mundo físico (AUBENQUE, 1974, p. 366). Em outros termos, embora Aristóteles seja um crítico da teoria das Ideias, a estrutura desta teoria se aplica ao estatuto platônico de sua teologia, por conta do seu caráter de universalidade. Tanto sob o espectro astral quanto sob o espectro platônico, a teologia não é só uma ciência dos princípios, mas uma ciência do princípio: “Assim como o general é o princípio da ordem que reina no exército, igualmente o suprassensível é o princípio da ordem que reina no sensível” (*ibid.*, p. 367). Esta pretensão à unidade da teologia aristotélica é diametralmente oposta aos discursos teológicos anteriores que atribuem à Noite e ao Caos o nascimento do mundo e aos discursos físicos, como, por exemplo, o mecanicismo de Empédocles (495-430 a.C.), que explica o mundo através do argumento da derivação dos elementos e da geração recíproca e infinita dos seus compostos. Sobre esses pontos, Platão e Aristóteles concordam no que diz respeito à ascensão a um princípio unitário que abarque a totalidade da cosmologia.

Se toda ciência opera por meio das investigações das causas das coisas, uma ciência que se pretenda teológica parte do pressuposto de que todas as causas, antes de tudo, são eternas. Diz Aubenque: “os primeiros princípios de todas as coisas somente podem ser não-gerados e incorruptíveis, pois, senão, todas as coisas se dissolveriam no nada” (1974, p. 326). Sendo assim, todos os princípios são eternos, mas não são sensíveis da mesma forma. Aubenque sugere que a contemplação intuitiva do céu tem como elemento algum grau de sensibilidade visual, mas nada comparável à sensibilidade dos compostos da *phýsis*. Por outro lado, o fato de os homens poderem contemplar os astros celestes preenche a vacuidade do discurso humano em relação aos seres divinos. Em outras palavras, a contemplação segue sendo a única forma pela qual, na condição de mortais, os humanos conseguiriam falar do divino. Assim sendo, longe de ser uma reelaboração científica do mito, a teologia astral de Aristóteles corresponderia a uma intuição inicial da filosofia primeira, por meio da contemplação dos deuses visíveis.

A contemplação dos astros, dos deuses visíveis, corresponde a algo que vai além da vulgar separação entre o sensível e o inteligível (AUBENQUE, 1974, p. 327). Pelo contrário, atinge-se um ponto de coincidência entre o sensível e o inteligível por meio de um conjunto de fatores: (1) a ordem que existe no céu é inteligível; (2) tal ordem pode ser formulada em relações matemáticas e também pode ser traduzida em

termos da geometria; e (3) tal ordem é manifesta ao sentido da visão, na medida em que pode ser contemplada. Deste modo, o céu é visível e inteligível. Esta aparente ambiguidade ou coincidência desaparece com o primeiro movente, pois, por este ser imaterial, não pode haver uma “dualidade entre a forma e a sua realização” (*ibid.*, p. 328). Contudo, a unidade do céu só é explicada pelo primeiro movente imóvel, o que fundamenta o aspecto ontológico da teologia de Aristóteles, visto que o aspecto astral ainda depende da dualidade ambígua, mas concordante, entre o sensível e o inteligível. O primeiro movente imóvel, logo, rege a imaterialidade das esferas celestes.

Considerando a importância do ordenamento astral para a teologia aristotélica, observaremos no último tópico deste capítulo que este aspecto está intimamente relacionado com a ideia aristotélica do bem (*tò agathòn*) e do melhor (*tò áriston*). Tratam-se de elementos fundamentais para a teologia aristotélica, que analisaremos restritamente de acordo com o contexto filosófico interno à *Metafísica* XII.

4.1) A fundação da teologia aristotélica na ideia de bem

Com o fim de ir além dos conjuntos de mitos que tratam da origem do mundo, do humano e dos deuses, a teologia aristotélica é fundada no ideal abstrato do bem (*tò agathòn*) e do melhor (*tò áriston*) (*Metafísica* XII, 10, 1075a10-1076a4). Na *Metafísica* XII, este tema não será discutido isoladamente, mas será abordado em relação à natureza do universo (*toû hólou phýsis*). A saber, trata-se de uma continuidade da discussão da doutrina do primeiro movente imóvel, mas sob a perspectiva do bem e da excelência. Ambos os conceitos são examinados: “(a) como se fosse algo separado e em si e por si (*kekhōrisménon ti kai autò kath'hautó*), (b) ou como a ordem (*tèn táxin*), (c) ou ainda em ambos os modos (*amphotérōs*), como acontece em um exército” (1075a11-13). Sobre esta terceira perspectiva do exame da ideia de bem no âmbito teológico, Aristóteles faz uma comparação entre o general e o seu exército. O bem de um exército e de um general se encontra precisamente na ordem; entretanto, a ordem em um exército só existe em virtude de um general, mas se realiza também em virtude da disposição do exército. O que esta imagem representaria no andamento da discussão na *Metafísica* XII?

A hipótese é que Aristóteles atribui o ordenamento de todos os seres do universo a uma causa primeira, mas também não exclui a existência deste ordenamento nos outros seres. No sentido metafísico, o bem e o excelente se circunscreve na ordem, diz o filósofo (*Metafísica* XII, 10, 1075a17-9):

Todas as coisas estão de certo modo ordenadas em conjunto, mas nem todas do mesmo modo; peixes, aves e plantas; e o ordenamento não ocorre de modo que uma coisa não tenha relação com a outra, mas de modo a haver algo de comum. De fato, todas as coisas são coordenadas a um único fim (*pròs mèn gàr hén hápanta syntéktai*).

O que Aristóteles parece dizer aqui é que, no domínio natural das coisas, todas as espécies possuem um ordenamento, mesmo que o ordenamento de uma espécie de ser animal seja diferente do de outra espécie. Por outro lado, em seu conjunto, as espécies animais compartilham uma relação de senciência, ou seja, todos os animais, embora sejam diferentes entre si, se assemelham quanto ao fato de terem a capacidade da percepção sensível.

Na toada desta discussão, Aristóteles coloca mais um exemplo, passando do ordenamento biológico para o ordenamento ético a fim de explicar como as coisas, mesmo sendo diferentes, estão coordenadas a um único fim, em uma passagem que, sob o olhar hodierno, pode ser bastante polêmica (*Metafísica* XII, 10, 1075a22-3):

Assim, num caso, aos homens livres (*toís eleuthérois*) não cabe agir ao acaso (*hó ti étykhe poieîn*), pelo contrário, todas ou quase todas as suas ações são ordenadas, enquanto a ação dos escravos (*andrapódois*) e das bestas (*thēriois*)⁶⁰, que agem ao acaso, pouco contribui para o bem comum (*tò koinón*), pois este é o princípio que constitui a natureza de cada um (*toiaútē gàr hekástou arkhē autōn he phýsis estín*).

Pelo menos na *Metafísica* XII, como Aristóteles não se propõe a explicar o que é o homem livre, podemos conjecturar que, entre tantos fatores, é aquele que carrega em si a capacidade de contemplar intelectualmente e também aquele que é capaz de agir de forma ordenada e planejada em prol de algum bem ou finalidade. Por outro lado, Aristóteles pressupõe que os escravos e as bestas não possuem uma capacidade intelectual ou contemplativa, o que impede que tenham algum

⁶⁰Substituímos, na tradução, o termo *animais* por *bestas*, com base no termo em grego *thēriois*, que, tanto no léxico de LSJ 1940 quanto no de Bailly 1919, se trata especificamente de animais selvagens, ferozes ou predadores, não de todas as espécies animais.

planejamento ou controle sobre suas ações em conformidade com um bem ou com um fim; ainda pior, eles se colocam como incapazes de contemplar e apreender intelectualmente o que é o bem, que, diante da diversidade existente entre os seres, é sumamente único e se apresenta na mesma esteira do deus e do primeiro movente imóvel⁶¹.

Antes da teologia de Aristóteles, no contexto do pensamento filosófico que se consagrou na segunda metade do século V, como o de Empédocles, de Anaxágoras e dos atomistas, houve uma tendência em dessacralizar a vida humana. Essa tendência se desdobra em outras áreas do saber, como a medicina, em que Hipócrates (460-370 a.C.) na obra *Sobre a doença sagrada* rejeita a ideia de que os deuses são causas de alguma doença considerada misteriosa ou desconhecida. As doenças têm apenas causas que pertencem ao foro da natureza. Em sentido amplo, quando se atribui um evento ao divino, deve-se procurá-lo apenas nas causas naturais: “O que é novo aqui é que a noção do divino é dissociada dos deuses tradicionais dos mitos e conectada aos fenômenos naturais” (ELDERS, 1972, p. 3). Contudo, para além da atribuição dos fenômenos às causas naturais, Anaxágoras implantou uma novidade na história das cosmogonias, a saber, que o intelecto (*noûs*) é a causa absoluta do ordenamento cósmico, por ser a melhor e a mais pura de todas as causas. Em outras palavras, o intelecto anaxagórico pertence a uma concepção não material de realidade, é independente (*autokratés*) e existe por si mesmo (*mónos autòs e'eōutoû*), além de ter o conhecimento de todas as coisas (*ibid.*, p. 4):

Aparentemente ele [Anaxágoras] pensou o intelecto como único, divino, sem limites no espaço e no tempo, mas ele não elaborou consistentemente como o intelecto influencia em todo o processo; ele também negligenciou o lugar do bem, que está, ao termo de todo desejo, no intelecto.

Outro ponto em comum entre a teologia aristotélica e a filosofia noética de Anaxágoras é a associação do intelecto com a vida. Isto é, desde Anaxágoras, a concepção de vida esteve intimamente associada ao movimento. Em última instância,

⁶¹Para Giovanni Reale, Aristóteles é partidário à mencionada concepção dupla do bem pois a ordem cósmica “não se trata de uma ordem que exclui a multiplicidade e a diversidade” (REALE, 2016b, p. 641). De forma semelhante ao fato de que somente os homens livres agem em prol de um fim preciso, ao contrário dos escravos e das bestas, que agem motivados pelo acaso. No plano cósmico, as coisas mais elevadas estão mais estreitamente relacionadas com o bem, com a ordem e com a regularidade: “Os céus movem-se com grande regularidade; ao contrário, no âmbito do mundo sublunar existe o acaso, embora nele existam leis bem precisas” (*ibid.*). Portanto, mesmo que a totalidade das coisas – sendo mais elevadas ou não – seja composta pela diversidade, em última instância é perfeitamente coordenada.

o intelecto se coloca como o motor absoluto de todos os seres vivos, ao mesmo tempo em que se encontra separado de tais seres⁶². Aristóteles, por outro lado, tenta explorar estas brechas deixadas por Anaxágoras na *Metafísica* XII.

Certamente, Aristóteles teve como influência na identificação do bem com o primeiro movente o pensamento de Anaxágoras de Clazômenas, visto que essa concepção do bem (*tó agathón*) está intimamente relacionada com a doutrina do intelecto cósmico, que sustenta o fato de o primeiro movimento de todas as coisas ser de natureza noética (*Metafísica* XII, 10, 1075b8-11). Porém, como no exame de todos os outros pensadores a que Aristóteles faz menção, o filósofo critica Anaxágoras por não ter “introduzido algo contrário ao bem e ao intelecto (*tò enantíon mē poiēsai tōi agathōi kai tōi nōi*)” (1075b10-11). Na perspectiva de Aristóteles, Anaxágoras não levou em conta a predisposição inerente aos seres naturais de se gerarem e se corromperem, inclusive no âmbito de suas ações, que podem tomar uma proporção contrária a um bem, tal como a ação das bestas e dos escravos. Por outro lado, a teologia aristotélica se funda na unidade e na divindade do bem e do intelecto, o que configura um recorte da doutrina noético-cósmica de Anaxágoras.

Giovanni Reale adiciona mais uma possibilidade de interpretação cosmológica sobre o deus, colocando-o no mesmo patamar do mundo. Assim como o deus, o mundo não teve um começo por conta da característica da eternidade: “Não houve nenhum momento em que havia o caos (o não-cosmo), justamente porque, se assim fosse, seria negado o teorema da prioridade do ato sobre a potência: primeiro existiria

o caos, que é potência, depois haveria o mundo, que é ato” (2016b, p. 115). Esta perspectiva certamente colocaria em xeque a hipótese de que Aristóteles foi influenciado pelas concepções teológicas da tradição da antiguidade grega, pois as categorias metafísicas do filósofo trouxeram uma ressignificação do deus, criando assim uma possível identidade com o primeiro motor imóvel. Arian Kosman, por seu turno, apresenta outra perspectiva: “A substância divina de Lambda [Livro XII] é introduzida por Aristóteles não primariamente como uma explicação da existência do mundo, mas do ser” (1987, p. 71). No entanto, ao observar estas perspectivas, o intelecto divino assumiria um papel eficiente nesses dois casos? Diferente das perspectivas ontológicas e cosmológicas, seria preciso considerar a possibilidade de inserir uma perspectiva intelectual ou noética acerca do conceito aristotélico de deus.

⁶²De acordo com o fragmento B11 de Anaxágoras: “Em tudo há uma porção de tudo exceto o Intelecto; em alguns seres há, no entanto, também Intelecto”.

Em suma, evidentemente, isso quer dizer que, no domínio da teologia aristotélica, não há espaço para a contrariedade, pois tudo o que é contrário se situa na ordem da matéria e na dualidade entre ato e potência, manifestos nos seres naturais (Metafísica XII, 7, 1075b21-3). Deste modo, nas palavras de Aristóteles, “nada é contrário ao que é primeiro (*tōi dè prōtōi enantíon oudèn*)” (1075b24), o que configura o caráter de absoluta unidade ao deus, ao intelecto divino ou primeiro movente imóvel. Além disso, a teologia aristotélica tem por função justificar a ordem (táxis), a geração (*génesis*) e os movimentos celestes (*tà ouránia*) que, por conseguinte, são as causas das coisas sensíveis (*tà aisthētà*) que habitam na natureza (1075b24-6).

Entretanto, a observância de uma ordem na configuração dos seres divinos e físicos, atribuída a partir de um sumo ordenador, não implica a possibilidade de conhecê-lo por uma via racional. Este é um dos motivos pelos quais a teologia de Aristóteles se alimenta da astronomia, pois é mais cabível, intelectualmente, provar a existência do deus pela ordem dos elementos celestes do que pela ordem do mundo, que não oferece nenhum elemento ontológico consistente para o conhecimento do que é numinoso por excelência (AUBENQUE, 1974, p. 330). A perfeição do movimento dos astros celestes e a possibilidade de sua contemplação intuitiva nos oferecem o máximo de evidência de que há uma unidade divina que se coloca como motora, mas que, ao mesmo tempo, não é movida. No mundo físico, toda ordem observada em seus fenômenos seria, do ponto de vista aristotélico, uma imitação da ordem do céu (*ibid.*, p. 333). A percepção desta imitação é fruto da contemplação intelectual do céu e, por consequência, de toda relação de analogia e proporcionalidade a partir da qual se observa uma ordem neste mundo, dada uma ordem fundamental.

Assim como a contemplação intelectual humana imita a contemplação do deus, pode-se dizer, em um sentido fundamental e ontológico, que os seres sensíveis imitam o ser divino (AUBENQUE, 1974, p. 391). A presença, o ato (*entelekheia*) dos seres, seria uma expressão do que é divino: “Só que esta presença nunca é total; esta enteléquia nunca é pura” (*ibid.*). Em razão disso, o ato de contemplar o deus não ocorre de forma perene, contínua e perfeita, pois é imperioso, na teologia aristotélica, que haja uma separação (*khōrismós*) entre os seres sensíveis e a divindade.

A rigor, seria então a realidade sensível existente por imitação à realidade divina e suprassensível? Se todas as coisas são derivadas da unidade originária divina,

pode-se dizer que sim (AUBENQUE, 1974, p. 393). Na esfera humana, o deus aristotélico se coloca como um ideal almejável, inalcançável. Almejável, pois a contemplação humana é motivada a experimentar o maravilhamento divino. Inalcançável, pois os nossos limites orgânicos e intelectuais nos impedem de vivenciar continuamente a dimensão do divino. Também, o intelecto seria uma parte divina que se apresenta naturalmente em nós, como se uma parcela da realidade divina sobejasse latente e, por vezes, atualizável no curso de nossa existência. Além disso, no ato da contemplação, temos continuamente a experiência do movimento originário, ainda que imperfeito, mas sempre tendo em vista um modelo de perfeição. Em outros termos, os movimentos descontínuos e imperfeitos referentes aos fenômenos físicos são eficientes e intermediários, enquanto o movimento originário, em sua perfeição e circularidade, possui um caráter de causa final: “A noção aristotélica de um movimento meramente final tem como efeito transferir a iniciativa 'eficiente' desde o deus ao mundo e ao homem” (*ibid.*). Os seres físicos e móveis, tudo o que pertence à realidade sensível, têm um impulso imanente que se traduz na capacidade de mover e ser movido, e é precisamente esse impulso que atesta a existência dos seres.

Contudo, não é uma unanimidade afirmar que a realidade sensível existe por imitação à realidade divina. A explicação de como o primeiro movente imóvel move o céu e o mundo se dá primariamente pela comparação em relação ao objeto do desejo e da inteligência, como foi explicitado acima. Estes objetos movem o sujeito que coloca em ato as suas disposições desiderativas e intelectivas, mas tais objetos permanecem imóveis do ponto de vista do sujeito. A dúvida que fica é em que medida essas comparações se bastam para tornar minimamente possível um discurso sobre este tema. A hipótese é que não há discurso que seja plenamente possível para a definição atributiva do que seja o primeiro movente imóvel. Por outro lado, Enrico Berti rejeita categoricamente a tese interpretativa de que o céu se move para imitar a imobilidade do movente imóvel, chamando-a de “uma interpretação platonizante da doutrina aristotélica” que não encontra respaldo nos próprios textos de Aristóteles (2008, p. 250).

Se a tese interpretativa da imitação é descartada, pode-se aventar o caminho da ontologia. A ontologia é a área do saber teórico que mais se aproxima de uma possibilidade de discurso para a compreensão da teologia. Esta possibilidade fundamenta o elo entre a Metafísica XII, 1-5 e a Metafísica XII, 6-10. O que há de

comum entre ambos é a busca de uma compreensão da unidade do movimento, diz Pierre Aubenque (1974, p. 394):

As relações entre teologia e ontologia encontram no fim sua articulação no fenômeno fundamental do movimento: a teologia esgotaria o campo da ontologia em um mundo em que não houvesse movimento; a ontologia seria a única “teologia” possível em um mundo onde houvesse só movimento.

Logo, toda a exposição inicial feita sobre o movimento ao longo da primeira parte da *Metafísica XII* é a tessitura de uma discursividade que tende a uma clara, ainda que imperfeita e incompleta, compreensão do divino.

Voltando para a *Metafísica XII*, 10, Aristóteles de nenhuma maneira se ocupa em investigar as causas do bem, pois tal causa se encontra separada de toda ordem que é instituída coextensivamente ao bem, tal como o filósofo deixara evidente na metáfora do exército e do general. O termo “bem” é emprestado para, no fundo, “demonstrar a transcendência do deus em relação à ordem da qual ele é princípio” (AUBENQUE, 1974, p. 334). Esta suposta transcendência não pode ser entendida meramente como uma separação entre o deus e o mundo, mas como uma extensão de sua perfeição que parte do ordenamento dos elementos do mundo; isso explica que o sensível não está destituído do divino. Do ponto de vista do raciocínio, este ponto de partida é observado por uma dupla via, segundo a leitura de Pierre Aubenque: (1) da indução da ordem do mundo à existência do deus e (2) da dedução do deus à ordem do mundo. Contudo, atestar tal ordenamento no mundo não significa que esta ordem se realize em absoluto. No mundo físico, ocorre o predomínio da desordem e o que há de ordenamento observado está subordinado a um conjunto de gradações e limitações relativas aos seres naturais⁶³.

Por mais que este capítulo da presente tese não esteja direcionado a investigar as consequências éticas da teologia aristotélica, vale a pena antecipar que o modo de vida voltado para o intelecto é o mais adequado, pois aspira à eternidade e à imortalidade, tendendo a alcançar o divino (REEVE, 2012, p. 212). Por esta razão, a vida humana, *strictu sensu*, é maximamente caracterizada pela atividade intelectual –

⁶³Teofrasto, em sua *Metafísica*, acredita que este distanciamento entre uma ordem repleta de limitações na natureza e uma força plenamente ordenadora do designio divino revela uma impotência do deus aristotélico, diz Aubenque sobre esta interpretação: “Aristóteles não pode pensar nela [força ordenadora] quando exalta a ordem do cosmos e faz esta ordem depender de um princípio único e transcendente” (1974, p. 334-5).

no sentido de ser uma contemplação que se assemelha à contemplação do deus. Além disso, Aristóteles, com a constituição de sua teologia, faz uma divisão rigorosa entre a sabedoria relativa às coisas humanas (*anthrōpina phronēin*), tais como o pensamento prático voltado ao saber político, e o pensamento teórico, que, na perspectiva de Reeve, é a teologia proferida sob outro nome (*ibid.*, p. 213). Entretanto, o que torna o humano inteiramente humano é a capacidade contemplativa de teologizar. Evidentemente, as condições de possibilidade para a realização da disposição contemplativa dependem do aspecto hilemórfico da vida intelectual, associada à sabedoria prática e ao desenvolvimento da virtude de caráter: “As partes de nós responsáveis por outros prazeres, não excluindo os ignóbeis e vergonhosos, são humanas de forma cada vez mais inferiores” (*ibid.*, p. 214).

Logo, o que podemos concluir com toda essa exposição, considerando os diferentes espectros temáticos do Livro XII da Metafísica? A teologia de Aristóteles é multifacetária, pois não se resume a um discurso nos moldes do pensamento científico, uma vez que não explica a origem absoluta do movimento e dos acontecimentos pertencentes às realidades físicas e astrais. Este é um aspecto importante, mas a teologia aristotélica não pode — e não deve — ser reduzida a ele. Há outro aspecto na teologia aristotélica que se coloca como paralelo e interdependente do primeiro: a contemplação. Em outras palavras, o conhecimento do princípio absoluto da realidade exige um modo de vida e um exercício contemplativo do que é divino. O valor deste exercício reside precisamente no maravilhar-se pelo pensamento, em toda a sua unidade e excelência, pois é somente a partir dele que assimilamos todas as coisas, desde o que é material e corruptível até o que é eterno e incorruptível. É nesse processo que o intelecto participa, depurado da efemeridade da condição humana e de total e perene pertença ao divino, dignificando a sua *diagogé*, o seu modo de vida.

Além disso, o homem teria uma relação mais próxima com o divino por ser a única espécie animal que almeja compartilhar o estatuto do divino através do ato contemplativo de seu intelecto. O fato de a vida humana ser conduzida pelo intelecto e de ser provida de uma parte da alma considerada divina faz com que o ser humano tenha um valor axiologicamente superior ao dos outros animais.

Partindo dessa observação, a relação entre o humano e o divino na obra de Aristóteles se estabelece apenas por meio da contemplação (*theōría*) proveniente do

intelecto, em contraste com o pensamento epistêmico (*epistême*) ou discursivo (*dianoía*), que também são modos de atualização da potência intelectual da alma. Contudo, cabe perguntar quais são os critérios qualitativos que tornam o humano superior pela presença do intelecto e, ainda mais, por que apenas o humano — no contexto de Aristóteles — possui um status de aproximação intelectual com o divino. Esta questão sintetiza os próximos passos desta tese.

CAPÍTULO II – O CARÁTER PSÍQUICO-NOÉTICO DO ATO CONTEMPLATIVO E A CONSTRUÇÃO DA FIGURA DO SÁBIO

Neste capítulo, daremos continuidade à análise da relação entre a dimensão teológica e a dimensão noética na metafísica aristotélica, mas com um novo enfoque: o estudo da alma humana. Em resumo, entendemos, com base no que é desenvolvido

na obra *De Anima* e na *Metafísica XII*, que o ser humano é um corpo animado dotado de uma parte intelectual, considerada parcialmente divina, responsável pelos processos de aquisição do conhecimento e da sabedoria. Este capítulo se restringirá a delinear e examinar os aspectos psíquicos, cognitivos e teoréticos que fazem do homem um ser que contempla o divino por meio da atividade intelectual.

A princípio, utilizaremos, na primeira parte deste capítulo, algumas passagens do *De Anima* para compreender a natureza do intelecto e da contemplação no ser humano. Na segunda parte, retornaremos a alguns livros da *Metafísica* com a finalidade de investigar os aspectos psíquicos do homem sábio e o modo de proceder contemplativamente em relação ao divino. Trata-se de examinar mais atentamente o aspecto noético da contemplação a partir da constituição psíquica humana.

1) A CONTEMPLAÇÃO NA ORDEM DA DEFINIÇÃO DA ALMA HUMANA

Para Aristóteles, existe um tipo de saber adjacente à teologia cujo objetivo é estabelecer uma compreensão do ato contemplativo da alma em relação ao divino. Em outras palavras, esse saber é a psicologia, que, na obra de Aristóteles, é um tema amplamente examinado no *De Anima*. A importância de investigar a alma em conjunto com a metafísica reside na contribuição que um conhecimento oferece ao outro. Aristóteles destaca a relevância do conhecimento da alma para a compreensão dos primeiros princípios, conforme afirma em *De Anima* I, 1, 402a3-9:

Há inclusive a opinião de que o conhecimento da alma contribui bastante para a verdade em geral e, sobretudo, no que concerne à natureza; pois a alma é como um princípio dos animais (*dokeî dè kai prós alêtheian hápasan hē gnōsis autēs megála symbállesthai, málista dè prós tēn phýsin ésti gār hoíon arkhè tōn zōíōn*).

O que o filósofo estagirita parece deixar claramente exposto é que a filosofia primeira (o conhecimento da verdade em geral) e até a física (o conhecimento do que diz respeito à natureza) contribuem para a própria psicologia (o conhecimento da alma). Isso justifica a retomada dessa obra nesta tese. A contemplação do divino depende do intelecto e, embora o deus seja o pensamento que pensa a si mesmo, temos o intelecto presente em nossa alma. Por essa razão, é fundamental observar

que o intelecto é uma parte da alma humana e, sendo também a sede da contemplação, é de suma importância incluir o exame de algumas passagens do *De Anima* nesta tese.

Um ponto de partida importante para investigar a natureza e a função da alma — incluindo sua parte intelectual — está em examinar as afecções da alma (*tà páthē tēs psykhēs*) (De Anima I, 1, 403a3-23). Para Aristóteles, na maior parte dos casos, essas afecções podem ser entendidas como as condições e estados que afetam a alma, influenciando não apenas o comportamento, mas também a capacidade de contemplação e de raciocínio. Ele distingue entre diferentes tipos de afecções, como paixões, apetites e estados de disposição, que desempenham papéis cruciais na vida psicológica e intelectual do ser humano:

(...) a alma nada sofre ou faz sem o corpo (*outhèn áneu toû sómatos páskhein oudè poieîn*), como, por exemplo, irritar-se, persistir, ter vontade e perceber em geral; por outro lado, parece ser próprio a ela particularmente o pensar (*éoiken idíōi tò noeîn*).

A hipótese que Aristóteles propõe é que as capacidades não intelectivas da alma estão intimamente ligadas ao corpo. Isso significa que o corpo, biologicamente constituído, depende da alma para responder a estímulos do mundo externo ou para agir. No entanto, a inteligência parece pertencer a um estatuto diferente, segundo essa mesma hipótese: o pensamento, em sua essência, não depende de uma relação direta entre o corpo animado e o mundo circundante, mas está, em primeira instância, vinculado à alma. Aristóteles conjectura, inicialmente, que a natureza da inteligência humana está presumivelmente ligada ao corpo por meio da capacidade anímica da imaginação (*phantasia*): “Se o pensar é um tipo de imaginação ou se não pode ocorrer sem a imaginação, então nem mesmo o pensar poderia existir sem o corpo” (403a7-9). Esta hipótese será investigada e confirmada no Livro III do *De Anima*, já que Aristóteles não se compromete a estabelecer uma tese definitiva sobre a alma logo no início do Livro I.

Entretanto, a contemplação e o maravilhamento intelectual são possíveis devido às atividades psíquicas que dependem, fundamentalmente, da constituição orgânica do corpo animado, mesmo que, à primeira vista, o pensamento seja a atividade psíquica menos vinculada ao corpo. Portanto, indiretamente, o ato de pensar está, em certa medida, relacionado às afecções do corpo. Contudo, a hipótese

apresentada não consegue explicar de maneira satisfatória a inteligência contemplativa do ser humano em relação ao divino.

Outro aspecto a ser observado no início do *De Anima* é a delimitação que Aristóteles faz do campo de investigação teórica da alma: “É ao que estuda a natureza que cabe, enfim, o teorizar sobre a alma” (*physikoû tò theōrēsai peri psykhēs*) (*De Anima I*, 1, 403a27-8). Aparentemente, cabe ao físico estudar a alma, pois, do ponto de vista de suas afecções, esta e o corpo, organicamente constituído, representam uma matéria de investigação para o filósofo da natureza. Em resumo, o físico estuda a alma como inseparável do corpo.

Por outro lado, como veremos mais adiante, na segunda etapa deste capítulo, o filósofo, em um primeiro momento, investiga os seres que são separados da natureza, incluindo as divindades movidas pelo intelecto (403b15). No que diz respeito à espécie humana, o intelecto é uma parte da alma e, além disso, é uma parte divina presente em nós. É sob essa condição que a alma deve ser investigada também sob a ótica da filosofia primeira. Retomaremos este tópico na segunda parte deste capítulo.

Levando em consideração que o intelecto humano é parte da alma, faremos uma rápida digressão sobre o que Aristóteles entende por alma. Primeiramente, a condição fundamental que se refere exclusivamente aos corpos naturais animados é a presença de vida (*zōē*): “Dos corpos naturais (*sōma physikòn*), alguns têm vida, outros não, e dizemos que a vida é a nutrição por si mesmo, o crescimento e o decaimento” (*De Anima II*, 1, 412a13-4). De maneira fundamental, a vida é composta pela capacidade e pelo ato de se alimentar, pelo crescimento e desenvolvimento do corpo animado, e pelo seu subsequente definhamento.

A alma, por sua vez, é o que possibilita ao corpo animado realizar as capacidades necessárias para a manutenção da vida, sendo descrita como “a forma do corpo natural que em potência tem vida” (*hōs eîdos sōmatos physikoû dynámei zōèn ékhonton*) (412a20). Sem entrar na discussão ontológica do conceito aristotélico de forma, o termo é utilizado aqui para indicar que a alma é atualidade, isto é, o que faz com que as potências ou capacidades relacionadas à vida se efetivem.

Por exemplo, é próprio do ser humano a capacidade de fazer ciência (*epistēmē*). Contudo, essa capacidade só se realiza por meio da alma. Assim, teorizar (*theōreîn*) é o ato da alma humana que efetiva sua capacidade de fazer

(412a20-7). Dessa forma, chegamos a uma definição mais concreta de alma: “a primeira atualidade de um corpo natural que tem em potência vida” (*hē prōtē sōmatos physikoû dynámei zōên ékhontos*) (412a27).

A característica principal de um corpo animado é ser orgânico (*organikón*) (*De Anima II*, 1, 412a28). Basicamente, um corpo orgânico é aquele que possui órgãos, cuja função é garantir a manutenção da vida e a atividade da alma. Para Aristóteles, até mesmo as plantas são dotadas dessa organicidade: “E inclusive as partes das plantas são órgãos, mas totalmente simples – por exemplo, a folha é abrigo do pericarpo e o pericarpo, do fruto; e as raízes são análogas à boca, pois ambas absorvem alimento” (412a28-30). Assim, a atualidade e a organicidade de um corpo são dois fatores que justificam a unidade da alma e do corpo natural que tem em potência a vida.

Além disso, há um terceiro fator que é característico desse conjunto: a alma como um princípio de movimento e repouso (*arkhên kinéseōs kai stáseōs*) (412b16). Aqui, podemos perceber implicitamente uma importante diferença entre a alma e o intelecto; mais precisamente, uma diferença em partes, pois a atividade do intelecto no ser humano está subsumida aos princípios da alma. Essa característica, no entanto, não se aplica ao intelecto divino.

Aristóteles mapeia cinco potências relativas à alma: nutritiva (*threptikón*), perceptiva (*aisthētikón*), desiderativa (*orektinón*), locomotiva (*kinētikón katà tópon*) e raciocinativa ou discursiva (*dianoētikón*) (*De Anima II*, 3, 419a30-1). Entretanto, vale a pena destacar que essas potências não estão igualmente distribuídas entre os corpos orgânicos. Um exemplo que o filósofo utiliza é que uma planta só terá em si a potência nutritiva da alma, uma vez que sua constituição orgânica permite apenas a efetivação dessa capacidade. Em contrapartida, os seres humanos possuem todas as capacidades ou potências mencionadas, principalmente a intelectual. Por conseguinte, é indiscutível que Aristóteles coloca o homem no topo da hierarquia das potências da alma, sendo que não há nenhuma superior ao intelecto.

As atividades de cada uma das capacidades da alma possuem objetos correspondentes ou correlatos. No caso da nutrição, seu objeto correlato (*antikeímenon*) é o alimento; no caso da percepção sensível, o perceptível. Por fim, o intelecto terá por objeto correlato aquilo que é inteligível (*De Anima II*, 4, 415a19-20). Ora, o que há de mais basilar na constituição psíquica dos seres orgânicos é a alma

nutritiva (*threptikè psychè*), que possui a dupla função de busca de alimento e de reprodução por parte do corpo animado (415a22-24). Em outras palavras, se formos falar de vida no âmbito da natureza, certamente seus aspectos fundamentais estão na nutrição e na reprodução, a partir dos quais nenhum ser animado e orgânico poderá escapar. Portanto, é perfeitamente natural que um ser produza a si mesmo. Não só é natural, como atesta a participação de tais seres na esfera do divino; para Aristóteles, os animais se reproduzem “a fim de que participem do eterno e do divino como podem (*hína toû aeì kai toû theíou metékhōsin hēi dýnatai*)” (415a26).

Nesse caso, mais uma vez Aristóteles ressalta o caráter divino da natureza. Mesmo que a marca característica da natureza, em especial dos seres vivos, seja a geração, a alteração e a corrupção, ela não se encontra de maneira nenhuma apartada da dimensão divina e da eternidade. A geração e a corrupção são aspectos internos ao conjunto da natureza, mas o que faz a natureza participar do eterno e do divino é que sua beleza se manifesta na necessidade de funcionar exatamente de acordo com os princípios de geração e corrupção. Logo, a reprodução e a alimentação no âmbito da alma nutritiva ou vegetativa já conferem uma participação dos seres animados mais básicos na dimensão divina. Além disso, os desejos mais básicos dos seres animados correspondem a um desejo de pertencimento à realidade do divino. O filósofo afirma: “pois todos desejam isto e, em vista disso, fazem tudo o que fazem por natureza (*pánta gàr ekeínou orégontai, kai ekeínou héneka práttei hósa práttei katá phýsin*)” (415b1-2). Ou seja, os seres vivos desejam se alimentar e se reproduzir por natureza, mas a natureza está condicionada a princípios divinos, e a dinâmica natural da vida segue, em última instância, esses princípios⁶⁴.

Entretanto, qual argumento Aristóteles utiliza para justificar a participação dos seres naturais na dimensão divina? O filósofo explicita isso em uma passagem obscura (De Anima II, 4, 415b3-6):

Ora, uma vez que é impossível compartilhar do eterno e do divino de maneira contínua (*épei oûn koinōneîn adynateî toû aeì kai toû theíou tēi synekheía*) – porque nada perecível admite perdurar uno em número e o mesmo (*dià tò*

⁶⁴O trecho seguinte do texto representa um importante ponto de intersecção entre a rápida digressão teológica para os princípios de teleologia natural para Aristóteles, detalhe este que não ousaremos investigar a fundo nesta tese. Basicamente, os seres agem conforme a natureza tendo em vista (*héneka*) algo, mas “o *em vista de* tem dois aspectos: por um lado, o *de que* é em vista e, por outro, o *em que* (*tò d’hoû héneka díttón, tó mèn hoû, tò de hōi*)” (De Anima II, 4, 415b2). Vale a pena expressar a importância desta passagem para a investigação da relação entre a dimensão teológica e a dimensão física no ponto de vista teleológico.

mēdèn endékhesthai tōn phtartōn taûtō kai hèn arithmōi diaménein) –, no que cada um pode participar (*metékhein*) é compartilhado desta maneira, uns mais, outros menos, e perdura *não o mesmo* (*ouk autò*), mas *como mesmo* (*hoïon autó*); uno não em número, mas uno em forma (*eídei d'hén*).

Em primeiro lugar, no contexto dos seres animados, estes participam da dimensão divina por meio de seus desejos fundamentais, mas isso não significa que sejam seres divinos de alguma forma. Em segundo lugar, nenhum ser natural e animado participará continuamente da dimensão divina; conjecturamos que isso se deve ao fato de que o aspecto divino da vida só se realiza pela atividade de sua potência primordial – a alma nutritiva – o que nem sempre ocorre. Em decorrência disso, não é da natureza dos seres animados permanecer os mesmos, pois nascem, se desenvolvem, definham e morrem; tudo isso ocorre fundamentalmente em função da atividade da alma nutritiva. Além disso, conjecturamos que o ser animado não permaneça uno em número, pois a tendência natural desse ser é gerar outros, o que o torna evidentemente dessemelhante em relação ao deus.

Em terceiro lugar, os seres vivos participam da dimensão divina em graus quantitativos: quanto menos realizam suas capacidades primárias, menos participam do divino. Em outras palavras, quanto mais um ser vivo realiza suas potências vitais, mais ele participa da dimensão divina, embora não seja divino.

Por fim, através da vida, os seres animados assumem a forma do divino. O que podemos, então, concluir disso tudo? Aristóteles estabelece um vínculo entre o aspecto mais básico da manutenção da vida (alma nutritiva) e a dimensão do eterno e do divino. Outra coisa importante a destacar é que esse aspecto faz com que o ser animado participe do eterno e do divino, mas não necessariamente o conheça, o que depende do ato contemplativo próprio da alma intelectual. Como foi visto no capítulo anterior, a vida é, antes de tudo, o traço característico fundamental do deus. Voltaremos ao tema da participação no âmbito da contemplação nos passos finais deste capítulo.

A alma vegetativa ou nutritiva, mesmo nas espécies animais mais brutas e rudimentares, busca a unidade e a eternidade, pois a manutenção da vida e a reprodução são responsáveis pela perpetuação das espécies. Por conseguinte, o organismo individual participa da realidade divina. Assim, pode-se afirmar que a contemplação — em seu grau mais elevado — está relacionada com a apreensão

intelectual do divino; proporcionalmente, a alimentação e a reprodução imitam o divino na medida em que essa vida orgânica deseja se manter através da realização de sua forma, visto sob uma perspectiva metafísica. Essa perspectiva é caracterizada pelo desejo dos organismos de se tornarem inteligíveis. Portanto, os organismos, desde os mais primitivos, tentam imitar o deus. E essa imitação ocorre por meio da realização física da ordem do mundo.

A respeito do exame da capacidade humana de contemplação, o que a torna diferente da capacidade de percepção (*aisthētikòn dynámei*) nos seres humanos? Para Aristóteles, existem diferenças significativas na realização dessas capacidades que precisam ser destacadas, a fim de evidenciar a contemplação intelectual da dimensão divina (*De Anima II, 5, 417b16-29*). Seguindo o raciocínio do filósofo, a percepção sensível entra em atividade apenas em relação a objetos externos ao ser animado capaz de perceber, como “o visível (*horatós*) e o audível (*akousatós*), e de maneira similar os demais objetos da percepção sensível” (417b19). O que é relevante neste momento é o fato de que a percepção sensível se ativa apenas em relação a objetos que, por natureza, são exteriores aos nossos sentidos. Por sua vez, a capacidade intelectual e contemplativa do ser humano se realiza internamente: o inteligível não se encontra fora, mas dentro de nós. A intelecção, em si mesma, não leva em consideração a busca de conhecimento sobre algo exterior e perceptível, nem depende de nenhuma ocorrência externa a nós.

Aristóteles indica outra diferença importante entre a percepção sensível e a atividade intelectual (*De Anima II, 5, 417b22-4*):

(...) é que a atividade da percepção concerne a particulares, ao passo que o conhecimento concerne a universais – e estes de algum modo estão na própria alma (*aítion d'hóti tōn kath'hékaston hē kat'énérgeian aísthēsis, hē d'epistēmē tōn kathólou: taúta d'en autēi pōs estī tēi psykhēi*).

O que o filósofo estagirita parece colocar aqui é que, na ordem da percepção sensível, conseguimos assimilar cada objeto sensível de maneira única e particular: a relação entre a atividade sensível e seu objeto é específica. Por outro lado, na ordem da intelecção e da produção de conhecimento, é possível formular definições sobre seres que possuem características semelhantes, além de termos conhecimentos sobre suas causas gerais e específicas. Assim, o intelecto pode produzir

conhecimento a respeito do mundo, e isso só pode acontecer no âmbito noético — que é absolutamente interno à alma humana e, para Aristóteles, faz do ser humano a única espécie de ser natural capaz de compreender que possui conhecimento.

Por fim, outra diferença que vale a pena destacar é a disposição para o ato de pensar e para o ato de perceber, segue o filósofo (*De Anima* II, 5, 417b25-6):

Por isso pensar depende de si mesmo, quando se quer, mas perceber não depende de si mesmo, pois é necessário haver inicialmente o objeto da percepção sensível (*diò noēsai mèn ep'autōi, hopótan boulētai, aisthánesthai d'ouk ep'autōi: anankaíon gàr hypárkhein tò aisthētón*).

Ou seja, o ato de sentir não depende de nenhuma vontade ou disposição do que percebe — trata-se de uma ocorrência espontânea e não esperada pelo ser percipiente. No entanto, o ato de pensar exige um certo esforço e um grau considerável de disposição interna, além de uma iniciativa que parte do próprio indivíduo pensante, pois ele mesmo pode produzir o inteligível a respeito do mundo, enquanto os objetos sensíveis existem naturalmente no nosso entorno. Fazendo uma comparação com o que já foi visto no capítulo anterior, poderíamos conjecturar uma analogia com o deus, que é o pensamento por excelência. O deus, sendo princípio do céu e da natureza, como foi observado na *Metafísica* XII, colocou em movimento o mundo físico e o mundo celeste. No outro extremo, o ato de pensar humano imita o deus na medida em que envolve produzir, em sua totalidade, uma concepção inteligível da realidade, algo que só a parte intelectual da alma é capaz de fazer.

Tanto na teoria psicológica de Aristóteles quanto em sua teologia, está mais do que evidente que a sua noética ocupa um lugar de destaque. Aparentemente, todas as capacidades da alma mencionadas estão inter-relacionadas, inclusive quando se trata do pensamento discursivo, que depende primariamente dos dados captados pela atividade da percepção sensível⁶⁵. Contudo, quando se trata do intelecto em si e da capacidade contemplativa (*theōrētikós*), Aristóteles sinaliza (413b24-6):

⁶⁵Na leitura de Maria Cecília Gomes dos Reis, pelo menos nesta etapa do *De Anima* II, 2, é difícil saber se o intelecto é “especialmente separado ou se é separável apenas por abstração” (2006, p. 213). Esta dificuldade se consolida pelo fato de não haver nenhum órgão no corpo humano especialmente responsável pela sua atividade. No sentido orgânico, o que está aparentemente claro até agora é que a parte intelectual da alma pertence a uma natureza diversa das outras partes. Trata-se da única capacidade da alma que não está diretamente ligada ao conjunto orgânico do corpo

animado.

(...) parece ser um outro gênero de alma, e apenas isso admite ser separado, tal como o eterno é separado do corruptível (*éoike psychēs génos hétéron eînai, kai toûto mónon endékhetai khōrízesthai, katháper tò aídion toû phthartou*).

Deste modo, o próprio intelecto não pode ser classificado dentro da definição de alma, visto que ela depende necessariamente da organicidade do corpo animado. O intelecto ativo e a contemplação, se tiverem alguma relação essencial com a alma, devem estar separados da corruptibilidade — qualidade de todo corpo orgânico e natural. Por sua vez, o ato contemplativo se dissocia (ou tende a se dissociar) de tudo o que é corruptível, em prol do maravilhamento ocasionado pela assimilação contemplativa da eternidade e do divino.

Um dos fatores que limita o intelecto humano em sua contemplação do que é eterno, pleno e divino é a propensão da alma humana — incluindo a parte intelectual — ao engano (*apátē*) (*De Anima III*, 3, 427a18-427b4). Nas palavras de Aristóteles, “o engano é mais próprio aos animais (*oikeióteron gar tois zōiois*), e a alma passa a maior parte do tempo nele”. Diferentemente dos filósofos predecessores⁶⁶, que não atribuíam à alma a característica do engano, o estagirita o associa à própria natureza da alma que, por conseguinte, prova a sua distinção em relação ao intelecto. Evidentemente, a relação da alma com a verdade parte do exercício da inteligência adequada à verdade. Entretanto, o ato de enganar-se só ocorre àqueles que podem entender, visto que as outras espécies animais não estão propensas a isso. Sendo assim, o pensar (*noein*) não pode ser (427b8-10):

(...) o mesmo que o perceber (*aisthánesthai*), pois a percepção sensível dos sensíveis próprios é sempre verdadeira (*aei alēthēs*) e subsiste em todos os animais, ao passo que o raciocinar (*dianoesthai*) admite ainda o modo falso (*pseudōs*), não subsistindo naquele que não tem razão.

Desse modo, se nos restringirmos ao exame da percepção sensível, a possibilidade de se enganar a respeito da relação direta entre os objetos sensíveis e

⁶⁶Maria Cecília Gomes dos Reis conjectura que os termos *noein*, *phronēin* e *dianoesthai* são aplicados no *De Anima* praticamente como sinônimos, mas com importantes sutilezas (2006, p. 287-8). *Noein*, normalmente traduzido por *pensar*, é utilizado para designar o ato da inteligência de forma mais generalizada. O termo *phronēin*, por sua vez, significaria a atividade intelectual ligada às questões práticas. Por fim, o termo *dianoesthai* designa precisamente o pensamento discursivo. Vale acrescentar aqui que, segundo a mesma autora, o termo *hypólepsis* – traduzido por suposição – designa o produto do ato intelectual (*epístēmē*), da opinião (*dóxa*) ou da sabedoria (*phrónēsis*).

os sentidos é menor em comparação com os próprios objetos sensíveis. Por outro lado, o pensamento discursivo possui uma propensão ao engano, e isso depende de como esse pensamento lida com os dados da imaginação.

Afinal, qual é o papel que a imaginação exerce na psicologia aristotélica? Faremos uma necessária digressão para melhor compreendermos o ato intelectual da contemplação. Basicamente, a imaginação opera a partir dos dados da percepção sensível e é condição para a construção de noções ou suposições (*hypólēpsis*) oriundas da atividade do pensamento discursivo. Nos termos de Enrico Berti, trata-se de uma faculdade de fronteira da alma (2004). O pensamento discursivo constrói suposições a partir de imagens (*phantásmata*) que são, inicialmente, captadas pela percepção sensível e conservadas na memória. Contudo, o trato do pensamento pode induzir ao engano, dependendo da forma como a percepção sensível é vivenciada.

É curioso, inclusive, que Aristóteles dê espaço para a contemplação do que não é verdadeiro a partir do ato da imaginação (*De Anima* III, 3, 427b20-3):

(...) quando temos a opinião (*doxásōmen*) de que algo é terrível ou pavoroso, de imediato temos simpatia (*sympáskhōmen*), ocorrendo o mesmo quando é encorajador. Porém, se é pela imaginação, permanecemos como que contemplando em uma pintura coisas terríveis e encorajadoras (*án ei theómenoi em graphēi tà deinà è tharraléa*).

Em primeiro lugar, está evidente no trecho que as opiniões a respeito das coisas e das situações influenciam significativamente a configuração de um estado de afecção (*páthos*). Ou seja, se um determinado grupo de indivíduos concorda com a opinião de que algo é terrível ou encorajador, tende a compartilhar o mesmo estado de afecção. Em segundo lugar, a imaginação⁶⁷ opera de forma parecida com a opinião, pois ela pode produzir imagens falsas a respeito das afecções referentes à atividade da percepção sensível. Por sua vez, Aristóteles emprega a contemplação (*theómenoi*) aqui no sentido da experiência psíquica do maravilhamento ocasionado

⁶⁷Aristóteles define de forma mais precisa a imaginação como “o movimento que ocorre pela atividade da percepção sensível (*hē phantasía án eīē hypò tēs aisthéseōs tēs kat’enérgēian gignométe*)” (*De Anima* III, 3, 428b31-429a1). Outra interessante relação que Aristóteles faz é entre a imaginação e o sentido da visão. Para o filósofo, a palavra *phantasía*, que diz respeito à capacidade da imaginação, é derivada da palavra *pháos*, equivalente ático da palavra luz (LSJ, 1996). A noção aristotélica de imagem parte predominantemente da atividade da visão, sendo este um sentido superior em relação aos demais. O ato de ver necessita da luz e da imagem, enquanto um dado psíquico mais associado à visão (429a1-3). Além disso, a imaginação é o ato de fazer perdurar os dados dos sentidos em nossa alma, sem necessitar de uma relação direta e concreta entre o percipiente e os objetos sensíveis.

pelo despertar de um estado de afecção a partir das imagens. Trata-se de uma outra espécie de maravilhamento, inferior, pois pode ser despertado a partir do que é falso, o que é muito diferente se levamos em consideração a contemplação do divino, que opera sem imagens e se volta plenamente ao que é verdadeiro.

Aristóteles, no *De Anima* III, 8, associa rapidamente a contemplação com o ato de intelecção das formas perceptíveis (*toîs eîdesi toîs aisthētoîs*) (432a6-8):

Por isso, se nada é percebido, nada se aprende nem se compreende (*kai dià touôto ouôte mê aisthanómenos mēthèn outhèn àn máthoi oudè xyneîn*), e, quando se contempla, há necessidade de se contemplar ao mesmo tempo alguma imagem (*hótan te theōreî, anánkē háma phántasmá ti theōreîn*), pois as imagens são como que sensações percebidas, embora desprovidas de matéria (*tà gâr phantásmata hōsper aisthēmatá esti, plên áneu hýlēs*).

É preciso conjecturar que, neste capítulo do *De Anima*, Aristóteles não está tratando do pensamento ou da intelecção em um sentido amplo, mas sim do ato de pensar e aprender as formas perceptíveis, mesmo que o filósofo não tenha deixado isso tão claro. No entanto, não entraremos nesse ponto específico de análise da obra. O que deve ficar claro é que a função da intelecção em relação aos seres inicialmente assimilados pelo ato da percepção sensível é produzir formas desses seres. Em um movimento que quase se aproxima de um proto-empirismo, não poderia haver aprendizado sobre a realidade sem levar em conta a percepção.

E como a contemplação se insere nesse contexto? A nosso ver, existe uma diferença importante entre a contemplação do divino e a contemplação das imagens sensíveis. Aristóteles já afirmou no *De Anima* III, 3 que contemplar uma imagem pode levar à produção de um raciocínio ou suposição falsa a respeito do que essa imagem representa. Podemos dizer que a contemplação soa mais como um processo intelectual que ocorre a partir de imagens, cuja consequência é a produção de um inteligível, sendo que as fontes são os dados da percepção sensível.

Além disso, vale ressaltar que a asserção e a negação (*pháseōs kai apopháseōs*) e o verdadeiro ou o falso (*alēthēs è pseûdos*) não estão necessariamente nas imagens produzidas pela imaginação, mas sim na combinação de pensamentos (*symplokè gâr noēmátōn*) advinda dessas imagens. Logo, nossa hipótese é que contemplar, tal como empregado no trecho supracitado, pode também

ser concebido de outra maneira, a saber, como o processo de combinação de pensamentos a partir de imagens; e essa combinação pode negar ou afirmar algo, ou ser verdadeira ou falsa.

Por outro lado, Aristóteles afirma que o ato contemplativo do intelecto não se relaciona com o que tem uma finalidade, mas apenas com o que é teórico e especulativo (*De Anima* III, 9, 432b26-32). Em outras palavras, a contemplação não produz nenhum objeto nem possui um fim em vista. Entretanto, no *De Anima* III, 9, a contemplação está sendo examinada em relação ao movimento dos animais. Para o filósofo, o ato contemplativo não pode induzir um animal a se mover, pois: “(...) nada diz respeito ao que deve ser evitado e buscado (*oudè légei perì pheuktoû kai diōktoû outhén*); por outro lado, o movimento sempre é de quem evita ou busca algo. Ao contrário, mesmo quando contempla algo desse tipo, não ordena evitar ou buscar” (432b28-30). O que é interessante entender nesse trecho é que a contemplação está longe de ser associada a um dispositivo capaz de orientar o desejo corpóreo⁶⁸ do humano, enquanto animal dotado de intelecto. O desejo (*órexíς*) faz um animal se mover em relação a algo que deve ser buscado ou evitado, e nem a contemplação nem a inteligência de qualquer ordem se configuram como um ponto de partida imediato para a realização de um determinado desejo. Contudo, a contemplação também pode ser considerada um processo intelectual que busca compreender o que é temível (*phoberón*) ou agradável (*hēdý*). No entanto, trata-se de uma contemplação diretamente associada à produção de uma opinião ou até mesmo de um pensamento discursivo e, assim como no caso da imaginação, não deve ser comparada à contemplação do divino.

⁶⁸Para Aristóteles, a única modalidade de atividade intelectual capaz de fazer o homem mover segundo o lugar (*katà tópon*) e de entrar em conformidade com o desejo deve estar relacionada com a praticidade (*De Anima* III, 10, 433a9-16). Uma característica definitiva do desejo leva em consideração o fato de operar em vista de (*héneka*) algo, o que coincide diretamente com o princípio do intelecto prático (*praktikoû nou*): “Assim, mostra-se razoável (*eulógōs*) que sejam estes dois os que fazem mover: desejo e raciocínio prático (*diánoia praktiké*). Pois o objeto desejável (*orektón*) move e por isso o raciocínio também move: porque o desejável é o seu princípio” (433a17-8). A principal diferença no modo de operação do intelecto prático em relação ao desejo é que o intelecto busca corrigir e retificar a ação que tem em vista algum fim, ao passo que tanto o desejo quanto a imaginação promovem ações que nem sempre estão conformes a algum ordenamento ou correção. Em suma, para Maria dos Reis, enquanto o intelecto prático concentra a sua atividade em um fim externo a ser alcançado, o intelecto contemplativo encontra finalidade em sua própria atividade (2006, p. 325). Além disso, sobre o desejável ou objeto do desejo, segue a autora: “É o objeto de desejo que atua na capacidade de desejar, da mesma maneira que é o ponto de partida do intelecto prático, cuja atividade é calcular os meios em vista de um fim, e da imaginação, que desempenha esse papel sem cálculo” (*ibid.*).

Em suma, assim como as outras espécies animais, os homens também possuem desejos, os quais são o ponto de partida de todo movimento e ação dos animais. Porém, somente o ser humano possui o desejo mais refinado de conhecer. Isso quer dizer que a ação humana não está voltada exclusivamente para a satisfação de apetites básicos (LEAR, 2006, p. 214). Primeiramente, o homem tem o desejo de uma ordem mais elevada de existência, o desejo de contemplar, em última instância, as coisas divinas. Além disso, o homem não apenas age, mas é capaz de pensar sobre o que quer e como obtê-lo. Isso mostra que a ação humana não advém necessariamente de um impulso irracional, visto que, muitas vezes, é resultado de processos cognitivos complexos; por essa razão, o desejo pode ser considerado uma faculdade transversal da alma humana: “Aristóteles distingue diferentes faculdades da alma por suas diferentes funções, e, ainda assim, o desejo parece ser um corte entre várias partes da alma” (*ibid.*, p. 214).

Em outras palavras, o desejo se situa desde a parte da alma responsável pela nutrição e reprodução até a parte da alma responsável pela inteligência e, principalmente, pela contemplação. Contudo, no arcabouço do desejo, há uma distinção de como ele opera quando se trata do intelecto prático e do intelecto teórico. No primeiro caso, este intelecto se ocupa com o que se deve fazer para que um desejo seja satisfeito, orientando o movimento da ação humana para atingir algum fim externo. Já no segundo caso, o intelecto busca satisfazer um desejo de entendimento que se realiza maximamente pela contemplação; trata-se de um desejo caracterizado pela busca do divino, de contemplar eternamente o que o deus contempla. Isso também torna o intelecto a parte divina em nós, agora sob o ponto de vista desiderativo.

Podemos considerar, a princípio, como análoga a relação de desejo que nós, seres humanos, temos com a contemplação à relação de desejo que o mundo tem com o deus. Antes de tudo, vimos no capítulo anterior que somente o deus movimenta o primeiro céu, sendo a causa final da rotação do sol, das estrelas e dos planetas. Curiosamente, tais astros possuem desejo, como afirma Jonathan Lear: “Esses corpos celestes são pensados como seres vivos, portanto, presumivelmente, são capazes de sentir amor e desejo pelo deus” (2006, p. 429). No caso em análise neste capítulo, não só o movimento do céu e dos seres celestes comunica o movimento do mundo natural, como também possui alguma repercussão na atividade noética do ser

humano. Por distar remotamente da realidade humana, o deus não conhece – e não tem necessidade de conhecer – a realidade dos acontecimentos particulares pertinentes ao mundo natural, mas podemos contemplar o deus através do pensamento discursivo matematizado e astronômico do bom ordenamento do céu e da natureza.

Tendo examinado como a contemplação opera em relação à percepção sensível, à imaginação e ao desejo, faremos, a seguir, um exame mais preciso; ou seja, tentaremos identificar os elementos predominantemente noéticos da psicologia aristotélica como parte integrante do processo contemplativo.

1.1) A contemplação na ordem da parte intelectual da alma

No *De Anima* III, 4, Aristóteles começa a examinar efetivamente a parte intelectual da alma (429a10-430a9). Nesta tese, elencaremos apenas alguns aspectos principais que se relacionam mais diretamente com o tema desta pesquisa, visto que já fizemos uma longa exposição sobre a natureza potencial do intelecto humano em nosso trabalho anterior.

Primeiramente, Aristóteles relaciona o ato de pensar com o ato de perceber (*De Anima* III, 4, 429a13-4):

Ora, se o pensar é como o perceber, ele seria ou um certo modo de ser afetado pelo inteligível ou alguma outra coisa desse tipo (*ei dê estí tò noeîn hōsper tò aisthánesthai, è páskhein tí án eíē hypò tou noētoû é tí toioûton héteron*).

Podemos entender o pensar (*noeîn*) nesta passagem como o ato da intelecção em seu sentido amplo, que, por conseguinte, inclui o ato da contemplação intelectual. Nesse caso, se o pensamento opera como a parte perceptiva da alma humana, ele seria estimulado por objetos inteligíveis, assim como a sensibilidade é estimulada pela presença de objetos sensíveis. Contudo, para Aristóteles, a parte intelectual não pode ser tratada como a parte perceptiva da alma humana. O intelecto humano deve ser considerado impassível (*apathès*), na medida em que não há um objeto inteligível capaz de afetá-lo de forma equivalente ao ato da percepção sensível frente aos

sensíveis. Entretanto, a capacidade intelectual humana, quando em ato, pode receber as formas (*dektikòn de tou eidous*) (*ibid.*, 429a30-2).

Outro detalhe que se apresenta no *De Anima* III, 4, é que o elemento definidor do intelecto humano é o seu aspecto potencial. Em outras palavras, diferentemente da inteligência divina, que está sempre em ato, é evidente que a inteligência humana não funciona dessa forma, uma vez que nossa realidade física e orgânica limita o ato da inteligência. Este é um outro ponto importante que Aristóteles retirará da noética anaxagórica⁶⁹ (429a17-9):

Há necessidade (*anankē*) então, já que ele pensa tudo (*epei panta noeī*), de que seja sem mistura (*amigē einai*) – como diz Anaxágoras –, a fim de que domine (*hina kratēi*), isto é, de que conheça: pois a manifestação de algo alheio impede e atrapalha (*paremphinómenon gar kolúei tò allótrion kai antiphráttei*).

Seguindo o desenvolvimento da teoria psicológica de Aristóteles, o poder (*kratēin*) do intelecto se define pela recepção das formas e pela tomada de conhecimento. Dessa maneira, tudo aquilo que se apresenta à alma humana e não diz respeito ao intelecto – como a interferência da atividade de outras partes da alma – repercute negativamente no ato de pensar. Mesmo que a percepção sensível e a imaginação forneçam dados indispensáveis para a inteligência do mundo físico (acessível pela atividade da percepção sensível), a eficiência da atividade do pensamento é proporcional à intromissão de outros elementos psíquicos: para pensar melhor, é preciso desejar a busca da unidade. “De modo que dele tampouco há outra natureza, senão esta: que é capaz (*hōste mē d’autoū einai phýsin mēdenían all’è taútēn, hōti dynatós*)” (*De Anima* III, 4, 429a19-20).

Sendo assim, pode-se dizer que o intelecto humano contém o aspecto potencial ao lado de sua atualização, visto que o intelecto, na dimensão divina, se realiza como puro ato. O que podemos fazer, enquanto seres capazes de entender, é buscar a unidade que se realiza pela plenitude da inteligência. Estabelecemos, então, que a contemplação é o modo intelectual que mais tende a atingir a unidade da inteligência divina, e o maravilhamento é o resultado passional, que beira uma espécie de êxtase

⁶⁹Embora Aristóteles concorde com Anaxágoras a respeito da unidade e separabilidade do intelecto, ele faz o seguinte questionamento a respeito da impassibilidade: “como o intelecto pensará, se pensar é ser de algum modo afetado? (*pōs noeīsei, ei tò noeīn páskhein tí estin*)” (*De Anima* III, 4, 429b24). Ainda que seja uma afecção de outra natureza, supõe-se que, para pensar, o intelecto humano precise ser afetado para produzir ou assimilar um inteligível.

psíquico, dessa contemplação. Em outras palavras, temos a capacidade de pensar plenamente, mas nossos limites psicofísicos restringem a plenitude do pensamento; por isso, a contemplação do divino não se realiza plenamente, mas tende a se realizar. Na sequência, Aristóteles conclui definindo o intelecto humano como o intelecto da alma (*psykhēs noûs*): “Logo, o assim chamado intelecto da alma (e chamo de intelecto isto pelo qual a alma pensa discursivamente [*dianoeîtai*] e supõe [*hypolambánei*]) não é em atividade nenhum dos seres antes de pensar” (*De Anima* III, 4, 429a20-2). Desse trecho, podemos dizer que Aristóteles destaca a suposição e o pensamento discursivo como os elementos da intelecção que são mais familiares à alma humana. A contemplação a partir do deus, por sua vez, extrapola os limites da discursividade, sendo algo quase estranho à natureza humana, pois a intelecção divina não necessita da nossa constituição psicofísica, mas para tendermos à contemplação do divino, é necessário um distanciamento voluntário dos nossos próprios limites cognitivos e desiderativos⁷⁰. Assim, é admissível que o intelecto da alma humana, por meio da suposição e do pensamento discursivo, possa produzir seres inteligíveis para a compreensão e o conhecimento da realidade.

Outro aspecto importante da parte intelectual da alma humana é a sua separabilidade em relação à estrutura orgânica do corpo (*De Anima* III, 4, 429a25-7):

Por isso, é razoável que tampouco ele [o intelecto] seja misturado ao corpo (*diò oudè memíkhthai eúlogon autòn tōi sómati*), do contrário, se tornaria alguma qualidade (*poiós*) – ou frio ou quente – e haveria um órgão (*órganón*, tal como há para a parte perceptiva (*aisthētikón*), mas efetivamente não há nenhum órgão.

O fato de não haver nenhum órgão na estrutura do corpo humano que seja inteiramente responsável pela atividade intelectual parece assegurar a qualidade divina da parte intelectual da alma humana. Essa qualidade é diametralmente oposta à condição da parte perceptiva da alma, cujos sentidos dependem da atividade e do funcionamento de seus órgãos correlatos. Aristóteles também concorda – em parte – com a tese platônica de que a alma é o lugar das formas em potência (*tên psykhèn eînai tópon eidōn*). Contudo, a ressalva feita pelo filósofo estagirita é que esse status deve ser atribuído apenas à parte intelectual (*noētikós*) da alma humana, visto que a parte perceptiva está ligada ao corpo. Por outro lado, o intelecto contém em si as

⁷⁰Isso ocorre também em outros processos de construção do conhecimento.

formas de maneira efetiva e, de acordo com o que expusemos acima, nosso intelecto possui as formas em potência.

Uma prova que Aristóteles desenvolve para diferenciar a percepção sensível do intelecto está na corruptibilidade dos órgãos da percepção frente aos objetos sensíveis, que podem ser intensos demais a ponto de se tornarem prejudiciais (*De Anima* III, 4, 429b1-2):

Pois a percepção sensível não é capaz de perceber após um objeto perceptível intenso (*sphódra aisthētoû*) – um som, por exemplo, após sons altíssimos, tampouco ver ou cheirar depois de cores e cheiros muito fortes.

A respeito do que foi dito, a atividade da percepção sensível está restrita aos limites orgânicos claramente estabelecidos pelo filósofo. Isso, evidentemente, não acontece com o intelecto humano, que, “quando pensa algo intensamente inteligível (*ti noēsēi sphódra noētón*), não pensa menos ou mais fraco; pelo contrário: pensa ainda melhor” (429b4). Desse modo, é exatamente nesse ponto que o intelecto é separado (*khōristós*) do corpo; mesmo que possamos pensar algo que afete a percepção sensível e a imaginação, o exercício do pensamento tomado isoladamente não ocorre sob mediação do corpo⁷¹. E a contemplação pode ser o ato do intelecto que mais se distancia do corpo. Contudo, ao mesmo tempo, a contemplação intelectual humana esbarra em nossos limites psicofísicos, o que interfere na relação entre a dimensão humana e a dimensão divina, pois, em vida, não somos separados da nossa natureza corpórea.

Aristóteles estabelece um conjunto de conclusões a respeito do intelecto da alma humana que é pertinente ressaltar (*De Anima* III, 4, 429b29-430a9). A começar, potencialmente, o intelecto se identifica com os objetos inteligíveis (*noētá*), ou seja, corresponde a todas as formas⁷². Por outro lado, Aristóteles compara o intelecto a

⁷¹Devemos admitir aqui a respeito das grandes diferenças contextuais das funções fisiológicas do organismo humano. Quando Aristóteles diz que não há um órgão que seja correlato à parte intelectual da alma humana, não devemos levar em consideração as funções do cérebro, atualmente associadas ao pensamento. A fisiologia aristotélica atribui ao cérebro a função de resfriar o corpo humano (REIS, 2006, p. 296). Assim sendo, não se estabelece nenhuma relação entre o cérebro e a atividade intelectual na psicologia de Aristóteles.

⁷²De acordo com Maria dos Reis, a teoria aristotélica do intelecto desenvolvida no *De Anima* III, 4, é radicalmente distinta da noção platônica de reminiscência (2006, p. 302). No caso de Platão, os verdadeiros objetos do conhecimento são as formas que não podem ser captadas pela percepção sensível. Nesse sentido, o papel da percepção é estimular a alma a recordar as formas que contemplou antes de encarnar: “O papel da sensação na aquisição do conhecimento é apenas o de ajudar o intelecto a resgatar as formas exatas que a alma traz em si e que constituem os princípios da ordem do

“uma tabuleta em que nada subsiste atualmente escrito (*hōsper en grammateíōi hōi mēthèn enypárkhei entelekheíai gegramménon*)” (429b31). Isso significa que, embora o ser humano nasça com a capacidade de pensar, a princípio não haveria nada que nos distinguisse das outras espécies animais. O intelecto humano só se forma realmente conforme o uso, pois assim ele se torna os objetos inteligíveis através do pensamento, que depende de um ato voluntário de assimilação das formas. Em segundo lugar, e não menos importante, o intelecto:

(...) é inteligível tal como os objetos inteligíveis, pois no tocante ao que é sem matéria, o que pensa é o mesmo que o pensado (*kai autòs dè noētós estin hōsper tà noētá. Epì mèn gár tōn áneu hýlēs tò autó esti tò nooúmenon*).

Trata-se de uma passagem de difícil compreensão, mas tentemos compreendê-la a partir dos detalhes que se tornam mais claros. A começar, o intelecto pode ser pensado pelo intelecto da alma humana. Sob a ótica da *Metafísica* XII, 7, o ato contemplativo ocorre pelo pensamento que pensa o próprio pensamento. Em outras palavras, considerando o deus como intelecto por excelência, a inteligibilidade desse intelecto pelo intelecto da alma humana só pode ocorrer por meio da contemplação. Além disso, a matéria⁷³, principal constituinte ontológico da natureza, também é princípio de diferenciação entre o pensamento e o que é pensado, pois senão tudo que remete à intelecção e ao intelecto poderia ter por qualidades a alteração, a corruptibilidade e a geração. Entretanto, tudo o que pertence à esfera imaterial carrega a qualidade do divino. É nesse ponto que Aristóteles coloca em evidência a ciência teórica (*epistémē theōrētikē*), considerando a teologia como uma vertente que busca conhecer o próprio pensamento.

No aristotelismo, a inteligibilidade da realidade está intimamente relacionada ao alcance da verdade (LEAR, 2006, p. 179). Alcançar a verdade significa ter uma compreensão profunda sobre o que são realmente as coisas. O homem naturalmente

“mundo” (*ibid.*). Por sua vez, a imagem da tabuleta associada ao intelecto da alma humana não pode estar associada à teoria platônica da reminiscência, já que aquela revela a aptidão do intelecto humano em receber inscrições, a saber, as formas, ideias ou definições, se afastando assim do caráter alegórico da reminiscência.

⁷³De acordo com Peters: “*Hylé*, um termo puramente aristotélico, não tem as suas origens numa realidade diretamente percebida – como se passa no caso da extensão ou magnitude – mas emerge de uma análise da mudança; não é conhecida diretamente mas por analogia. A dificuldade em compreender a natureza da matéria está em que ela parece situar-se fora do âmbito do

conhecimento; quando se separaram todas as qualidades de um existente parece nada restar” (1974, p. 110).

tem esse desejo de profundo entendimento do mundo, como está dito nos trechos iniciais da *Metafísica* I, obra que retomaremos na segunda parte deste capítulo. Contudo, dentre os vários modos de pensamento que caracterizam a inteligência humana, somente a contemplação atinge com maior agudeza a inteligibilidade do mundo e do homem. Diz Jonathan Lear: “Existe, portanto, uma única atividade – contemplar o mundo – que desde logo manifesta a inteligibilidade do mundo e também revela aquilo que o homem mais verdadeiramente é” (*ibid.*, p. 180). Vimos no capítulo anterior que a contemplação do divino – do intelecto que pensa a si próprio – pode possuir algum vínculo com o pensamento discursivo, que é a principal ferramenta de compreensão epistêmica do mundo. Isso é, o homem pode utilizar o pensamento discursivo para ter um entendimento profundo de sua experiência no mundo.

Desse modo, a contemplação representa o nível mais alto de inteligência presente nos seres humanos. Jonathan Lear sugere três estágios que explicam o desenvolvimento intelectual dos humanos. Se tomarmos como base a aptidão humana para ter conhecimento sobre psicologia, primeiramente temos “a capacidade de aprender sobre as coisas vivas e seus princípios de vida” (2006, p. 182). Assim, o primeiro estágio de inteligência se caracteriza pela potencialidade intelectual humana de entender e contemplar. O segundo estágio de desenvolvimento intelectual humano se caracteriza pela atualidade da capacidade de entender e contemplar. Ou seja, o homem passa de um ser capaz de entender para um ser que ativa e efetivamente exerce sua inteligência: “Em virtude de possuir essa capacidade, podemos chamá-lo de entendedor ativo ou atual, mas essa atualidade se esgota em sua capacidade de pensar quando quiser” (*ibid.*, p. 183). Por fim, a contemplação representa o estágio mais elevado do desenvolvimento intelectual humano. Trata-se de um grau de inteligência que se aplica na medida em que o humano deseja romper as barreiras de seus limites para entender o mundo, não apenas desejar conhecer.

Em um sentido primário, o intelecto é, por definição, uma faculdade da alma humana capaz de apreender *essências*; contudo, trata-se de uma “faculdade que implica um largo espectro de atividades de pensamento” (LEAR, 2006, p. 185), cuja contemplação representa seu espectro mais elevado. Nesse caso, segundo o autor em questão, as essências são formas de compostos de matéria e forma. Entender a forma significa incorporar ao intelecto o composto de matéria e forma, embora sem a matéria: “Quando a mente chega a entender a essência (...), ela se ergue para fora

de

sua instância material” (*ibid.*, p. 186). Por conseguinte, quanto mais distante da matéria, mais intensa tende a ser a atividade contemplativa do intelecto humano. No entanto, Jonathan Lear coloca uma importante questão que vale a pena apresentar: “O que acontece com a mente humana quando se engaja nessa contemplação?” (*ibid.*, p. 187). O intelecto é capaz, por princípio, de pensar todas as coisas e, por isso, deve ser puro e sem afecções. Consequentemente, não teria nenhum órgão corporal, visto que isso seria uma realização material que distorceria sua capacidade de pensar. Todavia, uma importante dificuldade advém desse fato: se o intelecto é simples e não afetado, como pode pensar a respeito do mundo?

Segundo a tese de Jonathan Lear, pensar envolve um tipo especial de afecção. Este tipo de afecção se define como uma interação entre o mundo e o intelecto. Entretanto, é nesse ponto que reside um dilema, que talvez seja a ponte entre a noética e a teologia de Aristóteles, de acordo com Lear (2006, p. 188):

Se, no entanto, tentarmos especificar o que é esse algo em comum, que liga a capacidade humana de entender com a capacidade do mundo de ser entendido, somos levados a uma dificuldade ainda maior. Essa dificuldade surge quando se pergunta se a mente pode contemplar a si mesma.

A importância dessa questão está em partir do princípio de que pensar o pensamento é entender os processos cognitivos e intelectuais que caracterizam o exercício noético. Pensar o próprio pensamento envolveria um exercício de reconhecer o mundo tal como é. Se o intelecto é potencialmente todas as coisas, não conseguiríamos assegurar um limite entre o intelecto e todas as coisas, assim como saber, com certeza, se o intelecto é todas as coisas. Se o intelecto pode contemplar o mundo e a si mesmo, parece que ambos se identificam. Assim, para Lear: “Aristóteles coloca então o dilema: ambas as coisas no mundo são em si mesmas mentais [intelectuais], ou a mente está afinal de contas mesclada com coisas físicas” (2006, p. 189).

Seguindo a leitura de Jonathan Lear, o intelecto, para Aristóteles, não pode ser, de modo algum, físico (2006, p. 190). Primariamente, o intelecto humano é, definitivamente, uma potencialidade de pensar e entender. Por sua vez, a contemplação é um processo intelectual que não envolve nenhuma mescla com o mundo físico; desse modo, é possível pensarmos o próprio intelecto como objeto de

pensamento, pois “A contemplação consiste na mente se tornando os objetos do pensamento” (ibid.). Sem a matéria, a contemplação e o objeto da contemplação são idênticos, visto que o intelecto não carrega nada de material e físico. E a respeito das coisas materiais e do mundo físico, como o ato contemplativo do intelecto operaria⁷⁴? Segundo a mesma interpretação, a noética aristotélica permite que as *coisas materializadas* sejam potencialmente inteligíveis. Por sua vez, o intelecto apreende o aspecto formal de um composto de forma e matéria, via abstração (*aphairēsis*)⁷⁵: “Segue-se que a mente [intelecto] – que, ao pensar, é simplesmente os objetos de pensamento – está, de fato, em alguma relação com o mundo físico” (ibid.). Em outras palavras, as coisas físicas jamais devem ser consideradas seres inteligíveis, mas permitem que alguns aspectos delas sejam apreendidos pelo intelecto, seja por meio do pensamento discursivo, seja por meio da contemplação.

A análise aristotélica a respeito do intelecto não se reduz apenas à sua natureza potencial. No *De Anima* III, 5, Aristóteles considera, de forma muito breve, a natureza produtiva (*poiētikón*) do intelecto, em um dos capítulos mais difíceis e enigmáticos de sua filosofia. Ademais, antes de examinar a natureza do intelecto produtivo, Aristóteles apresenta os princípios gerais do que é potencial e do que é produtivo (De Anima III, 5, 430a10-3):

E assim, tal como em toda natureza há, por um lado, algo que é matéria para cada gênero (*ti tò mèn hýlē hekástōi génei*) – e isso é o que é em potência todas as coisas (*toúto dè hò pánta dynámei ekeína*) e, por outro, algo diverso que é causa e fator produtivo (*héteron dè aítion kai poiētikón*), por produzir tudo, como a técnica em relação à matéria que modifica, é necessário que também na alma ocorram tais diferenças (*anánkē kai em tēi psychēi hypárkhein taútas tās diaphorás*).

⁷⁴Pensar, mesmo que discursivamente, também envolve *pensar o próprio pensamento* na noética aristotélica. Trata-se de um exercício de *consciência reflexiva*, que faz com que, ao contemplarmos, estejamos conscientes de que estamos contemplando: “Essa consciência reflexiva não requer alguma faculdade mental separada, que tenha a mente ativamente pensando como esse objeto. A consciência reflexiva de que se está contemplando é ela própria parte da mente que contempla ativamente” (LEAR, 2006, p. 200). Por esse motivo, contemplar algo exterior ao intelecto implica o fato deste poder contemplar a si próprio. Por conseguinte, quanto mais o intelecto contempla a si próprio, sem obstáculos e interferências externas, mais elevado é o seu nível de atividade.

⁷⁵Basicamente, podemos entender a abstração como o processo intelectual de universalização conceitual a partir dos objetos particulares sensíveis (MOURA, 2020, p. 20). A abstração opera como um instrumento cognitivo que permite ao intelecto conhecer as relações de causalidade que produzem uma dada experiência sensível.

No início do trecho, Aristóteles descreve as qualidades referentes à natureza ou ao mundo físico. Todos os acontecimentos que ocorrem neste âmbito se inscrevem na dimensão da potencialidade e da atualidade. No caso do ser humano, que é um ser natural, existe um conjunto de disposições que compõem a vida humana, como sentir, se alimentar, reproduzir e pensar. Por sua vez, essas potencialidades se tornam atuais quando são realizadas. Além disso, todos os seres naturais estão submetidos ao par matéria e forma. Retomando o caso dos seres humanos de forma simples, a matéria – análoga à potencialidade – corresponde à corporeidade e à organicidade que fundamentam o humano, enquanto a forma – análoga à atualidade – é o que faz o ser humano ser o que ele é. Por essa razão, quando definimos o ser humano como animal racional, estamos enunciando a forma da espécie humana. No entanto, Aristóteles não concebe a natureza como algo fechado, encerrado em si mesma, como se fosse um jogo previsível e contínuo de relações entre ato e potência nos seres naturais. Há algo externo a ela que tem o poder de modificar o ordenamento natural conhecido por nós. Arriscamos a dizer que Aristóteles se refere ao conceito de primeiro movente imóvel como princípio da natureza⁷⁶. O que se pode deduzir dessa passagem é que não temos capacidade de conhecer a natureza em sua totalidade, visto que está além do nosso poder de compreensão prever as modificações oriundas desse algo diverso que é causa e fator produtivo (*héteron de tò aítion kai poiētikón*). Contudo, a alma humana possui, além do intelecto potencial, como visto no *De Anima* III, 4, a capacidade de inteligir produtivamente, que carrega em si essa outra face da natureza, modificadora e produtiva.

No trecho seguinte, Aristóteles pontua as principais características do intelecto passivo ou potencial da alma e do intelecto produtivo, inserindo também uma curiosa comparação com a luz (*De Anima* III, 5, 438a14-7):

E tal é o intelecto, de um lado, por tornar-se todas as coisas e, de outro, por produzir todas as coisas, como uma certa disposição, por exemplo, como a luz (*kai éstin ho mèn toioûtos noûs tõi pánta gínesthai, ho de tõi pánta poieîn, hōs héxis tis, oîon tò phōs*). Pois de certo modo a luz faz de cores em potência cores em atividade. E este intelecto é separado, impassível e sem mistura, sendo por substância atividade (*kai oûtos ho noûs khōristós kai apathēs, tēi ousíai òn enérgeia*).

⁷⁶Este assunto já foi abordado no capítulo anterior desta tese.

Esse trecho é repleto de detalhes que devemos examinar cuidadosamente. Em primeiro lugar, quando Aristóteles fala do intelecto que se torna todas as coisas, ele parece se referir ao intelecto potencial e passivo. Isso quer dizer que se trata do aspecto do intelecto da alma que traduz, em definições e suposições, pelo ato do pensamento, as afecções que a alma sofre, construindo assim uma interpretação acerca da realidade. Em segundo lugar, Aristóteles fala do intelecto ativo ou produtivo como um aspecto do intelecto da alma que não apenas interpreta, define ou supõe a respeito dos acontecimentos da realidade, mas que almeja alguma modificação, alguma transformação que supere o caráter meramente observador ou definicional em relação à natureza. Seria como se o humano fosse o princípio da natureza, nesse caso, imitando a natureza divina. Conjecturamos que é exatamente nesse aspecto do intelecto que a parte intelectual da alma humana se revela como uma parte divina.

No entanto, qual é o sentido da comparação com o fenômeno da luz e da cor nesse trecho? Exporemos, em nota abaixo, com mais profundidade, a importância do sentido da visão na composição da *espiritualidade grega* (REALE, 2016b, p. 6). A luz, em si mesma, não pode ser considerada algo que está na ordem da corporeidade e da materialidade na física aristotélica (REIS, 2006, p. 243). Segundo o *Meteorológicos* I, 3, 340b6⁷⁷, a luz se encontra na ordem do etéreo, que possui a capacidade de produzir uma luz superior a qualquer outro elemento ou composto. Vale ressaltar que o éter é o principal elemento que compõe o âmbito celeste, permanecendo em contínuo movimento circular e estando fora da alçada da geração e corrupção, inerentes ao mundo físico. Contudo, como o intelecto produtivo entra nessa comparação? Para que a analogia faça mais sentido do que simplesmente retratar a passagem do estado de potência para o ato a respeito do intelecto, Aristóteles parece comparar o intelecto produtivo com o éter devido à sua separabilidade em relação à dimensão orgânica da alma humana, como se fosse essa luz superior que participa da dimensão divina, sendo princípio de todas as coisas. Acreditamos que a contemplação é a maior expressão da atividade do intelecto produtivo, visto que envolve, pelo menos por algum momento, o reconhecimento da unidade divina a partir da qual se deriva o céu e

⁷⁷Ou seja, “Dizemos, em efeito, que o corpo superior, até a lua, é distinto do fogo e do ar, ainda que nele uma parte é mais pura e outra está menos livre da mistura e contém diferenças, sobretudo por onde limita com o ar e com o mundo <imediatamente> circundante da terra. Por sua vez, ao deslocar-se em círculo o primeiro elemento e os corpos <que há> nele, a <parte> imediatamente contígua do mundo e o corpo inferior, ao dissolver-se por <efeito do> movimento, se inflama e produz calor” (*Meteorológicos* I, 3, 340b6-15).

a natureza. Desse modo, o verdadeiro maravilhamento advém da experiência produtiva do intelecto, não estando restrito meramente às afecções das capacidades sensitiva e imaginativa da alma humana.

Além disso, Aristóteles é categórico ao afirmar que o intelecto produtivo é mais digno de honra (*timióteron*) do que o intelecto passivo, precisamente por sua separabilidade em relação à matéria: “Pois o agente (*poiôun*) é sempre mais digno de honra do que o paciente (*páskhontos*) e o princípio é mais digno de honra do que a matéria” (*De Anima* III, 5, 430a18-19). Ora, esse valor é atribuído à plenitude característica da atividade do intelecto separado, que não está sujeito às falhas e interrupções próprias dos limites da natureza humana, cujo fundamento ontológico é eminentemente material. Por sua vez, o trecho seguinte aprofunda a questão da comparação entre o intelecto potencial e o intelecto produtivo, dessa vez sob o ponto de vista da ciência (430a18-22):

E a ciência em atividade é o mesmo que o seu objeto, ao passo que a ciência em potência é temporalmente anterior em cada indivíduo, embora em geral nem mesmo quanto ao tempo seja anterior, pois não é o caso de que ora pensa, ora não pensa (*tò d'autó estin hē kat'énérgeian epistēmē tōi prágmati: hē dē katà dýnamin khrónōi protéra en tōi ení hólōs dē oudē khrónōi, all'oukh hotè mèn noeí hotè d'ou noeí*).

Naturalmente, trata-se de um trecho difícil de interpretar, pois Aristóteles não parece associar diretamente a ciência com o exercício do pensamento discursivo. Começemos pelo final do trecho: o intelecto da alma humana, pelos motivos observados acima, se enquadra no caso de ora pensar, ora não pensar. Além disso, sem entrarmos no assunto especificamente relativo ao tempo, enquanto o intelecto da alma humana está submetido à temporalidade⁷⁸, à geração e à corrupção, o intelecto produtivo e separado reside na ordem da eternidade e perenidade. Por sua vez, o

⁷⁸Ao longo de toda a história da filosofia, a grande dificuldade de abordar a natureza do tempo está na tentativa de dizer o que ele realmente é. No ponto de vista de Aristóteles, por exemplo, o problema geral que caracteriza o tempo é saber se este se refere às coisas que são ou às coisas que não são (*Física* IV, 10, 217b30). Para facilitar o exame, Aristóteles parte do pressuposto de que o tempo é divisível em partes: “Pois uma parte dele aconteceu e já não é, mas outra está por vir e não é, e de ambas as partes se compõe tanto o tempo infinito quanto o tempo periódico (*kai ho ápeiros kai ho aei lambanómenos khrónos*)” (217b33-218a1). Neste trecho, o filósofo leva em consideração dois modos pelos quais o tempo se divide: o tempo infinito e sem limites (*ápeiros*) e o tempo *tomado* (*lambanómenos*) em cada caso, mas que também se repete continuamente (*aei*). Dito isso, essa divisão preliminar ainda esbarra num obstáculo ontológico, visto que se o tempo é composto por algo que *não é*, ele mesmo não pode ser algo (218a2-3).

pensamento discursivo é o processo próprio do intelecto humano para adquirir ciência a respeito das coisas e, precisamente por ser um processo de cognição, demanda tempo, repouso ou uma mensuração ponderada a respeito do acontecimento de interesse para aquele que busca compreendê-lo, o que explica o fato de a ciência ser temporalmente anterior ao indivíduo. Mas o que explica o fato de a ciência em atividade ser o mesmo que seu objeto? É nesse ponto que não é possível associar a ciência com o ato do pensamento discursivo, mas como uma figura que conota a realização do intelecto cósmico para a contemplação. A contemplação e o maravilhamento são intuitivos e imediatos; por isso, não fazem parte de um processo que pressupõe alguma anterioridade e posteridade. A ciência teológica é uma ciência sem discurso, pois depende apenas do ato contemplativo que apreende a realidade do céu e da natureza tal como é, não de acordo com os limites físicos que circunscrevem a temporalidade. Como já ressaltamos diversas vezes, a contemplação é um ato noético que depende do distanciamento do que é ser humano para restituir, mesmo que momentaneamente, a dimensão divina.

Na sequência, Aristóteles encerra o *De Anima* III, 5 ressaltando a distinção entre o intelecto potencial e o intelecto produtivo (430a22-5):

Somente isto quando separado é propriamente o que é (*khōristheis d'esti mónon toth'hóper estí*), e somente isto é imortal e eterno (*kai toúto mónon athánaton kai áidion*) – mas não nos lembramos, porque isto é impassível, ao passo que o intelecto passível de ser afetado é perecível (*ou mnēmoneúomen dé, hótí toúto mèn apathés ho dè pathētikòs noús phthartós*) – e sem isto nada se pensa (*kai áneu toútou outhèn noeí*).

Em primeiro lugar, Aristóteles destaca a primazia ontológica do intelecto separado em relação ao intelecto da alma humana. Considerando que o intelecto humano está submetido à geração e à corrupção próprias da natureza humana, o intelecto separado, por não estar sujeito ao devir, propriamente é, não se tornando algo outro. Em segundo lugar, o filósofo assevera a respeito da imortalidade do intelecto separado, visto que não está ligado a nenhum corpo orgânico que tem vida em potência, e a eternidade, já que ele está para além da pressuposição de uma relação temporal de anterioridade e posteridade, própria dos seres que estão sujeitos ao devir. Em terceiro lugar, a afecção é uma característica natural do intelecto da alma humana, além do fato de que a lembrança e a memória são estritamente capacidades

da alma que se relacionam com o intelecto passivo. Vale entender que o intelecto separado não é afetado pela memória e pela lembrança, à medida que o intelecto humano é afetado e está à mercê da perecibilidade, junto com o corpo. E, por último, o que é mais importante: o intelecto separado é condição primeira para o pensamento do intelecto da alma humana. Aqui se justifica, segundo a terminologia da noética aristotélica, por que o intelecto é a parte divina da alma em nós. Quando pensamos, seja em maior ou menor grau, estamos exercendo em nós essa parte divina da nossa alma. E é exatamente a contemplação que garante, mesmo que momentaneamente, essa maior aproximação em relação aos princípios divinos. Posto isso, apresentaremos a seguir os principais filósofos que influenciaram Aristóteles no que diz respeito à relação entre o ato noético da contemplação e o domínio do divino.

1.2) As influências de Aristóteles para a consolidação de sua doutrina teológico-noética

No exame dos filósofos predecessores no que concerne à questão da alma e do intelecto, quem certamente serviu de influência para Aristóteles foi Anaxágoras de Clazômenas. Para este filósofo, há uma relação de semelhança muito estreita entre a alma e o intelecto que é importante de ser observada: assim como a alma é um princípio que faz mover o corpo, o intelecto é o que faz mover o todo (*tò pân ekínēse noûs*) (*De Anima* I, 2, 404a25-7)⁷⁹. É possível perceber aqui a sensível aproximação entre a doutrina do intelecto pan-movente de Anaxágoras e a doutrina do deus aristotélico, que se pauta, no que diz respeito ao movimento, no conceito de primeiro movente imóvel.

Na doutrina psicológica e cosmológica de Anaxágoras, o intelecto e a alma não se identificam, mas se assemelham entre si pelo fato de serem princípios de

⁷⁹Maria dos Reis conjectura que Anaxágoras, através do relato de Aristóteles, atribuiu dois sentidos ao intelecto (2006, p. 157). O primeiro sentido seria o de *phronēsis* ou entendimento, como um primeiro princípio de movimento. Já o segundo sentido seria equivalente ao de alma, presente em todos os animais. Outro aspecto importante da noética de Anaxágoras é que o filósofo se serve dos termos *psykhē* e *noûs* para se referir a um mesmo princípio, correspondendo à causa final e eficiente do universo: “Esta *arkhē* de natureza intelectual, separada do corpóreo – simples, puro e sem mistura –, apesar de todo o desapontamento de Aristóteles com o limitado poder explicativo que Anaxágoras lhe confere, terá grande influência sobre a sua própria concepção de intelecto” (*ibid.*). Em outros termos, Aristóteles acredita que Anaxágoras fez bem em não relacionar o intelecto a nenhum outro elemento, mas não explicou como o intelecto conhece os seus objetos e porque ele seria um princípio de movimento dos seres.

movimento: a alma é o princípio de movimento do corpo animado, enquanto o intelecto é o princípio de movimento do universo (*De Anima* I, 2, 404a15-18):

(...) em todo caso, ele [Anaxágoras] diz que, dos seres, o intelecto é o único simples, sem mistura e puro. Ele discorre sobre ambos – o conhecer e o mover – recorrendo a um mesmo princípio, ao dizer que o intelecto põe o todo em movimento (*mónon goûn phēsín autòn tòn óntōn haploûn eînai kai amigē te kai katharón. Apodídōsi d'ámphō tēi autēi arkhēi, tó te ginōskein kai tò kineîn, légōn noûn kinēsai tò pân*).

Em outros termos, podemos dizer que, para Anaxágoras, o conceito de intelecto pressupõe uma separabilidade em relação a qualquer composto do mundo físico. Ao mesmo tempo, esse intelecto é o princípio absoluto de movimento de todos os seres; este é o aspecto cinético do intelecto. Por sua vez, o intelecto também é o princípio absoluto do conhecimento; apenas ele é capaz de conhecer todos os seres. Assim sendo, o intelecto tem por elementos complementares o conhecimento e o movimento, fazendo com que a cinética e a gnoseologia compartilhem da mesma esteira conceitual do intelecto. Remontando ao que foi analisado na *Metafísica* XII, o deus é tanto princípio absoluto do movimento quanto de inteligência; acima de tudo, é inteligência pura. Portanto, se pensarmos a contemplação seguindo a via anaxagórica, ela seria um ato de conhecimento puro, que prescindia de todo e qualquer intermediário entre o intelecto humano em ato e a compreensão do intelecto uno, divino e separado do mundo físico, que se coloca para além de uma noção de conhecimento restrita à discursividade humana.

Vale a pena apresentar rapidamente outro filósofo que foi de grande influência para Aristóteles no que diz respeito à alma, ao intelecto e à divindade: Alcmeón de Crotona (c. 510 a.C. – Século V a.C.). Em suas suposições (*hypolabeîn*), a alma se identificaria com o intelecto, segundo Aristóteles (*De Anima* I, 2, 405a27-31). O primeiro fator que configura essa identidade é a sua natureza divina, no sentido de estar sempre em movimento: “pois tudo o que é divino move-se sempre continuamente (*tà theía pánta synekhōs aeí*) – a lua, o sol, os astros e o céu inteiro”. Este fator é bastante coincidente com a tese de que o deus aristotélico é o princípio movente dos céus. Decorrente desse fator, a alma para Alcmeón é imortal; ou seja, ao nosso ver, ela não estaria submetida aos processos de geração e corrupção, tal como um corpo animado. Além disso, ela é especificamente imortal “por assemelhar-se aos imortais (*eînai diá tò eokénaí toís athanátois*)”. No caso de Aristóteles, os seres divinos

estão entre os seres imortais, o que torna possível inferir que a alma pode carregar em si algum grau de divindade, tal como o intelecto no sentido aristotélico.

Vimos também que Platão foi de larga inspiração para Aristóteles em sua teoria da contemplação. A começar, o filósofo estagirita descreve a hierarquia da formação do conhecimento de acordo com quatro etapas, da inferior para a superior: percepção sensível (*aísthēsis*), opinião (*dóxa*), ciência (*epistēmē*) e intelecto (*noûs*) (*De Anima* I, 2, 404b20-21). Fiquemos nestas duas últimas etapas. Para Aristóteles, a ciência pertence ao campo do pensamento discursivo e, por conseguinte, não é a sede da atividade contemplativa. O intelecto, no platonismo, possui uma relação unitária; em si mesmo, em seu ato contemplativo, não é mediado pela discursividade, ao contrário do modo de operação da ciência. Desse modo, o movimento unilateral do intelecto, que contempla o deus assim como contempla o bem, o belo e a verdade em si segundo o platonismo, foi a influência deste filósofo para a doutrina noético-teológica de Aristóteles⁸⁰.

Aristóteles se baseia novamente no diálogo *Timeu* de Platão⁸¹ para fundamentar o processo de intelectção da alma (*De Anima* I, 3, 407a2-9). Assim como Anaxágoras, o platonismo insere o conceito de intelecto, antes de tudo, em um contexto de inspiração cósmica: “Pois claramente Platão quer que a alma do universo (*tên gâr toû pantòs*) seja tal como o que é denominado, por ventura, de intelecto (*hoiôn pot'estin ho kaloûmenos noûs*)” (407a3-4). Ou seja, uma das primeiras menções da intelectção no tratado da alma de Aristóteles leva em consideração o seu fundamento cósmico, como uma força que ordena todos os seres do universo.

A influência platônica na teologia noética de Aristóteles se apresenta na medida em que os objetos físicos e os organismos naturais pertencem a um nível menos elevado de atualidade do que as formas que existem no intelecto quando este está contemplando (LEAR, 2006, p. 197). Em outros termos, o aspecto inteligível de um objeto é mais digno de valor do que o seu aspecto material e orgânico. Contemplar a

⁸⁰Aristóteles também faz uma rápida menção ao filósofo Xenócrates da Calcedônia (396 a.C.-314 a.C.), que diz que a alma possui os atributos do conhecimento (*gnōristikón*) e do movimento (*kinētikón*) (*De Anima* I, 2, 404b27-9). Estes atributos, combinados entre si, formam a tese xenocrática de que “a alma é um número que move a si mesmo (*tên psykhên arithmón kinoûth'eautón*)”. Embora Aristóteles não faça um exame aprofundado sobre este tema, é interessante observar que a doutrina do intelecto divino e automovente parece encontrar raízes na aritmética platônica e xenocrática.

⁸¹Sabe-se que a assim chamada *alma do mundo*, na visão platônica, é exclusivamente o intelecto (*noûs*). Na narrativa platônica presente no *Timeu*, a percepção sensível e o desejo estão relacionados às almas particulares que, na perspectiva de Maria dos Reis, são “perturbações da atividade

intellectual" (2006, p. 174).

forma não é apenas contemplar o seu aspecto inteligível, mas contemplar o que é ser aquela coisa: “O contemplar ativo dessa forma é a própria forma no seu mais elevado nível de atualidade” (*ibid.*, p. 199). Nesse caso, a contemplação pressupõe a ausência da clássica divisão entre sujeito e objeto, tão própria do pensamento discursivo e epistêmico. O ato de contemplar ou inteligir ativamente implica o fato do intelecto buscar a sua unidade, o que faz, em última instância, o intelecto inteligir a si próprio⁸². Mas o que o processo de inteligência humana – incluindo a contemplação – teria a ver com isso? Para analisarmos essa questão, devemos retornar à tese aristotélica do deus enquanto pensamento do pensamento.

Assumindo que o deus e o primeiro movente imóvel dizem respeito à mesma coisa, ambos são, por definição, *pensamento do pensamento e princípio do céu e da natureza*⁸³. De acordo com o que está sendo citado em *De Anima* I, 3, o próprio intelecto, no sentido platônico, poderia se predicar tanto de uma forma quanto da outra grifadas acima. Neste último caso, justamente por ser a alma do universo, ele se equivaleria – por aproximação conceitual – ao princípio do céu e da natureza. Já naquele caso, o intelecto pensa a si mesmo pois é dotado de locomoção circular (*kyklophoría*)⁸⁴. Logo, se é circular, a ação do intelecto se volta para si mesma; assim como o deus, sendo intelecto puro, tendo por ação a pura inteligência, apenas pensa a si mesmo. Antes de seguirmos falando acerca do movimento da alma em seu aspecto

⁸²Sobre a diferença entre a contemplação e o pensamento discursivo, Jonathan Lear coloca uma importante observação: “Nós, modernos, tendemos a pensar que o intelecto deve ser distinto de seus objetos. Quando utilizamos uma locução como ‘o entendimento de’ a um sujeito-matéria S, pensamos que o resultado ‘o entendimento de S’ não pode ser idêntico a S mesmo. Mas no mundo de Aristóteles, quando S é uma essência ou forma, o entendimento de S é justamente o próprio S, no seu mais elevado grau de atualidade” (2006, p. 200).

⁸³Segundo Maria dos Reis, Aristóteles retoma alguns tópicos da *Física* VIII para fundamentar a tese de que a alma pode ser um motor imóvel (2006, p. 164). Segundo a *Física* VIII, 1, 250b11-6, o movimento, por princípio, é eterno e imperecível, “pois, do contrário, teria de haver uma mudança anterior à primeira mudança e uma destruição posterior à última mudança – [*red. ad absurdum*]” (*ibid.*). No caso da alma e dos animais, estes podem iniciar o movimento por si mesmos, estando em repouso (*Física* VIII, 3, 252b17-9). Em caso análogo, o mesmo também ocorre com o universo. Além disso, o animal possui um movimento natural por si mesmo, “como um todo orgânico, tem um agente interno e natural de suas mudanças substanciais”. Por sua vez, o animal também possui um movimento coagido por outro, isto é, quando as próprias circunstâncias ambientais são as causas do movimento do animal.

⁸⁴Um dos elementos mais importantes para se incluir na investigação da natureza da alma e da inteligência é o movimento (*kínēsis*) (*De Anima* I, 3, 406a3-12). Basicamente, o que Aristóteles busca investigar é se a alma move por si mesma (*kath’hautó*) ou é movida por outro (*kath’héteron*). Este é um problema a ser investigado sob diversos ângulos e procuraremos entendê-lo no ponto de vista da inteligência, enquanto capacidade delegada à alma. Para Maria dos Reis, Aristóteles não explicou no *De Anima* o que o intelecto pensaria repetidamente, justificando desta maneira a locomoção circular (2006, p. 176). A nosso ver, este já é um assunto a ser tratado sob um aspecto teológico-noético, na medida em que o deus é pensamento do pensamento; somente o deus, enquanto intelecto, poderia inteligir a si mesmo continuada e eternamente.

noético, vale advertir que Aristóteles destitui as outras capacidades da alma do fato de terem locomoção circular: a saber, o intelecto não é “como a capacidade perceptiva (*aisthētikē*) e desiderativa (*epithymētikē*), pois o movimento delas não é locomoção circular” (*De Anima* I, 3, 407a4-5). Desse modo, de início, coloca-se em evidência a natureza intelectual da alma em detrimento das capacidades consideradas inferiores, a partir do tipo de movimento próprio ao intelecto.

Para enfatizar a influência platônica no desenvolvimento de sua noética, Aristóteles estabelece, de imediato, uma relação entre o movimento circular e a dinâmica intelectual (*De Anima* I, 3, 407a19-21):

É necessário que o intelecto seja este círculo; pois o movimento do intelecto é o pensamento e o movimento do círculo é a locomoção circular (*anankaion de ton nous einai ton kyklon touton: nou men gar kinesis noēsis, kyklon de periphora*).

Conforme foi ressaltado diversas vezes, no sentido noético fundamental, o pensamento (*noēsis*) é o movimento característico do intelecto. Assim sendo, quando o pensamento pensa algo que está fora da dimensão noética – como as coisas físicas – essa circularidade, do pensamento que contempla o próprio intelecto, se rompe. É daí que a atividade do intelecto humano se associa às capacidades inferiores da alma, como a percepção sensível, o desejo e a imaginação, que, aliadas à capacidade discursiva humana, fornecem o conhecimento dos seres. O potencial prático e enunciativo do intelecto humano seria um fator limitador e não plenamente realizador da atividade intelectual contemplativa (*De Anima* I, 3, 407a23-4):

Para os pensamentos práticos, contudo, há limites (pois todos são em favor de outra coisa); e os pensamentos teóricos, por sua vez, são limitados de maneira similar por enunciados (*ton men gar praktikon noēseōn esti pérata [pāsai gar hetērou khárin], hai de theōretikai tois logois homoiōs horizontai*).

Tendo dito isso, no tópico adiante, examinaremos a respeito dos limites da inteligência humana em relação à contemplação do divino.

1.3) Os limites da inteligência humana no ato da contemplação do intelecto divino sob a perspectiva psicológica

O pensamento que contempla o intelecto em sua plena circularidade reside no foro da eternidade, o que não é o caso da capacidade intelectual da alma humana. O pensamento que visa a um fim prático está limitado pela utilidade. Já o pensamento teórico, na medida em que se propõe a ser discursivo e comunicável, é limitado por enunciados. Por sua vez, a contemplação em si está para além de qualquer enunciação. Por isso, quando a teologia se pretende enunciativa, é limitada e não possui o pleno conhecimento do divino, que ocorre de forma intuitiva e não dianoética.

Retomando o início do *De Anima*, Aristóteles diz que o pensamento só consegue entender pura e continuamente o intelecto se não estiver ligado ao corpo (*De Anima* I, 3, 407b2-4):

Também é penoso [o intelecto] estar misturado (*memikhthai*) ao corpo (*tōi sōmati*) e não poder se libertar (*apolythēnai*) – além do mais é evitável – se de fato é melhor para o intelecto não existir com um corpo (*béltion tōi nōi mē metā sōmatos eînai*), como se costuma dizer e é amplamente aceito pela maioria.

Como ficou evidente neste trecho, é perfeitamente possível traçar um paralelo entre o que é dito aqui e o que foi examinado na *Metafísica* XII, 7 e 9. A atividade intelectual do ser humano possui um alcance restrito, pois está subordinada aos limites orgânicos de nosso corpo. Na *Metafísica* XII, há momentos em que o filósofo estagirita afirma que é possível ao ser humano atingir o estado contemplativo, ainda que não integralmente. Assim, mesmo que não haja a possibilidade de o intelecto humano separar-se do corpo, resta ao humano cultivar um modo de vida que discipline o corpo em prol do intelecto, tornando, assim, o ato de entender menos difícil e o ato de contemplar mais acessível. Em resumo, o cuidado com o corpo reflete a efetividade da atividade intelectual.

Subsequentemente, Aristóteles parece fazer uma menção indireta ao primeiro movimento imóvel e selar a distinção entre a alma e o intelecto (*De Anima* I, 3, 407b5-7):

Não é clara ainda a causa de o céu locomover-se em círculo (*toû kyklōi phéresthai tòn ouranòn hē aítia*); pois nem a substância da alma é causa do locomover-se em círculo – mas ela se move assim por acidente –, nem o corpo é causa, mas antes a alma.

Façamos uma interpretação desta passagem sem levar em consideração um aprofundamento nos detalhes técnicos que envolvem os conceitos de substância (*ousía*) e acidente (*symbebēkòs*). Em primeiro lugar, parece que Aristóteles fala implicitamente do primeiro movente sob uma perspectiva noética. O movimento continuamente circular do céu é um reflexo do movimento advindo do intelecto cósmico e divino. Não temos uma absoluta clareza de compreensão da causa desse movimento por dois fatores: (1) o intelecto humano está atado aos limites físicos do corpo e (2) não podemos compreender a causa dos fenômenos supralunares em sua plenitude através do aparato cognitivo da discursividade humana.

Em segundo lugar, considerando que a alma, para Aristóteles, está estritamente relacionada ao movimento do conjunto orgânico que compõe o corpo animado, não é natural para ela esforçar-se em existir sem o corpo. Em outras palavras, no ser humano, a inteligência é uma disposição ligada à alma e, por conseguinte, está vinculada aos limites orgânicos do corpo. Logo, não seria natural, mas meramente accidental, que o aspecto inteligível da alma humana entrasse em ato em direção à compreensão de fenômenos extrafísicos, como o movimento circular do céu, os seres divinos ou o primeiro movente imóvel, cuja causa primeira é o intelecto cósmico e divino.

Para Aristóteles, a alma não entende isoladamente, mas é o ser humano, através de sua alma, que possui a capacidade de entender (*De Anima* I, 4, 408b13). No caso que envolve o movimento da alma em geral, diz o filósofo (408b13-5):

E isso não porque o movimento existe nela, mas porque o movimento ora chega até ela, ora parte dela: na percepção sensível, por exemplo, ele parte de fora, e na reminiscência (*anámnēsis*), parte dela até chegar aos movimentos nos órgãos da percepção.

Aqui, podemos interpretar que a alma jamais pode ser considerada como um *princípio absoluto* do movimento em um corpo animado, mas como um *princípio relativo*. No caso da parte da alma responsável pela percepção sensível, esta é estimulada pelo ambiente, pelos eventos que estão relacionados com a ativação dos

órgãos do sentido; no caso da reminiscência⁸⁵, ocorre o oposto, a própria alma é fonte do movimento que irá estimular os órgãos dos sentidos.

Mas a parte responsável pela inteligência também se comportaria de maneira semelhante? Para o filósofo estagirita, não, pois “o intelecto parece surgir em nós como uma certa substância e não ser corruptível” (*ho dè noûs éoiken eggínesthai ousía tis oûsa, kai ou phtheíresthai*) (*De Anima* I, 4, 408b18-9). Em outras palavras, parece que o intelecto não existe como algo necessariamente relativo à alma, mas que, na natureza humana, se faz presente em nós. O intelecto é algo diferente da alma e não se corrompe, pois originariamente está no âmbito do divino, destituído de toda e qualquer corruptibilidade⁸⁶. No entanto, já os órgãos da percepção (*aisthētérion*), relacionados à parte perceptiva da alma, estão sujeitos à corruptibilidade, como ocorre, por exemplo, com a debilidade da velhice (*tōi gérai amaurōseōs*): “Por conseguinte, a velhice não acontece porque a alma sofre algo (*tèn psykhén ti peponthénai*), e sim o corpo em que ela está, tal como no caso das bebedeiras e das doenças” (408b21-2). Isto é, se remetermos à inteligência humana, esta atividade tende a degradar no homem na medida em que o corpo envelhece ou padece por algum motivo que favoreça a corruptibilidade. O intelecto em si não se deteriora, mas é o conjunto alma-corpo animado que se deteriora. E é exatamente neste ponto que Aristóteles ressalta a natureza divina do intelecto, assim como faz na *Metafísica* XII: “o intelecto é como algo mais divino e impassível (*ho dè noûs ísōs theóteron ti kai apathés estin*)” (408b27). Aqui, fica fácil deduzir que a natureza divina ou extra-humana é, em si mesma, incapaz de sofrer ou padecer por qualquer eventualidade. Em sentido amplo, o intelecto e a alma — considerada apenas em si mesma, sem o corpo — não podem se mover. O que faz a alma mover-se é o conjunto orgânico de

⁸⁵A reminiscência da alma diz respeito a “um movimento em direção aos órgãos da percepção, isto é, a alma desencadeia uma busca em nossas percepções ou imagens passadas, busca que segue seu curso independentemente da nossa vontade, até encontrar o que procura” (REIS, 2006, p. 184). Outro detalhe importante a ser mencionado aqui é que a própria inteligência, advinda da atividade da imaginação, tem por fundamento alguma atividade da sensibilidade. Neste caso, um pensamento que parte desta operação intelectual diverge da contemplação, já que a sua função se limita à capacidade de representar raciocínios a partir de imagens sensíveis.

⁸⁶Aristóteles passa a tratar a respeito da imaterialidade do intelecto na mesma esteira argumentativa da imobilidade da alma pois, em si mesma, não está sujeita aos movimentos físicos, que se situam na dimensão da materialidade (REIS, 2006, p. 185). Contudo, isso não quer dizer que a atividade intelectual não dependa do conjunto alma-corpo orgânico, visto que a base para tal atividade são “as imagens fornecidas pela capacidade de representação ou imaginação (*phantasia*), as quais, em última instância, surgem da atividade da percepção” (*ibid.*, p. 186). Desse modo, ocorre uma *dependência indireta* entre os órgãos da percepção e o ato de pensar, desde que o objeto do pensamento seja os compostos do mundo físico.

acordo com a atividade humana. E a inteligência humana estaria neste conjunto orgânico⁸⁷.

Nesta primeira etapa, explanamos sobre a constituição do intelecto da alma humana e as características que compõem o ato contemplativo sob a perspectiva da psicologia aristotélica. A etapa seguinte deste capítulo consistirá, a partir do estudo precedente, em compreender como a inteligência humana opera no exercício da sabedoria ou no saber contemplativo em relação à dimensão divina, tendo como base alguns trechos pontuais dos livros da *Metafísica*.

2) A TENDÊNCIA NATURAL DO SER HUMANO AO SABER E A SUA INCLINAÇÃO PARA O DIVINO

Como é sabido, a *Metafísica* é uma obra que possui uma vasta gama de interpretações ao longo de sua história. Um dos motivos que a tornam uma obra de grande controvérsia é seu estilo, visto que não houve a intenção de ser uma obra fechada e publicável; em grande parte, trata-se de notas e pesquisas pessoais de Aristóteles e de seus discípulos, os peripatéticos (STEVENS, 2000, p. 12). Diante dessa diversidade de interpretações, é possível pontuar três grandes correntes que abrangem desde os primeiros comentadores gregos até os contemporâneos. A primeira grande corrente parte do princípio de que o verdadeiro objeto da *Metafísica* é o ser em geral, cuja ciência correlata é a ontologia ou a filosofia geral. Na sequência, a segunda grande corrente leva em consideração que o objeto da *Metafísica* é o ser perfeito e imutável, que serve de princípio para todos os outros seres, cuja ciência correlata é a teologia⁸⁸. Por fim, a terceira grande corrente realiza uma síntese entre a

⁸⁷Aqui, Aristóteles não deixa claro o porquê apenas o intelecto pertencer a uma dimensão divina. Conjecturamos que é um traço próprio da alma ser movida por outro, algo que não está vinculado à natureza primeira do intelecto, tal como vimos no capítulo precedente.

⁸⁸Na leitura de Annick Stevens, a teologia e a ontologia de Aristóteles devem ser consideradas rigorosamente distintas (2000, p. 16). Enquanto a ontologia busca investigar a estrutura da realidade dos seres, o domínio próprio da teologia é o estudo das substâncias separadas e imóveis. Como foi frisado no capítulo anterior desta tese, a primeira metade da *Metafísica* XII expõe os fundamentos ontológicos da realidade a partir da definição e classificação das substâncias. Por sua vez, a segunda metade da *Metafísica* XII já trata especificamente sobre a teologia, sem entrar *em concorrências* com a primeira parte. Todo nosso trabalho será primordialmente embasado nessa divisão, ainda que acreditemos haver alguns elementos da ontologia aristotélica que se fazem presentes na teologia, pois o seu objeto não deixa de ser também o fundamento da própria realidade. Além disso, tomamos como base um aspecto da interpretação de Annick Stevens de que os conceitos da ontologia e da teologia não devem ser vistos meramente como realidades particulares, mas como uma tentativa de compreender o

ontologia e a teologia, “seja pela identificação de seus objetos, seja pela relação de dependência entre uma e outra” (*ibid.*). Cada uma dessas correntes busca, à sua maneira, resolver os problemas e controvérsias da *Metafísica*.

Entretanto, o posicionamento que adotaremos na segunda etapa deste capítulo se centrará mais no desenvolvimento da síntese entre a noética e a teologia. Obviamente, está longe de nossa pretensão oferecer uma nova interpretação da teologia aristotélica, mas é de nosso interesse entender como a estrutura psíquica e intelectual humana opera diante das questões que transcendem a nossa humanidade, sob o ponto de vista da psicologia, da noética e da teologia aristotélica. Desse modo, colocamos como advertência que não analisaremos esta questão sob o ponto de vista das controvérsias e aparentes contradições da *Metafísica*.

A *Metafísica I* expõe argumentativamente os fundamentos da epistemologia e da filosofia primeira entendida como sapiência, sobretudo no que diz respeito à disposição humana para a contemplação e o conhecimento. No início da *Metafísica*, emergem, pois, “a questão da cognição, das múltiplas formas de vida, da relação entre conhecimento e comportamento e, enfim, de tudo que distintivamente caracteriza o humano” (BARACCHI, 2014, p. 23). Esses são alguns dos motivos que nos levarão a concluir a tese com o exame ético a respeito da contemplação, visto que a *Metafísica I* antecede a ética ao expor as condições da sabedoria e discursividade humanas, que será doravante o nosso objetivo nesta segunda etapa deste capítulo. Em suma, Aristóteles inicia a *Metafísica* tematizando o ser humano, o que justifica uma análise em conjunto com o *De Anima*.

Tendo passado do exame da noética do ponto de vista psíquico para o ponto de vista das condições antropológicas para a consolidação da sabedoria, logo de início, não podemos deixar de citar a clássica máxima aristotélica: “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber (*Pántes ánthrōpoi tou eidénai óregontai phýsei*)” (*Metafísica I*, 1, 980a1). Aqui, é importante evidenciar que a presença da parte divino- intelectual nos humanos não assegura o exercício do saber (*oída*), considerado em seu sentido mais amplo. Entretanto, o ser humano possui uma tendência ou desejo (*óregō*) ao saber, especialmente o de natureza contemplativa, que é o mais pleno por

modo de operação do real, conceitos estes que a autora denomina-os de *operatórios*: “A justificação do caráter conceitual da investigação aristotélica resultará também da capacidade desta abordagem em consideração a análise da *ousía* e do *eídos*, que se esclarece quando os tomamos como conceitos operatórios e não como realidades particulares” (*ibid.*, p. 17).

se aproximar da realidade divina. Contudo, a natureza humana não se restringe à inclinação ao saber; há outros fatores a serem levados em consideração.

No mesmo trecho, segue o filósofo: “Sinal disso é o amor pelas sensações (*sēmeïon d’hē tōn aisthéseōn agápēsis*)” (*Metafísica* I, 1, 980a1-2). Vimos nos capítulos anteriores que Aristóteles não associa diretamente o papel das sensações à atividade contemplativa. A princípio, aqui não parece ser o caso. Da mesma maneira que o homem é afetado pelos sentidos, ele tende ao saber como forma de compreender o que sente. É um aspecto notável da natureza humana o sentir e a sua forte inclinação em se demorar na atividade sensitiva a respeito dos sensíveis, independentemente de sua utilidade (*khreías*), considerando ainda mais o sentido da visão⁸⁹ (*tōn ommátōn*), sentido que opera com maior efetividade nos seres humanos, diz Aristóteles: “Com efeito, não só em vista da ação, mas mesmo sem ter nenhuma intenção de agir (*mēthēn méllontes práttein*) nós preferimos o ver, em certo sentido, a todas as outras sensações” (980a4-6). A visão, para Aristóteles, é um sentido particularmente importante, pois com ela podemos ter mais elementos para conhecer (*gnōrízein*) os seres e indicar as diferenças (*diaphorás*) existentes entre eles, algo que

⁸⁹Retomando o exame da visão sob a perspectiva da contemplação, a convicção de que este é um sentido relativamente superior aos outros sentidos é uma marca distintiva da espiritualidade grega, convicção muito defendida no espectro do platonismo, diz Giovanni Reale: “Recorde-se que, enquanto a civilização grega é uma civilização da ‘visão’ e da ‘forma’, a espiritualidade hebraica está centrada no ‘escutar’, no ‘ouvir’ (a voz e a palavra dos Profetas e de Deus).” (REALE, 2016b, p. 6). Por sua vez, Aristóteles faz um exame aprofundado sobre o sentido da visão no *De Anima* II, 7. Contudo, trata-se de uma explicação predominantemente fisiológica, sem a presença de muitos elementos que coloquem em evidência a questão da espiritualidade grega. De forma muito básica, Aristóteles diz que o que existe para a visão (*ópsis*) é o visível (*horatón*) (418a26). Nesse caso, o que faz algo ser visível é precisamente a cor (*khroma*). Entretanto, o que torna a cor em potência ou, em outras palavras, o visível em potência no visível em ato é a presença da luz (*phōs*) (418b3). Além disso, outro elemento importante é a transparência (*diaphanēs*), que é algo não visível por si mesmo, mas visível por outro. Em termos simplificados, o ar e a água não são visíveis por si, mas visíveis por outro: vemos a cor de algo através destes dois meios transparentes. Quanto à luz, Aristóteles define da seguinte maneira: “Luz é como que a cor do transparente, quando se torna transparente em atualidade (*hēi entelekheia diaphanēs*) pelo fogo ou por algo do tipo, como o corpo superior (*tō ánō sōma*), pois nele subsiste o uno e o mesmo (*kai gār toutōi ti hypárkhei hén kai tautón*)” (418b11-2). Segundo Maria dos Reis, Aristóteles não definiu a luz, em si mesma, como algo corporal ou material, com o fim de evitar uma contradição lógica que poderia permitir dois corpos ocuparem o mesmo lugar: “O fogo é a causa de uma alteração no ar ou na água, por serem transparentes, mas não pode estar imanente nessa mesma transparência, pois no caso teríamos dois corpos ocupando o mesmo lugar” (2006, p. 243). O que seria esse corpo superior, que o estagirita também qualifica como eterno (*aídios*) alguns trechos acima desta passagem? Neste capítulo do *De Anima* II, Aristóteles não oferece mais detalhes a respeito da natureza deste corpo. Contudo, a autora diz que Aristóteles faz menção ao éter, elemento que compõe a região celeste, que permanece em contínuo movimento circular (*ibid.*, p. 243). Este elemento é radicalmente diferente dos quatro elementos que compõe a *phýsis* (terra, água, fogo e ar), visto que é destituído de materialidade. Conforme o *Meteorológicos* I, 3, 340b6 (*in ibid.*) o éter possui a capacidade de produzir luz superior a qualquer outro elemento ou composto. Podemos conjecturar que é rigorosamente no caráter superior e eterno do éter que haja alguma convergência entre o sentido da visão e a questão da espiritualidade grega em Aristóteles, mas não há um aprofundamento sobre este tema no *De Anima* II, 7.

os demais sentidos não são capazes de fazer com tanta efetividade. Portanto, a visão é o sentido que mais se adéqua à inclinação natural do homem ao saber.

Além da adequação do sentido da visão à inclinação do ser humano ao saber, na *Metafísica* I, 1, o ser humano também carrega um traço característico de seu desejo: o *ver* (*eidénaí*) (BARACCHI, 2014, p. 24). Em sentido amplo, na realização do saber, o desejo natural do ser humano impulsiona a busca pela plenitude e perfeição da realidade através do pensamento. Assim, a experiência sensível – sobretudo a experiência da visão – colabora em grande parte para a realização do desejo de entender. Em todo caso, o desejo revela a propensão humana para a passividade, mesmo que isso envolva o pensamento: “a *Metafísica*, do início ao fim, revela de modo definitivo uma passividade fundamental no coração do fenômeno multiforme do humano” (*ibid.*). Além disso, essa passividade se mostra mais evidente pela atividade da *aísthēsis*, o que leva Aristóteles a salientar o sentido da visão para coorientar o exercício da sabedoria, uma vez que este é o sentido com o qual temos mais afinidade.

Deste modo, a visão está relacionada a uma espécie de desejo intermediário entre a natureza humana e a busca pela sabedoria—o desejo humano por excelência (BARACCHI, 2014, p. 25). Mesmo que o desejo de saber seja a marca característica do ser humano, o amor pelas sensações não deve ser desprezado, pois compõe uma parte significativa da disposição da passividade humana, condição necessária para conhecer a natureza e, até certo ponto, contemplar o divino: “o ser humano emerge na sua abertura e receptividade de frente ao que não é humano” (*ibid.*). Aqui, fica claro que os fundamentos da metafísica aristotélica que dizem respeito ao ser humano são marcados pela alteridade, e a maior realização dessa alteridade está na busca pela sabedoria. Em outras palavras, percebemos e raciocinamos sobre aspectos da realidade que não definem e não determinam o ser humano. Tendemos não apenas a conhecer, mas a conhecer o que não é humano. Desde a sensação até a contemplação, temos um desejo peculiar de conhecer e contemplar as coisas que se situam fora da realidade meramente humana. Em resumo, nossa estrutura cognitiva, perceptiva e desiderativa carrega, potencialmente, um impulso de buscar a compreensão de uma realidade que se situa em uma dimensão sobre-humana, que, nos termos aristotélicos, é considerada uma dimensão divina.

Outro ponto importante a ressaltar diz respeito ao caráter originário do desejo humano em buscar a sabedoria. A filosofia primeira, sendo o gênero de saber que mais se aproxima da realização plena da sabedoria, não deve ser equiparada à ciência (*epístēmē*) (BARACCHI, 2014, p. 25). No entanto, isso não implica uma ruptura entre ciência, pertencente ao foro do pensamento discursivo, e a filosofia primeira, que se insere na esfera intelectual da contemplação, como examinaremos adiante. O que ocorre é que a ciência não deve ser considerada apenas como uma operação cognitiva e mecânica de conhecimento do mundo e de seus fenômenos, mas sim como um pensamento “estimulado, animado e sustentado a partir de uma condição, que diz respeito aos seres humanos, essencialmente caracterizada por uma mobilidade desiderativa” (*ibid.*). Assim, antes de sermos classificados como animais racionais, somos seres que desejam conhecer e, acima de tudo, contemplar. Além disso, a relação entre desejo e atividade intelectual é equivalente à tensão existente entre a dimensão física e a metafísica. Sob os termos da cognição humana, esse é um processo que depende da assimilação intelectual dos dados apreendidos pela percepção sensível, passando pela imaginação. A plenitude intelectual alcançada por meio da contemplação se configura no anseio humano em saber e contemplar. Em síntese, no aristotelismo, devemos pensar o desejo humano em contemplar sem nos apoiarmos unicamente na construção ingênua do dualismo entre física e metafísica. Vemos como uma necessidade psíquica contemplar a realidade, com toda a nossa natural abertura em nos maravilharmos com o que está além das fronteiras psicofísicas humanas.

Voltando ao exame da característica humana de amar e desejar as sensações, uma possível forma de conjecturar a trama indissolúvel entre a afinidade do humano ao sentido da visão e a sabedoria está precisamente na repetição da experiência visual para a assimilação e compreensão humanas: “O *pathos* da visão, que reside em superar e intensificar as outras modalidades perceptivas, permite aos seres humanos iluminar suas diferenças e, portanto, suas distinções e singular clareza” (BARACCHI, 2014, p. 26). Assim, sendo superior aos demais sentidos, a visão oferece um precioso elemento de distinção entre os seres, que serve como aporte para a atividade intelectual. Quando vemos, conseguimos acessar as distinções e particularidades dos seres; quando pensamos, conseguimos assimilar essas distinções e elaborar um raciocínio discursivo a respeito. Entretanto, nossa hipótese é que a singularidade do

sentido da visão também se aplica à contemplação. Como? Aqui devemos seguir outra via de conjectura. Explicamos a relação entre a luz e o elemento etéreo e imaterial; a própria luz, em primeira instância, tem origem em uma dimensão celeste e, arriscamos dizer, divina – e falamos sobre como a visão possui importância capital na espiritualidade grega. Não só o ato de ver é superior em relação aos outros sentidos, mas também, com todos os seus limites, nos revela um pouco a respeito de um mundo com o qual podemos nos maravilhar. Evidentemente, não basta apenas ver para atingir um estado momentâneo de maravilhamento contemplativo. A visão deve operar em conjunto com nosso intelecto para que tenhamos alguma compreensão da realidade.

O platonismo também oferece uma resposta para explicar a estreita relação entre a visão e a contemplação intelectual, com base na *República VI*, 509b. Sobre a alegoria do sol, que designa a ideia do bem, parte-se do princípio de que a luz é uma condição necessária para toda visão. Contudo, em um primeiro momento, a percepção humana não é capaz de reconhecer, pela visão, os verdadeiros objetos que são iluminados pela luz do sol. De maneira semelhante, não conseguimos de imediato reconhecer intelectualmente “a maravilhosa claridade das ideias inteligíveis” (AUBENQUE, 1974, p. 61). A influência que o aristotelismo extraiu do platonismo está na origem do erro a respeito da contemplação das coisas inteligíveis, que reside na própria debilidade do intelecto humano: “assim como os olhos dos morcegos ficam cegados pela luz do dia, o mesmo ocorre com a intuição de nossa alma a respeito das coisas evidentes por natureza (*tá tēi phýsei phanepótata pántōn*)” (*ibid.*). Toda essa metáfora serve para mostrar que a filosofia em si não é difícil. O que a torna desafiadora são as circunstâncias e contingências que obscurecem nossa atividade intelectual. Pierre Aubenque é ainda mais radical ao sugerir que a oposição entre o real e o aparente, ou entre o definitivo e o provisório, são frutos dos nossos obstáculos cognitivos que impedem a contemplação.⁹⁰

⁹⁰De acordo com Pierre Aubenque, não é possível aplicar com tanta precisão a oposição entre realidade e aparência na filosofia aristotélica (1974, p. 62-3). Se tentarmos localizar oposições que compartilham alguma semelhança com esta, ela se encontra no campo da noética ou da gnoseologia. Por exemplo, há uma oposição entre o que é o melhor conhecido em si (*gnōrimóteron kath'hautó*) ou por natureza (*tēi phýsei*) e o que é o melhor conhecido para nós (*gnōrimóteron kath'hēmas*): “Reconhecemos aqui a oposição que o livro II da *Metafísica* estabelecia entre a dificuldade que reside ‘nas coisas’ e a que reside ‘em nós’, só que, de modo algum, definida e radicalizada” (*ibid.*, p. 63). Logo, Aristóteles não estaria fazendo propositadamente uma oposição radical e definitiva nem entre realidade ou aparência, nem o que é melhor conhecido por si ou para nós, mas sim tentar clarificar a relação entre o ordenamento humano do conhecimento e o ordenamento ideal do ponto de vista do saber. Por sua vez,

Entretanto, as sensações não operam isoladamente em relação ao saber. Para Aristóteles, a memória (*mnēmē*) desempenha um papel fundamental no processo gnosiológico e torna os homens “mais aptos a aprender do que aqueles que não têm a capacidade de recordar (*kai mathētikótera tōn mē dynamēnōn mnēmoneúein estī*)” (980b1-2). Obviamente, não são apenas os seres humanos que possuem memória, mas apenas a espécie humana é capaz de aprender e saber algo. Em termos mais precisos, várias espécies animais⁹¹ têm a capacidade de produzir *imagens (phantasíais)* a partir da atividade da sensação, mas somente o ser humano consegue produzir arte⁹² (*tékhnē*) e raciocínios (*logismoís*) (980b25-8). Outro elemento fundamental no aprendizado humano é a experiência (*empeiría*). Bem no início da *Metafísica* I, 1, Aristóteles diz que a experiência⁹³ ocorre a partir da atividade da memória e é condição para a ciência (*epístēmē*) e para a arte. Fazendo um rápido parêntese, teremos que observar no decorrer do capítulo até em que medida a experiência se relaciona com a contemplação. Por enquanto, deve ficar claro que,

este distanciamento entre o ordenamento humano e o ordenamento ideal tem por traço característico a atividade da percepção sensível, isto é, nas palavras de Aubenque: “Chamo *anteriores e melhor conhecidos para nós* os objetos mais próximos da sensação, e *anteriores e melhor conhecidos em termos absolutos* os objetos mais distantes dos sentidos” (*ibid.*, p. 63). Nos termos da estrutura de um silogismo, isso quer dizer que as premissas devem ser *mais universais* do que a conclusão, e é justamente a sua universalidade que faz ela ser melhor conhecida em termos absolutos.

⁹¹Na leitura de Giovanni Reale, Aristóteles divide as espécies animais de acordo com três grupos hierarquicamente organizados: (1) animais que não têm nem *ouvido* e nem *memória*, que não são inteligentes e nem disciplináveis, (2) animais que possuem ouvido, mas que não possuem memória, sendo estes inteligentes, ainda que indisciplináveis e (3) animais que têm ouvido e memória, que são inteligentes e disciplináveis (2016b, p. 7). Neste início de etapa da metafísica aristotélica, a inteligência é uma tradução do termo *phrónēsis*, em um sentido genérico, não no sentido técnico que implica a inteligência exclusivamente humana para fins práticos: “A *phrónēsis* do animal, portanto, não é mais do que a habilidade natural com que ele sabe se virar na vida prática” (*ibid.*). Este aspecto da capacidade de aprender também inclui a capacidade das espécies animais de serem *disciplinadas* ou, em outros termos, *adestradas*. Além disso, os animais que têm ouvidos não são aqueles que meramente ouvem os sons, mas que conseguem perceber as diferenças nos significados dos sons.

⁹²Devemos advertir que o conceito grego de arte (*tékhnē*) é bem diferente do que é hodiernamente entendido como arte. No sentido grego, arte e ciência são muito semelhantes, “enquanto implica, justamente, *conhecimentos dos universais*” (REALE, 2016b, p. 8-9). Além disso, no sentido empregado nesta etapa da *Metafísica*, a arte não corresponde ao aspecto da aplicação prática, mas sim ao processo de formulação de juízos gerais na alçada do conhecimento científico, diz Giovanni Reale: “A palavra significa que estas tarefas práticas ou estas atividades profissionais não correspondem a mera rotina, mas baseiam-se em regras gerais e conhecimentos sólidos; neste sentido, o grego *tékhnē* corresponde frequentemente, na terminologia de Platão e Aristóteles, à moderna palavra *teoria*, entendida aqui apenas no sentido proposto nas passagens em que *teoria* se contrapõe à mera experiência” (*ibid.*, p. 9). Também, a relação entre *empeiría* e *tékhnē* segue uma passagem do conhecimento particular para o conhecimento universal.

⁹³Para Giovanni Reale, as ciências empíricas extraem os seus objetos direto da experiência; por sua vez, as ciências matemáticas operam no âmbito das hipóteses (2016b, p. 304). Quanto à filosofia primeira, ela não opera pela via da experiência e nem pela via da hipótese, conforme veremos no decorrer deste trabalho.

para o estagirita, todo juízo geral (*nóēma*) referido aos seres e casos semelhantes (*perì tōn homoíōn hypólēpsis*) tem como fonte a experiência no que concerne à arte.

Sendo produtora de juízos gerais sobre acontecimentos e casos semelhantes, a *tékhne* para Aristóteles é o *conhecimento dos universais* (981a15-7):

(...) a experiência é o conhecimento dos particulares, enquanto a arte é conhecimento dos universais (*he mēn empeiria tōn kath'hékaston esti gnōsis he dē tékhne tōn kathólou*); ora, todas as ações e as produções referem-se ao particular (*hai dē práxeis kai hai genéseis pásai peri tō kath'hékaston eisin*).

Segundo Aristóteles, a experiência é algo relativo a cada situação, estando mais atrelada à percepção sensível (*aísthēsis*) referente a um ser ou a um caso. Já a arte, como produtora de juízos gerais que explicam casos e seres semelhantes, é conhecimento do universal, visto que opera por meio desses juízos. Por exemplo, de acordo com Aristóteles, o médico precisa ter em si tanto a experiência quanto a arte. Por um lado, através da experiência, o médico consegue distinguir um paciente de outro pela observação, notando que são casos diferentes. Por outro lado, o médico precisa ter a arte, o conhecimento universal relativo à medicina, para poder aplicar um determinado tratamento. Desse modo, o saber e a ação humana motivada pelo saber dependem da coexistência entre experiência e arte.

Assim sendo, o humano só se realiza enquanto tal não pela sua capacidade de assimilar experiências, mas pela sua capacidade de conhecer, ou seja, pela sabedoria (*sophía*) (981a24-7). O principal fator que distingue a experiência da sabedoria é o conhecimento das causas (*aitíai*). Isto é, quem se apoia apenas na experiência conhece apenas um dado de fato, mas não conhece as causas e motivos que se associam ao fato. E quem se apoia na sabedoria – isso inclui a arte – conhece o porquê (*tò díóti*) e a causa⁹⁴. Dessa maneira, é sábio o indivíduo que conhece o fato através das causas. Outro fator que distingue quem sabe de quem só se apoia na experiência é a capacidade de ensinar (*tò dýnasthai didáskein*) (981b7-10). Quem aprende uma arte ou ciência⁹⁵ – considerada um derivado da arte –, consegue ensinar

⁹⁴Como a arte faz conhecer mais do que a experiência? Na interpretação de Giovanni Reale, a experiência limita-se apenas ao que é *dado* (*tò hótí*) enquanto a arte busca compreender o porquê do que é dado (*tò díóti*), isto é, a sua causa (*aitía*) (REALE, 2016b, p. 10).

⁹⁵Embora sejam próximas, existem diferenças significativas entre ciência e arte. Segundo Giovanni Reale, entende-se genericamente a concepção aristotélica de ciência como um conhecimento demonstrativo do que é necessário e eterno (2016b, p. 11). A arte, por sua vez, é um gênero de

o que aprendeu. Daqui, extraímos outro parêntese: a contemplação poderia ser ensinada? Vimos no capítulo anterior que o pensamento discursivo não se aplica integralmente à teologia. Então, o saber que Aristóteles evoca no início da *Metafísica* I, 1 carrega em si a contemplação do divino?

2.1) Como a teologia pode ser um gênero do saber

Sobre o modo de operação da teologia enquanto um gênero do saber, é conveniente expor aqui alguns aspectos gerais da natureza e função das ciências para Aristóteles. Em seu sentido principal, as ciências (*epistēmē*) investigam “os princípios e as causas dos seres, entendidos enquanto seres (*hai arkhai kai ta aitia zeteitai ton ontōn*)” (*Metafísica* VI, 1, 1025b1). Como não é nosso objetivo aprofundar a discussão sobre a dimensão ontológica dos aspectos gerais da ciência aristotélica, fica evidente aqui que todos os objetos têm princípios e causas, e que as ciências buscam compreender esses princípios, nas palavras do filósofo (1025b6-7):

(...) toda ciência que se funda sobre o pensamento discursivo e recorre de algum modo ao pensamento discursivo trata de causas e princípios mais ou menos exatos (*kai hólōs de pása epistēmē dianoētikē ē metekhousá ti dianoías perì aítias kai arkhás estin ē akribestéras ē haploustéras*).

Neste trecho, parece que Aristóteles não está se referindo à teologia, pois uma marca distintiva do pensamento discursivo é a exatidão do objeto do qual se pretende investigar os princípios e as causas, assim como a exatidão das proposições definicionais relativas ao seu objeto. Por esse motivo, o pensamento discursivo depende de uma circunscrição (*perigrapsámenai*) do ser de interesse da investigação dianoética ou do ser subsumido a gêneros (*génos*) para facilitar seu modo de operação. Contudo, como expomos no capítulo anterior, isso não se aplica à teologia ou a qualquer outro tipo de saber que busca investigar e compreender o ser em sentido absoluto.

conhecimento que leva em consideração a produção e a utilidade e não a contemplação e a produção de juízo sobre o eterno e o necessário.

Continuando a exposição do modo de operação do pensamento discursivo para o desenvolvimento e consolidação do conhecimento científico, ao dizer que este pensamento não consegue apreender o ser em sentido absoluto ou único – no nosso caso em análise, o deus (*théos*) – pressupõe-se que ele dependa de uma essência, um “isto” (*ti estín*), como ponto de partida de sua operação (*Metafísica VI, 1, 1025b10- 15*). Nesse caso, o “isto” pode ser um dado extraído da experiência ou uma hipótese qualquer passível de ser avaliada discursivamente. Dito de outra maneira, o pensamento discursivo ligado à construção da ciência necessita de um procedimento indutivo, partindo de dados particulares para a formulação de definições, o que não se aplica ao deus. Em suma, mesmo que não seja a intenção principal de *Metafísica VI 1* tratar a respeito da sabedoria contemplativa, Aristóteles está mostrando que toda ciência que se pauta pelo pensamento discursivo não apreende o ser em seu sentido único ou absoluto. Entretanto, para termos uma ideia mais clara sobre os diferentes modos de operação e dos diferentes tipos de ciência teórica⁹⁶ – inclusive a teologia – avaliaremos a seguir os termos gerais da *ciência física*, da *matemática* e da *teologia* ou *filosofia primeira*, com a qual se vincula o conhecimento do divino.

Em primeiro lugar, a ciência física (*physikè epistémē*) investiga um gênero de seres, definidos por conterem em si mesmos o princípio de movimento e repouso (*hē arkhè tēs kinéseōs kai stáseōs*) (*Metafísica VI, 1, 1025b20-21*). Trata-se de um tipo de ciência que investiga a natureza, o mundo sublunar e seus fenômenos. Para Aristóteles, a física não é uma ciência prática (*praktiké*) e nem produtiva ou poiética (*poiétiké*)⁹⁷ (1025b21-4):

⁹⁶Giovanni Reale faz uma interessante apresentação, ainda que sumária, dos objetos das ciências teóricas e as suas diferenças ontológicas (2016b, p. 307-8). No caso da física, os objetos são dados pelas realidades separadas (*khōristá*) e móveis (*ouk akínēta*). No caso da matemática, os objetos são provenientes de realidades não separadas (*ou khōristá*) e imóveis (*akínēta*). Por fim, os objetos da teologia ou filosofia primeira são provenientes de realidades *separadas* (*khōristá*). Afinal de contas, como podemos entender aqui o termo *separado* (*khōristón*)? Reale aponta três significados fundamentais. Em primeiro lugar, trata-se de uma *separabilidade* em relação aos objetos sensíveis e à matéria, em outros termos, *transcendência*. Em segundo lugar, algo separado é algo “existente por si”, que subsiste por sua própria conta e, por conseguinte, não pode ser qualquer outra coisa. Em terceiro lugar, situando-se na dimensão noética, o termo é entendido “no sentido de separável logicamente com o pensamento” (*ibid.*, p. 307). Aristóteles não deixa claro, na *Metafísica VI, 1*, em qual sentido *khōristón* está sendo empregado. Na conjectura de Giovanni Reale, os objetos da física podem estar atrelados ao segundo sentido, os objetos da matemática também estão relacionados ao segundo sentido de *khōristón* e os objetos da teologia, por sua vez, ao primeiro sentido. A saber, a teologia trata de seres separados dos sensíveis e da matéria.

⁹⁷Segundo Giovanni Reale: “As ciências *práticas* e as *poiéticas* referem-se às ações: as primeiras, precisamente, às ações que têm o seu início e o seu fim no próprio sujeito que age (por exemplo, as ações morais); as segundas referem-se, ao contrário, às ações que produzem algo fora do sujeito (por

(...) de fato, o princípio das produções está naquele que produz, seja no intelecto (*noûs*), na arte (*tékhnē*) ou noutra faculdade (*dýnamis tis*); e o princípio das ações práticas está no agente (*tōi práttonti*), isto é, na volição (*proairesis*), enquanto coincidem o objeto da ação prática e da volição.

Ou seja, a física, enquanto ciência teórica, não objetiva produzir algo tendo em vista o bem-estar humano ou alterar, de alguma maneira, a constituição natural dos seres através da técnica ou da arte. Além disso, a física não é uma ciência prática, pois não investiga o sujeito da ação e a finalidade da ação humana, como fazem a ética e a política. Por sua vez, a física está atrelada à sabedoria contemplativa, pois busca compreender, sem buscar uma finalidade para além da própria compreensão, a natureza e seus fenômenos, fazendo dela uma ciência teórica.

Mas, como foi dito acima, a física é uma ciência teórica que investiga especificamente seres que têm em potência o movimento (*Metafísica VI, 1, 1024b26*). Claro que há outros pressupostos, como a inseparabilidade da matéria em relação à forma, na consolidação do gênero de ser investigado pela física. Contudo, devido à complexidade deste tema, não o tornaremos objeto de discussão nesta tese. Por sua vez, na *Metafísica VI, 1*, Aristóteles dedica pouquíssimas linhas para explicar a respeito da matemática enquanto ciência teórica (1026a7-10):

Mas por enquanto não está claro se ela contempla seres imóveis e separados (*hóti méntoi énia mathémata hēi akínēta kai mē khōristà theōreī*). Entretanto é evidente que alguns ramos da matemática consideram os seus objetos como imóveis e não separados.

A saber, a matemática parece ser uma ciência que transita entre a física e a teologia, mas até o próprio Aristóteles reconhece a dificuldade de situar os objetos da matemática. O que fica evidente neste trecho é o fato de ela operar contemplativamente, de ser um tipo de sabedoria por si mesma, o que a torna também uma ciência teórica. Além disso, sobre a matemática, Aristóteles apenas pontua que, em vários casos, ela investiga a natureza e a função de seres imóveis, mas não

exemplo, todas as ações conexas com as várias artes). Tanto nas ciências práticas como nas poéticas existe, portanto, um princípio de movimento, que deve estar no sujeito agente, que age e produz em virtude desse princípio” (2016b, p. 305). Também, a principal diferença entre as ciências práticas e poéticas ou produtivas e as ciências físicas está no princípio de movimento. Nas primeiras, o princípio se encontra no sujeito. Já na segunda, o princípio de movimento se encontra precisamente

no objeto.

separados da dimensão da natureza. Para além de expor a classificação das ciências teoréticas, não será nosso objetivo nos aprofundarmos nesta questão.

Por fim, a ciência que será legada o nome de *teologia* investiga o ser eterno, imóvel e separado (*Metafísica VI, 1, 1026a10-13*):

Mas se existe algo eterno, imóvel e separado (*ei dé tí estin aidion kai akínēton*), é evidente que o conhecimento dele caberá a uma ciência teorética, não porém à física, porque a física se ocupa dos seres em movimento, nem à matemática, mas a uma ciência anterior a uma e à outra.

É curioso perceber, pelo menos na *Metafísica VI, 1*, que, dentre as ciências teoréticas, Aristóteles afirma com total segurança a existência do seu objeto apenas na física, pois é indiscutível, a partir dos princípios de movimento e repouso, a existência de corpos naturais – dado que o ser humano se situa precisamente na dimensão física da realidade. Já a matemática, por sua vez, busca uma compreensão exclusivamente formal dos seres, pressupondo, assim, um processo intelectual de abstração que separa a forma da matéria.

Ora, mas qual é a particularidade deste terceiro tipo de ciência teorética? É a distância manifesta entre o nosso alcance intelectual e os atributos dos seus objetos. Aristóteles parece ciente de que não pode afirmar com total segurança a existência de algo eterno, imóvel e separado, pois tais qualidades estão longe de definir e delimitar a natureza humana em sua integridade. Além disso, Aristóteles afirma que a ciência que pensa a respeito de um ser com essas características deve ser anterior à física e à matemática, visto que busca contemplar o ser em sua unidade, excelência e valor, recebendo também o nome de filosofia primeira, referindo-se às realidades separadas e imóveis (*perì akínēta mèn ou khōrísta*) – se é que elas existem, tal como indaga Aristóteles no trecho supracitado. Entretanto, para clarificar os princípios que norteiam a filosofia primeira, o estagirita se pauta pela busca da compreensão do caráter eterno das causas de todos os seres e fenômenos, visto que “estas são as causas dos seres divinos que nos são manifestos (*taûta gàr aítia toîs phaneroîs tōn theîōn*)” (*Metafísica VI, 1, 1026a17-18*). Dito isso, arriscamo-nos a dizer que, no domínio da filosofia primeira ou da teologia, antes de especularmos discursivamente a existência de realidades separadas e imóveis, asseveramos que toda realidade manifesta à nossa

dimensão intelectual possui, em primeira instância, uma causalidade divina, separada e imóvel.

E é exatamente neste ponto em que as coisas se manifestam para nós a partir da compreensão intelectual das causas eternas inerentes às realidades separadas e imóveis que a própria teologia se justifica: “Com efeito, se existe o divino, não há dúvida de que ele existe numa realidade daquele tipo” (Metafísica VI, 1, 1026a20). Sem mais discussão, está mais do que evidente para Aristóteles que o divino (τὸ θεῖον) deve pertencer ao gênero mais elevado de realidade, no qual os seres estão sujeitos à corrupção e aos limites da vida sensível. E, mais uma vez, para o filósofo, o único saber que se pretende inteligível às realidades separadas e imóveis é a teologia, como vimos no capítulo precedente desta tese. Portanto, a teologia é considerada preferível (hairētōtatai) em relação à física e à matemática, assim como as ciências teóricas são preferíveis em relação às ciências práticas e produtivas(1026a22-23)⁹⁸.

Cabe retomar aqui que o que define a prioridade da teologia em relação às outras ciências teóricas é a imobilidade do ser pertencente à realidade divina que ela busca investigar. Vimos que o primeiro movente imóvel é o princípio tanto dos demais astros celestes quanto da própria natureza. Na Física VIII e na Metafísica XII, Aristóteles desenvolve a tese dos motivos cinéticos que levam o primeiro movente imóvel a assumir uma prevalência em relação aos demais seres, inclusive em relação ao próprio movimento. Por sua vez, no final da *Metafísica* VI, 1, Aristóteles indica a *prevalência ontológica* da filosofia primeira ou teologia em relação às outras ciências (1026a29-32)⁹⁹:

⁹⁸A absoluta superioridade e prioridade da filosofia primeira em detrimento das outras ciências teóricas se dá pelo *caráter de eternidade* dos seus objetos (REALE, 2016b, p. 308). Como a eternidade é aplicada enquanto ramo de investigação da filosofia primeira? Reproduziremos aqui o esquema de Giovanni Reale. Na dimensão da etiologia aristotélica, “É necessário que todas as causas sejam *eternas* (se não fossem assim, deveriam existir ulteriores causas dessas coisas, e assim ao infinito)” (*ibid.*). Ao atribuir uma causa primeira e eterna, Aristóteles já estaria desenhando o cenário do conceito de primeiro movente imóvel que, por ser princípio do céu e da natureza, é causa absoluta e eterna de todas as coisas. Já no ponto de vista ontológico, as realidades separadas e imóveis que são objetos de estudo da teologia pertencem à ordem das causas absolutas. Por conseguinte, são também causas dos movimentos nos céus e, em última instância, de todo o movimento sensível na *phýsis*.

⁹⁹ No sentido usiológico, a teologia é considerada primeira em relação às outras ciências teóricas pois as substâncias estão inseridas dentro de um ordenamento hierárquico “da qual a substância divina (imóvel, transcendente e eterna) constitui o primeiro termo (e Aristóteles a chama justamente de substância primeira), as substâncias celestes constituem um termo sucessivo e as substâncias sensíveis e corruptíveis o último termo” (REALE, 2016b, p. 311). Ora, aqui fica evidente que a substância divina possui um caráter de causa e princípio supremos. Por esta razão ela é considerada, por si e em si mesma, substância primeira e “é óbvio que a ciência que estuda esta substância primeira conhece também as substâncias posteriores que dela dependem, pelo menos sob o perfil metafísico, vale dizer, enquanto são substâncias e seres” (*ibid.*, p. 311). Todo este ordenamento hierárquico trata de

(...) e será filosofia primeira (*philosophía prôtē*), e desse modo, enquanto primeira, ela será universal (*kathólou*) e a ela caberá a tarefa de estudar o ser enquanto ser (*óntos hēi òn*), vale dizer, o que é o ser e os atributos que lhe pertencem enquanto ser.

Evidentemente, não é prioridade da nossa tarefa investigar a dimensão ontológica nem a dimensão cinética da teologia aristotélica, mas é válido ao menos apresentar essas dimensões que a qualificam como a mais excelente das ciências teóricas. Ela é universal, pois investiga as causas de todos os seres em sua acepção primeira, divina e eterna.

Não podemos escapar da discussão a respeito da excelência da filosofia primeira como principal campo de exercício da sabedoria. A filosofia primeira, posteriormente entendida como metafísica, remete ao conhecimento do objeto em sua transcendência ou sua separabilidade em relação aos elementos e compostos do mundo físico (AUBENQUE, 1974, p. 47). Não obstante, há um fundamento filológico que também é pertinente à definição de filosofia primeira, tornando-a anterior a toda e qualquer ciência: “A anterioridade designa, em primeiro lugar, uma posição definida em relação a um ponto de partida fixo chamado primeiro (*prōton*) ou princípio (*arkhē*)” (*ibid.*, p. 48). Isto é, a filosofia primeira é anterior porque é o tipo de saber que se situa mais próximo da compreensão do princípio por excelência. Se formos analisar sob o prisma teológico, a filosofia primeira possui um vínculo com a contemplação do divino precisamente pelo seu caráter de anterioridade. Em um sentido amplo, as coisas consideradas anteriores existem independentemente de outras, a partir das quais as outras coisas não podem existir sem aquelas (*Metafísica V, 11, 1019a1ss*). Conjecturamos que, desse sentido fundamental, deriva-se o sentido teológico ou divino, pois não há nada que seja anterior a deus.

Assim sendo, a filosofia primeira, por excelência, é definida como a ciência do ser separado e divino, mas o intelecto humano não consegue apreender integralmente a divindade (AUBENQUE, 1974, p. 49). O que poderia tornar a definição de filosofia primeira mais precisa é levar em consideração que se pode tratar de uma ciência da categoria do ser que melhor imita o divino, a essência “entendida, por sua vez, como sujeito e substrato (*hypokeímenon*)” (*Metafísica V, 11, 1019a5*). Evidentemente, não

cabe explicar aqui o conceito de essência, pois correríamos o grande risco de fugir do tema central desta tese, mas destacaremos que a filosofia primeira, ciente de que não pode compreender o que é o divino em seu cerne, se utilizará de termos absolutos (*haplōs*) para abrir uma margem de discursividade que possa, ao menos, dar conta de imitar a realidade divina, que se encontra no expediente da universalidade: “O anterior segundo o raciocínio é aquilo em que este encontra o ponto de partida mais seguro: o universal; o anterior segundo a sensação é o que encontra o princípio, ou seja, o individual” (AUBENQUE, 1974, p. 49). Sob o ângulo da noética, a sensação corresponde a um processo anterior de aquisição do pensamento discursivo. Nos termos de Pierre Aubenque, trata-se de uma anterioridade cronológica (*khronōi*). Mas, quando se trata do saber contemplativo, o aspecto cronológico já não vale mais, e sim o aspecto lógico (*lōgōi*), a saber, que todas as coisas que são correlatas à percepção sensível possuem causas logicamente universais. Acertadamente, não há nada neste mundo que não seja contemplado por suas causas. E é isso que a filosofia primeira leva veementemente em consideração. Além disso, a anterioridade lógica é investigada no sentido inverso em relação à anterioridade cronológica. A investigação teórica própria da filosofia primeira busca entender o desenvolvimento espontâneo do cosmo, remetendo-se às suas causas primeiras.

É precisamente neste sentido inverso que ocorre a contemplação do divino (AUBENQUE, 1974, p. 50). Cabe ressaltar que, na ordem da geração, o perfeito sempre antecede o imperfeito. Nesse caso, o princípio que orienta a filosofia primeira é replicado para o exame dos fenômenos da natureza, como já foi observado no *De Partibus Animalium*. A saber, o discurso racional é utilizado para compreender tais fenômenos, mas, em primeira instância, deve-se ter em conta os princípios supremos que compõem a natureza, como a matéria e a geração. Daí a necessidade da filosofia primeira para o desenvolvimento do pensamento epistêmico. Seguindo a analogia de Aristóteles, a definição de construção de uma casa pressupõe, antes de tudo, a definição da casa, mas a definição da casa não supõe a definição de construção (*De Partibus Animalium* II, 1, 646a35). Portanto, em última instância, o saber teórico, que envolve a contemplação, serve como base para o desenvolvimento do pensamento prático.

Outra coisa que é importante digredir aqui é que, embora haja uma diferença entre anterioridade lógica e anterioridade cronológica, nós, seres humanos, estamos

submetidos à ordem cronológica, visto que o conhecimento se desenvolve no tempo (AUBENQUE, 1974, p. 51). Entretanto, o conhecimento humano, tanto o físico quanto o filosófico, está atado a um tempo retrospectivo, já que remonta, pela via da causalidade, ao curso natural das coisas, como diz Pierre Aubenque. Além disso, a noção de ordem, que é a máxima prerrogativa para o conhecimento humano, pressupõe uma temporalidade: “não há ordem que não seja temporal, não há primeiro e segundo que não estejam no tempo, pois, para Aristóteles, o tempo não é outra coisa senão o número ordinal” (*ibid.*, p. 51).

É importante dizer também que o conhecimento humano encontra justamente os seus limites no que é chamado de problema do começo (AUBENQUE, 1974, p. 56). Na ordem da formação do conhecimento humano, o que isso representa? Devido à nossa impossibilidade de regressão ao infinito, chegamos a um ponto em que precisamos estabelecer um termo absolutamente primeiro. De acordo com o que já foi examinado no capítulo anterior, do ponto de vista onto-teológico, este termo é o primeiro movente imóvel, que seria basicamente a causa incausada do céu e da natureza. Para termos uma cognição do que é primeiro e absoluto, não é possível utilizarmos o saber baseado em dedução. A princípio, se formos desatentos, parece haver um paradoxo, pois, se todo saber é considerado dedutivo, tudo aquilo que podemos conhecer tem origem no não-saber, de tal maneira que a consequência desse raciocínio falso é absurda; isto é, o saber dedutivo não conheceria nada, pois seu ponto de partida não poderia ser conhecido. Desse modo, “só podemos subtrair esta consequência admitindo uma modalidade de saber superior em relação à ciência, e que é a intuição” (*ibid.*, p. 57). Nos termos de nossa pesquisa, a *theōría* se enquadra como este saber superior, como correlato cognitivo do primeiro movente imóvel e do deus, embora não haja nada na nossa constituição psíquica que garanta a sua cognoscibilidade. Em suma, para compreender o que é a contemplação nesse sentido, devemos dissociá-la do saber dedutivo e das operações intelectuais que se restringem à construção desse saber.

Para Aristóteles, o ser humano passou a ser objeto de admiração (*thaumázesthai hypò tōn anthrōpon*) pelos próprios homens no momento em que supera, através da atividade de seu intelecto (*noûs*), as barreiras dos conhecimentos sensíveis comuns (*tàs khoinàs aisthéseis*) (*Metafísica I*, 1, 981b13-25). Talvez este destaque tenha feito do humano um ser dotado de algum grau de divindade,

precisamente por conta da atividade de sua capacidade intelectual. No entanto, este grau de divindade atribuído ao ser humano não se observa apenas no fato de que a capacidade humana produz um saber útil a partir da sua experiência ou, nas palavras de Aristóteles, “não só pela utilidade de alguma de suas descobertas (*mè mónon dià tò khrésimon eínai ti tōn heurethéntōn*)” (981b15-6). Nos capítulos anteriores desta tese, examinamos o caráter inútil do saber contemplativo. Na *Metafísica I*, 1, Aristóteles indica que o ser humano ocupa um privilégio no âmbito da sabedoria quando algum tipo de saber não é produzido tendo em vista apenas as necessidades da vida e o bem-estar (*tōn mèn prós tanankaia tōn de prós diagōgēn oūsōn*), que, naturalmente, trata de um gênero de saber destinado ao útil (981b20-23):

Daí resulta que, quando já se tinham constituído todas as artes deste tipo, passou-se à descoberta das ciências que visam nem ao prazer nem às necessidades da vida (*hai mē prós hēdonēn mēde prós tanankaia tōn epistēmōn heuréthēsan*), e isso ocorreu primeiramente nos lugares em que primeiro os homens se libertaram de ocupações práticas.

Podemos conjecturar que esta constatação de Aristóteles revela o momento de passagem de um modelo de saber humano relativo às disciplinas práticas para um modelo de saber humano superior, voltado para as disciplinas teóricas — consideradas inúteis no sentido estrito da palavra. Um exemplo interessante que Aristóteles cita é o caso dos egípcios, que produziram, primeiramente, um saber teórico chamado artes matemáticas (*hai mathēmatikai prōton tékhnai*), desenvolvido pela casta dos sacerdotes (*tò tōn hierēōn éthnos*). Fica evidente aqui que é justamente no campo da relação do homem com a esfera divina que o saber inútil, superior e anterior é produzido.

Ora, o que torna a sabedoria mais digna de valor à medida que se afasta do seu caráter utilitário? Por excelência, a sabedoria é entendida como a pesquisa das causas primeiras e dos princípios (*tēn onomazoménēn sophían perì tá [prōta] aítia kai tàs arkhás hypolambánousi pántes*) (981b25-982a3). Hipotetizamos que o valor da sabedoria é inversamente proporcional à sua utilidade prática, pois, na medida em que busca compreender a causa primeira de todas as coisas — como o divino e o primeiro movente imóvel —, ela tende a se distanciar do conjunto de saberes que se referem à natureza sensível e às necessidades da vida humana. Para ilustrar a superioridade da sabedoria teórica, Aristóteles estabelece um conjunto hierárquico que vai do tipo de

disposição mais afastada para a mais próxima em relação a essa sabedoria (981b30 – 982a1):

(...) quem tem experiência é considerado mais sábio do que quem possui apenas algum conhecimento sensível (*ho mèn émpeiros tōn hopoianoūn ekhóntōn aísthēsín eínai dokeí sophóteros*): quem tem a arte mais do que quem tem experiência (*ho dè tekhnítēs tōn empeírōn*) (...) e as ciências teóricas mais do que as práticas (*hai dè theōrētikai tōn poiētikōn mállon*).

Isto é, o tipo de homem que mais se afasta do exercício da sabedoria é aquele que fundamenta sua relação com o mundo apenas na atividade da percepção sensível. Em seguida, a experiência, embora não derive do uso rigoroso do intelecto, é mais válida do que a mera sensibilidade, devido ao uso da memória. As artes e as ciências que pertencem ao campo da técnica, por pressuporem um certo rigor do intelecto, estão acima da experiência. Por fim, o conhecimento teórico, desvinculado do domínio da utilidade, é o tipo de saber que mais se aproxima do exercício da sabedoria. Vimos que é nesse âmbito que a teologia aristotélica se insere, conforme a *Metafísica XII*. No entanto, como podemos definir a sabedoria na pessoa humana? No próximo tópico, nos aprofundaremos na análise das condições antropológicas que circunscrevem o exercício da sabedoria.

2.2) O verdadeiramente sábio

A *Metafísica I, 2* investiga o que é a sabedoria (*sophía*) por excelência. É de suma importância examinarmos este capítulo, pois ele nos permitirá delinear as características do sábio, incluindo aquele que exerce o saber contemplativo. Em seguida, Aristóteles elenca seis características gerais a respeito da sabedoria e do sábio (*sóphos*), que analisaremos a seguir (982a6-19).

Primeiramente, o indivíduo verdadeiramente sábio possui ou tende a possuir o conhecimento de todas as coisas (*epísthasthai pánta*); mas isso não significa que ele precise ter conhecimento de cada coisa em particular (*Metafísica I, 2, 982a8-10*). Sob esse aspecto, conforme vimos no capítulo anterior desta tese, o deus pensa ou entende todas as coisas, mas isso não implica que o deus conheça cada acontecimento ou

particularidade do mundo físico. Desse modo, o sábio pode, até onde suas limitações humanas permitem, imitar o deus (*théos*).

Outra característica relevante do sábio é a sua capacidade de conhecer as coisas difíceis (*tà khalepà gnōnai dynámenon*), ou seja, aquelas que não são facilmente compreensíveis para os homens (*mè raídia anthrōpōi gignōskhein*) (982a11). Este tipo de conhecimento inclui objetos que vão além da mera sensibilidade. Se seguirmos essa lógica, contemplar o divino é uma das tarefas mais difíceis para os seres humanos, dada a natureza do deus, que se distancia maximamente do que é sensível e físico.

A terceira característica do sábio é possuir, como vimos no capítulo anterior, “maior conhecimento das causas e a capacidade de ensiná-las aos outros (*éti tòn akribésteron kai tòn didaskalikóteron tōn aitiōn sophóteron eīnai perì pāsan epistēmēn*)” (982a12-14). Precisamente falando, quanto mais exato (*akribés*) for o conhecimento das causas, mais exato também será o conhecimento de todas as coisas pelo sábio; por consequência, a exatidão desse conhecimento será determinante para que ele possa ensiná-lo. No âmbito da nossa pesquisa, a contemplação do divino não pode ser ensinada, mas o modo de vida contemplativo pode, como discutido na apresentação desta tese com a análise do *Protréptico*. Assim, esse ensino não se dá pela comunicação direta ou pelo aprendizado discursivo, mas pela conduta de vida totalmente dedicada ao intelecto. Quanto maior a amplitude intelectual do sábio, mais preciso será o conhecimento da causa de todas as coisas, que, em última instância, é o deus.

Assim como será retomada em várias etapas de sua obra, Aristóteles coloca no topo da hierarquia dos saberes a sabedoria que é escolhida por si mesma, ou seja, a sabedoria que tem como finalidade apenas o próprio saber (*Metafísica I, 2, 982a15- 17*). Novamente, encontramos a figura do sábio em um grau elevado como aquele que imita o deus. Além disso, uma das características mais notáveis do deus aristotélico é ser o pensamento do pensamento. Dessa forma, o sábio que realiza a sabedoria em sua excelência é aquele que exerce a sabedoria para pensá-la. Embora a contemplação (*theōría*) não apareça terminologicamente no início da *Metafísica*, acreditamos que Aristóteles já esboça o que significa o modo de vida contemplativo ao elencar as qualidades daquele que exerce a sabedoria. Por fim, Aristóteles considera

a sabedoria a etapa mais alta da ciência (*epistēmē*). Ainda sobre o sábio, diz o filósofo (982a17-20):

De fato, o sábio não deve ser comandado mas comandar, nem deve obedecer a outros, mas a ele deve obedecer quem é menos sábio (*ou gár deîn epítátesthai tòn sophòn all'epítátein, kai ou toúton hetérōi peíthesthai, allà toutōi tòn hētton sophón*).

A postura do sábio, em relação ao exercício da sabedoria, não deve ser subserviente a nenhuma outra finalidade que não seja a própria sabedoria; as demais ciências, que possuem fins diversos, devem estar subordinadas a ela. Assim, mais do que um mero instrumento para conhecer algo no mundo, o intelecto, ao contemplar a si mesmo por meio da sabedoria, é capaz de contemplar o divino e, desse modo, estabelecer uma associação com o deus que transcende os limites humanos.

O prazer que caracteriza a atividade filosófica do sábio *sui generis* advém da contemplação intelectual das essências, que, à primeira vista, estão incorporadas aos organismos naturais. Ao contemplar, tentamos imitar o deus, pois nosso intelecto se torna idêntico à estrutura cósmica da realidade. “Para Aristóteles, esse prazer não é um charme adventício que acompanha o pensamento como um acompanhante charmoso; o prazer é interno ao próprio pensar” (LEAR, 2006, p. 433).

Nesse sentido, para os seres humanos, aquilo que é mais desejável se iguala ao que é mais inteligível. Enquanto outros organismos naturais lutam pela sua própria vida para se manterem inteligíveis, o homem consegue apreciar e contemplar essa inteligibilidade de forma mais direta — somente a espécie humana consegue entender a ordem inteligível que se manifesta na realidade. Assim, o máximo prazer que conseguimos extrair em vida é o da inteligência ativa e produtiva, pois, dessa forma, conseguimos contemplar as formas em seu mais alto grau de atualidade, superando as relações que as espécies animais possuem com o corpo.

Dito isso, Aristóteles faz um aprofundamento a respeito de todas as considerações e reflexões geradas em torno da figura do sábio (*Metafísica* I, 2, 982a20-b5). O sábio conhece todas as coisas pois ele possui a ciência do universal

¹⁰⁰De acordo com Giovanni Reale, o emprego do termo *universal* (*kathólou*) nesta etapa da *Metafísica* não se refere apenas a abstrações mentais que, por sua vez, designam os princípios e causas

primeiros (2016b, p. 13-4). São, rigorosamente falando, os fundamentos, as condições e as razões metafísicas de todas as coisas, capazes de explicar *todas as coisas*.

(*tên kathólou epistēmēn*). Isto é, o sábio conhece todas as coisas particulares enquanto estão ligadas ao universal: “E as coisas mais universais são, para os homens, exatamente as mais difíceis de conhecer por serem as mais distantes das apreensões sensíveis” (*Metafísica I, 2, 982a23-25*). Observando essa afirmação em relação à hierarquia das ciências, percebemos que o modelo de ciência que depende do mundo físico e sensível é mais fácil de ser utilizado, pois as coisas sensíveis são as mais acessíveis ao conhecimento. Por sua vez, o deus, ou o primeiro movente imóvel, sendo o princípio absoluto do céu e da natureza e a causa remota de todas as coisas, é o que há de mais difícil de ser conhecido pelos homens, exigindo, assim, um grau elevado de sabedoria contemplativa.

Além disso, Aristóteles afirma: “As mais exatas entre as ciências são, sobretudo, as que tratam dos primeiros princípios (*akribéstatai de tōn epistēmōn haí málista tōn prōtōn eisín*)” (982a25-6). Dessa forma, podemos afirmar que a própria teologia se enquadra como um desses saberes, pois trata do princípio primeiro de todas as coisas, sejam celestes ou físicas. Essa afirmação é corroborada pela perspectiva do filósofo estagirita, segundo a qual a quantidade de princípios é inversamente proporcional à exatidão da ciência em relação ao conhecimento de seu objeto.

Uma das contribuições platônicas para o aristotelismo reside no método descendente de formação do saber (AUBENQUE, 1974, p. 62). Mas o que isso significa? É necessário entender que a apreensão do universal é fundamental para a compreensão dos fenômenos particulares. No entanto, esse tipo de saber é qualificado como mediado, pois a distância entre o que é simples e o que é complexo, assim como entre o universal e os particulares, é marcada por um rigoroso processo cognitivo, que caracteriza a operação do pensamento discursivo.

Por sua vez, o ponto de partida absoluto para todo saber mediado é a intuição imediata, ou seja, a contemplação da realidade simples e universal, que não passa pelo crivo da discursividade. Mas por que Aristóteles considera a contemplação imediata uma condição essencial para o saber discursivo? Pierre Aubenque propõe uma reflexão sobre um ponto fixo de definição da veracidade do saber (1974, p. 62):

Suponhamos agora que o homem seja um ser naturalmente deslumbrado, que esteja privado da intuição, ainda que esta pertença à sua essência: a investigação prévia se converterá em uma luta indefinida contra o deslumbramento que renasce nem cessar, e o começo do saber verdadeiro se diferirá indefinidamente.

Claro que discutir que tipo de saber tem como fim o próprio saber é uma problemática de grande envergadura metafísica, e não ousaremos, no âmbito desta tese, investigar a fundo. O que propomos aqui é uma apresentação do caráter psíquico e epistêmico que envolve o saber de natureza contemplativa e teológica, bem como seu papel na formação do homem que ama a sabedoria. Por essa razão, trataremos a teologia como uma dessas ciências, incluindo o próprio ato de contemplar o divino, que é o primeiro princípio por excelência (*Metafísica I*, 2, 982b1-2):

Ora, maximamente cognoscíveis são os primeiros princípios e as causas; de fato, por eles e a partir deles se conhecem todas as outras coisas (*málista d'epistētā tā prōta kai tā aítia dià gār taûta kai toutōn tâlla gnōrízetai*).

Por sua vez, não temos conhecimento dos primeiros princípios se utilizamos como referência as ciências que visam a fins que não são elas mesmas. Por exemplo, não contemplamos o deus a partir do conhecimento da medicina. Contudo, nada impede que a admiração ou o maravilhamento contemplativo (*thaumastós*) surja quando nos submetemos ao processo de conhecer as coisas físicas, mesmo que estas estejam distantes do deus — se o considerarmos como o primeiro princípio¹⁰¹.

Para investigar mais a respeito da sabedoria em seu grau máximo, Aristóteles realiza um exame do termo em sua dimensão genética (*Metafísica I*, 2, 982b11-27). Evidentemente, a própria filosofia (*philosophía*) faz parte dessa discussão. Não entraremos aqui no estudo filológico do termo, mas abordaremos alguns aspectos relevantes. Segundo Aristóteles, a origem do pensamento filosófico nos seres humanos está na admiração ou no maravilhamento (*tò thaumázein*). Como surgiu essa admiração que os levou a pensar filosoficamente? Aparentemente, ela se origina das dificuldades mais simples, dos menores eventos que exigem atividade intelectual.

¹⁰¹ Aristóteles continua a sua argumentação afirmando que a mais elevada de todas as ciências (*arkhikōtātē de tōn epistēmōn*) é a que conhece o sumo bem (*agathōn hekastoû*), a qual todas as

coisas estão destinadas (982b4-7). No entanto, não é o nosso objetivo examinar primariamente a questão do bem na metafísica e na teologia aristotélica, pois estamos mais interessados no caráter psíquico do saber contemplativo e não no caráter ontológico da ciência cujo fim é ela mesma.

Além disso, o filósofo estagirita afirma que, a partir dessas dificuldades iniciais, os homens passaram a se deparar com problemas gradualmente mais grandiosos, como “os problemas relativos aos fenômenos da lua, do sol e dos astros, ou os problemas relativos à geração de todo o universo (*peri tēs toû pantòs genéseōs*)” (982b17-17). Que reflexões podemos extrair disso? O pensamento que se dirige a si mesmo, que se equipara à contemplação do divino — no sentido estritamente aristotélico — tem sua origem remota na problematização intelectual dos aspectos mais simples e particulares da realidade. Os astros e todo o universo, para além da *phýsis*, sempre representaram problemas de difícil resolução, pois estão além dos nossos limites psicofísicos de compreensão.

Entretanto, não são apenas os filósofos que tentam lidar com a admiração primária a respeito das questões do mundo, da natureza e do homem; as narrativas míticas também compartilhavam esse propósito, que se assemelha muito ao ponto de partida do pensamento filosófico.

2.3) O filósofo e o filômito

Na sequência do texto, Aristóteles faz a curiosa identificação do filósofo¹⁰² com o *filômito* – aquele quem ama o mito (*philómythos*) (*Metafísica* I, 2, 982b17-19). O filósofo e o filômito experimentam ambos a dúvida (*aporōn*) e a admiração e, por conta disso, reconhecem a incapacidade de saberem todas as coisas. A filosofia parte sempre de uma falta de saber, de uma dificuldade imediatamente insolúvel da realidade: “e é por isso que também aquele que ama o mito é, de certo modo, filósofo: o mito, com efeito, é constituído por um conjunto de coisas admiráveis (*diò kaí ho philómythos philósophos pōs estin: ho gàr mythos sýnkeitai ek thaumasíōn*)” (982b18- 19)¹⁰³. O que leva os seres humanos a buscar uma explicação mítica ou filosófica para

¹⁰²A partir dos trechos 982b11-2, ao invés de Aristóteles usar os termos *sapiência* e *sapiente*, ele passará a usar respectivamente os termos *filosofia* e *filósofo* para indicar o mesmo conceito, diz Giovanni Reale: “desse parágrafo em diante, com efeito, será demonstrada a tese de que *o sapiente busca a sapiência e não por amor a outra coisa* e, portanto, ele em boa razão é *philósophos*, filósofo, *amator sapientiae*” (2016b, p. 214).

¹⁰³Sobre a relação entre filosofia, admiração e mito, Aristóteles possivelmente retoma algumas passagens do *Teeteto* de Platão: “É próprio do filósofo isso (...), ser cheio de admiração; e a filosofia não tem outro princípio além desse” (*Teeteto*, 155d in REALE, 2016b, p. 15). Aquele que ama o mito se identifica com o filósofo pois *mýthos* e *sophía* estão intimamente ligados com a admiração ou o maravilhamento, no ponto de vista de Giovanni Reale, “ou seja, ao próprio princípio do qual derivam e,

os fenômenos do mundo físico e celestial é o anseio pelo saber, mas não no sentido de utilidade prática. Esse desejo não se baseia em um propósito específico além do saber (*ou khrêseōs tinos hénekhen*) nem na intenção de se libertar da ignorância (*tò pheýgein tèn áгноian*). Em resumo, tanto o filósofo quanto o filômito se identificam por adquirirem um conhecimento que transcende a vida prática, uma forma de saber que supera as necessidades humanas voltadas para o conforto (*pròs raistónēn*) e para uma condução favorável da vida (*diagōgēn*). Assim, a filosofia e o amor pelos mitos tornam-se modos de vida. Para Aristóteles, isso culmina em uma espécie de liberdade noética, ou seja, experimentamos total liberdade (*eleuthéran*) intelectual na medida em que exercemos nossa inteligência em relação a si mesma. No entanto, o filósofo estagirita não aprofunda sua análise sobre a figura do filômito na obtenção e produção de conhecimentos que vão além do âmbito prático da vida humana.

Entretanto, para Aristóteles, a busca da sabedoria pela sabedoria transcende também a vida humana em sua totalidade (*Metafísica I, 2, 982b29-983a11*). Como discutido no capítulo anterior, o homem não pode apropriar-se livre e plenamente da sabedoria, pois esta pertence à natureza do divino. A condição humana, sendo escrava (*doúlē*), não permite o pleno exercício do intelecto, o que leva o ser humano a pensar a si mesmo de forma ininterrupta, conforme já evidenciado ao longo da tese. Como ressaltamos brevemente no capítulo anterior, Aristóteles se inspira em um verso do poeta arcaico Simônides de Ceos (556-468 a.C.) ao afirmar que apenas o deus possui a plena atividade da auto-intelecção: “Só deus pode ter esse privilégio (*theòs àn mónos toút'ékhoi géras*), e é conveniente que o homem busque uma ciência adequada a si” (982b30-32). Aqui, parece que Aristóteles descarta de antemão a possibilidade de o ser humano pensar livremente sobre o próprio pensamento, sugerindo que é mais apropriado ao homem pensar dentro de seus limites e capacidades.

Em alguns trechos da *Metafísica I, 2*, Aristóteles sinaliza que tanto o filósofo quanto o filômito buscam o mesmo objetivo: libertar-se da ignorância a partir de sua admiração em relação ao mundo e por meio da atividade contemplativa proveniente do intelecto. No entanto, entre os trechos 982b32-983a4, Aristóteles parece diferenciá-los quanto ao exercício intelectual na busca pela verdade:

em certo sentido, também ao mesmo fim cognoscitivo a que tendem” (*ibid.*, p. 15).

E se os poetas dissessem a verdade, e se a divindade fosse verdadeiramente invejosa (*phthoneîn*), é lógico que veríamos os efeitos disso sobretudo nesse caso, de modo que seriam desgraçados todos os que se distinguem no saber. Na realidade, não é possível que a divindade seja invejosa, mas, como afirma o provérbio (*paroimían*), os poetas dizem muitas mentiras (*pseúdontai*), nem se deve pensar que exista outra ciência mais digna de honra (*timiôtéran*). Esta, de fato, entre todas, é a mais divina e mais digna de honra.

Os *filômitoi*, incluindo os poetas que narram os mitos, possuem a tendência de transferir determinados estados de ânimo humanos às divindades — no caso em destaque no trecho, a inveja. Essa é uma perspectiva altamente criticada por Aristóteles, pois o saber deixa de assumir um papel de destaque tanto no plano humano quanto no plano divino. Aristóteles afirma veementemente que a divindade é desprovida do estado de ânimo da inveja ou, em nossa conjectura, de todo e qualquer estado de ânimo humano que interfira na atividade intelectual. Em contraste com o filômito, o filósofo coloca em evidência a busca pelo saber e o privilégio da atividade intelectual em prol da verdade. Por esse motivo, a sabedoria ocupa um lugar especial na definição da excelência humana e na caracterização da divindade, a despeito das demais qualidades psíquicas que dependem do mundo sensível e estão submetidas à geração, corrupção e, portanto, à possibilidade de falsidade — algo que parece dizer respeito aos poetas filômitos (o que não parece ser o caso de Simônides de Ceos).

Mesmo que não seja do nosso interesse apresentar profundamente a cosmologia dos primeiros filósofos, tal como introduzida na *Metafísica I*, 3, vale a pena expor o relato de Aristóteles sobre o que os mais antigos (*pampalaíous*) disseram a respeito do assunto (983b27-32). O que podemos entender aqui como os mais antigos são precisamente aqueles que antecederam os primeiros filósofos. Mais especificamente, referimo-nos àqueles que discorreram sobre os deuses (*theologésantos*) para desenvolver uma concepção da realidade natural (*perí tēs phýseōs hypolabeîn*). Mas por que estamos expondo este detalhe? Porque conjecturamos que há, precisamente neste ponto, uma semelhança entre o filósofo e o filômito. Ou seja, considerando que ambos buscam conhecer a realidade primeira das coisas ou o princípio de geração da realidade natural, Aristóteles não faz uma separação radical entre o filósofo (que exerce a sabedoria pela sabedoria) e o filômito (que exerce a sabedoria pelo discurso mítico acerca da realidade): “De fato,

afirmaram

Oceano e Tétis como autores da geração das coisas (*tēs genéseōs patéras*) e disseram que aquilo sobre o que juram os deuses é a água, chamada por eles de Estige.” (983b30-2).

Provavelmente, Aristóteles estava se referindo ao poeta Hesíodo (século VIII a.C.), mais especificamente à sua obra *Teogonia*, e a Homero (928 – 898 a.C.), à *Ilíada*. Outro detalhe notável sobre a percepção da filomítia por Aristóteles é que, na *Metafísica I*, 3, o filósofo não repudia o discurso mítico acerca da realidade primeira. Pelo contrário, diz Aristóteles: “Com efeito, o que é mais antigo é também mais digno de respeito” (983b32-3). Este tipo de percepção, que soa como uma admiração do que é mais antigo, reaparece na *Metafísica XII*, 8, 1074b1-14, embora Aristóteles ainda critique a tendência dos *filomitoi* de associar os deuses às formas animais e humanas. Subsequentemente, o filósofo estagirita afirma que Tales de Mileto (624 – 546 a.C.) será o primeiro a romper gradativamente com a filomítia ao tentar buscar uma causa primeira que explique a realidade, tornando-se, assim, um dos primeiros filósofos.

Embora os filósofos se distingam dos *filomitoi* por buscarem a sabedoria por si mesma e não por meio do discurso mítico, isso claramente não implica que, em sentido absoluto, estejam mais próximos de apreender a verdade acerca da realidade dos seres (*tōn óntōn*). Por exemplo, Aristóteles, ao mesmo tempo em que critica os primeiros filósofos da tradição naturalista por admitirem que existem apenas seres compostos de elementos da realidade corpórea (*tōn gār sōmátōn tà stoikheía*), afirma que a realidade também é formada por seres incorpóreos (*tōn d'asōmátōn*) (*Metafísica I*, 8, 988b24-26). Além disso, o caráter incorpóreo da realidade diz mais respeito ao pleno exercício da sabedoria, pois, como vimos nos capítulos anteriores, se o intelecto é a parte divina que existe nos seres humanos e o divino reside no plano incorpóreo da realidade, então a atividade intelectual está estreitamente vinculada à incorporeidade.

Em síntese, será que a filosofia primeira é humanamente possível? Um dos propósitos da *Metafísica I* é descrever e examinar as condições da filosofia primeira que, como vimos, Aristóteles denomina de sabedoria. Na leitura de Pierre Aubenque, um dos princípios da sabedoria está na clareza e exatidão do seu objeto, mas por que aparentemente é o contrário? Nas palavras de Aubenque: “A sabedoria, como a ciência do que é mais cognoscível, deveria ser, de entre todas as ciências, a mais facilmente acessível” (1974, p. 58). Contudo, a própria figura do sábio é esboçada

como sendo aquele que é capaz de conhecer as coisas difíceis e penosamente cognoscíveis pelos homens (*Metafísica I, 2, 892a25*). Há uma aparente incoerência aqui, cuja resolução só é possível se partirmos do princípio de que a sabedoria é a mais livre das ciências, a única que possui como fim a si mesma, imitando o modo de viver do deus. O que determina a dificuldade humana em relação à sabedoria está na nossa inclinação em nos deixarmos escravizar pelos desejos relacionados às partes inferiores da alma, a ponto de que apenas o deus pode realizar plenamente a sabedoria. Além disso, aqui fica mais evidente a relativa aproximação entre o filósofo e o filômito, pois ambos desejam e buscam a sabedoria ou, melhor dizendo, ambos buscam ter a compreensão das coisas divinas, embora por caminhos completamente diferentes, com a desvantagem de que o filômito replica os aspectos inferiores da natureza humana para qualificar as divindades (como a possibilidade de existir um deus invejoso, pontuado pelo poeta Simônides de Ceos).

Assim, o objeto da sabedoria é teoricamente fácil se deixarmos de ter em conta a inteligência humana como referência. A dificuldade aparece quando a inteligência humana se coloca como abertura para a compreensão dos primeiros princípios (AUBENQUE, 1974, p. 60):

(...) há uma filosofia humana, demasiado humana, que, movendo-se inicialmente no plano de nossas coisas cotidianas, não pode manter com os primeiros princípios essa relação imediata de evidência que Aristóteles designa com a palavra *noûs*.

O intelecto do homem opera mais ordinariamente dentro do campo do pensamento discursivo, a partir do qual se deriva todo saber científico ou epistêmico. Por sua vez, este tipo de pensamento se realiza dentro de um contexto de relação; isto é, neste âmbito, o que é cognoscível é cognoscível para nós, e o que é de cognoscibilidade para nós não se aplica às coisas que existem separadamente da natureza e da humanidade. Dessa maneira, um sábio deverá ter a mais aguda das sutilezas para saber discernir o conhecimento relativo às coisas humanas do conhecimento da verdade em si e das ideias, que pertencem ao foro da divindade. Pelo contrário, o intelecto divino tem por natureza conhecer apenas o que é mais divino e não tem necessidade de conhecer as coisas e situações particulares que permeiam as relações humanas.

Do ponto de vista da noética humana, a sabedoria é um caminho difícil de ser percorrido, mas fácil no sentido de versar sobre o que é mais cognoscível. Somente para um ser provido completamente de intuição intelectual, como Deus, atingir a plenitude da sabedoria é fácil, segundo Pierre Aubenque: “e cujo saber, se é que o tem, seria descendente e produtivo, a imagem da gênese das coisas” (p. 66). Em outras palavras, somente Deus pode ter conhecimento dos princípios absolutos da realidade, mas somente os humanos, a despeito de Deus e sem prejuízo à sua sabedoria suprema, têm conhecimento do plano contingente da realidade, a saber, dos acontecimentos particulares relativos ao mundo físico. Infelizmente, Aristóteles não deu sinais claros que possam explicar o hiato entre Deus e o mundo, nos termos de Pierre Aubenque. A única hipótese plausível proposta pelo autor, que pode preencher essa lacuna, está no fato de Deus ignorar o mundo físico, na medida em que este mundo não se deduz diretamente do princípio supremo. Para que Deus não participe da contingência do mundo físico, esse hiato, então, se faria necessário.

Mesmo que a contemplação, do ponto de vista teológico, corresponda a uma ciência sem discurso, a própria discursividade tenta encontrar variantes cognitivistas para explicar o universo físico a partir do primeiro movente imóvel. Em que consiste essa variante? De acordo com Annick Stevens, a subordinação da natureza à dimensão divina ou ao primeiro movente imóvel pode ser explicada de duas maneiras (2000, p. 13). A primeira classifica o divino como princípio de inteligibilidade de todas as coisas, “no sentido em que ele realiza da maneira mais pura o que o conhecimento [humano] observa de maneira imperfeita em outros seres” (*ibid.*). Ou seja, simplificar a inteligência de toda a natureza e seus acontecimentos seria uma forma de o intelecto da alma humana se aproximar da pureza da inteligência divina. Por outro lado, pode-se considerar que o problema da universalidade da metafísica aristotélica não se situa na relação entre Deus e os outros seres, mas nos limites do alcance de nossa sabedoria. Uma das maiores dificuldades está na compreensão do caminho que a inteligência percorre desde a sensação até aquilo que é puramente inteligível. Por essa razão, pressupor intelectualmente a existência de um ser primeiro que abarque em si toda a universalidade é uma das maneiras de lidar com as lacunas e hiatos que se fazem presentes na inteligência humana.

2.4) A contemplação é um conhecimento por participação a respeito do divino

Antes de chegarmos a alguma definição a respeito da contemplação intelectual, faremos algumas observações preliminares. Para começar, entre os vários primeiros filósofos citados por Aristóteles na *Metafísica I*, 3, merece novamente destaque Anaxágoras de Clazômenas. Como vimos anteriormente, embora com algumas críticas e objeções, Aristóteles construiu uma importante parte de sua teologia e noética com base nas ideias de Anaxágoras, sintetizadas no seguinte trecho (984a15- 18):

Por isso, quando alguém [Anaxágoras] disse que na natureza, como nos animais (*zôiois*), existe um intelecto (*noûn*) que é causa da ordem e da distribuição harmoniosa de todas as coisas (*tòn áttion toû kósmou kai tēs táxeōs pásēs*), pareceu ser o único filósofo sensato enquanto os predecessores pareceram gente que fala por falar.

As características da influência anaxagórica na teologia noética de Aristóteles se pautam na atribuição de um intelecto cósmico que é causa de toda a ordem e harmonia universais, cuja atribuição é extremamente próxima ao deus noético de Aristóteles. Alguns passos adiante do que foi supracitado, o deus como primeiro movente imóvel parece ter sido construído conceitualmente com base na filosofia anaxagórica, na medida em que o intelecto cósmico que caracteriza essa filosofia é um “*princípio do qual se originam os movimentos dos seres (tèn toiaútēn hóthen hē kínēsis hypárkhei toîs oûsin)*” (*Metafísica I*, 3, 984b23). Portanto, tanto a teologia noética quanto a teologia cinética de Aristóteles se embasaram nesses aspectos da filosofia anaxagórica.

Embora Aristóteles tenha desenvolvido um conjunto de objeções e críticas que não pretendemos apresentar aqui, vimos que o filósofo estagirita apresenta a sua noética com base na cosmologia de Anaxágoras, já que, para este filósofo, “tudo estava misturado, exceto o intelecto, e que só este é puro e encontra-se fora da mistura (*phēsi d’eînai memigména pánta plēn toû noû, toûton dē amigē mónon kai katharón*)” (*Metafísica I*, 8, 989b14-16). Podemos conjecturar aqui que a gênese do intelecto não está associada à capacidade raciocinativa e contemplativa humana, mas sim ao princípio de todo ordenamento cósmico, algo que é imediatamente análogo ao

conceito de primeiro movente imóvel. Em outras palavras, exceto o intelecto, todos os elementos da realidade se encontravam misturados (*homeomerias*), sem forma determinada. Para Anaxágoras, o princípio do intelecto puro e cósmico é dar forma à realidade, na medida em que o intelecto humano tenta dar alguma forma à sua realidade circunstante, mesmo que imperfeitamente, pois o próprio humano também é composto da mistura originária.

Aristóteles também é um crítico da tradição formalista que caracterizou, de modo geral, a filosofia de Platão e dos platônicos. No caso do modo de operação da sabedoria, o sentido platônico interpretado por Aristóteles pressupõe o conhecimento pela participação (*metéxis*) dos fenômenos relativos ao mundo físico em relação às formas (*eîda*) ideais correlatas (*Metafísica* I, 9, 992a24-9). Em outras palavras, como examinamos nos capítulos anteriores desta tese, ele discorda veementemente de Platão a respeito da possibilidade de conhecer os fenômenos (*tōn phanerōn*) do mundo físico (*phýsis*) apenas pela associação noética entre tais fenômenos e suas respectivas ideias. Para o filósofo estagirita, o modelo platônico do conhecimento do mundo, por excluir o expediente do conhecimento de causa¹⁰⁴, não faz nenhum sentido: “De fato, a expressão ‘participar’, como já dissemos acima, não significa nada (*tò gàr metékhein, hósper kai próteron eípomen outhén estin*)” (992a28-9).

Por sua vez, o sentido do conhecimento para Aristóteles se pauta basicamente pela investigação da causa dos fenômenos, cuja finalidade é a compreensão da substância (*ousía*) de tais fenômenos. Entretanto, quando se trata da origem absoluta do movimento, a capacidade discursiva humana não consegue compreender de forma causal: “de fato, não dizemos nada a respeito da causa do ao movimento¹⁰⁵ (*outhen gàr légomen perì tēs aitías hóthen hē arkhē tēs metabolēs*)” (*Metafísica* I, 9, 992a25-6). Isto é, o estagirita sinaliza que os fenômenos participam, em última instância, da ideia

¹⁰⁴Sob o ângulo da etiologia, os platônicos não levaram em consideração o conhecimento da causa dos fenômenos, principalmente quando se trata da causa do movimento, a saber, a causa eficiente (REALE, 2016b, p. 86). Além da causa eficiente, os platônicos não fizeram uma explicação adequada à causa formal, que “não foi corretamente introduzida pelos platônicos, porque eles puseram as Formas como *separadas* das coisas das quais deveriam ser formas, e depois não souberam superar essa separação” (*ibid.*). Para Giovanni Reale, o conceito platônico de *participação* foi altamente criticado por Aristóteles, sendo este uma “metáfora vazia” para preservar as Formas e as coisas que são derivadas a partir das Formas. Por sua vez, Aristóteles corrige o erro dos platônicos no sentido de *imanentizar* a Forma, o que justifica, etiologicamente falando, a causa formal.

¹⁰⁵*Metabolé* seria um termo genérico na filosofia de Aristóteles para designar uma passagem de um estado a outro, seja no nível da substância, da qualidade, da quantidade ou do lugar (PETERS, 1974, p. 142).

de movimento, visto que a origem primeira do movimento é de natureza intelectual ou noética.

No campo do pensamento discursivo, a sabedoria se restringe à investigação (*zēteîn*) dos elementos (*stoikheîa*) dos seres. No domínio deste modelo de sabedoria – ao qual pertence a ciência – deve-se “distinguir os múltiplos sentidos nos quais se entende o ser (*pollakhōs legoménon*)” (*Metafísica* I, 9, 992b18-20). Isto é, na ontologia aristotélica, para sabermos o que as coisas realmente são, é preciso pressupor uma distinção das várias maneiras de conhecer tais coisas. No platonismo, ao contrário, o *conhecimento por participação* não leva em consideração a multiplicidade de sentidos que dizem respeito aos elementos constitutivos dos seres (*hāōn estì stoikheíōn*); nesse caso em específico, o conhecimento dos seres sempre remete à *ideia* única a partir da qual os seres derivam¹⁰⁶.

Ora, por que estamos fazendo novamente esta pequena digressão a respeito da ontologia aristotélica? Porque, nos trechos seguintes, Aristóteles questiona a possibilidade de conhecermos os elementos de todas as coisas (*Metafísica* I, 9, 982b24). Em contraposição à tese platônica de que todas as coisas são representações das ideias perfeitas e conhecer as coisas significa ter acesso, via reminiscência, a estas ideias para Aristóteles: “É evidente que não deveríamos possuir nenhum conhecimento prévio (*proupárkhein gnōrízonta próteron*)” (982b25)¹⁰⁷. Assim sendo, retomando os princípios da *Metafísica* I, não temos, *por natureza*, o conhecimento prévio dos seres, mas apenas o *desejo* de conhecê-los. No entanto, no

¹⁰⁶Uma das máximas que orienta o platonismo é a busca de princípios comuns respeitantes a todos os seres: “Aristóteles diz que essa empresa é insensata, porque os Princípios comuns de todos os seres só poderiam existir se o *ser* significasse uma mesma coisa (isto é, se fosse um gênero único)” (REALE, 2016b, p. 91). Ao contrário, para o filósofo estagirita, o ser possui estruturalmente uma multiplicidade de significados. Por este motivo, no sentido metodológico, aquele que investiga o ser deverá saber distinguir os seus diferentes significados e, na sequência, quais significados são apropriados para buscar os princípios. Na interpretação de Giovanni Reale, a ontologia aristotélica diz respeito a um modo de sabedoria que busca apreender os princípios ou o significado principal da substância: “a ontologia aristotélica será predominantemente e fundamentalmente (embora não exclusivamente) uma usiologia” (*ibid.*, p. 91).

¹⁰⁷ A objeção de Aristóteles aos platônicos implica a tese de que não existe uma *ciência universal*, que demonstre e defina todas as coisas (REALE, 2016b, p. 92). O motivo pelo qual não pode haver uma ciência de todas as coisas é muito simples: para termos ciência de algo que não conhecemos, temos outros conhecimentos, menos daquela ciência; ora, para adquirir uma ciência universal, previamente não poderíamos ter conhecimento de absolutamente nada, o que é impossível: “De fato, o conhecimento humano não é nunca uma passagem de um não saber absoluto a um saber, mas de alguns conhecimentos precedentes (totalmente ou em parte) a outros subsequentes” (*ibid.*, p. 92). Isto é, precisamos de algum conhecimento prévio para compreender algo não conhecido. Por todos esses motivos, o conhecimento via *reminiscência da alma*, tal como apregoavam os platônicos, é absurdo para Aristóteles.

tocante à sabedoria contemplativa, ficou evidente na *Metafísica* XII que contemplar implica encontrar o deus que caracteriza a parte divina do humano, a saber, o intelecto.

Então quais os sentidos que levam uma ciência a ser considerada divina? Nas palavras de Aristóteles, “(a) ou porque ela é ciência que o deus¹⁰⁸ possui em grau supremo (*hén te gàr málist’án ho theòs ékhoi*) ou, (b) porque ela tem por objeto as coisas divinas (*kán eí tis tōn theíōn eíē*)” (*Metafísica* I, 2, 983a7-8). No primeiro caso, Aristóteles diz que apenas o deus pode pensar o próprio pensamento sem os limites físicos e sensitivos que ofuscam o intelecto, tão característico do humano, tal como foi examinado no capítulo anterior desta tese. Nesse caso, a ciência divina é de caráter exclusivo do deus. No segundo caso, trata-se simplesmente de ciência divina um tipo de saber que entende os seres divinos, apontando assim o objeto desta ciência. Por sua vez, a ciência possui um caráter inclusivo em relação ao ser humano. Podemos deduzir daí que a teologia é exclusiva ao deus em sua totalidade, mas, até certo ponto, pode ser exercida pelos humanos que almejam a contemplação do divino. No caso do humano e da utilidade do saber humano, segue Aristóteles: “Todas as outras ciências serão mais necessárias do que esta, mas nenhuma lhe será superior” (983a10-1). No âmbito da vida humana, tanto individualmente quanto coletivamente, as ciências não relacionadas à divindade são úteis e necessárias. A ciência do divino, como não diz respeito ao modo de vida estritamente humano, é igualmente inútil para favorecer, facilitar ou até possibilitar o modo de vida humano; tal ciência está relacionada ao modo de vida divino, algo que está parcialmente incluso nas possibilidades humanas de conhecer o que está para além da natureza sensível.

Em poucas linhas, como o pensamento do deus difere do nosso pensamento? Em primeiro lugar, diversas vezes observamos que o pensamento divino é eterno e imóvel; portanto, não é afetado por aquilo que é inteligível no mundo, embora mantenha alguma relação de ordenamento com a estrutura do mundo. Por outro lado, em razão das necessidades das partes inferiores da alma humana, a atividade do nosso pensamento é esporádica e afetada (LEAR, 2006, p. 438):

¹⁰⁸ Na visão de Giovanni Reale, Aristóteles está tratando do deus em caráter *pessoal* (2016b, p. 16). *Pessoal*, pois é *pensante* e *cognoscente*. Contudo, não compreendemos bem o uso do termo *pessoal*, por parte de Reale, para qualificar o deus; acharíamos mais adequado empregar o termo *noético* para designar o qualitativo do divino, visto que *pessoal* parece pressupor alguma semelhança com o ser humano em sua integridade, não apenas ao intelecto.

Nosso intelecto é receptivo diante das formas incorporadas no mundo. O deus, ao contrário, é inamovível pelas essências encontradas no mundo. Nesse sentido, a atividade do deus transcende o mundo e não é afetada por ele.

Por sua vez, é um traço característico de nossa inteligência entender a respeito dos compostos materiais do mundo físico. Aqui, podemos destacar a inteligência prática, que se relaciona com nossos desejos ligados às necessidades corpóreas. Nesse caso, o ato intelectual está longe de entender sobre a própria inteligência. Contemplar, por sua vez, exige de nós almejar conhecer uma realidade que vá além de nossos limites orgânicos para, assim, termos acesso ao que é plenamente inteligível.

Outro fator distintivo, não menos importante, entre o pensamento do deus e o pensamento humano é que, no nosso caso, majoritariamente, o pensamento opera de acordo com a estrutura do sujeito (aquele que pensa) e do objeto (algo que é pensado) (LEAR, 2006, p. 439). Existe uma distância entre os dois que se estreita apenas pelo uso das faculdades cognitivas de nossa alma, que apreende algo a ser conhecido, o objeto. Em outros termos, a relação sujeito e objeto é marcada por uma relação de interioridade, que é circunscrita pelo ser que conhece, e de exterioridade, que diz respeito ao mundo circunstante possível de ser conhecido: “Ao contrário, o deus não requer interação com nada exterior para estar em seu estado ativo” (*ibid.*). Isso faz com que o deus não pense nada além do pensamento ou a si próprio. Nesse caso, sujeito e objeto são idênticos e a relação entre interior e exterior não se aplica. Em resumo, a nossa inteligência depende da interação com o mundo físico, mas nada impede que possamos *pensar o pensamento*, quando voltamos o nosso ato intelectual na contemplação de seres divinos e imateriais¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Outro detalhe que diferencia a inteligência humana da inteligência divina está na unidade e inteligibilidade do pensamento do deus. O motivo principal para isso é simplesmente metafísico: tudo o que não tem matéria é indivisível (*adiaretós*). O deus é uma substância imaterial e o que é pensado por ele também é imaterial, logo, indivisível: “Parece, entretanto, que é precisamente porque ele [o deus] pensa a si mesmo que seu pensamento não é composto e não muda, como o faria, caso devesse pensar as distintas partes de um todo” (LEAR, 2006, p. 442). Ao contrário, é uma característica da noética humana pensar de maneira compartimentada, a fim de facilitar a apreensão de algum objeto composto por matéria e forma. Nós pensamos essências de nível inferior, que são potencialmente divisíveis. Todas as coisas que são assimiladas pelo nosso pensamento discursivo e que tem como origem a nossa percepção sensível podem ser encontradas no mundo, em parte por conta do seu potencial de divisibilidade. De maneira oposta, o deus não pode ser encontrado no mundo, visto que ele é atualmente indivisível. Em suma, podemos contemplar o deus através dos compostos do mundo. Entretanto, a diferença em relação ao deus é que contemplamos essências divisíveis e o deus, essências indivisíveis.

Nos trechos seguintes, Aristóteles explana um pouco mais sobre o modo de operação da contemplação intelectual (*Metafísica* I, 2, 983a11-20). A respeito da ciência do divino, diz o filósofo: “Por outro lado, a posse dessa ciência deve nos levar ao estado oposto àquele em que nos encontrávamos no início das pesquisas (*deí méntoi pōs katastēnai tēn ktēsīn hautēs eis tounantion hēmīn tōn ex arkhēs zētēseōn*)” (983a11-12). Afinal, o que seria este estado oposto? Conjecturamos que Aristóteles esteja se referindo ao ato intelectual da contemplação, da busca do saber pelo saber e da admiração resultante deste ato. Esta admiração ou maravilhamento (*thaumázein*) é o resultado do conhecimento da causa e do princípio do céu e da natureza – do ser divino por excelência. No entanto, diz o filósofo (983a13-16):

Como dissemos, todos começam por admirar-se de que as coisas sejam tais como são, como, por exemplo, diante das marionetes que se movem por si nas representações; ou diante das revoluções do sol e da incomensurabilidade da diagonal com o lado de um quadrado.

Quando somos desprovidos de conhecimento, ficamos espantados com a aparente falta de sentido que certos fenômenos manifestam, tal como o movimento das marionetes, que mantém oculto o marionetista; o sol, que continuamente nasce e se põe no céu em relação à posição do observador na Terra; e a impossibilidade de comensurar uma diagonal com um lado de um quadrado. Denominamos isso de um *estado de admiração de grau inferior*¹¹⁰, proveniente da ignorância das causas dos fenômenos. Por sua vez, quando contemplamos as causas primeiras dos fenômenos, experimentamos um *estado de admiração de grau superior*¹¹¹.

¹¹⁰ Na interpretação de Giovanni Reale, a filosofia conhece as *causas* e o *porquê* das coisas pois ela revela a *necessidade estrutural* das coisas (2016b, p. 17). Com isso, conseguimos compreender o fato das coisas não poderem ser diferentes do que são. O estado de admiração de grau inferior aparece precisamente no momento em “que o sapiente, ou seja, o filósofo experimentaria se as coisas não fossem como são” (*ibid.*).

¹¹¹ Mesmo que não seja o objetivo do capítulo desta tese investigar a respeito da ciência das causas primeiras (*arkhēs aitíōn epistēmēn*) que compõem a realidade, é digno de nota ao menos mencionar quais são essas causas, segundo a *Metafísica* I, 3, 983a24-983b6. Antes de tudo, para Aristóteles, o conhecimento de algo ocorre necessariamente pelo conhecimento da causa primeira (*prōtēn aitían*). De acordo com a sua conhecidíssima *doutrina das quatro causas*, as causas das coisas são entendidas em quatro sentidos: “(1) Num primeiro sentido, dizemos que causa é a substância e a essência (*tēn ousían kai tò tí ēn eínai*)”. Esta é majoritariamente conhecida como *causa formal* dos seres, ou seja, à forma ou principal motivo que faz algo existir. “(2) num segundo sentido, dizemos que causa é a matéria e o substrato (*tēn hýlēn kai tò hypokeímenon*)”. Conhecida como *causa material*, ela explica a partir *do quê* uma coisa existe. “(3) num terceiro sentido, dizemos que causa é o princípio do movimento (*hē arkhē tēs kinēseōs*)”. Sendo esta conhecida como *causa eficiente*, ela pretende explicar os motivos pelos quais algo entra em movimento. “(4) num quarto sentido, dizemos que causa é o oposto do último sentido, ou seja, é o fim e o bem (*hénéka kai agathón*): de fato, este é o fim da geração e de todo

Entre ter o desejo de conhecer sistematicamente a realidade e, de fato, conhecê-la, não basta apenas um mero interesse em saber mais sobre algo (LEAR, 2006, p. 440). Ser sábio, no aristotelismo, é realizar o pleno exercício da capacidade de entender. Por sua vez, precisamos utilizar esse exercício para, principalmente, entendermos a nós mesmos. Ora, mas como é possível chegar a esse estado? É aqui que entra uma importante advertência (*ibid.*):

Poderíamos nunca entender a nós mesmos apenas e simplesmente voltando nosso olhar para dentro de nós. É somente entendendo e contemplando as essências encontradas no mundo que podemos chegar a entender quem somos.

Em outras palavras, na noética aristotélica, pensar vai muito além de um modo de operação estruturado pela relação entre sujeito e objeto (até porque seria anacrônico traduzir a epistemologia e a noética aristotélicas nesses termos). O ato de pensar ocorre pela contemplação; quem busca conhecer cientificamente o mundo contempla também as realidades primeiras de cada gênero de ser que compõe o mundo.

Longe de estar reduzida a uma relação entre sujeito e objeto, a contemplação em seu máximo grau pressupõe a coatividade da inteligência do mundo, da inteligência de nós mesmos e da inteligência do divino (LEAR, 2006, p. 440). O resultado dessa tripla atividade é a incorporação da realidade e dos primeiros princípios. Em outras palavras, para entendermos o mundo, devemos compreender a sua ordem cósmica, orientada pelo deus. Para entendermos a nós mesmos, temos de entender a nossa parte divina, que implica a contemplação do divino. Em última instância, paradoxalmente, para entender o que somos, precisamos ultrapassar a nossa própria natureza, rumo à compreensão da natureza divina.

Outra maneira de esclarecer melhor as lacunas da inteligência humana em relação à dimensão divina está na interpretação onto-teológica sob a perspectiva da falha (STEVENS, 2000, p. 14). Ou seja, não é realizada, nem realizável, uma

movimento (*télos gár genéseōs kai kinéseōs pásēs toút'estín*).” Conhecida como *causa final*, ela é atribuída à finalidade do movimento dito a respeito de algo, além de explicar para qual finalidade algo se gera. Na sequência, Aristóteles faz uma longa exposição sobre o que os seus predecessores pensaram acerca do estudo dos seres (*epískepsin tōn óntōn*) e sobre a verdade (*álētheía*). Não cabe neste capítulo fazer uma investigação sobre este tema.

compreensão mais robusta – através do pensamento discursivo – a respeito da dimensão divina, como afirma Annick Stevens: “a unidade dos sentidos do ser em relação à substância (*ousía*) é insuficientemente fundada” (*ibid.*). Tal interpretação atribui uma impossibilidade de conhecer os sentidos da substância, inclusive em relação à própria teologia. O problema que esse tipo de interpretação carrega está na restrição da totalidade do saber humano à redução da cognoscibilidade ao pensamento discursivo. Percebemos ao longo deste trabalho que a intelecção humana pode contemplar o divino, embora não de forma permanente. Prova disso é que a contemplação do divino é acompanhada por uma espécie de felicidade sem explicação mediata, experimentada através da atualidade do intelecto em seu mais alto grau.

Também há outro posicionamento que é possível introduzir para melhor entendermos a relação entre a noética humana e a intelecção divina, que parte da analogia dos princípios (STEVENS, 2000, p. 15). Nesse caso, leva-se em conta algum elemento da interpretação sob a perspectiva da falha, mas apenas no sentido de negar que todo princípio deva ser transcendente e que toda explicação última do real deva se fundar necessariamente em um princípio primeiro e único. De acordo com Annick Stevens, a analogia é o elemento positivo que compõe este tipo de interpretação, pois ela revela “a possibilidade de conhecer diretamente o universal a partir de suas estruturas intrínsecas” (*ibid.*, p. 15). Essas estruturas intrínsecas representam o constructo de nosso intelecto a partir do raciocínio e do uso da lógica para a compreensão da realidade natural e das especulações acerca do que está fora da *phýsis*. Nesse caso, a henologia – discurso ou estudo a respeito da unidade fundamental que opera como princípio de todos os seres – se coloca como um primado metodológico que orienta o nosso conhecimento sobre as estruturas intrínsecas da realidade. O conceito de unidade, assim sendo, não seria apenas um princípio cosmológico e ontológico, mas, no campo noético, um importante referencial para a composição conceitual proveniente da atividade intelectual: “os conceitos necessários, tais quais a identidade e a diferença, o anterior e o posterior, a contrariedade, o todo e a parte, o universal e o particular, a espécie, o gênero e a analogia, etc., escapam à ontologia e entram sob a questão do Um” (*ibid.*). Por fim, a principal consequência deste tipo de interpretação noética em relação à dimensão teológica seria uma heno-onto-teologia, já que esta dimensão seria o ponto final de

toda e qualquer tentativa de ciência sobre o ser, em que todas as outras ciências são colocadas dentro de um enquadramento hierárquico, tendo as ciências teóricas como superiores. Mais uma vez, o problema deste tipo de interpretação é semelhante ao da interpretação sob a perspectiva da falha, ou seja, de focar predominantemente na discursividade, deixando praticamente de lado o elemento da contemplação e seu maravilhamento.

Então, por que a contemplação representaria o grau mais elevado de atividade intelectual, extrapolando os limites da discursividade? Porque somente através do intelecto temos a percepção da ordem e da harmonia. E esta ordem racional tem por causa o deus. Assim, a contemplação envolve um conhecimento momentâneo e sem discurso dessa ordem cósmica racional. Além disso, outro fator que faz com que o deus não conheça as realidades particulares é que, diferentemente de nós, ele não tem interesse em intervir diretamente no mundo, visto que não busca atingir um fim. Ao contrário, grande parte da nossa atividade intelectual possui fins práticos em vista, orientados predominantemente pelos desejos da alma humana. Mas, por outro lado, qual é o desejo diretamente correlato ao deus? Jonathan Lear diz: “E o desejo que o deus inspira não é outro senão o desejo de cada organismo realizar sua forma” (2006, p. 430). Em outras palavras, podemos entender a realização da forma dos organismos como a corroboração do fato de que o mundo, como expomos acima, representa um todo harmônico e bem-ordenado. Há um ponto de convergência entre o pensamento discursivo e epistêmico e a contemplação, pois, ao observarmos o funcionamento dos organismos na natureza, nós nos maravilhamos com o encadeamento ordenado dos elementos que visam garantir a manutenção da forma de cada organismo – e é nesse ponto que o desejo humano em contemplar se assemelha ao desejo do deus.

O humano, aquele que deseja entender sistematicamente o mundo, só tem a sua vida completa através da contemplação (LEAR, 2006, p. 203). E, nesse caso, trata-se primariamente de uma contemplação de sua própria alma, pois só dessa maneira podemos atingir um grau de sabedoria no qual fica perceptível o fundamento de nossa própria vida. Contudo, qual seria esse fundamento? Seria a percepção intelectual da transcendência dos próprios limites naturais, que impedem o homem de pensar ativamente: “o nível mais elevado da alma humana será encontrado na mente da pessoa que estiver contemplando a essência da vida humana” (ibid., p. 203). E, tendo essa contemplação de si, o homem terá considerado a relação entre o mundo

natural e o deus. Além disso, com a contemplação exercida em mais alto grau, o homem não apenas entende sistematicamente os fenômenos do mundo, mas constrói para si um todo inteligível que representa a totalidade do mundo, como se ele fosse o próprio deus, o que faz com que o homem possua o intelecto enquanto parte divina. No próximo e último capítulo desta tese, investigaremos as questões relacionadas à prática contemplativa, a respeito de como Aristóteles desenvolveu um modo de vida contemplativo.

CAPÍTULO III – PARA UMA ÉTICA DA CONTEMPLAÇÃO: FELICIDADE, CONHECIMENTO E PRAZER NO MODO DE VIDA CONTEMPLATIVO

Para investigarmos como a contemplação (*theōría*) se coloca como um modo de vida, devemos ter algum conhecimento das estruturas conceituais básicas da *Ética a Nicômaco*. Como principal ponto de partida para esta investigação, está o conceito aristotélico de bem (*agathós*) e de felicidade (*eudaimonía*). Começemos pelo primeiro. Basicamente, segundo a definição aristotélica, o bem corresponde a aquilo que tudo anseia (*hoû pánt'ephietai*) (*Ética a Nicômaco* I, 1, 1094a4). Como na ética aristotélica o assunto em pauta é o ser humano e as suas disposições para as ações, a discussão acerca do bem se volta para a natureza humana. Considerando que esta natureza se define e se distingue pela presença do intelecto enquanto faculdade da alma, o bem parece se colocar como um resultado a ser atingido através dos mais variados modos de atualidade do intelecto, tal qual se apresenta na primeira frase da *Ética a Nicômaco*: “Toda arte (*tékhne*)¹¹² e todo processo de investigação (*méthodos*)¹¹³, do mesmo modo todo o procedimento prático (*práxis*) e toda a decisão (*proaíresis*) parecem lançar-se para um certo bem” (1094a1-2). Evidentemente, são inúmeros os modos pelos quais os bens são atingidos, que envolvem tanto os fins práticos quanto os fins teóricos, sendo precisamente estes fins o nosso foco de interesse neste capítulo. Se, por exemplo, o bem da medicina é

a manutenção da saúde, o bem da

¹¹²Antônio de Castro traduz *tékhne* por *perícia*, pois esse sentido consegue contemplar tanto “uma atividade de produção artística como uma atividade de produção técnica” (2017, p. 232). Entretanto, mantivemos a tradução por *arte* para evitar o uso de termos traduzidos diferentes em relação a um único termo grego. Explicamos, em nota, no capítulo precedente, a respeito do quê os gregos entendiam por arte, para evitar graves anacronismos com a atual acepção do termo.

¹¹³É digno de nota observarmos como o método pode ser entendido como um *processo de investigação*. O campo semântico do termo *méthodos* se concentra no termo *hódos*, normalmente traduzido por caminho: “Ou seja, um caminho não é *a priori* nada que se encontre disponível no mundo, mas apenas existe quando percorridos pelo caminhante, o caminho faz-se caminhando” (CAEIRO, 2017, p. 232). No campo noético, o método seria um tipo de atividade intelectual em trânsito, que não está imediatamente relacionada com uma finalidade a ser atingida. Em poucas palavras, todo método, por ser um processo, pressupõe uma *invenção* e uma *reinvenção* do próprio encaminhamento para as atividades de investigação.

construção naval é a embarcação e o bem da economia é a própria riqueza (1094a8- 10), então, o que pode ser aprofundado a respeito de um bem que leve em consideração a atividade contemplativa e teórica? Como dispor a nossa vida para buscarmos e atingirmos este bem? Esta questão será o nosso ponto de interesse neste capítulo.

1) OS FUNDAMENTOS CONCEITUAIS DA ÉTICA ARISTOTÉLICA NO DESENVOLVIMENTO DA VIDA CONTEMPLATIVA

Nos capítulos anteriores, vimos que a finalidade da contemplação não é outra senão o próprio intelecto ou, em termos teológicos, o próprio deus. Trata-se de um fim (*télos*) que é escolhido por si próprio e não tem em vista qualquer outra coisa. Na *Ética a Nicômaco* I, 2, um fim desta magnitude é considerado como um bem supremo (*agathòn kai tò áriston*) (1094a21). Aristóteles já destaca a importância fundamental do saber (*gnōsis*) a respeito deste bem na vida humana, pelo seu caráter de fim supremo: “Não será, pois, verdade que a procura pelo saber do supremo bem tem uma importância decisiva (*ropén*) para a nossa vida?” (1094a22-4). A nossa hipótese inicial para este último capítulo da tese é que a investigação da vida contemplativa parte da pesquisa a respeito do que é este bem supremo e como atingi-lo. E isso envolve também o desenvolvimento não só de um modo como orientamos o nosso pensamento, mas também a nossa própria vida.

1.1) Os diferentes tipos de bem e a possibilidade contemplativa do bem supremo

Antes de tudo, o bem supremo deve ser objeto de estudo de uma ciência igualmente suprema (*kyriōtátēs*). Uma ciência assim deve levar em consideração os princípios fundamentais ou arquetônicos (*arkhitektonikēs*) a respeito da vida e do fazer humanos. Quando se trata de ciência dos princípios, somos precipitadamente inclinados a conjecturar que Aristóteles estaria se referindo exclusivamente à teologia ou à filosofia primeira, mas, na *Ética a Nicômaco*, ele está falando da *política* (*politiké*)¹¹⁴. Uma possível explicação para Aristóteles colocar a política como

uma arte

¹¹⁴Para António Caeiro, *politiké*, assim como várias palavras que possuem o sufixo *-iké*, não pode ser traduzida diretamente como ciência, mas como uma perícia ou arte, “desta feita capaz de alcançar e conservar o bem humano na *pólis*, no estado” (2017, p. 234). Neste caso, seguiremos a orientação do tradutor, para evitarmos uma discussão a respeito do caráter epistêmico da ciência em relação à

diretamente relacionada ao bem supremo está no fato de seu objeto ser o humano e as ações humanas tomadas coletivamente na *pólis*, diferentemente da teologia e da filosofia primeira, cujos objetos residem no âmbito do divino e do extra-humano. Entender o que deve ser almejado e o que deve ser evitado para atingir o bem supremo depende de um estudo de quais orientações, normativas ou leis são essenciais para este objetivo, e isso cabe apenas à política: “O bem que cada um obtém e conserva para si é suficiente para se dar a si próprio por satisfeito; mas o bem que um povo (*éthnei*) obtém e conserva é mais belo (*kállion*)¹¹⁵ e mais próximo do que é divino (*theióteron*)” (*Ética a Nicômaco* I, 2, 1094b9-12). Dessa maneira, aqui já ficam mais claros os motivos que levam o bem supremo a ser objeto da política. O que é conjecturado aqui, por conseguinte, é que a contemplação não é uma atitude intelectual propriamente individual, mas política.

A política, para Aristóteles, necessita do aprendizado de um amplo processo educativo acerca de todas as coisas (*perì pân pepaideuménos*) (*Ética a Nicômaco* I, 3, 1095a2). Uma das condições principais para o desenvolvimento deste tipo de arte envolve uma carga de experiência a respeito das situações práticas da vida (*katà tòn bíon práxeōn*). Isso quer dizer que o estudo da política (ou da ética, que é intrínseca à política) está no campo da ação (*práxis*) e não na mera constituição de um saber. Uma ação bem direcionada abarca um controle adequado das paixões (*páthé*) humanas, exigindo, assim, como pressuposto para a busca do bem supremo, a capacidade do homem de dominar a si mesmo. O conhecimento da política, da ética e dos demais saberes concernentes à ação e às situações práticas da vida humana só faz sentido naqueles que sabem orientar (*práttousi*) os seus desejos (*oréxis*).

Para compreendermos o que é o modo de vida contemplativo na ética aristotélica, faz-se necessário entender o que se supõe (*hypolambánein*) ser a felicidade (*eudaimonía*) e o bem a partir das formas de cultivarmos a vida (*Ética a Nicômaco* I, 5, 1094b14-22). Aristóteles enumera três formas principais. A primeira forma de vida considera como o bem e a felicidade a fruição dos prazeres (*hēdoné*), uma forma que grande parte dos homens pratica. Em seguida, a arte política e as

política, o que desviaria o foco de pesquisa desta tese.

¹¹⁵O campo semântico do termo *kálon*, para os gregos, não está reduzido à experiência estética (CAEIRO, 2017, p. 234). Na cultura helênica, havia uma identidade entre o que é belo e o que é bom: “Deste modo, manifestam beleza os corpos em forma e bem formados, os apetrechos adequados que cumprem rigorosamente as suas funções, não menos do que as obras de arte” (*ibid.*). No sentido proposto por Aristóteles, a beleza é manifesta em ações que são consideradas excelentes e que expressam nobreza. Em sentido oposto, as más ações são consideradas simplesmente feias.

ações que ocorrem no âmbito político se colocam como formas de vida para buscar o bem e a felicidade. Por fim, a forma de vida praticada por uma minoria de homens na busca do bem e da felicidade é a dedicada à atividade contemplativa (*theōrētikós*).

Mas como podemos conjecturar que a ação política está ligada à atividade contemplativa? Para Aristóteles, o propósito de uma vida exclusivamente política será a busca da honra (*timé*) como um bem: “Este bem que perseguem não deixa, contudo, de ser um bem mais superficial (*epipolaióteron*) do que aquele de que estamos à procura (*zētouménou*)” (1095b23-4). Evidentemente, a finalidade da atividade contemplativa não pode ser a honra, mas deve ter em vista a virtude. Nesse ponto, a ação política se coaduna com a contemplação na medida em que a virtude se coloca como um bem que, “uma vez obtido, dificilmente será retirado (*dysapháireton*)” (1095b27). Ao contrário, subentende-se a honra como um bem que pode ser retirada, diferentemente do bem ligado à contemplação. Contudo, o problema que Aristóteles coloca é que, mesmo tendo atingido a virtude, podemos ter uma vida infeliz, o que está muito distante do modo de vida contemplativo.

No entanto, este é um tipo de assunto que será abordado no Livro X da *Ética a Nicômaco*. O que deve ficar entendido neste momento é que a concepção de bem almejada por Aristóteles deve estar atrelada à virtude e não, em última instância, ao prazer, à honra ou à utilidade, tais como os bens ligados à riqueza (1096a5-7):

A vida dedicada à obtenção de riquezas (*chrēmatistês*) é de certa forma uma violência (*bíaios*) e a riqueza não será manifestamente o bem que estamos à procura, porque é meramente útil (*chrésimon*), portanto, enquanto útil, existe apenas em vista de outra coisa diferente de si.

Assim sendo, se formos considerar a busca de um bem de natureza contemplativa, elimina-se a possibilidade de esse bem existir enquanto um meio para alcançar outro objetivo ou algo que esteja fora dele. Como uma premissa para procedermos com o nosso exame, podemos dizer que o bem, no sentido teórico, tem por fim a si mesmo. Ao contrário da diversidade de bens que permeiam o horizonte prático humano, o bem supremo só pode ser, unicamente, a atividade ligada à vida contemplativa (ZINGANO, 1994, p. 12). Entretanto, a contemplação, enquanto bem supremo, não é incompatível, de forma alguma, com os fins práticos ligados à vida corrente, exceto em relação às ações que obstaculizam a atividade contemplativa. Pelo contrário, quando direcionamos nossas ações tendo em

contemplativa, naturalmente buscamos uma harmonia entre os bens práticos da vida humana.

Na ética aristotélica, existe a hipótese de que a felicidade e o bem supremo dizem respeito à mesma coisa, embora tenham diferentes definições (ZINGANO, 1994, p. 23). No caso da *eudaimonía*, trata-se de um certo estado ou disposição individual em âmbito psicológico que busca, como um fim último, o bem supremo: “O fim último é aquele em vista do qual todos os outros são perseguidos, ele mesmo, contudo, não podendo estar em vista de outro fim” (ibid.). Por sua vez, o bem supremo não diz respeito apenas ao estado psicológico do sujeito que o busca, mas tem como principal atributo o potencial de englobar os demais bens. Entretanto, viver de acordo com a felicidade em seu sentido supremo não implica, jamais, que seja possível englobar para nós todos esses bens. Para entender melhor a respeito de tais bens, segue-se a divisão tripartite de Aristóteles. Em primeiro lugar, temos os bens da alma, que estão relacionados às virtudes ou às excelências e também são próprios da felicidade. Na sequência, existem os bens considerados coadjuvantes que, por si mesmos, não permitem alcançar a felicidade. Logo, o bem supremo se situa em uma realidade potencial – no sentido de poder englobar todos os bens – que está para além dos limites práticos e psíquicos humanos. Já a felicidade é a maneira de *atualizar*, no âmbito prático e psíquico, a busca do bem supremo enquanto fim último da nossa vida que, a nosso ver, é um papel outorgado à ética contemplativa¹¹⁶.

Uma das dificuldades, para Aristóteles, em definir o que é o bem e as características que o envolvem no sentido teórico-contemplativo está no fato de não ser possível encontrar uma definição que valha para todas as formas de bem (*Ética a Nicômaco* I, 6, 1096a23-31). Não é nosso objetivo aqui investigar a fundo essa problemática, mas tentaremos situar os traços característicos conceituais que arquitetam o bem teórico. Um destes traços característicos que se evidenciam a partir de um bem ligado à atividade teórica é que ele pertence exclusivamente à categoria de substância (*ousía*), já que os bens teóricos são bens absolutos e não

¹¹⁶Embora concordemos com o posicionamento de Marco Zingano quanto às similitudes entre a felicidade e o bem supremo, discordamos que o bem supremo seja considerado *apenas* uma coleção de bens, tal como defende o autor (1994, p. 26). Entendemos que esta característica é apenas uma das qualidades cognoscíveis do bem supremo. Por excelência, o bem supremo encontra a sua máxima expressão na realidade divina e a máxima expressão da felicidade é a contemplação. Dessa maneira, assim como o bem supremo está para a felicidade, no modo ético de perceber a questão, o divino está para a contemplação, segundo o escopo noético-contemplativo.

relativos¹¹⁷, como o deus e o intelecto (*ho theós kai ho noûs*). A hipótese que lançamos aqui é que os demais níveis de bens são relativos, tais como os exemplos enumerados pelo filósofo, como o bem pertencente à categoria de qualidade (*poiós*), que é definido pelas virtudes morais (*areté*). Além disso, entre os bens relativos à categoria de quantidade (*pósos*) está a moderação (*métrion*), e os bens relativos à relação (*en tōi prós ti*) estão a utilidade. Assim por diante, Aristóteles enumera vários outros exemplos que não iremos examinar aqui, como os que dizem respeito aos bens relativos à categoria de tempo (*khronos*) e lugar (*tópos*). Em resumo: “é evidente que não há nenhum bem comum, universal e uno (*koinón ti kathólou kai hén*), porque, se assim fosse, não poderia ser predicado de todas aquelas diferentes categorias, mas teria que existir apenas de acordo com uma única” (1096a28-9). Dito isso, considerando que não há um único saber capaz de investigar o bem em um só sentido, nos pautaremos no estudo do bem dentro das possibilidades da teologia e da noética aristotélica, logo, das possibilidades contemplativas. Compreender os componentes estruturais da própria felicidade e da autossuficiência humanas se colocará como um importante próximo passo.

1.2) A felicidade e a autossuficiência como componentes estruturais da ética contemplativa

E sobre a felicidade? Como Aristóteles a examina? Não será o interesse deste trabalho investigar integralmente este conceito, mas faz-se necessário situar alguns elementos fundamentais, já que ele é um componente estrutural do modo de vida contemplativo. Primeiramente, a felicidade se situa como um “fim [completo, perfeito] que é sempre escolhido segundo si próprio (*teleiôteron de légomen tò kath'autò*) e nunca como meio em vista de qualquer outro” (*Ética a Nicômaco I, 7, 1097a34-5*). Por

¹¹⁷Sobre a diferença entre bens absolutos e bens relativos, diz Aristóteles no seguinte trecho: “É evidente que as coisas boas se poderão enunciar de duas maneiras, as que são boas segundo si próprias (*tà mèn kath'autá*) e as que são boas como meios para aquelas (*thátera de dià taûta*)” (*Ética a Nicômaco I, 6, 1096b14-5*). Entretanto, aqui é importante advertir que o bem em si, no sentido platônico de se referir a uma única ideia (*ti katà mían idéan*) não existe, visto que o bem, para Aristóteles, deve estar acompanhado de algum outro sentido, independentemente se este bem faz parte de um processo para atingir algum outro fim ou se ele se coloca como um fim em si mesmo, como é o caso do saber, dos prazeres e das honras. Porém, um bem considerado em si mesmo, comum e uno, se existe, estaria fora da alçada das ações humanas e, mesmo que o estagirita pareça discordar com Platão a respeito de um bem único e ideal, há uma significativa inclinação de Aristóteles em investigar profundamente as possibilidades para a procura de um bem deste gênero, o que acaba por envolver o ato intelectual de contemplação do divino, mas também leva em consideração o teor das ações humanas, o que não pode ser desprezado (1096b33-1097a4).

consequente, escolhemos a felicidade de acordo com ela mesma e não de acordo com qualquer outro propósito. Além disso, a atividade de algumas de nossas disposições

— desde as relacionadas aos prazeres até as virtudes morais e as que se ligam à vida intelectual e contemplativa — tem em vista a própria felicidade. Logo, é fácil deduzir que a felicidade se aproxima do que é considerado um bem supremo no sentido amplo.

Por definição, a perfeição é uma qualidade substancial do conceito de felicidade. Contudo, não é possível delimitar com clareza em qual sentido a felicidade é perfeita, apenas vislumbrando-a como o fim mais final (ZINGANO, 1994, p. 27). O sentido de completude é o que delimita, intrinsecamente, uma vida considerada perfeita. Por essa razão, a temporalidade deve ser considerada como um fator fundamental para distinguir o que é felicidade e o que parece ser felicidade: não há *eudaimonía* apenas no interior de um recorte temporal; ela deve perdurar ao longo de toda a vida. Ao contrário, no caso da felicidade contemplativa, a causa final¹¹⁸ é o maravilhamento, que difere da felicidade temporal por ser um estado psíquico-extático frente ao divino, estado este que é momentâneo nos seres humanos.

Outro bem considerado completo e perfeito (*téleion*), que basta por si próprio é a autossuficiência (*aútarkes*). Segundo a definição de Aristóteles (*Ética a Nicômaco* I, 7, 1097b8-12):

¹¹⁸Pelo fato da vida do deus servir de referência e modelo para a vida contemplativa (*bíos theōrētikós*) do ser humano, o deus é a causa final (*tò hou héneka*) da atividade de quem vive tendo em vista a perfeição: “causa final, no sentido de um modelo existente em si e por si, que não é uma causa eficiente e cuja direção o homem orienta a sua vida por amor” (DUDLEY, 1999, p. 125). Esta tese do deus como causa final, segundo John Dudley, é apresentada ao longo da *Ética a Nicômaco* X, mas é confirmada na *Ética a Eudemo* VIII, 2, 1248a22-9. Não estabelecemos como foco deste capítulo estudar tal obra, mas vale a pena ao menos comentar alguns pontos dessa passagem, para melhor esclarecer como o deus é considerado a causa final. Por um lado, Aristóteles questiona qual é o princípio de movimento na alma (*tís hē tēs kinēseōs arkhē en tēi psychēi*). Por outro lado, o filósofo afirma que o princípio de movimento no universo é o deus e, por mover tudo no universo, também moveria a alma. Em sentido geral, o deus moveria indireta e remotamente tudo em nós (retomando a tese da *Metafísica* XII, 6 e 7, do deus como princípio do céu e da natureza, inclusive do movimento existente em ambos). Além disso, se o deus é inteligência pura, o próprio princípio da atividade do pensamento humano é pensar o que há de superior à nossa condição, diz Aristóteles: “Que coisa, então, poderia ser superior ao conhecimento e ao intelecto exceto o deus? (*tí oún an kreítton kai epistēmēs eīē kai nou plēn theós;*)” (*Ética a Eudemo* VIII, 2, 1248a29). Também, outra passagem da mesma obra confirma o fato do deus ser causa final da sabedoria prática, inclusive, “o deus não é um soberano no sentido de um comandante, mas é causa final no sentido em que a sabedoria prática comanda (*ou gār epitaktikōs arkhōn ho theós, all’hou héneka hē phrónēsis epitáttei*)” (1249b13-5). A partir desta passagem, a sabedoria prática é vista como uma faculdade da alma capaz de fornecer os comandos tendo por *causa final* uma vida de contemplação do divino (DUDLEY, 1999, p. 126). Isso mostra o protagonismo da sabedoria prática (*phrónēsis*) no desenvolvimento do modo de vida

contemplativo.

Nós entendemos por “autossuficiente” não aquela existência vivida num isolamento de si (*autōi mónōi*), nem uma vida de solidão (*tōi zōnti bion monótēn*), mas a vida “vivida” conjuntamente com os pais, filhos e mulher e, em geral, amigos e concidadão (*polítai*), uma vez que o humano está destinado, pela sua natureza, a existir em comunhão com outros (*epeidē phýsei politikòn ho ánthrōpos*).

Aqui, mais uma vez, o bem, em seu sentido completo e teleológico, no qual se situa a autossuficiência, tem por condição necessária o exercício da natureza política do ser humano. Em outras palavras, a autossuficiência, em uma acepção aparentemente paradoxal, leva em conta o exercício da vida política, não podendo, de alguma forma, ser confundida com uma vida solitária e isolada, que vai de encontro à natureza humana. Por outro lado, a autossuficiência diz respeito à capacidade de cada ser humano em realizar escolhas para uma vida feliz; essa escolha é particular para cada indivíduo, mesmo que tenhamos necessidade de uma vida política. Em síntese, seremos mais autossuficientes na medida em que escolhermos os melhores bens para a nossa vida e, dentre esses, na nossa hipótese, estão os bens ligados à vida contemplativa.

Um dos fatores que destacam a autossuficiência como um elemento básico para melhor entendermos a felicidade (eudaimonía) no sentido aristotélico é a relação da distribuição de bens que são concernentes a ela (ZINGANO, 1994, p. 28). Embora fazer parte da busca da felicidade inclua todos os bens, isso não quer dizer que, em ato, ela os inclua, apenas do ponto de vista formal. Entretanto, a autossuficiência é um indicativo do ponto de vista material da felicidade, visto que buscar a felicidade segundo a virtude exige prudência, sensatez, ordem e, principalmente, senso de autossuficiência, pois o aspecto formal dela deve ser preservado. Assim sendo, a felicidade não inclui necessariamente todos os bens.

Contudo, considerando que “a felicidade parece, por conseguinte, ser de uma completude plena e autossuficiente, sendo o fim último de todas as ações possíveis (*téleion dé ti phaínetai kai autóarkes hē eudaimonía tōn praktōn oūsa télos*)” (*Ética a Nicômaco*, I, 7, 1097b21-2), Aristóteles observa que há um problema a respeito da dimensão intrinsecamente humana da felicidade. No que consiste esse problema? Se formos levar em conta o teor dessa definição de felicidade, é possível perceber que o humano, enquanto humano, se apresenta muito menos do que os aspectos práticos e laborais da existência humana, como se a natureza do homem se reduzisse à

atividade de suas potencialidades práticas (1097b29-31). Para analisar essa questão, retomam-se algumas qualidades anímicas do ser humano. Na visão aristotélica, buscar o que é o próprio (*tò ídion*) do humano envolve retirar de cena as capacidades vitais (*zōên*) que são concernentes às outras espécies animais, como a nutrição (*threptikên*) e o crescimento (*auxētikên*) (1098a1). Além das capacidades fundamentalmente vitais, não parece também ser suficiente incluir a capacidade perceptiva (*aisthētiké*) entre as funções anímicas que definem exclusivamente o humano, já que a percepção sensível se apresenta em várias outras espécies animais. Resta, pois, como um pilar da dimensão intrinsecamente humana a capacidade de raciocínio (*lógos*), que está vinculada à felicidade. Na perspectiva do filósofo, há duas formas de a razão humana se manifestar: uma, através do senso de obediência em relação ao seu sentido orientador (*orthòs lógos*); outra, que nos interessa, através da atividade (*energeía*) intelectual (*Ética a Nicômaco*, I, 7, 1098a4- 5). Em resumo, é por meio da atividade racional que o bem humano está vinculado, no sentido da ação que se realiza pela busca da virtude: “o bem humano é uma atividade da alma conformada por uma virtude, e se houver muitas virtudes, será conformada pela melhor e mais completa” (1098a18-20). Dessa maneira, a própria felicidade está conectada com a realização do bem humano, em conjunto com a autossuficiência, que torna o indivíduo apto a agir de acordo com sua escolha individual. Em outros termos, um indivíduo autossuficiente que age em conformidade com sua razão, tendo por fim a virtude de sua ação, não só realiza o bem como também tem uma vida feliz. E quanto mais a ação é vinculada à atividade intelectual e menos ligada ao que não é intelectual, mais duradoura é a felicidade, que encontra sua suma manifestação na vida contemplativa.

Voltemos para a relação entre o bem e a felicidade. Na *Ética a Nicômaco*, I, 8, Aristóteles classifica os bens de outra forma: primeiramente, os bens podem ser exteriores (*ektón*) a nós; em seguida, existem os bens que estão de acordo com a alma humana (*peri psychên*); e, por fim, os bens que se associam ao corpo (*sōma*) (1098b13-14). Claramente, para o filósofo, o tipo de bem que é mais digno de valor é o relativo à alma humana e, por consequência, é o bem mais estreitamente relacionado à felicidade. No caso da natureza humana, “são as ações e o exercício das atividades que dizem respeito à alma humana que dizemos ser a felicidade (*tàs dè práxeis kai tàs energeías tàs psychikàs peri psychên títhemen*)” (1098b16). Isto é, mesmo que a

felicidade seja um bem intrinsecamente ligado à alma humana, ela só se atualiza através de nossas ações e do modo de conduzir nossa vida. Em outras palavras, nossas ações devem privilegiar os bens concernentes à alma em detrimento dos bens exteriores e corpóreos.

Assim, o sentido proposto por Aristóteles acerca da felicidade é de “uma certa atividade em exercício de acordo com a virtude” (*Ética a Nicômaco*, I, 8, 1098b32). Desse modo, uma das coisas que é preciso ter em conta é que o filósofo examina a relação entre o ser humano e o bem supremo de acordo com a estrutura dual configurada pela relação entre ato e potência. Além disso, a ação humana de acordo com a felicidade e, por sua vez, com a virtude, representa um modo de realização do bem supremo, que tem a felicidade como sua máxima expressão, conforme dissemos acima (1098b33-5). Ora, Aristóteles diz também que a felicidade não só é a máxima manifestação do bem supremo, mas também se identifica com ele: “A felicidade é então o bem supremo, o que há de mais belo e o que dá um prazer extremo (*áriston ára kai kálliston kai hédiston hē eudaimonía*)” (1099a25). Por outro lado, a felicidade não pode ser diretamente associada aos prazeres corpóreos ou aos bens exteriores, apenas de forma indireta e acessória. Os prazeres corpóreos normalmente estão ligados aos seus estados contrários, o que não poderia significar a verdadeira experiência da felicidade. Quando Aristóteles fala de um prazer diretamente relativo à felicidade, ele o vincula tacitamente à alma humana ou, em sentido estrito, à atividade contemplativa, que veremos com mais detalhes no exame do Livro X da *Ética a Nicômaco*.

Claro, isso não significa que, para sermos felizes, devemos abrir mão de todos os bens exteriores (*ektòs agathōn*), até porque isso é impossível (*Ética a Nicômaco*, I, 8, 1099a30-1). O que Aristóteles chama de belas ações (*tà kalà práttein*), que estão diretamente relacionadas com a felicidade, depende de bens acessórios, que são exteriores ao indivíduo que pratica a ação. Diz o filósofo: “Muitas coisas são levadas à prática como que através de instrumentos (*di'orgánōn*), por meio de amigos (*dià phílōn*), da riqueza (*plóútou*) e do poder político (*politikēs dynámeōs*)” (*Ética a Nicômaco*, I, 8, 1099b1-2). Nesse ponto, Aristóteles é categórico ao afirmar que a felicidade necessita de certos valores externos para se realizar, desde a disposição para realizar belas ações até ter nascido em meio nobre, o que aparentemente pode gerar leituras controversas à sua obra. Apesar disso, o que é importante e indiscutível

é que a condição necessária para a felicidade, mesmo em seu grau de virtude, são as circunstâncias que favorecem o acesso a gêneros de bens externos que garantam a prosperidade (*euēmerías*).

A felicidade, tal como apresentada no Livro I da *Ética a Nicômaco*, pode ser considerada um fim de segunda ordem (ZINGANO, 1994, p. 11). Isso dá a entender que o desejo pela felicidade não significa buscar um fim em detrimento de outros, mas sim buscar, como finalidade, uma harmonia para os nossos fins. Trata-se, então, da “(...) realização completa e harmoniosa de fins primários, sendo os fins primários aqueles em vista dos quais todas as outras coisas são feitas” (ibid., p. 12). De acordo com este ponto de vista, podemos entender os fins primários como pertencentes ao horizonte prático da vida humana, e a felicidade residiria na necessária harmonia entre esses fins práticos. No entanto, acrescentamos que a felicidade, sob a perspectiva da ética contemplativa, necessita dessa harmonia, mas o seu propósito primário é a própria contemplação; já a harmonia entre fins práticos seria um propósito secundário, e a realização de excelências práticas, um propósito terciário.

Entretanto, a primeira menção que Aristóteles faz da atribuição do estado de felicidade aos seres humanos através do divino insere-se no contexto da dificuldade sobre a proveniência da felicidade (*Ética a Nicômaco I*, 9, 1099b9-25). Afinal de contas, a felicidade dependeria da aprendizagem (*mathētós*), seria adquirida por hábito (*ethistós*) ou alcançada pela disciplina (*askētós*)? Se não está diretamente relacionada à ação humana, a felicidade seria outorgada a nós por um destino divino (*theían moíran*)? Por mais peculiar que pareça, Aristóteles não exclui de todo essa possibilidade (1099b11-13):

Se o que quer que seja posse dos homens é uma dádiva dos deuses (*tí estí theōn dōrēma anthrópois*), então é plausível (*eúlogon*) que também a felicidade seja uma dádiva divina (*tên eudaimonían theósdoton eînai*). De fato, de todas as coisas humanas (*tōn anthrōpínōn*) é o que mais plausivelmente nos é doada pelos deuses, porquanto é a mais excelente (*béttiston*).

Pelo menos nesta altura da *Ética a Nicômaco*, o filósofo não elabora a hipótese de que a felicidade seja uma espécie de dádiva divina. Contudo, vimos no capítulo I desta tese que somente o deus pode ser sumamente feliz e que essa felicidade é doada à humanidade, sendo atualizada de acordo com a contemplação, a atividade mais nobre ligada ao intelecto, que é, retomando, a parte divina que temos em nós.

Entretanto, segue-se uma passagem bastante curiosa a respeito da relação entre a felicidade e a dimensão divina (*Ética a Nicômaco I*, 9, 1099b15-7):

Contudo, parece evidente que, mesmo que não seja enviada por um deus (*dè kán ei mè theópemptós estin*), mas surja através da virtude e de uma certa aprendizagem ou disciplina, é das posses humanas mais divinas que há (*tōn theiotátōn eînai*).

Num primeiro sentido, considera-se a felicidade como um presente dos deuses aos homens, o que parece ser uma maneira teológica de lidar com a questão. Em um segundo sentido, a felicidade seria alcançada por meio da disciplina e da aprendizagem, mas ainda assim teria algo de divino no ser humano, assim como a atividade intelectual. Além disso, o bem supremo, alcançado pela felicidade, segundo o filósofo, é potencialmente comum a todos (*polýkoinon*), bastando ao indivíduo exercer sua capacidade de aprendizado e disciplina. Em resumo, a experiência do bem supremo depende da iniciativa humana para aprender a se disciplinar, não sendo jamais atribuída ao acaso ou ao destino (*týkhē*), o que exclui o primeiro sentido exposto acima.

Retomando o que dissemos sobre as artes políticas, estas seriam, para Aristóteles, uma condição importante para a realização da felicidade e do bem supremo, visto que a natureza política do ser humano se alia à sua tendência natural e única de buscar a felicidade. Conforme diz o filósofo: “É por isso que dizemos acertadamente que nem o boi, nem o cavalo, nem nenhum dos animais é feliz (*eúdaimon*): na realidade, nenhum deles é capaz de tomar parte numa atividade daquele gênero” (*Ética a Nicômaco I*, 9, 1099b32-1100a1). Além disso, segundo Aristóteles, nem uma criança seria capaz de agir tendo em vista a felicidade, pelo fato de não ter o intelecto desenvolvido para tal. Indistintamente, “para ser feliz, é, então, necessário, tal como dissemos, tanto uma virtude completa (*aretēs*) quanto uma vida completa (*bioû teleîon*)”. Outro ponto que é importante para a realização humana da felicidade, segundo a virtude, é a constância e a estabilidade (*mónimos*), que são características compartilhadas com a dimensão divina. Acreditamos que foi daí que Aristóteles fez da felicidade uma posse do divino em nós. Tal constância e estabilidade superam a atividade intelectual responsável pelo conhecimento científico (*epistēmē*). Já falamos nos capítulos anteriores sobre a fragilidade e a instabilidade do discurso científico para o conhecimento do divino.

Considerando que a felicidade depende da constância e da retidão, Aristóteles atribui à contemplação o status de uma via de acesso para a experiência da felicidade, antecipando alguns tópicos que serão investigados mais profundamente no Livro X da *Ética a Nicômaco*. Ele afirma na *Ética I*, 9, 1100b18-21:

O feliz possuirá a estabilidade procurada na felicidade e permanecerá assim ao longo de sua vida (*hypárxei dê tò zêtoúmenon tōi eudaimoni, kai éstai diá bíou toioútos*). Levará à prática (*práxei*) e terá na contemplação (*theōrései*) sempre, ou durante mais tempo do que todos os outros, aquelas coisas respeitantes à virtude (*tà kat'aretén*) e suportará o mais belamente possível (*kállista*) tudo o que aconteça a respeito do que quer que seja.

Ora, distintamente do prazer, a felicidade é um estado psíquico que não oscila de acordo com a falta de algo desejado ou de acordo com a satisfação de alguma necessidade. Trata-se, para Aristóteles, de um estado psíquico que mais se aproxima de uma perenidade, o que torna tão próxima das qualidades divinas, de acordo com o que foi trabalhado no Capítulo I desta tese¹¹⁹. Outra característica que podemos apontar aqui em relação a uma pessoa feliz é que ela agirá tendo em vista a virtude da realização de algo ou o bem supremo. Neste momento do texto, por sua vez, Aristóteles não desenvolve a relação entre a felicidade e a contemplação da mesma forma que faz com a relação entre felicidade e ação. Por fim, sob um pano de fundo puramente ético, uma pessoa feliz conseguirá agir de forma boa e bem-proporcionada (*emmelés*), ou seja, bela, de acordo com as mais variadas circunstâncias adversas.

As virtudes consideradas perfeitas são aquelas que estão ligadas à parte da alma que participa da razão, o que é imprescindível para buscar a felicidade (ZINGANO, 1994, p. 29). Por um lado, há uma parte racional que pode receber raciocínios e outra parte racional que produz raciocínios, comparativamente à divisão do intelecto humano em produtivo e passivo (*Ética a Eudemo II*, 1, 1219b28). A virtude que se completa no ser humano tem por precedente o pleno ato dessas duas partes da alma racional. Isso terá consequências no desenvolvimento das virtudes políticas, que, como veremos na conclusão deste capítulo, é o sustentáculo da ética da

¹¹⁹No entanto, isso não quer dizer que uma pessoa feliz não sofra nunca. O que Aristóteles está dizendo é que uma pessoa feliz não se deixa transformar facilmente (*kinēsthētai raidiōs*) por circunstâncias de grande ou pequena importância atribuída ao acaso (*Ética a Nicômaco I*, 9, 1101a10-12). Contudo, a infelicidade pode acometer o mais feliz dos homens na medida em que circunstâncias ruins e desfavoráveis se fazem presentes de forma recorrente. Por este motivo, a busca da felicidade não deve ter em primeiro plano os bens exteriores, mas os bens da alma.

contemplação. Naturalmente, o ser humano é um animal político, mas isso não basta para se completar no sentido virtuoso, pois a vida contemplativa também parte da produção e estabelecimento da intelectualidade no âmbito da vida comum, mesmo que a causa final da vida contemplativa visa fazer do humano um ser que se torna *momentaneamente* divino¹²⁰. Os exercícios das virtudes intelectuais perfeitas, que encontram fundamento na vida política, serão, portanto, a causa eficiente do modo de vida contemplativo e, por conseguinte, da própria felicidade.

Por sua vez, a felicidade, para ser alcançada pela via da contemplação, impõe algumas condições relacionadas à dimensão da alma intelectual em relação aos anseios do corpo, como o autodomínio (*enkrateís*) (*Ética a Nicômaco I*, 12, 1102b25-8). O autodomínio, para o filósofo, se define pela capacidade do indivíduo de obedecer (*peitharkeí*) ao comando da atividade racional da alma. Em outras palavras, é impossível contemplar e ter a experiência da felicidade advinda da contemplação sem autodomínio, o que também envolve a prática de uma conduta de vida baseada na temperança (*sôphronos*). Por sua vez, a prudência é essencial para conduzir o desejo (*epithymētikón*) e os apetites (*orektikós*) de acordo com a razão, visto que são faculdades da alma que podem entrar em consonância com o intelecto, conforme o poder de autodomínio do indivíduo¹²¹. Além disso, dentro do campo do autodomínio,

¹²⁰Embora o deus seja a causa final da felicidade do homem, ele não pode ser considerado a sua causa eficiente. Caso assim fosse, o homem não teria necessidade de se esforçar para contemplar e viver de modo virtuoso para, enfim, ser feliz: “Se a felicidade não dependesse do homem, mas somente do deus, então um tratado sobre a ética, como, por exemplo, a *Ética a Nicômaco*, seria sem propósito” (DUDLEY, 1999, p. 128). Por outro lado, segundo o que será desenvolvido na *Ética a Nicômaco X*, 6-8, a atividade do intelecto humano e as ações de acordo com a inteligência seriam a causa eficiente para a felicidade. Em outras palavras, nos tomamos *o mais amado pelo deus* (*theophiléstatos*) quando orientamos a nossa vida pela inteligência e, ainda mais, pela contemplação (1179a23). Também, segundo John Dudley, aceitar que existe uma causa eficiente entre o deus e o homem implica na aceitação de uma providência divina, o que seria anacrônico pensar na obra de Aristóteles. Por conta disso, “Aristóteles sustenta o ponto de vista segundo o qual o deus é causa final da felicidade do homem perfeito; uma felicidade que deriva da sua atividade perfeita da contemplação, o qual exige que o homem ame, honre e cultive o seu intelecto” (1999, p. 131). Entretanto, retomando alguns assuntos que já foram abordados no início desta tese, qual elemento de verdade sustenta a relação de felicidade entre o homem e o deus? Se considerar que Aristóteles se embasou nas opiniões populares, há duas possibilidades levantadas por Dudley: (1) a opinião popular sobre esta relação considera o sábio como o homem mais feliz e (2) a opinião popular considera uma relação de causalidade entre o deus e o homem. No entanto, mesmo que Aristóteles tenha se baseado nas opiniões populares sobre a causalidade do divino, assim como em várias de suas obras, ele se distancia destas opiniões como um movimento necessário para a realização de uma profunda análise filosófica.

¹²¹A capacidade raciocinante, por si só, não é um critério único e preciso para a definição do ser humano. Para Antonio Caeiro, a existência humana se situa entre a racionalidade e a irracionalidade: “Dessa maneira, o humano vive na possibilidade de estabelecer uma relação com a razão ou se desconectar dela” (2017, p. 236). Tudo depende da forma como direcionamos os nossos desejos, seja em conformidade com o intelecto, seja em conformidade com os apetites. Contudo, a produção de sentido a respeito do mundo e das nossas ações só pode ocorrer quando o desejo está em conformidade com a

nossos desejos podem entrar em atividade de acordo com as disposições dianoéticas (*dianoētikàs*) e éticas (*ēthikas*). O filósofo afirma: “A sabedoria (*sophía*), o entendimento (*synetòs*) e a sensatez (*phrónēsōn dianoētikas*) são disposições teóricas; a generosidade (*eleutheriótēta*) e a temperança (*sōphrosýnē*) são disposições éticas” (1103a5-7). Vale ressaltar que essas disposições atuam de forma conjunta quando se tem a felicidade em sentido supremo e a contemplação em vista, exigindo, assim, um direcionamento ético para um modo de vida contemplativo.

Contudo, há ressalvas: em um sentido amplo, alguém que é temperante e gentil em termos de disposição de caráter pode viver uma vida eticamente aceitável sem necessariamente visar a contemplação ou a felicidade suprema. Entretanto, quem vive de acordo com a contemplação não apenas leva uma vida eticamente aceitável, mas, acima de tudo, louvável (*epainetós*). Nossa hipótese, por sua vez, é que o sábio deve conduzir sua vida também de acordo com as disposições éticas—como o autodomínio—para contemplar o divino e buscar a felicidade por meio da contemplação.

2) O DESENVOLVIMENTO DAS VIRTUDES DIANOÉTICAS E ÉTICAS COMO CONDIÇÃO PARA A VIDA CONTEMPLATIVA

Outra compreensão que devemos ter para fundamentar o modo de vida contemplativo diz respeito à maneira como Aristóteles desenvolveu sua reflexão acerca das virtudes (*areté*) (*Ética a Nicômaco II*, 1103a14-1109b27). A começar, o ser humano possui, por natureza, dois grandes conjuntos interdependentes de virtudes: dianoéticas (*dianoētikēs*) e éticas (*ēthikēs*) (1103a15).

Aqui, façamos uma pequena, mas necessária, digressão: Aristóteles não menciona no Livro II as virtudes de natureza contemplativa, pois conjecturamos que a preocupação e o foco deste livro da *Ética* são as virtudes exclusivamente humanas. Por isso, a relação do humano com o divino, dada a sua singularidade, não será o ponto a ser investigado. Mas isso não impede que possamos observar alguns elementos essenciais neste importante livro.

razão, inclusive quando se trata do desenvolvimento de nossas disposições éticas e teóricas.

Voltando ao seu exame, o conjunto de virtudes dianoéticas tem por função a formação e o desenvolvimento (*didaskalías*) da inteligência humana. Para isso, além de requerer experiência (*empeiría*) e tempo (*khrónos*), não é possível, na nossa visão, desenvolver as virtudes contemplativas sem antes ter desenvolvido as virtudes dianoéticas. O conjunto de virtudes éticas, por sua vez, é aprimorado através do hábito (*éthos*) ou pelo processo de aquisição do hábito. Desse modo, para Aristóteles, o ser humano não se realiza enquanto humano sem ter aperfeiçoado esses dois grandes conjuntos de virtudes (1103a24-6):

As virtudes, então, não se geram em nós (*engínontai*) nem por natureza (*ára phýsei*), nem contra a natureza (*parà phýsin*), mas por sermos constituídos de tal modo que podemos, através de um processo de habituação, acolhê-las (*déxasthai*) e aperfeiçoá-las (*teleiouménois*).

Em termos específicos, temos *em potência* as virtudes éticas e dianoéticas, mas é preciso passar por um gradativo desenvolvimento e habituação para colocá-las corretamente em ato.

Considera-se, então, que o desenvolvimento dessas virtudes depende da prática constante. Não nos tornamos virtuosos por acaso, mas de acordo com as ações que praticamos visando às virtudes: “Do mesmo modo, também nos tornamos justos praticando ações justas, temperados, agindo com temperança e, finalmente, tornamo-nos corajosos realizando atos de coragem” (*Ética a Nicômaco II*, 1, 1103b1-2).

No caso das virtudes dianoéticas, é preciso compreender discursivamente e ter disposição e vontade de conhecer para ser, por exemplo, um excelente cientista. Supomos que Aristóteles esteja situando o desenvolvimento das virtudes dianoéticas como condição para o bom desenvolvimento das virtudes contemplativas. Afinal, o pensamento dianoético é uma disposição intelectual que melhor se enquadra na capacidade racional humana, enquanto a contemplação envolve um movimento de afastamento orientado pelo intelecto que almeja entender o divino.

Esse movimento de afastamento que caracteriza a atividade contemplativa terá por fator precedente a disposição excelente para o pensar. Em resumo, para nos tornarmos divinos pela contemplação, temos que nos tornar humanos pelo exercício

pleno da intelecção dianoética ou discursiva. Desse modo, a contemplação nos fará mais distantes das nossas limitações humanas, o que exige um nível de intelecção que supera os limites ordinários de cognição próprios da nossa espécie. Por tal razão, é necessário gradativamente aprendermos a pensar bem e virtuosamente dentro do campo dianoético para termos em vista o desenvolvimento da contemplação.

Assim, tentaremos fazer uma leitura da *Ética a Nicômaco II* sob a ótica das virtudes intelectuais, mesmo que o livro não aborde propriamente este tema. Em primeiro lugar, Aristóteles não examinará, a princípio, o que é a virtude em si, mas sim as ações que são consideradas virtuosas (*Ética a Nicômaco II*, 2, 1103b26-9). Em um sentido geral, uma ação virtuosa dependerá da investigação de como devemos praticá-la, o que inclui o conjunto de ações ligadas às virtudes dianoéticas e, por conseguinte, às contemplativas. Dessa maneira, a forma como agimos molda gradativamente nossas disposições (*héxeis*) de caráter.

Uma ação considerada boa ou excelente deve ser estabelecida de acordo com um sentido orientador (*orthòs lógos*), que se aplicará inclusive ao modo como exercemos nossa intelecção. Se estamos pensando de forma errônea, o papel de nosso sentido orientador é fazer-nos tomar consciência desse uso e, assim, retificar o ato dianoético (1103b33). Desse modo, é um aprendizado essencial intuir o erro a partir do sentido orientador para estarmos aptos a contemplar.

As disposições de caráter, inclusive as relacionadas às virtudes intelectuais em geral, têm por natureza a capacidade de serem destruídas (*phtheíresthai*), seja por defeito (*éndeia*) ou por excesso (*hyperbolēs*) (*Ética a Nicômaco II*, 2, 1104a11-3). Contudo, tal como observamos no *De Anima* III, 4 e 5, a atividade intelectual em si, quando praticada em excesso, não causa nenhum prejuízo à disposição de caráter relacionada à intelecção. O problema reside em nossa natureza hilemórfica, pois, se prejudicarmos nossa saúde, nosso vigor físico e as demais partes orgânicas e materiais que dizem respeito à nossa vida, conseqüentemente, nossas faculdades intelectuais serão afetadas. Isso é subentendido pelo filósofo: “é que temos que fazer uso primeiro do testemunho de coisas visíveis (*toîs phaneroîs*) antes de chegar às invisíveis (*tôn aphanōn*)” (1104a14).

Isto é, a forma como cuidamos da nossa saúde e do nosso vigor físico repercute na forma e na efetividade do funcionamento de nosso intelecto. Considerando que todas as virtudes estão inter-relacionadas, as virtudes éticas e

dianoéticas se desenvolvem tendo em conta que as ações excessivas impedem esse desenvolvimento.

Por sua vez, a ética contemplativa de Aristóteles levará em conta o meio-termo (*mesótēs*) como uma forma de orientar nossas ações em prol das virtudes, incluindo as contemplativas (*Ética a Nicômaco II, 2, 1104a27*). À medida que exercitamos a prudência, afastamo-nos da prevalência dos prazeres sensíveis em nossa vida; tornamo-nos corajosos na medida em que enfrentamos sensatamente situações desafiadoras; e nos tornamos mais capazes de pensar e contemplar quando almejamos o prazer da inteligência em detrimento dos prazeres sensíveis e corpóreos, atribuindo maior valor à parte intelectual, em detrimento das partes da alma que dependem do corpo.

Um dos fundamentos que precisamos entender acerca da dinâmica das virtudes é o prazer (*hēdoné*) e o sofrimento (*lypé*) que acompanham nossas ações e feitos (*érgon*) (*Ética a Nicômaco II, 3, 1104b3-5*). Os prazeres e os sofrimentos, enquanto afecções ou paixões (*páthos*), indicam (*sēmeíon*) o modo e o sentido do ser e da situação na qual nos encontramos (CAEIRO, 2017, p. 237). Nesse caso, é fundamental compreender as afecções, pois elas são indícios marcantes da nossa relação com o mundo, determinando nossas ações: “Nós somos, espontaneamente, a situação em que nos encontramos, afetados desta ou daquela maneira” (*ibid.*). A maneira mais precisa de entendermos nosso lugar e nossa condição de estar no mundo—determinantes de toda e qualquer ação—é através da compreensão do prazer e do sofrimento.

Via de regra, Aristóteles estabelece algumas condições para o agir e o pensar virtuosos. Primeiramente, é necessário temperança (*sōphrōn*), que envolve encontrar um motivo de alegria (*khaírō*) em tentar se abster dos prazeres exclusivamente corpóreos. Por outro lado, mais difícil é para alguém agir e pensar virtuosamente se existe uma espécie de tédio ou fastio (*akthomai*) em se abster de tais prazeres, a quem Aristóteles denomina devasso (*akólastos*). Portanto, toda virtude ética ou dianoética está estruturada em nossa vida com os fenômenos do prazer e do sofrimento.

É nesse ponto que fica evidente a influência platônica no pensamento aristotélico. Devemos, desde novos, aprender a gostar (*khaírein*) do que é correto e

desgostar (*lypeîsthai*) do que é incorreto, o que é justificado como um princípio de toda educação (*paideía*) (*Ética a Nicômaco II*, 3, 1104b10-4). Por esse motivo, ressalta-se que toda educação deve se iniciar na administração de nossas afecções, especialmente o prazer e o sofrimento, visto que a boa administração de tais afecções é determinante para o florescimento das virtudes éticas e dianoéticas. A forma como perseguimos e fugimos, respectivamente, dos prazeres e dos sofrimentos determina se o indivíduo desenvolverá um caráter belo ou perverso (*kakía*) (1104b20-5).

Por sua vez, o filósofo critica os pensadores que definem as virtudes através da impassibilidade (*apátheia*) ou quietude (*ēremía*). Para ele, isso seria uma forma muito simplificada (*haplōō*) de lidar com a questão, pois lhes falta uma investigação especial a respeito das ações humanas, o que é crucial para Aristóteles. Para cultivarmos uma vida de virtudes, é necessário considerar os modos como devemos ou não agir e o momento certo em que cada ação deve ocorrer; em suma, as determinações concretas que envolvem o agir e o pensar humanos (1104b26-7).

Entretanto, o cultivo das ações virtuosas não está necessariamente vinculado ao total afastamento dos prazeres e sofrimentos em direção a um pleno estado de quietude, mas sim à melhor relação possível que podemos ter com ambos. Assim, a forma como lidamos com o prazer e o sofrimento moldará nosso caráter. Logo, teremos um caráter belo (*kalós*) se nossa relação for positiva, ou um caráter perverso se nossa relação for a pior possível, o que implicará também em uma corrupção generalizada no pensamento, tornando inviável o exercício da contemplação.

Em resumo, no sentido generalizado, todas as virtudes ou ações virtuosas dependem de uma das tarefas mais difíceis (*khalepóteron*) que delineiam a condição humana: combater a influência predominante do prazer em nossas vidas (*Ética a Nicômaco II*, 3, 1105a5-7). Aristóteles, neste ponto, sugere um caminho quase terapêutico: “O êxito nessas atividades tem mais valor (*béltion*), de tal sorte que toda a atenção a este tema (*pâsa hē pragmateía*), quer para a virtude, quer para a política, implica uma atenção aos prazeres e aos sofrimentos” (1105a7-8).

Em outras palavras, para que possamos ter as virtudes em perspectiva em nossas vidas, é essencial analisar profundamente qual papel os prazeres ocupam em nossa existência. Compreendendo a dinâmica dos prazeres em nós, conseguimos também entender o próprio sofrimento e, conseqüentemente, teremos mais condições de dominá-los ou, dito de outra maneira, fazer uma boa gestão de

ambos.

Outro fator a ser considerado é a equiparação das qualidades das ações virtuosas com as qualidades éticas da contemplação. Como se dá essa equiparação? Uma disposição de caráter ideal para agir conforme a virtude está em almejar para si a sua constituição permanente (*Ética a Nicômaco II*, 4, 1105a30-b1).

Basicamente, quanto menos conhecimento (*eidós*) temos das nossas ações e quanto menos nossas ações estão desvinculadas de propósitos virtuosos, mais a constituição de nosso caráter se torna vaga e indefinível. Em termos apropriadamente filosóficos, tal indefinição ocorre quanto mais o nosso caráter se aproxima da mudança, da instabilidade e da corrupção, o que descaracteriza e empobrece a nossa relação contemplativa da atividade intelectual.

Ao contrário, na medida em que incorporamos em nossas vidas o agir segundo o pensamento voltado para a virtude, “ao atuar desse modo, age de acordo com a disposição de caráter estável (*bebaíōs*) e inamovível (*ametakinētōs*)” (1105b1). Aqui podemos fazer algumas relações com a teologia noética de Aristóteles. Afinal, a estabilidade e imobilidade são qualidades, *por excelência*, do intelecto divino¹²². E, por sinal, a vida mais valiosa que o humano pode cultivar tem em vista a estabilidade e a imobilidade características da contemplação ao divino.

Em síntese, contemplar o divino exige, em primeira instância, uma disposição de caráter que se adeque mais às qualidades noéticas do deus, para assim termos a experiência do maravilhamento e da felicidade supremos. Por sua vez, não bastará apenas saber como agir, pois o saber por si só não torna nenhuma ação um fato

¹²²Vimos até agora que a ética contemplativa de Aristóteles terá por fundamento e referência um modelo de ser humano perfeito, que se realiza pela sua felicidade, o mais elevado dos bens humanos. Entretanto, a felicidade, a bondade e a contemplação, tendo por referencial a dimensão divina, só podem ser alcançados ou, melhor dizendo, atualizados parcial e imperfeitamente, o que nos leva a discordar da leitura de John Dudley de que a ética contemplativa se trata da ética da perfeição humana (1999, p.123). Preferimos dizer que se trata de uma ética que tem por referência o ser humano que age tendo em vista a perfeição do deus. E é precisamente este fator que causa uma disrupção da suposta imitação entre o humano e o divino, citaremos uma passagem do autor para melhor ilustrar esta disrupção: “O último atributo do deus mencionado na *Ética a Nicômaco* é o da imobilidade. A atividade contemplativa do deus comporta a imobilidade” (*ibid.*). A condição que subjaz ao curso de vida do ser humano é a imobilidade atualizada de seus variados processos – ponto este que pode ser encontrado na *Política* VII, 3, 1325b23-32. Ao contrário do humano, o deus não possui e não depende de nenhuma atividade externa (*exōterikē*) para contemplar, caso este que não se aplica aos seres humanos. Não aprofundaremos sobre este ponto aqui. O que podemos colocar como evidência é que a indicação do atributo da imobilidade do deus é um modelo para a estabilidade do homem perfeito, segundo John Dudley.

virtuoso. Para Aristóteles, é mais importante agir repetidamente e em constante conformidade com a virtude.

Novamente, de acordo com o estagirita, de nada adianta ficarmos aferrados a discussões teóricas e filosóficas se não agirmos de acordo com a virtude, especialmente de forma justa e temperante (*Ética a Nicômaco II*, 4, 1105b10-2). Ironicamente, o filósofo compara o indivíduo que permanece apenas no plano da discursividade teórico-filosófica a um doente que, embora ouça atentamente o que um médico tem a dizer, não pratica nada a respeito do que lhe foi prescrito. Logo, os indivíduos que não cuidam (*therapeuómenoi*) dos bens práticos, que estão intimamente relacionados aos bens do corpo, não são capazes de compreender filosoficamente (*philosophoûntes*) a própria alma (1105b15).

Para continuarmos a discussão acerca do papel das virtudes ou das ações virtuosas no âmbito da ética da contemplação, faremos novamente uma pequena digressão e retomaremos alguns aspectos já abordados anteriormente, seguindo a condução da *Ética a Nicômaco II*, 5. Neste capítulo, o filósofo busca examinar de forma mais assertiva o que é a virtude. Para iniciar esse exame, Aristóteles mapeia os três gêneros de fenômenos que surgem na alma (*epei oûn tà tēi psychēi ginómena toía estí*): as afecções (*páthē*), as potências ou capacidades (*dynámeis*) e as disposições (*héxeis*) (1105b19-20). Não faremos um aprofundamento de cada gênero, visto que já tratamos, no capítulo anterior, grande parte das particularidades da alma humana.

Pelo menos, mencionemos o que Aristóteles diz a respeito de cada uma: “Quando digo afecções, falo do desejo, da ira, do medo, da audácia, da inveja, da amizade, do ódio, da falta, do ciúme, da compaixão e, em geral, de tudo aquilo que é acompanhado por prazer e sofrimento” (1105b21-3). Além disso, para que a alma possa sofrer as afecções, as potências serão as condições de possibilidade para tal. Por fim, as disposições dizem respeito ao modo como nos comportamos frente às afecções. Se estamos tomados por um estado de sofrimento ou de prazer excessivo, tendemos a nos portar mal; mas, quando mantemos uma atitude de moderação em relação ao prazer ou ao sofrimento, temos disposição para agir bem. Também não faz parte da natureza humana possuir uma disposição de caráter boa (*agathoi*) ou má (*kakoi*). Más ou boas são as escolhas, deliberações e ações exercidas por cada

indivíduo. É exatamente nas disposições de caráter que se situam as virtudes. Portanto, ninguém será, por natureza, virtuoso.

Um outro importante aspecto da virtude apontado por Aristóteles está no desenvolvimento pleno (*apoteleî*) das potencialidades que um indivíduo possui (*Ética a Nicômaco II, 6, 1106a14-6*). Este desenvolvimento ocorre na medida em que uma ação virtuosa é capaz de restituir uma função específica de modo correto (*tò érgon autoû eû apodídōsin*).

Se transpormos essa qualidade da virtude para o âmbito noético, uma virtude dianoética ou até mesmo contemplativa depende, em grande medida, do desenvolvimento pleno e correto da inteligência. O termo "correto" é essencial, pois podemos pensar de maneira inadequada e incorreta e, ainda assim, ser considerado pensamento. No entanto, de nenhum modo um mau pensamento será exercido em conformidade com a apreensão e articulação discursiva da natureza e seus fenômenos, das questões práticas, éticas ou políticas e, de forma ainda mais veemente, em conformidade com a contemplação.

Outra característica da virtude está em ser um meio-termo entre o excesso e o defeito, de acordo com Aristóteles (*Ética a Nicômaco II, 6, 1106a27-30*):

Em todo o contínuo (*synekheî*) e divisível (*diaretōi*) pode tomar-se uma parte maior, uma parte menor e uma parte igual, e tal segundo a própria coisa considerada de forma absoluta em si mesma (*kat'autò*) ou considerada em conformidade às nossas ações (*tò prágma è pròs hēmâs*). A parte igual é qualquer coisa entre o excesso (*hyperbolēs*) e o defeito (*elleipseus*).

Para que uma ação seja considerada virtuosa, ela deve ser proporcional ao indivíduo que a pratica e estar no meio entre os dois extremos, exceto para ações que são consideradas absolutamente perversas, como o homicídio, roubo ou adultério. No caso da atividade do pensamento, todo saber (*epistēmē*) construído dentro de uma determinada área do conhecimento será considerado correto se tiver em vista o meio (*mésōn*) (*Ética a Nicômaco II, 6, 1106b9-18*). Em outras palavras, um saber constitutivamente virtuoso diz respeito ao discurso acabado, que não admite a adição ou a subtração de dados. Essa consciência sobre como o exercício do pensar deve ser retificado é essencial para todos os graus de atividade noética, uma vez que a própria

contemplação terá como parâmetro o meio nos atos de pensamento considerados inferiores. O meio, no caso dos atos noéticos, reside no exercício correto e cirúrgico do pensar, o que é um precedente essencial para a contemplação.

Entretanto, por que atingir esse meio é tão difícil? Diz Aristóteles que (1106b27-32):

A virtude é uma certa qualidade do que é do meio (*mesótēs tis ára estin hē areté*), uma vez que tem a aptidão de a atingir. Demais, o errar é de muitos modos (*éti tò mèn hamartánein pollakhōs éstin*) (o mal faz parte do que é ilimitável, tal como o imaginam os pitagóricos, e o bem do que é limitado); acertar é de uma única maneira (*tò dò katorthoûn monakhōs*) (por isso uma possibilidade é fácil e a outra, difícil: é fácil não atingir o alvo, difícil é atingi-lo).

Se transpormos esta passagem para o domínio das virtudes dianoéticas e contemplativas, fica evidente que é fácil exercer o pensamento de forma errada, o que pode ocorrer de múltiplas formas enquanto que pensar *bem*, segundo o *meio*, só ocorre de uma única forma, fato este que se torna mais patente no caso da contemplação. Em outras palavras, a atividade do pensamento em si não é difícil, mas o que a torna bastante dificultosa – sendo a principal qualidade de toda e qualquer ação virtuosa – é quando esta atividade tem em vista o bem e quando se trata de contemplar, tem em vista o bem supremo.

Mais um dos motivos que torna tão difícil pensar virtuosamente se concentra em nossas tendências naturais (*Ética a Nicômaco* II, 8, 1109a12-9). Para Aristóteles, vai contra a nossa natureza orientar nossos atos de pensamento ou, em sentido amplo, os atos virtuosos de acordo com o justo meio. Isso inclui, claramente, os mecanismos de prazer que movem a nossa vida, já que somos facilmente levados à devassidão e ao descontrole e, muito dificilmente, conseguimos exercer algum domínio ou moderação (*kosmiótēs*) sobre o prazer. Se levarmos essa consideração para o campo da noética, o ato de pensar pode ser mais facilmente direcionado sob a justificativa de manter o gozo proporcionado pelos prazeres. Desse modo, precisamos educar nosso pensamento para além do proveito dos prazeres corpóreos; educa-se, sobretudo, para a contemplação, o que envolve o amadurecimento do nosso sentido orientador, voltado para as ações virtuosas e, por conseguinte, para o pensar virtuoso. Em suma, recapitulando a primeira frase da *Metafísica* I, 1, embora todo homem por natureza deseje conhecer, isso não significa que tal desejo se realize da melhor forma

possível espontaneamente. Exercer bem a inteligência é difícil e necessita de uma orientação para nossa alma, que muitas vezes vai de encontro a outras tendências naturais mais intensas do que o desejo por conhecer, como os prazeres corpóreos. E quando tratamos do estado contemplativo, a dificuldade se acentua, pois o caminho para pensar bem é longo e exige uma disciplina que deverá estar vinculada ao nosso modo de vida. Como elemento partícipe dessa disciplina para um modo de vida contemplativo, está a temperança (*sōphrosýnē*) em relação aos prazeres.

E é precisamente na *Ética a Nicômaco* II, 9 que Aristóteles mais repreende o prazer como norteador de nossas vidas (1109a20-b26). Não só o prazer, mas também a influência desmedida das afecções sobre nós, como irritar-se com facilidade ou gastar dinheiro desmesuradamente, por exemplo (assim como é problemático seus extremos contrários). Por esta razão, o papel da inteligência não deve se restringir apenas ao modo de vida contemplativo, mas a todo modo de vida considerado virtuoso, visto que é preciso um alto grau de sabedoria prática para mensurar as relações que temos com nossos próximos, os fatores quantitativos e qualitativos da ação, o momento em que ela ocorre, sua finalidade e o modo de agir (1109a27-8). Tudo isso exige um significativo grau de inteligência constante, algo que poucos conseguem atingir: “É por isso que o bem é raro, louvável e belo (*dióper tò eû kai spánion kai epainetòn kai kalón*)” (1109a30).

Vale a pena reproduzir algumas anedotas de Aristóteles sobre o tema. Para atingir o meio, devemos nos afastar dos contrários, como na recomendação da personagem Calipso, presente na *Odisseia* XII, 219: “conduz o navio para fora da bruma e da espuma”. Aristóteles reconhece a imensa dificuldade de encontrar o justo meio para o exercício das virtudes éticas e dianoéticas, mas temos discernimento suficiente para reconhecer o menor dos males (*hamartólóteron tò d’hētton*) e agir de acordo com isso. Essa anedota, possivelmente de inspiração platônica, foi retirada do provérbio da segunda navegação, conforme o diálogo *Fédon* 99c9, cujo sentido proposto é: quando não há vento para nos guiar, devemos utilizar os remos (CAEIRO, 2017, p. 238). Ou seja, é preciso que construamos a autossuficiência para discernirmos, por nós mesmos, os erros e acertos de uma ação ou de um pensamento.

Mas como exercitar em nós esse discernimento? Esse é um momento em que o autoconhecimento se faz essencial, pois só com ele podemos realizar um atento exame dos erros que somos levados a cometer facilmente (*Ética a Nicômaco* II, 9,

1109b3). Cada um de nós tem tendências a buscar coisas diferentes e prazeres distintos, o que torna quase impossível encontrar uma fórmula universal do que se deve perseguir ou evitar. Necessita-se de um tato muito aguçado para perceber os prazeres e os sofrimentos que se formam em nós. Em seguida, utiliza-se esse conjunto de percepções, quando internalizadas em nosso intelecto, como um aprendizado para orientar as ações e os pensamentos tendo em vista o bem e a virtude. Trata-se de uma tarefa interminável e constante, pois exige, a todo momento, não agir apenas com o objetivo de controlar os ímpetus hedonistas: “Porque, quando o prazer está em julgamento, não conseguimos ser juízes imparciais (*ou gâr adékastoi krínomen autén*)” (1109b9).

Podemos conjecturar que o pensamento correto não é aquele que pende de um extremo ao outro, mas aquele que está submetido à retidão da imparcialidade; pensar exclusivamente em função do prazer é tornar o pensamento seu mero instrumento. Por esse motivo, Aristóteles sugere que, na presença apenas do prazer como mote orientador do pensamento e da ação, devemos escutar e acolher (*epilégein*) a voz dos anciões (*dēmogérontes*). Isso mostra, nas entrelinhas, a necessidade da relação entre mestre e discípulo para orientar nossa vida ética e dianoética em direção à virtude e, em última instância, ao modo de vida contemplativo.

Resumindo tudo o que foi dito até agora sobre as virtudes éticas e dianoéticas, ter conhecimento de quem somos, de nossas particularidades e das particularidades das circunstâncias com as quais lidamos são os princípios humanos para uma ética da contemplação. Não podemos separar a atividade do pensamento da totalidade de nossas vidas e ações. Ainda que o pensamento busque a unidade, o universal ou a apreensão do inteligível, nossa vida como um todo é repleta de situações concretas e particulares (*kath'hékaston*), que muitas vezes são difíceis de administrar. É imensamente custoso para nossa inteligência acompanhar essas particularidades e nortear nossas ações a partir delas. Por isso, Aristóteles acredita que é perfeitamente compreensível errarmos algumas vezes ao percorrer o caminho das virtudes (*Ética a Nicômaco II, 9, 1109b19-21*).

Mas nós não censuramos (*ou pségetai*) quem se afasta um pouco do caminho correto, tanto para o lado do que é de mais quanto para o lado do que é de menos. Quem nós censuramos é quem se afasta muito; porque este não consegue passar despercebido (*hoûtos gâr oû lanthánei*).

O que nos faz ter contato primário com as situações concretas e particulares gira em torno da nossa realidade perceptiva. Essa dimensão do real é difícil de determinar a tal ponto que nossa inteligência, muitas vezes, não consegue delimitar claramente a extensão tolerável de nossas ações, já que essa dimensão é composta por circunstâncias particulares, e não universais: o inteligível não acompanha o perceptível, ou nossa discursividade não consegue acompanhar a realidade concreta. Portanto, buscar a disposição do meio não pressupõe um conhecimento clarividente dos aspectos perceptíveis do real, mas sim um conhecimento ao menos claro do alcance, da prudência e da temperança de nossas ações. Esse conhecimento influirá inclusive no exercício da sabedoria teórica, o que justifica a correlação existente entre as virtudes éticas e as virtudes dianoéticas. Tudo depende da forma correta de agirmos e pensarmos em cada situação.

3) O LUGAR DA SABEDORIA PRÁTICA NA ÉTICA DA CONTEMPLAÇÃO

Um dos passos fundamentais para tecermos uma compreensão robusta do modo de vida contemplativo é levar em consideração as disposições teóricas da alma humana discutidas ao longo do Livro VI da *Ética a Nicômaco*. Para Aristóteles, em termos gerais, a alma humana pode ser dividida em duas grandes dimensões: (1) a parte capaz de razão (*lógon*) e (2) a parte incapaz de razão (*álogon*) (*Ética a Nicômaco* VI, 1, 1139a5). Na sequência, a dimensão racional da alma humana se subdivide em duas, de acordo com a suposição do filósofo (1139a8-9):

Uma é aquela com a qual consideramos teoricamente (*theōroumen*) todos aqueles seres com princípios que não podem ser de outra maneira (*tōn óntōn hósōn hai arkhai mē endékhontai állos ékhein*). A outra é aquela com a qual consideramos aqueles seres com princípios que podem ser de outra maneira.

Algumas linhas abaixo, Aristóteles expõe com mais detalhes a subdivisão da alma racional humana, de uma forma que pode parecer um pouco confusa, visto que esse gênero “corresponde à formação do ponto de vista científico (*epistēmōnikōn*)” (1139b11). Conjecturamos aqui que Aristóteles esteja tratando dos princípios do pensamento dianoético e epistêmico. Em primeiro lugar, é um fato inalienável que os princípios dos seres naturais — foco de investigação do saber científico — sejam a

mudança e a alteração. Contudo, para que o conhecimento científico se efetive, é preciso pressupor que os seres não mudem. Por exemplo, uma determinada espécie de planta naturalmente não permanecerá para sempre, mas, para que possamos compreender, por meio do pensamento discursivo, as características definidoras dessa planta, devemos deixar de lado o fato de que ela se tornará outra coisa, como matéria orgânica morta ou alimento. Em segundo lugar, para facilitar a compreensão dos seus objetos de estudo, o pensamento científico deve partir de princípios rigidamente estabelecidos para evitar imprecisões em seu exercício¹²³.

A explicação que Aristóteles oferece sobre o outro aspecto da alma racional (que considera os seres cujos princípios podem ser de outra maneira) é ainda mais problemática do que a anterior, que trata “da possibilidade de cálculo, ou seja, mais propriamente da possibilidade de deliberar (*bouleústhai*) e de calcular (*logízetai*)” (1139a13-4). Sobre o cálculo, Aristóteles não se aprofunda, a não ser como um aspecto da atividade racional da alma humana, ponto no qual não entraremos. Já quanto à deliberação, conjecturamos que Aristóteles esteja se referindo à reflexão acerca da ação humana, algo inerente ao espectro de sua ética. As ações humanas não partem de princípios rigidamente determinados, visto que cada indivíduo age de acordo com uma vontade ou estado de ânimo próprios. No entanto, seria necessário outro estudo para avaliar a natureza e função deliberativa da ação humana. Em suma, é importante compreender que a contemplação, do ponto de vista ético, tem como base as dimensões da alma racional aqui descritas, sendo uma delas mais adequada para a atividade contemplativa (1139a17-9).

¹²³Tentar pensar o que é a realidade do ser na obra de Aristóteles é tão complexo quanto é o objeto deste pensamento, visto que a estrutura do ser é polissêmica (BITTAR, 2003, p. 104). Um dos elementos que torna a ética uma figura central do pensamento aristotélico está na investigação da própria vida, que seria não só o fundamento epistêmico, mas filosófico, do ser: “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 física do movimento dos corpos, celestes ou não, a anatômica, a estética, entre outros -, 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 (*thaumázein*), o móvel de toda construção filosófica” (*ibid.*, p. 104). Desse modo, justifica-se o próprio pensamento acerca do ser não apenas como um problema epistemológico ou noético mas também como um problema ético. Junto com a *epistēmē*, que investiga cientificamente o ser, a ética oferecerá as condições vitais para a *práxis* humana para que possamos realizar o *ideal pangnoseológico de desvelamento do ser*, seguindo as palavras de Maurício Bittar. Portanto, para entendermos o ser, não basta apenas pensar e contemplá-lo em sua complexa totalidade, pois antes do interesse pelo ser, há uma vida a ser pensada e contemplada, o que também explica a necessidade de uma ética contemplativa.

Trabalharemos com a hipótese de que o modo de vida contemplativo não se exerce apenas através do pensamento teórico, visto que, em primeira instância, depende também de como orientamos nosso pensamento para a ação. De acordo com Aristóteles, o pensamento humano, por si só, não põe nada em movimento (*diánoia d'autè outhèn kineî*), mas uma de suas atividades é orientar a ação de acordo com um determinado fim (*Ética a Nicômaco VI, 2, 1139a36-b1*). Além disso, toda ação é uma característica exclusivamente humana, pois depende de uma decisão (*proáiresis*) resultante de uma operação intelectual, o que não ocorre em outras espécies animais, que contam apenas com a percepção (*aísthēsis*) para a execução de determinados movimentos (1139a19-20). Sendo o ser humano o princípio de toda e qualquer ação (*hē toiaútē arkhē anthrōpos*), não podemos conceber que o ato intelectual da contemplação esteja distante da esfera da ação. Em outras palavras, não é possível contemplar o divino se desprezamos o conjunto de decisões que favorecem o ato da contemplação; novamente, este é um assunto que será melhor aprofundado no Livro X da *Ética a Nicômaco*. Em síntese, tanto a dimensão prática quanto a dimensão teórica do intelecto da alma humana têm por função suprema a contemplação. Desse modo, apesar de o pensamento teórico possuir a função específica de contemplar, isso não significa que possamos prescindir do pensamento prático para orientar nossas decisões em prol do modo de vida contemplativo.

Entretanto, apenas a dimensão teórica da alma humana se efetivará tendo como finalidade a descoberta da verdade (*alētheia*), por meio da afirmação (*kataphánai*) ou da negação (*apophánai*) do que é aparentemente verdadeiro. Aristóteles elenca cinco operações da dimensão intelectual em geral que podem estar relacionadas com a contemplação: a arte ou técnica (*tékhne*), o conhecimento científico (*epistēmē*), a sensatez ou sabedoria prática (*phrónēsis*), a sabedoria filosófica (*sophía*) e a intuição intelectual (*noûs*) (*Ética a Nicômaco VI, 3, 1139b15-6*). Independentemente da relação que essas operações têm com a contemplação, todas visam à fundamentação da verdade, diferentemente da suposição (*hypólēpsis*) e da opinião (*dóxa*), que podem admitir a falsidade (*endékhetai diapseúdesthai*). Conjecturamos, a princípio, que a sabedoria e a intuição intelectual, por sua vez, são as operações do intelecto da alma humana que mais se aproximam do ato contemplativo em relação ao divino. No entanto, Aristóteles, em seguida, destaca o papel do conhecimento científico no aprendizado da verdade.

É certo que, para Aristóteles, tudo o que é objeto de conhecimento científico é intrinsecamente necessário e eterno (*ex anánkēs ára estì tò epistētón. Aídion ára*) (*Ética a Nicômaco* VI, 3). A princípio, somos tentados a conjecturar a possibilidade de Aristóteles ter colocado na mesma toada o que é de competência da teologia ou da filosofia primeira¹²⁴ e o que é de competência do conhecimento científico, contradizendo grande parte do que foi desenvolvido até agora nesta tese. Mas devemos notar que não é isso que ocorre nesta etapa da *Ética*. Sigamos com a argumentação do filósofo (1139b23-7):

De fato, é eterno. Isto é, os seres (*tá ónta*) que tem uma constituição absolutamente necessária são eternos, quer dizer, não são gerados nem são destrutíveis (*tà d'aídia agénēta kai ápharta*). Além do mais, assim como todo conhecimento científico parece (*dokeî*) ser ensinado (*didaktē*), também o que é objeto de conhecimento científico é suscetível de ser aprendido (*kai tò epistētòn mathētón*).

Acrescentamos que Aristóteles aborda de forma mais específica este tema nos *Primeiros Analíticos* — obra que não é e não será investigada nesta tese. Mas tentemos desenvolver uma possibilidade de interpretação tendo como referência o trecho supracitado. Ao se referir ao objeto do conhecimento científico (*epistētòn*), Aristóteles parece tratar de um inteligível, algo produzido mediante atividade intelectual. Nesse caso, um objeto de conhecimento científico não deve se identificar necessariamente com os seres que pertencem ao domínio da *phýsis* — esses sim submetidos à geração e à destruição. Via de regra, as leis que regem os seres do mundo físico não se aplicam aos seres inteligíveis. Por conseguinte, o que existe no domínio da inteligibilidade é eterno. Por fim, um dos atributos do intelecto da alma humana relacionado ao conhecimento científico é ensinar e aprender a respeito do que é inteligível. E é neste ponto que se estabelece uma certeza clara e distinta na protoepistemologia aristotélica: todo conhecimento científico pode ser ensinado e aprendido, o que não fica tão claro e distinto quando tratamos de formas superiores

de

¹²⁴Assim como o ser, dentro do sistema aristotélico, deve ser compreendido no interior de uma estrutura interpretativa multifacetária, a própria prática filosófica aristotélica comportará em si este teor multifacetário (BITTAR, 2003, p. 109). Pode-se descrever cinco momentos que caracterizam esta prática: (1) compreensão da materialidade como fundamento de entendimento da essência da verdade;

(2) representação de uma atitude de conhecimento próprio do humano; (3) necessidade de um caráter teológico, na medida em que traça inteligivelmente a ordem cosmológica e a perfeição provenientes de uma realidade divina; (4) se inscreve como um método universal de conhecimento da realidade e (5) nas palavras de Eduardo Bittar: “as ciências teoréticas, 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” (*ibid.*, p. 110).

atividade intelectual. Assim sendo, vale ressaltar aqui outra advertência: os objetos do conhecimento científico são eternos, não divinos. Por esta razão, falar de um maravilhamento oriundo da experiência contemplativa não se aplica integralmente à aquisição do conhecimento científico.

No Livro VI da *Ética a Nicômaco*, ressaltamos que o filósofo trabalha com a premissa de que os objetos da sabedoria prática estão sujeitos à variação, enquanto os objetos da ciência (*epistēmē*) e da intuição intelectual (*noûs*) são invariáveis, eternos e existem por necessidade. No caso da ciência, não é possível conhecer os primeiros princípios, e seu ponto de partida é a experiência dos perceptíveis. Por sua vez, a intuição intelectual apreende os primeiros princípios. Contudo, não é apenas esta distinção que deve ser levada em conta; considera-se também a distinção entre a sabedoria prática (*phrónēsis*) e a arte (*tekhnē*), ainda que os objetos de ambas estejam sujeitos à mudança (NIGHTINGALE, 2004, p. 199). O que precisamos considerar é que Andrea Nightingale não se aprofundou na distinção entre *epistēmē* e *noûs* — intuição intelectual — pois a invariabilidade e a eternidade dos primeiros princípios são características da discursividade que tenta interpretar uma dimensão da realidade que, em essência, é mutável e corruptível. A contemplação terá em vista, em toda a sua atualidade, a dimensão primeira, eterna e divina da realidade.

Aproveitando os rumos desta digressão, como ocorre o ensino do conhecimento científico, de acordo com a explicação sumária dada na *Ética a Nicômaco* VI, 3? Para Aristóteles, há duas formas: pela indução (*epagōgē*) e pelo raciocínio silogístico (*sylogismós*) (1139a26-36). O filósofo sintetiza essas duas formas de ensino do conhecimento científico: “Enquanto a indução é o primeiro princípio do conhecimento, inclusive do conhecimento universal (*kathólou*), o raciocínio silogístico procede, por sua vez, a partir de conhecimentos universais já adquiridos” (1139a28-30). Sem entrar em muitos detalhes, a indução é um modo de conhecer cujo ponto de partida são os fenômenos particulares; por sua vez, o silogismo parte, basicamente, de conhecimentos universais prévios para explicar, entre várias coisas, os fenômenos particulares. Claro, há sutilezas e singularidades dessas formas de conhecimento que não cabe discutir aqui. O que vale saber é que, no âmbito do conhecimento científico, os princípios, as premissas intermediárias e as conclusões devem ser bem conhecidas e passíveis de serem assimiladas pela atividade discursiva. Por esse motivo, no campo da noética humana, o conhecimento

científico parece corresponder a um grau supostamente ideal, pois pressupõe uma adequação entre o intelecto e as demais capacidades psíquicas humanas, o que não é verificável no ato contemplativo, que pressupõe um ato intelectual direcionado ao divino, em detrimento da alma humana.

Em suma, para Aristóteles, o conhecimento científico se refere a objetos que existem necessariamente, ou seja, a objetos que não podem existir de outra maneira. O principal motivo que configura a assertividade e a rigidez do modo de proceder científico está no fato de que esse tipo de conhecimento se assenta em princípios (*arkhai*) que servem de base para a demonstrabilidade (*apodeiktós*) de um objeto (*Ética a Nicômaco VI, 5, 1140b33*). Contudo, os limites do conhecimento científico são circunscritos pela sua incapacidade de conhecer os primeiros princípios, da mesma maneira em relação ao pensamento discursivo. Caso não fosse assim, as bases para o conhecimento científico seriam fragilizadas e não teríamos um conhecimento seguro a respeito de qualquer objeto. É nesse ponto que, curiosamente, o conhecimento científico e a sabedoria se igualam, o que aponta uma aparente divergência entre o que é dito na *Metafísica I* e o que é dito na *Ética*: “Nem sequer a sabedoria conhece os primeiros princípios. Porque até o sábio consegue apenas chegar a conhecê-los através da demonstração (*oudè dè sophía toutōn estin. Toû gàr sophoû perí eníōn ékhein apódeixín estin*)” (1141a2-3). Vimos, no capítulo anterior, que a filosofia primeira se efetiva através da operação intelectual relativa à sabedoria, sendo atestado, a partir da segunda metade da *Metafísica I*, o papel do filósofo, que busca o conhecimento dos primeiros princípios. Entretanto, neste trecho da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles revela mais similaridades da sabedoria em relação ao pensamento científico do que em relação ao pensamento filosófico, sobretudo à teologia. Então, a princípio, parece que a *sophía* na *Ética a Nicômaco VI* possui um sentido diferente – mais atrelado ao conhecimento científico – em relação à *sophía* dita na *Metafísica I*, mais ligada ao conhecimento intuitivo dos primeiros princípios. Desse modo, apenas a intuição intelectual (*noûs*) poderia conhecer o princípio de todas as coisas, a despeito do conhecimento científico e da sabedoria. Mas veremos linhas abaixo que Aristóteles resolve esse aparente lapso conceitual.

No início da *Ética a Nicômaco VI, 7*, Aristóteles faz um exame mais aprofundado em relação à *sophía*, no sentido amplo. Antes de tudo, a *sophía* está ligada ao exercício mais preciso e reto (*akribestátois*) em relação a alguma arte: “não

pretendemos visar (*sēmaínontes*) com o termo ‘sabedoria’ outra coisa senão a virtude (*aretè*) no domínio de uma arte” (1141a11-2). Em poucas palavras, aqui a sabedoria está vinculada ao excelente domínio de uma arte. Além disso, a sabedoria, tal como descrita no início do capítulo, se insere também como o mais rigoroso dos conhecimentos científicos (*akribestátē án tōn epistēmōn eíē hē sophía*) (1141a17). No entanto, neste capítulo da *Ética*, a despeito do capítulo anterior, Aristóteles reinsere a intuição intelectual como componente da sabedoria para o conhecimento da verdade, mas sem deixar de lado a estrutura do conhecimento científico também como um importante componente: “Portanto, a sabedoria envolve intuição intelectual (*noûs*) e um conhecimento científico” (1141a18). Nesse caso, a única diferença que se estabelece entre a sabedoria e o conhecimento científico tomado em si mesmo está no conhecimento intuitivo dos primeiros princípios. Desse modo, a única forma de resolver a aparente contradição do conceito de sabedoria entre os capítulos 5 e 6 da *Ética a Nicômaco VI* está em observar o fato de que, embora a sabedoria também possa ser demonstrativa, ela não demonstra os primeiros princípios, mas os intui intelectualmente – algo que está fora do alcance do conhecimento científico tomado isoladamente.

Na sequência, Aristóteles ressalta a importância da arte política (*politiké*) e da sabedoria prática (*phrónēsis*) como sendo os saberes mais sérios (*spoudaiotátēn*) e como a marca distintiva da presença humana no mundo (*Ética a Nicômaco VI*, 7, 1141a21-2). Em outras palavras, o que torna o ser humano virtuoso é a capacidade de ter em vista o modo correto de agir diante de circunstâncias particulares (sabedoria prática) e em circunstâncias coletivas ou públicas (arte política). Por sua vez, para Aristóteles, é importante considerar uma diferenciação decisiva entre a sabedoria prática e a sabedoria teórica, observando que a primeira está de acordo com o conhecimento da disposição particular para o agir correto, e a segunda, com o conhecimento do que é, em última instância, universal. Senão, de acordo com Aristóteles, seríamos tentados a incorrer na assertiva de que a sabedoria teórica varia de indivíduo para indivíduo. Aristóteles não descarta a importância da sabedoria prática para o desenvolvimento da sabedoria humana, mas ambas não devem ser colocadas exatamente no mesmo patamar (1141a31-b2).

Porém, não há uma única forma de saber o que é bom para todos os seres vivos (*peri tò hapántōn agathōn tōn zōiōn*), mas antes diferentes (*hetéra*) formas, a respeito de cada espécie, porque não há uma única forma de medicina para todos os seres vivos. E nem mesmo que o humano fosse o melhor de todos os seres vivos (*ei d'hóti béltiston ánthrōpos tōn állōn zōiōn*) teria qualquer importância, porque na verdade há outras coisas com uma natureza mais divina do que a humana (*kai gàr anthrōpou álla polù theiótera tēn phýsin*) como aquelas mais esplendorosas (*phanerótatá*) de que este mundo é composto (*synéstēken*).

Sob o olhar humano, não é possível especular sobre o que é bom para todos os seres vivos e, inclusive, para todos os homens. Contudo, Aristóteles parece afirmar que, do ponto de vista do divino, o que é considerado bem supera as especulações humanas sobre o assunto, visto que, nesse âmbito, o bem estaria para além da natureza e de seus compostos. Trata-se de um bem que talvez possa ser intuído intelectualmente ou contemplado, considerando a sabedoria como fundamental nesse processo contemplativo¹²⁵.

Na *Ética a Nicômaco* VI, 7, 1141b2-12, Aristóteles retrata Tales de Mileto e Anaxágoras de Clazômenas como pensadores que abandonaram completamente a vida prática e ignoravam os afazeres humanos. No entanto, esse tipo de perspectiva seria uma imprecisão histórica, já que Tales de Mileto esteve envolvido, em boa parte de sua vida, com propósitos práticos e, inclusive, políticos, sem deixar de lado a vida contemplativa (NIGHTINGALE, 2004, p. 204). Possivelmente, Aristóteles teria se inspirado na rígida distinção entre os modos de vida do filósofo e do político, presentes no diálogo *Teeteto*, de Platão. Mais precisamente, na passagem em que Tales cai em um poço enquanto observava as estrelas, deixando no momento de observar o que estava sob os seus pés (174a-b)¹²⁶. Este tipo de anedota representa, de forma quase caricata, o que seria um filósofo ignorante das situações práticas que envolvem a vida humana. A interpretação que estamos sugerindo é que Aristóteles ressignifica a *theōria*, colocando-a também na dimensão prática e política da vida humana, sem destituir o valor supremo e divino da vida contemplativa.

¹²⁵Ou, nas palavras do filósofo, “A partir do que foi dito é, então, evidente que a sabedoria é composta de conhecimento científico e intuição intelectual a respeito das coisas mais dignas de honra na natureza (*ek dê tōn eirēménōn dêlon hóti hē sophía esti kai epistēmē kai noūs tōn timiōtātōn tēi phýsei*)” (*Ética a Nicômaco* VI, 7, 1141b2-4).

¹²⁶Segue o relato de Sócrates, em diálogo com Teodoro: “Tal como, quando Tales observava os astros, Teodoro, e olhava para cima, caiu num poço. Conta-se que uma bela e graciosa serva trácia disse uma piada a propósito, visto, na ânsia de conhecer as coisas do céu, deixar escapar o que tinha à frente, debaixo dos pés. Esta graça serve para todos os que se dedicam à filosofia” (*Teeteto*, 174a-b).

Neste ponto, a nossa interpretação vai de encontro à interpretação de Andrea Nightingale: “O filósofo contemplativo de Aristóteles, no entanto, é ainda mais não prático do que aquele descrito no *Teeteto* de Platão. Para Aristóteles, os sophoi miram o conhecimento teórico sem se influenciar na práxis, enquanto o objetivo último do filósofo no *Teeteto* é a virtude da justiça” (2004, p. 205). Embora a autora acerte ao dizer que a vida teórica, sem nenhuma finalidade prática ou útil, seja o propósito supremo da vida contemplativa, não dá para ignorar, de nenhuma maneira, a influência da vida prática ou política para orientar a vida teórica. Quando falamos de um modo de vida contemplativo, estamos propondo um movimento de saída da dicotomia entre vida prática e vida teórica. A saber, da *diagōgē*, de um processo humano e prático que é orientado para a contemplação e pela divinização. E a orientação das nossas ações conforme a virtude, tal como já vimos no tópico anterior e incluindo aí a virtude da justiça, mostra mais uma aproximação com o pensamento platônico sobre o tema do que um distanciamento. A única diferença que é possível pontuar, segundo a análise da autora dos trechos 176c-d¹²⁷ do *Teeteto* está no fato de Platão estabelecer a justiça como atributo divino, algo que Aristóteles não faz em nenhum momento de sua obra. Vale advertir que não caberá aqui um exame mais aprofundado do diálogo platônico, mas é pertinente apresentar o argumento de que Aristóteles, baseando-se em Platão, sugere um modo de vida contemplativo que leva em conta um processo orientado para as virtudes e, por conseguinte, para uma melhor condição das atividades contemplativas, e não uma separação total entre vida prática e vida contemplativa.

Acreditamos, então, que a suposta separação feita por Aristóteles, a partir da *Ética a Nicômaco I*, tem por finalidade compreender e examinar com mais cuidado e precisão no que consistem os três tipos de vida: (1) a vida voltada para o prazer, (2) para as atividades políticas e (3) para a contemplação teórica. Entretanto, isso não quer dizer que, em ato, tais tipos de vida tenham que ser excludentes entre si. No modo de vida contemplativo, os tipos (1) e (2) devem estar orientados e subordinados à contemplação, o que depende de um processo educativo e político para tal. Somente

¹²⁷ Ou, de acordo com Sócrates, em diálogo com Teodoro: “A verdade, digamo-la do seguinte modo: um deus nunca e em nenhum lugar é injusto, mas é justo quanto possível, e não há nada que se assemelhe a ele, naquele de nós que, por seu lado, se torne o mais justo. Nisto está o verdadeiro engenho do homem, tal como a sua nulidade e falta de hombridade. Pois, por um lado, o conhecimento disto é sabedoria e virtude verídica, por outro o desconhecimento é ignorância e um mal evidente; as outras aparentes habilidades e sabedorias são grosseiras na administração política, e de mau gosto, no que respeita às artes” (*Teeteto*, 176c-d).

na dimensão divina se situará uma vida completamente separada da dinâmica vital, corpórea e prática dos atos humanos: “os deuses não se engajam em situações práticas e nunca fariam ou produziram nada” (NIGHTINGALE, 2004, p. 205). Assim sendo, a visão aristotélica do divino se opõe à visão platônica na medida em que, nesta perspectiva, o divino é eticamente virtuoso, criativo, produtivo e demiúrgico, o que não passa de replicar o que é perfectivamente humano para a realidade divina. Desse modo, a sabedoria prática é necessária para termos a segunda melhor forma de vida possível, ficando atrás de quem vive em função, prioritariamente, da sabedoria teórica.

Além disso, a distinção entre arte e sabedoria prática está calcada na diferença entre os fins correlatos a cada atividade intelectual. No caso da arte (*tekhné*), a finalidade é produtiva (*poiētiké*), no sentido de que o foco é transformar, através da aplicação técnica do conhecimento, uma coisa em outra. Já no caso da sabedoria prática, a finalidade será o próprio indivíduo que utiliza intelectualmente sua sensatez para se desenvolver virtuosamente. Entretanto, esta distinção também é metafísica, diz Nightingale: “A distinção entre raciocínio produtivo e prático está relacionada à distinção esboçada na Física e na Metafísica entre *kínēsis* (movimento) e *energía* (atualização)” (2004, p. 202). Na primeira situação, *kínēsis* é um processo de movimento que ocorre dentro de limites circunscritos, de acordo com uma finalidade a ser atingida. Exemplos práticos da *kínēsis* são perder peso, caminhar ou construir algo. Por outro lado, a *enérgeia* ocorre sem ter um fim ou um limite estabelecidos, ou seja, “seu fim, ou a sua condição completa, já existe no momento de sua duração (sendo assim uma ‘enteléquia’)” (*ibid.*). Como exemplo de atualização, está o próprio pensamento. Enquanto no movimento algo vem a ser (*gígnetaí ti*), na atualização nada vem a ser (*outhèn gígnetai*) além da atividade em si. Entretanto, notamos que o pensamento pode ser um instrumento do próprio movimento em seu aspecto técnico e prático, mas isso não define o pensamento em si, pois o pensamento em si é pura atualização, que ocorre apenas, na nossa leitura, no ato contemplativo. A arte, por sua vez, é produtiva pois se trata da aplicação do pensamento para fazer algo, torná-lo ser, de acordo com um *télos*, como, por exemplo, a construção de uma casa. Todavia, a *phrónēsis* se aproxima mais da *energía*, pois ela tem por fim o próprio indivíduo e não produz nada além de si mesma. Contudo, por

conta do seu caráter prático e relativo à natureza humana, ela está também intimamente relacionada à *kínēsis*.

Assim sendo, as distinções apresentadas entre sabedoria prática e teórica e pensamento produtivo ou aplicado à produção técnica se subsumem à distinção metafísica entre movimento e atualização. Por conseguinte, essas diferentes atividades noéticas se enquadram em um sistema de valores que coloca a *theōría* e a *phrónēsis* como superiores, por não terem um fim exterior em vista, e a arte como inferior, por ter um fim outro em vista: “Assim como a atualidade é melhor do que a potencialidade, e o *télos* de uma ação é melhor do que os processos que buscam atingir um fim, então, *phrónēsis* e *theōría* (como *energíai*) são melhores do que a *tekhné* (como *kínēsis*)” (NIGHTINGALE, 2004, p. 202). Também, o fator de oposição entre arte e sabedoria é a produtividade; vale ressaltar que as atividades produtivas são frequentemente rebaixadas pelo filósofo quanto ao termo da excelência da atividade intelectual. Quem se ocupa apenas das atividades produtivas não busca ou persegue o que há de mais admirável na vida humana, pois tais atividades só produzem o que é útil e necessário. Conforme vimos anteriormente, a inutilidade é uma qualidade intrínseca à contemplação; desse modo, segundo Nightingale (ibid.), Aristóteles relaciona a contemplação e as demais atividades intelectuais a um conjunto de associações ideológicas (*ideological associations*), mas veremos mais à frente que a atividade contemplativa não deverá ser condicionada apenas a essas associações.

Dito tudo isso, como podemos pontuar precisamente a principal diferença entre a sabedoria teórica e a sabedoria prática? Para Aristóteles, está no fato de que a primeira busca conhecer o bem em seu sentido contemplativo e divino, enquanto a segunda se refere ao bem no que diz respeito às ações humanas (*Ética a Nicômaco* VI, 8, 1141b4-14). Em outras palavras, uma pessoa sábia, em princípio, não precisaria necessariamente ter sabedoria prática, conforme o filósofo diz acerca de Anaxágoras de Clazômenas e Tales de Mileto. Esses sábios conheciam coisas extraordinárias (*perittà*), espantosas (*thaumastà*), difíceis de aprender (*khalepà*) e divinas (*daimónia*). Entretanto, a objeção do estagirita é que, do ponto de vista do gênero humano, de nada serviria saber a respeito da natureza divina, pois somente com a sabedoria prática é possível definir o que pode ser o bem realizável pela ação humana. Veremos, ao examinarmos o Livro X da *Ética*, que a ação humana assume um papel

fundamental para o desenvolvimento da vida contemplativa, mesmo que haja diferenças quanto ao tipo de atividade intelectual exercida tanto pela sabedoria, em sentido geral, quanto pela contemplação. Logo, o estado ideal proposto por Aristóteles, que define um sábio em seu sentido mais amplo, reúne a sensatez, que diz respeito ao conhecimento do que é particular e relativo à ação humana, e a sabedoria, que está ligada ao conhecimento universal e teórico.

Embora a sabedoria teórica e a sabedoria prática¹²⁸ sejam diferentes, uma pode acabar sendo um suporte para a outra (*Ética a Nicômaco* VI, 8, 1142a12-25). Por um lado, a sabedoria prática se refere a situações particulares (*kath'hékastá*) nas quais cada um se encontra em cada momento. Por outro lado, no campo gnóstico, por se referir a situações particulares, esse tipo de sabedoria é um aporte para o conhecimento que se desenvolve a partir da experiência sensível (*émpeiria*). Se considerarmos o âmbito da vida humana, para Aristóteles, um jovem não pode ser considerado experiente (*néos d'émpeiros ouk éstin*): “É preciso muito tempo para adquirir experiência (*plēthos gàr khrónou poieî tèn empeirian*)” (1142a16). Portanto, a sabedoria prática e o conhecimento fundamentado na experiência são pouco desenvolvidos em pessoas jovens. Mas o que isso tem a ver com a sabedoria teórica? Aristóteles explica que, a partir dessa ideia, podemos entender por que uma criança (*paîs*) pode se tornar um matemático (*mathēmatikòs*), mas não um sábio, um filósofo (*sophós*) ou um cientista da natureza (*physikós*). É exatamente nesse ponto que a sabedoria prática se coloca como o carro-chefe do desenvolvimento da própria sabedoria no sentido geral, pois, para sermos sábios, precisamos ter experiência ou uma gama de conhecimentos construídos a partir dela; e isso só se dá com o tempo e com o exercício constante da sabedoria prática.

Além disso, de acordo com Aristóteles: “A sabedoria prática é uma disposição atuante sobre o horizonte prático (*hē dè phrónēsis praktiké*), de tal forma que se deve possuir ambas as formas de saber (o universal e o particular), mas mais do particular do que do universal (*kathólou*)” (1141b21-3). Um exemplo que Aristóteles ilustra

¹²⁸ De forma igualmente diferente da sabedoria prática, na noética aristotélica, o entendimento (*synetós*) seria um exercício de unificação do sentido a partir de situações particulares de difícil compreensão (CAEIRO, 2017, p 246). No entanto, para Aristóteles, não há entendimento a respeito de seres que são eternos e mutáveis (*peri tōn aei óntōn kai akinētōn*) (*Ética a Nicômaco* VI, 10, 1143a25). Outra função ligada ao entendimento é o poder de discernimento (*kritikē*) a respeito dos seres. Por sua vez, a respeito da sabedoria prática, esta discernirá acerca do que se deve ou não se deve fazer, orientando as ações que são boas. Em síntese, o entendimento nada mais é do que um aspecto da atividade intelectual para a formulação dos juízos ou de sentenças referentes a um conhecimento científico.

alguns trechos acima é o de alguém que possui o conhecimento universal de que carnes leves são mais fáceis de digerir (*tà kou̐pha eúpepta kréa kai̐ hygieiná*), mas desconhece quais animais possuem as carnes mais leves, algo que depende diretamente do conhecimento baseado nas experiências particulares. Assim sendo, para o estagirita, de nada adianta ter o conhecimento do universal – de matiz teórico – sem ter o conhecimento prático – fundamentado na experiência sensível e na sabedoria prática. Todavia, devemos ser categóricos em ressaltar que a *phrónēsis* jamais deve ser confundida com a *epistēmē* (*hē phrónēsis ouk epistēmē*) – de caráter universal (1142a25-30). Isso é ainda mais marcante no caso da intuição intelectual, dentro da qual se enquadra a contemplação. Diferentemente do conhecimento científico, que possui um caráter demonstrativo, a intuição intelectual, formalmente falando, parte de princípios que não são demonstráveis e, por conseguinte, não podem ser experienciados na prática. A única forma de termos uma experiência intuitiva é por meio do maravilhamento ocasionado pelo ato contemplativo do intelecto – uma experiência que não pode ser expressa ou demonstrada.

A atividade da contemplação situa-se na operação da intuição pura do intelecto. O pensamento epistêmico entende o que não é variável ou corruptível, embora o seu ponto de partida, no que concerne à expressão inteligível dos fenômenos do mundo, sejam objetos variáveis e sujeitos à geração e à corrupção. Enquanto a intuição intelectual apreende os primeiros princípios, associados ao primeiro movente imóvel, à inteligibilidade pura e ao divino, o pensamento epistêmico tenta, em vão, demonstrá-los pela via da argumentação e da discursividade. A sabedoria filosófica (*sophía*), de acordo com Andrea Nightingale, é a forma de inteligibilidade mais elevada quando se trata da noética humana: “A combinação de *noûs* e *epistēme* é chamada *sophía* e é identificada como a mais elevada forma de conhecimento” (2004, p. 203). Aqui, por uma questão terminológica, a sabedoria é tratada em seu sentido filosófico, tal como é apresentado ao longo da *Metafísica* I, 1. Na *Ética a Nicômaco* VI, a intuição intelectual é apresentada em oposição (*antíkeitai*) à sabedoria prática, pois esta, mesmo não tendo um fim último, está vinculada a fenômenos particulares e não à contemplação do que é primeiro e universal.

Ao contrário, a sabedoria teórica não tem efeitos ou resultados práticos, embora o modo de vida contemplativo exija uma prática orientada, em última instância, para a atividade contemplativa. A sabedoria teórica não move nem produz nada, mas

é a mais digna responsável pela felicidade, assim como uma vida saudável é causa da saúde (*Ética a Nicômaco* VI, 12, 1144a2-6). Contudo, não se trata de uma felicidade comum, exclusivamente humana, mas sim da contemplação momentânea, que beira o extrapolar dos limites noéticos humanos, aproximando-se de um estado de felicidade divina, algo que não é humano e, por isso, é tão difícil de ser alcançado. Na leitura de Andrea Nightingale, a sabedoria prática não faz uso da *theōria*, mas sua função é organizar outras atividades com vistas à própria contemplação (2004, p. 203). Entretanto, é difícil identificar qual é o posicionamento de Aristóteles em relação à formação do sábio no que concerne à sabedoria prática e à sabedoria teórica. Seria, por um lado, uma interpretação exagerada dizer que o *sophós* ignora seus próprios interesses práticos para viver uma vida inteiramente voltada para a contemplação. Por outro lado, uma interpretação equilibrada sobre como Aristóteles formula uma ética da contemplação considera que, ainda que haja diferenças entre uma vida estruturada pela sabedoria prática e uma vida teórica, a boa vida para o sábio tem em vista a *theōria*, embora a *phronēsis* seja um meio instrumental para a vida contemplativa.

A fusão existente entre sabedoria prática e contemplação, em proveito desta última, mostra a influência platônica na ética contemplativa aristotélica. É claro que Aristóteles colocaria a inteligência como um elemento comum tanto para Platão quanto para ele próprio, ainda que haja uma distinção evidente entre sabedoria teórica e sabedoria prática no Livro VI da *Ética a Nicômaco*: “Ambos os usos têm valor; mas é claramente insinuado que o valor moral está do lado do uso prático, enquanto a sabedoria teórica versa sobre assuntos que não são objetos de deliberação ou decisão prática” (ZINGANO, 1994, p. 15). Uma pequena observação feita por Marco Zingano refere-se às implicações éticas problemáticas quando analisadas sob a ótica da contemporaneidade, pois isso daria margem para que cientistas e aqueles que exercem a sabedoria teórica ultrapassassem as barreiras morais da inteligência, já que a moralidade, no sentido aristotélico, é mais pertinente ao campo da sabedoria prática.

Na concepção de Aristóteles, outra diferença significativa entre a sabedoria prática e a sabedoria teórica é que esta, embora seja um elemento fundamental para a felicidade, não orienta a ação humana tendo-a em vista (*Ética a Nicômaco* VI, 12, 1143b19-20). A sabedoria prática, por sua vez, por estar atrelada ao horizonte prático, orienta a ação em direção à felicidade, ainda que esteja relacionada a outros valores universais: “Se a sabedoria prática diz respeito à justiça (*dikaia*), à beleza (*kalà*) e à

bondade (*agathà*) para o humano, são estes os mesmos fins em vista dos quais o homem de bem deve realizar suas ações (*hà tou agathou estin andròs práttein*)” (1143b23-5). Ou seja, na medida em que a sabedoria conhece a justiça, a beleza, a bondade e a felicidade, a sabedoria prática se insere como a disposição intelectual que orienta as ações com base no que é conhecido pela sabedoria teórica. Em resumo, os campos teórico e prático da inteligência humana se entrelaçam. Seguindo um exemplo do filósofo, não basta apenas ter o conhecimento teórico sobre a saúde, é preciso agir em conformidade com esse aprendizado, caso a finalidade almejada seja a saúde do corpo.

Desse modo, a sabedoria teórica e a prática, ainda que situadas em campos intelectuais diversificados, são consideradas disposições humanas necessariamente preferenciais (*kath'autàs anankaïon hairesàs autàs eînai*) para que o humano possa atingir a virtude de caráter (*Ética a Nicômaco VI, 12, 1144a1-4*). Além disso, a felicidade se situa como uma consequência da atividade da sabedoria e da sensatez: “Assim, também a sabedoria produz (*poieî*) a felicidade, pois, sendo parte da virtude total (*tês hólēs aretēs*), torna quem a possui feliz; isto é, a atividade da sabedoria é causa da presença da felicidade nele [no indivíduo]” (1144a5-6). Nesse aspecto, percebe-se que, em primeira instância, a sabedoria realizada por meio da contemplação é a principal causa do estado de felicidade no indivíduo. Por sua vez, a contemplação, sendo a atividade intelectual por excelência, produzirá o mais alto grau de felicidade. E é aqui que percebemos que Aristóteles estabelece as premissas para o Livro X, que será examinado no tópico posterior deste capítulo. Entretanto, o filósofo adverte que não basta apenas a sabedoria para a produção da felicidade: “De fato, a virtude faz do fim um fim correto (*orthón*), e a sabedoria prática abre o caminho nessa direção” (1144a9-10). Nessa situação, a sabedoria prática participa como uma atividade intelectual de natureza distinta da sabedoria teórica e da contemplação, embora seja indispensável para a felicidade, visto que oferece os direcionamentos corretos para uma ação que a tem em vista. E entendemos, até aqui, o agir correto como aquele que está de acordo com a virtude. Assim, não é nosso objetivo discutir os tipos de ações ou disposições individuais que dizem respeito ao que é correto ou incorreto em suas várias sutilezas, mas é importante entender a correlação entre ação e virtude no âmbito da sabedoria prática.

Sobre a relação entre felicidade e sabedoria prática, esta pode ser considerada, no sentido mais elevado, como a atividade que está de acordo com a melhor das virtudes que existem em nós; a partir daí, não é difícil inferir que tal virtude é a contemplativa. O que justifica a excelência desta atividade superior que compõe a vida humana é a sua maior apazibilidade, pois não há prazer maior experimentado na vida do que aquele advindo da experiência contemplativa, embora, na maior parte das vezes, esteja distante da vida cotidiana e prática (Nightingale, 2004, p. 209). Para entendermos melhor o que compreende essa distância, considera-se o contraste entre as atividades teóricas e as atividades práticas, agora tendo por base o que será examinado a partir da *Ética a Nicômaco X*.

A conclusão que podemos extrair do exame da relação entre a sabedoria prática e a contemplação intelectual – que está diretamente ligada à intuição – é que não podemos contemplar sem buscar uma orientação de vida fundamentada na virtude e no bem supremo (*tò kyríōs agathòn*) (*Ética a Nicômaco VI*, 13, 1144b1-1145a1). Vejamos o que Aristóteles disse sobre isso no seguinte excerto (1144b7-14):

É que também nas crianças (*paisi*) e nas bestas (*thēriois*) existem predisposições naturais (*hai physikai hypárkhousin héxeis*) para a constituição de disposições de caráter só que sem uma intuição intelectual, tornam-se nocivas (*áneu noû blaberaì phainontai oûsaì*). Isto, pelo menos, parece poder observar-se: tal como pode acontecer a alguém com um corpo vigoroso, mas incapacitado de ver, que ao deslocar-se caia pesadamente por não ver, o mesmo pode acontecer a respeito das condições naturais sem o intuir. Mas quem tiver a intuição, distingue-se no agir (*eàn dê lábēi noûn, en tōi práttein diaphéreì*). A disposição que primeiramente era apenas semelhante à virtude ter-se-á tornado nessa altura uma virtude no sentido autêntico do termo (*hē d'héxis homoía oûsa tót'éstai kyríōs areté*).

Analisemos este trecho sob a ótica das disposições relativas ao ato de contemplar ou intuir. Como já mencionamos acima, crianças ou indivíduos muito jovens, embora tenham uma predisposição para a intelecção e a contemplação, não são capazes de atualizar a sabedoria contemplativa ou teórica. Na sequência do argumento, Aristóteles desenha uma comparação: uma pessoa incapaz de ver, mesmo sendo forte e robusta, tem mais probabilidade de se machucar ao se deslocar. Trata-se de uma ação que é muito dificultada pela ausência da visão. Da mesma forma, uma criança que demonstra altas habilidades para a construção de conhecimentos matemáticos não teria a acurácia intelectual necessária para a contemplação e para a sabedoria prática. Implica-se que a ausência dessas duas

disposições intelectuais – simétricas, ainda que distintas – interfere no processo de retidão de sua ação. Em outras palavras, o bem agir está intimamente relacionado com o ato contemplativo e com o exercício da sabedoria prática. Portanto, uma ação virtuosa provém da intuição intelectual e da sabedoria prática. Sobre a relação entre felicidade e esse tipo de sabedoria, a felicidade, então, é uma atividade da alma que se realiza segundo uma virtude perfeita. Nesse caso, a perfeição está estritamente ligada à realização do modo de vida segundo a moralidade, o que expõe o caráter dogmático dos fundamentos da ética contemplativa de Aristóteles (ZINGANO, 1994, p. 19). Essa é uma outra explicação do porquê uma criança não é capaz de ser feliz, pois ela ainda está em um processo de formação intelectual, inclusive para o exercício da sabedoria prática e da prudência, o que necessita de tempo e experiência. Veremos no tópico a seguir a importância da virtude do agir humano para o modo de vida contemplativo.

4) A ÉTICA CONTEMPLATIVA COMO MODO DE VIDA

Por fim, a última etapa deste capítulo terá como objetivo fundamentar e tornar claro, de acordo com a nossa discussão precedente, que a contemplação do divino depende de um modo de construção da vida humana, de forma mais ampla do que limitar a contemplação a uma pura e simples atividade intelectual. A contemplação, sendo uma atividade intelectual em sua unidade e virtude, envolve, em última instância, o encontro do intelecto humano com o divino; não ocorre de forma isolada, como se a nossa vida se efetivasse independentemente da atividade das outras partes da alma – vegetativa, desiderativa ou perceptiva, entre outras, supostamente inferiores à inteligência. Em nossa leitura, contemplar significa permitir que a vida se manifeste em sua totalidade, e o nosso intelecto é o instrumento acessório para esse objetivo. O encontro com o divino, para Aristóteles, representa o que há de mais feliz e maravilhoso, pois é a vida que se encontra consigo mesma. Deslumbramo-nos com o divino que, em si mesmo, é imenso em comparação com a discursividade do pensamento restrito à inteligência humana. Se não há palavras ou discursos que expressem este maravilhamento, o que resta? Um modo de desenvolvimento da vida, já que precisamos conduzi-la de forma sábia e sensata para atingir este grau máximo de intuição intelectual. Tentar tecer e compreender os aspectos que delineiam este modo de vida será, portanto, a nossa última tarefa.

4.1) O prazer como elemento primordial para a vida contemplativa

O exame deste modo de vida se faz presente no Livro X da *Ética a Nicômaco* (1172a16-1181b23). Trata-se de um livro dividido em dois grandes blocos. O primeiro discutirá a natureza e a função do prazer; o segundo, por sua vez, abordará as condições éticas para a vida contemplativa. À primeira vista, parecem temas distantes e sem uma relação clara entre si, mas conjecturamos que são temas interconectados, haja vista que um dos princípios mais importantes da vida contemplativa é o domínio sobre o prazer (*hēdonēs*), sendo esta uma característica profundamente enraizada e domiciliada (*synōikeiōsthai*) na natureza humana (*Ética a Nicômaco X, 1, 1172a20*). Desse modo, o aspecto germinal para o desenvolvimento da vida contemplativa é de cunho pedagógico, pois é preciso educar (*paideúō*) desde os mais novos, que são mais expostos ao prazer e ao sofrimento (*lýpē*), a se guiarem (*oiakízontes*), visto que não há possibilidade de arrancar para fora de nós estes estados naturais pertencentes à configuração psíquica humana: “Prazer e sofrimento estendem-se (*diateínei*) ao longo de toda a nossa vida (*dià pantòs toû bíou*). Têm peso e influência sobre a constituição da virtude e da vida feliz (*tòn eudaímona bíon*)” (1172a23-6). Segundo Aristóteles, é impossível abnegar o papel do prazer e do sofrimento em nossas vidas e, sobretudo, em relação à felicidade. De forma natural, buscamos o prazer e evitamos o sofrimento – e este é um elemento fundamental a ser considerado no exame do modo de vida contemplativo.

Para Aristóteles, uma educação voltada para uma orientação de vida em relação à exposição ao prazer e ao sofrimento leva em consideração a inclinação humana (*répein*) em se deixar escravizar (*douleúein*) aos prazeres (*Ética a Nicômaco X, 1, 1172a31-2*). Ao mesmo tempo, para o filósofo, não faz sentido expurgar os prazeres da vida humana, pois tentar censurá-los não só é uma contradição lógica entre o enunciado e o fenômeno, mas também uma contradição psíquica, numa tentativa frustrada de isolar os componentes perceptivos e apetitivos da alma humana (1172b1-4):

Porque mesmo aquele que censura o prazer (*ho gàr phégōn tèn hēdonén*) pode ser visto algumas vezes a desejá-lo (*epthēís pot’ephiémenos*). Pode, pois, parecer, a partir de uma tal inclinação, que todo o prazer seja desejável. Na verdade, muitos não tem a capacidade de o distinguir (*tò diorízein gàr ouk ésti tōn pollōn*).

A partir deste caso, conjecturamos que Aristóteles tem noção da complexa dimensão que envolve a natureza do prazer, visto que seria por demais simplório censurá-lo e desconsiderá-lo em nossas vidas. A sutileza que envolve a natureza do prazer é tamanha que o filósofo sinaliza a imensa dificuldade que temos em detectar os sinais distintivos do prazer. Contudo, cabe aqui uma advertência: não iremos fazer um exame específico e detalhado sobre o prazer no aristotelismo, mas sim colher alguns elementos que relevem sua importância para a vida contemplativa.

Para exprimirmos verdadeiramente sobre o prazer, a condição basilar é a relação precisa entre o enunciado e o fenômeno que, de acordo com o estagirita, não só importa para a constituição de um saber teórico, como também para a própria vida (*Ética a Nicômaco X*, 1, 1172b5-7). Dito de outras palavras, a atualidade da vida fundamentalmente entra em concordância com os fenômenos e efeitos ambientais; um dos efeitos, evidentemente, é o próprio prazer. O que notamos aqui é que, em vez de excluir o prazer do âmbito da natureza humana para pensarmos na estruturação do modo de vida contemplativo, é preciso fazer um esforço intelectual cirúrgico e sutil para melhor compreendê-lo e, assim, termos possibilidades mais lúcidas e distintas na dinâmica de nossa vida — inclusive a contemplativa.

Como é de costume em grande parte de suas obras, quando Aristóteles investiga um tema, ele realiza um exame das abordagens anteriores a respeito, sob um olhar que, por vezes, é questionador e crítico. Acerca da investigação do prazer, Aristóteles cita e analisa o argumento de um pensador chamado Eudoxo, sem dar mais detalhes sobre quem ele é. Para esse pensador, o prazer pode ser considerado um bem na medida em que pode auxiliar tanto seres racionais (*éulloga*) quanto irracionais (*álloga*) a escolher o que parece melhor ou mais razoável (*epieikés*) (*Ética a Nicômaco X*, 2, 1172b9-15). Contudo, para Aristóteles, a escolha do que é considerado melhor não pode estar restrita ao prazer, mas deve fazer parte da dinâmica natural e total da vida. Por isso, Eudoxo falava “não enquanto amigo do prazer (*hōs phílos tēs hēdonēs*), mas tal como as coisas se possuem verdadeiramente (*all’outōs ékhein kat’alétheian*)” (1172b17-8). Segundo o filósofo, o prazer não é considerado um instrumento para atingir uma finalidade ou um bem. Quando sentimos prazer, o sentimos e escolhemos por si mesmo (*kath’autēn*). Trata-se de um bem, a um nível inferior, que se basta.

Entretanto, o prazer pode ser visto como um bem mais adequadamente considerado na medida em que está associado à sabedoria prática, pois, quando buscado e desejado apenas por si mesmo, trata-se de um tipo de bem que se distancia do ato contemplativo do intelecto. Novamente contrariando Eudoxo, Aristóteles não vê necessariamente uma relação de contrariedade entre prazer e sofrimento: “porque se o sofrimento é um mal (*ei hē lýpē kakón esti*), não se segue que o prazer seja um bem (*tèn hēdonèn agathòn eînai*)” (*Ética a Nicômaco X, 2, 1173a7*). Em termos lógicos, um mal pode se opor naturalmente a outro mal, mas dois males podem se opor ao que é neutro ou indiferente (*mēdéteros*). Desse modo, o elemento de neutralidade que se insere entre o prazer e o sofrimento parece ser a sabedoria prática, que orienta os impulsos ocasionados pela busca do prazer. Logo, conjecturamos que uma conduta ética que ofusca as capacidades intelectuais e contemplativas está em evitar o sofrimento como se fosse um mal e escolher o prazer como se fosse um bem, o que desconsidera o papel fundamental da sabedoria prática em tornar razoáveis as nossas escolhas (1173a11-2).

Por sua vez, Aristóteles possui um posicionamento mais brando em relação ao prazer do que os platônicos. Levando em consideração a posição platônica, Aristóteles menciona que, para Platão, o bem é algo completo (*téleion*), uma vez que tudo aquilo que está submetido à geração (*genéseis*) e ao movimento (*kinéseis*) será incompleto (*ateleis*). Claramente, o prazer se enquadra ontologicamente nessa categoria. No entanto, “não parece que falem corretamente, uma vez que nem sequer o prazer seja mudança (*ou kalōs d’eoíkasi légein oud’eînai kínēsin*)” (*Ética a Nicômaco X, 3, 1173a32*). Ora, se o prazer não se enquadra nos processos de geração ou mudança, como é possível defini-lo? Para Aristóteles, a resposta é simples, mas difícil de aceitar: o prazer é indefinível e indeterminável (*aóriston*), pois está inserido em um contexto cuja mudança (*metabállein*) não é mensurável ou quantificável. Em outras palavras, passar de um estado de prazer para qualquer outro estado de ânimo varia de acordo com cada indivíduo e, por isso, não é possível situar genericamente o prazer entre as coisas que podem ser definidas segundo a mudança e a geração. Contudo, não se pode afirmar, segundo Aristóteles, que o prazer advém do puro acaso (*tò tykhòn gínesthai*); deve-se observar o prazer dentro da perspectiva da geração e destruição (*phthorá*), visto que está entre as coisas que ocorrem conforme a natureza (*katà phýsin*). Dessa maneira, Aristóteles considera que, na medida em que o prazer

está associado ao processo de geração, o seu contrário – o sofrimento – está associado ao processo de destruição. Entretanto, essa avaliação não pode ser utilizada como critério para definir com precisão o que são o prazer e o sofrimento (1173b10-20). Entre os fatores a considerar, nem todo prazer provém da falta de algo que possa ser preenchido (*anaplérōsis*), já que não se determinam os tipos de coisas que o prazer gera. Mas não nos aprofundaremos neste ponto aqui.

Agora, em que medida é possível relacionar o prazer com as atividades intelectuais? Do ponto de vista aristotélico, as atividades do intelecto não nos trariam nenhum prazer (*mēdemían epiphéroí hēdonén*), “como é o caso de ver, lembrar, saber ou possuir as virtudes (*hoíon horân, mnēmoneúein, eidénai, tās aretās ékhein*)” (*Ética a Nicômaco X, 3, 1174a5-6*). Considerando as atividades da memória, do saber e do desenvolvimento das virtudes, não é possível inferir que tais atividades sejam geradoras necessárias de prazer. Escolhemos exercer o conhecimento, a memória e desenvolver as virtudes não tendo como propósito necessário os prazeres ocasionados por essas atividades, mas de acordo com os propósitos individuais relativos a cada uma delas. A partir daí, conjecturamos que não se escolhe a vida contemplativa e a atividade da contemplação tendo em vista o prazer, mas sim tendo em vista o bem (*agathós*).

Aqui vale destacar que “o prazer não é o bem, nem toda forma de prazer é uma escolha compreensível (*hoûn oúte tagathòn hē hēdonè oúte pâsa haireté*)” (*Ética a Nicômaco X, 3, 1174a9*). No ponto de interesse que está sendo discutido, conhecemos e contemplamos não por prazer, mas pelo bem. A despeito disso, as escolhas que fazemos para agir tendo em vista o prazer se desvinculam das escolhas deliberadas racionalmente. Contudo, há exceções a serem levadas em conta, e são justamente estas que importam aqui. A saber, em alguns casos, é possível estabelecer um vínculo entre o prazer e as atividades intelecto-contemplativas; deste modo, a escolha se torna compreensível. Tal compreensibilidade se justifica pelo fato de que os prazeres dessa natureza não estão intimamente ligados à dimensão da geração e da corrupção, mas sim ao maravilhamento e à felicidade ocasionados pela contemplação. Aristóteles, portanto, dá espaço e significado ao prazer no campo do intelecto e da contemplação (1174a10-11). E, talvez, seja por esta abertura conceitual ao prazer que Aristóteles não busca encerrar uma definição substancial e fechada a respeito.

Porém, na *Ética a Nicômaco X*, 4, 1174a13-1175a20, Aristóteles aprofunda significativamente a análise do conceito de prazer, mesmo diante da impossibilidade de defini-lo segundo os princípios de geração e mudança. Para tentar fazer uma análise mais clara sobre o prazer, Aristóteles buscará delimitar o conceito de acordo com a essência (*tí estìn*) e a qualidade (*poïon ti*) (1174a13). Primeiramente, um elemento constitutivo da forma essencial (*eîdos*) do prazer é a sua completude (*teleiōthēsetai*). Em termos mais precisos, o prazer deve ser inevitavelmente uma totalidade (*hólōn*), pois, em ato, não ocorre segundo uma delimitação temporal (*khronon*) e nem depende do tempo ou do movimento para se concretizar. O filósofo afirma: “É por esse mesmo motivo que o prazer não é nenhum movimento (*dióper oudè kínēsis estin*). Todo movimento transcorre no tempo e tem determinado fim (*em khronōi gār pása kínēsis kai télous tinós*), como é o caso da construção de uma casa” (1174a15-20). Assim sendo, a atualidade do prazer não se efetiva progressivamente, em vias de atingir alguma completude dentro do movimento e do tempo. Isso nos leva a conjecturar rapidamente que o prazer não se trata unicamente de um conceito que se aplica aos fenômenos naturais ou, em sentido específico, a um estado psíquico das espécies animais, pois não é definível exclusivamente dentro dos moldes temporais e cinéticos. O prazer, como uma manifestação da totalidade em ato, se atualiza também no campo cosmológico e supranatural. Este assunto já foi abordado no Capítulo I desta tese, e na *Ética a Nicômaco X* não é de interesse de Aristóteles examiná-lo dentro deste campo. O que deve ficar entendido aqui é que o prazer se dá como um evento único e completo, descolado do movimento, do tempo, da geração e da corrupção: “É, portanto, evidente que prazer e mudança são dois gêneros de acontecimento completamente diferentes entre si (*hōs héterai t’àn eîen allélōn*) e que o prazer é das coisas que existem como totalidade (*ólōn*) e completude (*teleiōn*)” (1174b6-7). Assim, o prazer é um gênero de acontecimento que só é possível assimilar no momento no qual está sendo experienciado, ou seja, no *agora* (*nyn*)¹²⁹.

¹²⁹Para Aristóteles, o que torna a natureza do tempo peculiar é a dúvida a respeito de sua divisão em partes. A parte do tempo que chamamos de passado diz respeito ao que *já foi*; a parte que chamamos de futuro diz respeito ao que possivelmente está *por vir* (*Física IV*, 10, 218a6). Entretanto, há uma característica do tempo que se coloca como um importante elemento, embora não possa ser considerado como uma parte dele, o *agora*, diz Aristóteles: “O agora não é uma parte, pois uma parte é a medida do todo, e o todo tem que estar composto por partes, mas não parece que o tempo esteja composto de agoras” (218a6-8). Isto é, o agora não é parte do tempo, mas quando se fala do agora, remetemos ao tempo. Além disso, o agora pertence ao âmbito do tempo indivisível e não pode ser uma parte do tempo que se define como um *intervalo* entre um instante e outro (ROARK, 2011, p. 123). O prazer ocorreria no âmbito do agora, embora seja problemático tentar investigar a relação entre o todo e as suas partes e como isso implicaria na natureza do

Outra forma de delinear uma definição qualitativa do prazer no ser humano está na correspondência entre o campo perceptivo e o prazer (*Ética a Nicômaco* X, 4, 1174b20-5). Em termos mais precisos, para cada órgão específico da percepção sensível, existe algum tipo de prazer correspondente. Vale ressaltar também que Aristóteles condiciona o grau e a qualidade do prazer ao bom funcionamento dos órgãos da percepção correlatos (1174b21-4):

Todo e qualquer campo perceptivo tem um prazer que lhe corresponde, tal como o pensamento discursivo e a contemplação (*homoíōs de kai diánoian kai theōrian*) têm os seus prazeres específicos. A atividade que chega à máxima completude é o que dá um prazer perfeito (*teleiōtátē*). Uma atividade [perceptiva] chega à sua completude máxima quando o seu órgão de acesso, em boa condição, se relaciona com o objeto mais sério (*spoudaiótaton*) dos que caem sob a sua ação perceptiva. O prazer leva a atividade a uma maior completude (*teleiōi de tēn enérgeian hē hēdonē*).

Um ponto essencial para direcionarmos nossa atenção é que o próprio ato do pensamento discursivo e, principalmente, da contemplação, possui prazeres correspondentes, o que mais uma vez evidencia nossa justificativa em examiná-los. Outro ponto importante é que a qualidade do prazer está diretamente atrelada à qualidade do seu objeto. No caso em análise, quanto mais excelente é o objeto, mais intenso é o prazer experimentado ao nos relacionarmos com ele. Por fim, vimos no capítulo anterior desta tese que as atividades da inteligência não dependem propriamente dos órgãos correlatos, visto que, em primeira instância, o intelecto supera os limites orgânicos e corpóreos. Logo, este é um dos motivos pelos quais não podemos condicionar necessariamente o prazer à organicidade. Contudo, conjecturamos que a virtude do prazer deve ser avaliada do ponto de vista ético, não apenas psicológico. O modo de vida escolhido para orientar a ação humana é o aporte definidor da qualidade do prazer.

Em resumo, o prazer está presente nas relações que envolvem tanto o percipiente e o perceptível (*aisthētōn*) quanto o objeto da intuição (*noētōn*) e aquele que contempla (*theōroûn*) (*Ética a Nicômaco* X, 4, 1175b36-1175a3). Entretanto, “por que motivo, então, ninguém goza continuamente de prazer? (*pōs oûn oudeis synekhōs hédetai;*)” (1175a3). Nesse caso, mesmo que o prazer se atualize como ato único e totalidade, evidentemente não ocorre de forma contínua ou ininterrupta. Não há prazeres que sejam continuamente ativos, mesmo aqueles relacionados à

prazer.

contemplação ou ao pensamento discursivo, de acordo com o exemplo apontado pelo filósofo (1175a7-10):

É que ao princípio o pensamento discursivo é excitado (*tò mèn gàr prōton parakéklētai hē diánoia*) e exerce a sua atividade intensamente sobre os mesmos objetos, tal como acontece com a vista, quando olhamos intensamente para as mesmas coisas. Mas depois a atividade deixa de ser tão intensa, acabando por afrouxar (*parēmēlēmēnē*).

Conforme dito acima, Aristóteles afirma que tanto o pensamento discursivo quanto o ato da percepção sensível podem resultar em prazer no exercício de suas respectivas atividades. No entanto, a intensidade do prazer proveniente dessas atividades não permanece constante. No caso do pensamento discursivo, faz parte da nossa natureza cognitiva não experimentar um prazer contínuo no processo de apreensão intelectual de algo. De igual forma, na visão, não sentimos prazer de forma contínua ao observar repetidamente algo que nos traz satisfação. Para continuarmos a ter prazer ao ver ou pensar discursivamente, precisamos, em algum momento, mudar nosso foco e não centrar nossa atenção nas mesmas coisas. Contudo, Aristóteles não explica como o esmorecimento do prazer se aplica exclusivamente à atividade contemplativa.

Além disso, para Aristóteles, há uma relação intrínseca entre o prazer e a própria vida: “Poderá pensar-se que todos anseiam por prazer porque também todos desejam viver (*orégesthai de tēs hēdonēs oiētheiē tis áu hápantas, hóti kai toû zēn hápantes ephíentai*)” (*Ética a Nicômaco X, 4, 1175a11*). A saber, o nosso desejo de permanecer vivo está necessariamente condicionado ao nosso desejo de desfrutar os prazeres. Mas aqui é preciso advertir, mais uma vez, que o prazer jamais deve ser associado apenas ao prazer sensorial, pois também há os prazeres de natureza racional e contemplativa. E mais: o prazer, de modo geral, é o que faz a vida humana entrar em um estado de completude, independentemente de o caminho tomado favorecer os prazeres sensoriais, os prazeres intelectuais ou, em específico, os contemplativos. Assim sendo, podemos considerar o prazer como um motor da vida, visto que a experiência do prazer é proveniente de nossa atitude em relação à nossa própria vida e às escolhas que fazemos. É também por buscarmos o prazer que os nossos atos, enquanto viventes, se completam ou se consomem. Portanto, ao

pensarmos nas características que envolvem o modo de vida contemplativo, devemos ter em mente a importância que Aristóteles delega ao prazer.

Outro fator que impede o desenvolvimento de uma definição universal do prazer está na diferenciação segundo a forma (*hóthen dokoûsi kai tōi eídei diaphérein*) (*Ética a Nicômaco X, 5, 1175a21-9*). Cada ação exercida possui uma finalidade distinta, assim como os meios de execução também são distintos; por conseguinte, o grau de completude buscado na relação entre ação e finalidade também será distinto. Isso implica que o prazer difere quanto à sua atividade, aos meios de execução da atividade e ao seu propósito. Isso também se aplica à constituição psíquica do ser humano (1175a28-9):

As atividades do pensamento discursivo são diferentes das atividades perceptivas, e estas são por sua vez diferentes umas relativamente às outras quanto à forma (*diaphérousi d'hai tēs dianoías tōn katà tās aisthéseis kai hautai allélōn kat'eídos*).

Claramente, conforme já foi visto no capítulo anterior, embora a atividade da percepção sensível seja o fundamento do ato do pensamento discursivo, são atividades psíquicas que possuem formas distintas. Dessa maneira, ressalta-se que há uma grande diferença entre o prazer proveniente da percepção e o proveniente da inteligência, no exercício de todas as suas qualidades.

Entretanto, a questão do prazer se torna ética na medida em que se pressupõe que cada espécie de prazer possuirá uma afinidade (*synáuxei*) com a atividade com a qual se busca um maior grau de completude (*Ética a Nicômaco X, 5, 1175a30-1175b2*). Afinal de contas, para orientarmos a nossa vida conforme a contemplação, temos de nos deparar com o problema a respeito de que tipo de prazer devemos escolher. Se escolhermos os prazeres sensoriais em detrimento dos prazeres contemplativos, abrimos mão da completude do mais alto grau de inteligência. Voltaremos a explorar mais atentamente este tema abaixo. O que deve ficar entendido aqui é que a marca característica do prazer é a sua intensidade; saber, de antemão, qual é o tipo de prazer que se manifesta em nós com maior intensidade é fundamental, como já foi investigado no segundo tópico deste capítulo. O principal motivo para tal é que, conforme vivemos o momento de prazer em sua máxima intensidade, mais

dispensamos a nossa atenção em tentar compreender algum acontecimento, no caso dos prazeres intelectuais. Segundo um exemplo de Aristóteles, se o prazer mais intenso de um geômetra é resolver problemas geométricos, ele o fará com o máximo de discernimento (*krínō*) e rigor (*exakribōō*); assim, ele terá uma compreensão mais profunda do fenômeno geométrico que investiga. Portanto, é necessário conhecer o tipo de prazer mais intenso que impera em nós para exercitarmos com maior discernimento e rigor as suas atividades correlatas, pois a qualidade do prazer é diretamente proporcional à intensidade: “Os prazeres aumentam de intensidade ao mesmo tempo que os resultados pertinentes às respectivas atividades produtoras aumentam de qualidade” (1175a37-b1). Se formos pensar no caso do prazer contemplativo, podemos conjecturar que se trata do prazer mais difícil de desfrutar tão intensamente; mas, quando esse momento é manifesto, a sua intensidade supera a de outras formas de prazer, devido à virtude de seu resultado.

Até agora, podemos expressar que o caminho para fundamentar uma ética da contemplação passa necessariamente por um exame atento dos prazeres. Aristóteles elabora um conjunto de situações que nos faz refletir sobre como os prazeres operam em nós (*Ética a Nicômaco X*, 5, 1175b2-24). Por exemplo, para um indivíduo que possui mais prazer em ouvir uma flauta sendo executada do que em participar de uma discussão filosófica, em ato, ele prestará mais atenção na música do que na ocorrência da discussão. Assim, uma atividade que proporciona maior prazer pode expulsar uma atividade que ofereça menos prazer. Outro exemplo dado pelo filósofo é relativo às pessoas que comem doces enquanto assistem a uma peça de teatro. Quando os atores são ruins, é provável que alguém que esteja apreciando a peça busque outra motivação para o prazer, pois a intensidade deste é proporcional à qualidade da atividade exercida (*Ética a Nicômaco X*, 5, 1175b25-7):

As atividades distinguem-se pela sua razoabilidade (*epieikeia*) ou mediocridade (*phaulótēs*), umas são de escolher, outras a evitar e outras ainda neutras; do mesmo modo acontece com as espécies de prazer, porque de acordo com cada atividade há um prazer que lhe é pertencente por essência (*kath'hékastēn gār énergeian oikeía hēdonē éstin*).¹³⁰

¹³⁰ Isso mostra que Aristóteles sinaliza a impossibilidade de definir o prazer pela categoria da substância. Conjectura-se aqui que o prazer se enquadra também na categoria da *relação*, pois não é possível tentar pontuar o que é o prazer em si para fora da atividade de acordo com a qual ele esteja correlacionado.

Assim, para Aristóteles, o prazer não deve ser considerado algo naturalmente perverso (*kakía*). O que torna um prazer perverso é quando ele está relacionado a uma atividade medíocre, da mesma forma que um prazer é virtuoso quando está igualmente relacionado a uma atividade virtuosa. Em termos ontológicos, o prazer não existe substancialmente, mas é relativo a uma atividade ou, no caso dos humanos, a um determinado tipo de ação. Além disso, para Aristóteles, a diferença entre o prazer e a atividade a que ele se refere é extremamente sutil, pois o prazer opera como um mecanismo que garante a virtude de uma determinada atividade. No caso dos prazeres intelectuais, o pensamento que ocorre em seu melhor desenvolvimento depende de seu prazer relativo, a ponto de não conseguirmos notar, aparentemente, a diferença entre o prazer e o pensamento. Se formos para o campo contemplativo, para contemplar, é necessário haver prazer na contemplação. Por fim, da mesma forma que as atividades intelectuais humanas são superiores às atividades da percepção sensível, o prazer relativo a esta será inferior ao prazer intelectual. E, dentre as atividades intelectuais, o prazer relativo ao pensamento discursivo é inferior ao prazer relativo à contemplação (1176a2-4).

4.2) A felicidade sob o viés da ética da contemplação

Tendo examinado a natureza e a função do prazer na primeira metade da *Ética a Nicômaco X*, o tema acerca da felicidade é retomado na segunda parte do livro, mas desta vez sob o viés da vida contemplativa (1176a30-1181b23). O primeiro ponto que é definitivo para qualquer modo de vida que se estruture está no fato de que a felicidade é o fim da natureza humana (*epeidè télos autèn títhemen tōn anthrōpínōn*). O segundo ponto que é essencial compreender é que a felicidade, embora tenha por meios uma diversidade de atividades, não carece de nada e basta por si própria (*oudenòs gàr endeès hē eudaimonía all'autárkēs*) (*Ética a Nicômaco X*, 6, 1176b4-5). Contudo, os tipos de atividades que mais satisfazem as condições intrínsecas à definição aristotélica de felicidade são aquelas que ocorrem de acordo com a virtude (*hai kat'aretèn práxeis*), pois “Praticar atos belos e sérios são possibilidades que existem em e por si próprios (*tà gàr kalà kai spoudaía práttein tōn di'hautà hairētōn*)” (1176b8). Cabe destacar aqui o importantíssimo papel da seriedade (*spoudaîos*) como elemento imprescindível na busca da felicidade, pois viver de acordo com a virtude e

não apenas com a brincadeira ou desprendimento da seriedade (embora por vezes seja necessária, contanto que não se desvie do fim relacionado à virtude) é o único modo de se atingir a felicidade. E, de todas as atividades que se prezam pela virtude, pode-se dizer que a superior está relacionada à contemplação intelectual, visto que é o que há de mais sério e belo no gênero humano. Desse modo, uma das marcas características fundamentais da ética da contemplação é que uma existência livre – aquela que não está atada principalmente aos prazeres do corpo (*tōn sōmatikōn hēdonōn*) – se coloca como condição necessária para a felicidade.

Assim sendo, um dos princípios fundamentais da ética da contemplação de Aristóteles é que não basta a felicidade ser a atividade de acordo com a virtude (*hē eudaimonía kat'aretēn enérgeia*); ela deve estar de acordo com a mais poderosa (*kratístēn*) destas virtudes, ligadas à melhor parte do humano, a saber, o intelecto (Ética a Nicômaco X, 7, 1177a12-14). Na prática, a felicidade está intrinsecamente relacionada com o que há de mais belo e divino, e não há outra virtude humana que mais se aproxima da divindade senão a própria contemplação, que consegue compreendê-la (*énnoia*) e orientar a própria vida. Desse modo, sendo a felicidade o propósito absoluto da vida humana, ela só se realizará em máximo grau de acordo com a atividade contemplativa (*theōrētikē*).

Outro fator que torna o modo de vida contemplativo mais adequado à completude e à perfeição¹³¹ da felicidade é a sua continuidade (*synekhés*) (Ética a Nicômaco X, 7, 1177a18-27). Mesmo que o ser humano, dada a sua natureza, não consiga contemplar eternamente, não há nenhuma outra ação humana que se destaque pelo grau de intensidade e, inclusive, pela tendência à continuidade, senão a contemplação. Visto de outra maneira, contemplar é uma atividade sumamente teórica, cuja finalidade é atingir um estado de maravilhamento que é pouco previsto e

¹³¹O ponto de partida que está subjacente na relação entre a dimensão ética do humano com a esfera divina é a adequação da vida humana à vida do deus como parâmetro para a perfeição. Sobre o aspecto metafísico do deus, John Dudley sinaliza a existência de seis deles, sendo dois os principais: a sua natureza e a sua atividade. Destes aspectos, se derivam a sua felicidade, o seu prazer, a sua bondade e a sua imobilidade: “Em uma pesquisa mais ampla seria possível fazer uma comparação detalhada da felicidade, do prazer, da bondade e da imobilidade do deus com a felicidade, com o prazer, com a bondade e com a estabilidade do humano perfeito” (DUDLEY, 1999, p. 121). No que concerne à felicidade do deus, ela será proveniente de sua contínua e ininterrupta atividade contemplativa. No caso dos seres humanos, Dudley concorda com a interpretação de Andrea Nightingale de que a sua felicidade é uma *enérgeia*, cuja atividade mais elevada é a da contemplação. No entanto, o ser humano não pode experimentar o nível mais elevado de contemplação, visto que tal só pode ser eternamente posto em prática pelo deus.

esperado de acordo com o escopo das ações práticas humanas; contemplar o que é belo e divino é contemplar o que há de mais excelente e virtuoso na natureza noética humana. Dito isso, Aristóteles dirá que a contemplação jamais é isenta de prazer (1177a25-7):

Nós pensamos também que a felicidade tem de estar misturada ao prazer (*oiómetha te deîn hēdonên paramemîkthai tēi eudaimoníai*), porque a mais agradável (*hēdístē*) das atividades que se produzem de acordo com a virtude é correspondida com o que existe de acordo com a sabedoria (*katà tēn sophían*).

Neste trecho, o filósofo assinalou os principais componentes do modo de vida contemplativo. Em primeiro lugar, não devemos excluir a função do prazer em relação à felicidade, o que justifica o exame precedente sobre o tema feito nos primeiros capítulos da *Ética a Nicômaco X*. Em segundo lugar, quem busca viver contemplativamente deve levar em consideração que contemplar não é apenas o modo de realização mais completo da felicidade, mas também a mais poderosa de todas as atividades humanas, inclusive aquelas que ocorrem em conformidade com a virtude. Na sequência, Aristóteles atribui mais componentes à estrutura do modo de vida contemplativo (*Ética a Nicômaco X*, 7, 1177a27-8):

Parece, então, que a filosofia possui a possibilidade de prazer mais maravilhosa que há em pureza e estabilidade (*dokeî goûn hē philosophía thaumastàs hēdonàs ékhein kathareíotēti kai tōi bebaíōi*), e é compreensível pensar-se que fruir de conhecimentos é mais agradável do que passar o tempo a procurá-los (*eúlogon de toîs eidósi tōn zētoúntōn hēdíō tēn diagōgēn eînai*).

O que podemos entender a partir daqui é que o prazer ocasionado pela atividade filosófica ou contemplativa não se mistura com os elementos corruptíveis relacionados à sensação, já que se trata de um prazer que é isento de sofrimento. Por conta disso, a experiência do maravilhamento se aproxima do divino por se afastar da instabilidade e da corruptibilidade da natureza humana. Além disso, quando atingimos o modo de vida contemplativo, Aristóteles, na segunda parte da passagem citada acima, é um pouco enigmático. Claramente, há uma diferença entre fruir (*hēdíō*) dos conhecimentos, ou melhor, das formas inteligíveis, e procurá-las (*zētoúntōn*). Tentemos interpretar essa sutileza: o empreendimento de buscar as formas inteligíveis sem um comprometimento com a contemplação seria uma tarefa irrealizável, visto que

a inteligência sem contemplação se restringe, no máximo, ao pensamento discursivo, e vimos que este ato não apreende tais formas. Por outro lado, quando o modo de vida contemplativo é posto em prática, contemplar as formas inteligíveis (*toîs eidósi*) não depende de nenhum processo vagaroso a nível epistêmico ou de elaboração discursiva, pois, evidentemente, não estamos falando apenas de um modo de pensar, mas sim de um modo de viver.

Na interpretação de Andrea Nightingale, o Livro X da *Ética a Nicômaco* coloca de forma mais evidente a identidade entre *theōría* e *noûs* (2004, p. 206). Enquanto a atividade do intelecto puro ou a intuição intelectual diz respeito à atualização do que há de mais divino no ser humano, a dimensão prática da inteligência terá por fundamento metafísico o ser humano enquanto composto de corpo e alma. A contemplação, sendo pensamento puro, é separável (*kekhorisménē*) deste composto – o que justifica o fato de o ser humano tornar-se divino, visto que tal dimensão é separada da corporeidade. Fazendo uma relação a respeito do que foi observado no *De Anima* III, 4, o intelecto humano existe potencialmente enquanto receptáculo que se torna as formas inteligíveis de seus objetos. No caso da atividade contemplativa, o intelecto apreende a si mesmo e tem a si mesmo por objeto. Semelhante definição é a do deus como pensamento do pensamento, o que mais uma vez ressalta o fato de o ser humano tornar-se o divino através da contemplação. Além disso, na *Ética a Nicômaco* X, “Aristóteles está se referindo ao intelecto ativo, que se torna idêntico aos objetos da atividade contemplativa” (*ibid.*, p. 207).

A partir desta leitura, podemos inferir que Aristóteles desenvolve uma série de desdobramentos éticos de acordo com o que foi exposto, de forma breve, no *De Anima* III, 5, no que diz respeito ao intelecto ativo, tema tratado no capítulo anterior. Desse modo, o princípio noético da ética contemplativa de Aristóteles é que a máxima excelência da atividade intelectual deve ter em vista uma existência separada do corpo e dos demais segmentos da alma humana. Evidentemente, na prática, no curso da vida humana, isso é impossível em absoluto, mas, enquanto um sentido que orienta a nossa inteligência, acreditamos que Aristóteles esteja sugerindo que devemos viver como se houvesse a possibilidade de contemplar o divino. Só assim conseguimos ter, momentaneamente, a experiência contemplativa e admirável do divino. Neste intermédio entre ação e contemplação, é preciso orientar a nossa inteligência prática

em favor da inteligência contemplativa. Em outros termos, o intelecto em si não depende do composto corpo-alma humanos, mas é tal composto que deve se orientar em conformidade com a inteligência, caso haja o desejo de contemplar o divino. Portanto, na medida em que os segmentos inferiores da atividade intelectual estão direta ou indiretamente vinculados com o hilemorfismo, a contemplação, por excelência, opera independentemente do corpo.

Além disso, Andrea Nightingale articula uma explicação metafísica entre a diferença de aprender (*mathēsis*) e contemplar (*theōría*) (2004, p. 208). Esta distinção se fundamenta na *Ética a Nicômaco X*, 6, 1177a26-7, quando Aristóteles diz que o ato de conhecer é mais prazeroso do que a busca por conhecimento. Para melhor compreender esta passagem, retoma-se a distinção técnica entre *energeía* e *kínēsis*. Havíamos adicionado, a partir do argumento de Nightingale, nos tópicos anteriores, que a *kínēsis* é um processo de movimento que possui objetivos externos definidos. No caso do aprendizado, enquanto parte de um processo noético inferior à contemplação, trata-se de um tipo de *kínēsis*, pois se define como um movimento de busca e construção do conhecimento. Por sua vez, a *theōría* inevitavelmente seria um tipo de *energeía*, visto que a contemplação não pode ser nada além de sua própria atividade e não cria nenhum produto externo derivado de sua atividade.

Uma forma de aprofundar o caráter de atualização por excelência da contemplação, no sentido descrito ao longo da *Metafísica*, é a retomada da hipótese de que a contemplação é um tipo de visão, já que ambos são *energeíai*, sugere Nightingale: “Na medida em que é uma *energeía* aparentada à visão, a *theōría* pode ser identificada como uma pura visão noética de objetos imutáveis, eternos e divinos” (2004, p. 208). Dessa maneira, percebe-se que Aristóteles não iguala meramente a visão e a contemplação, pois seria aparentemente absurdo igualar uma atividade relacionada a um órgão da percepção sensível e o ato de contemplar, que tem por prerrogativa o afastamento e a separação dos aspectos orgânicos da vida humana. Em concordância com a interpretação da autora, vemos que a estreita relação feita entre a visão e a contemplação é analógica, tendo como ponto em comum a *energeía*. Conjecturamos, por sua vez, que o filósofo faz esta comparação pois não haveria nenhum outro tipo de *energeía* que se compare à da contemplação senão a própria visão, nem mesmo o pensamento discursivo, que pensa tendo por objetivo um

propósito externo. Ao contrário, a contemplação se realiza perfeitamente de uma vez só; não há divisão por etapas, não há um encadeamento de premissas ou alguma previsão e desenvolvimento das consequências. Assim como, para o contemplar, não há o interesse em explicar o que se contempla, para quem exercita a visão, não faz sentido explicar tudo o que se vê.

Em suma, a explicação aristotélica de como o raciocínio prático ocorre na ordem da possibilidade de mudança a nível físico e social, antes de ser ética, é hilemórfica, pois, considerando que toda ação humana influi no mundo físico e na vida social, ela é uma peculiaridade do composto corpo-alma. Em sentido estrito, as virtudes morais que orientam as ações humanas dizem respeito a uma realização visível no mundo físico, identificada pelos seus resultados, não apenas pela intencionalidade do agente da ação, de acordo com a leitura de Andrea Nightingale: “Enquanto o *noûs* opera separadamente do corpo, a virtude prática é realizada pelo composto de corpo e alma” (2004, p. 214). Em um sentido ainda mais radical, um indivíduo contemplativo, em sua atividade contemplativa (*qua* contemplador), seria um espectador desencarnado, pois ele não usa a sua *theōría* para algum fim social ou físico, mas apenas para se engajar na atividade divina da contemplação. Contudo, contrariando o posicionamento platônico, o deus aristotélico jamais deve ser considerado um perfeito agente moral, nem a contemplação como um ato necessariamente moral, pois a moralidade, no sentido aristotélico, está ligada a ações e fins humanos.

Assim sendo, a forma mais precisa de definir a contemplação, segundo Andrea Nightingale, é considerando-a como uma *energeía* escolhida apenas tendo em vista a si própria ou a sua própria atividade (2004, p. 216). Em razão disso, justifica-se a necessidade de ter em mente o ponto de partida desta reflexão, tal como apresentado na *Ética a Nicômaco* I, 7, que trata a respeito da diferença entre atividades instrumentais e atividades que têm por fim a si mesmas, diz o filósofo (1097a30-4):

(...) uma coisa que é perseguida (*diōktón*) como um fim em si mesma é *mais final* do que aquela que é perseguida como um meio para outra coisa, e uma coisa que nunca é escolhida (*hairétón*) como um meio para algo a mais é *mais final* do que as coisas que são escolhidas tanto por elas mesmas como meios para outras coisas.

Na perspectiva da autora supracitada, Aristóteles estaria preparando o terreno, ao introduzir as noções de *diōktón* e *hairesón*, para o conceito de sabedoria prática, cuja capital necessidade foi observada na ética aristotélica da contemplação: “É a *phrónēsis* ou sabedoria prática que determina se, em uma dada situação, alguém deve perseguir algo como um fim em si mesmo ou como um meio para outro fim” (NIGHTINGALE, 2004, p. 216). Dessa maneira, a forma como a sabedoria prática é orientada determinará o modo como conduziremos a nossa vida; se queremos ter um modo de vida contemplativo, deveremos orientar – mediante sabedoria prática – a nossa vida para esse fim.

O valor da escolha das atividades e finalidades humanas se sustenta também na distinção técnica entre *kínēsis* e *energeía*. O que há de comum no uso desses termos é o conceito de *télos*, que, evidentemente, não pertence apenas à esfera da física, mas também à esfera da ética (NIGHTINGALE, 2004, p. 216):

Aristóteles parece relacionar a noção técnica de uma *kínēsis* com a noção moral de escolher algo como um meio para algo mais digno de escolha. Correlativamente, uma *energeía*, como um fim em si mesma, é às vezes identificada como moralmente digna de valor e escolha.

E é precisamente no meio desta discussão que a *phrónēsis* aparece. A sabedoria prática orientará como podemos realizar da melhor maneira o fim de qualquer ação praticada, seja tendo por fim a si mesma – como a contemplação – ou qualquer outro fim externo ao indivíduo e à inteligência. Dito de outra maneira, assim como podemos escolher como utilizamos nossa visão, podemos escolher como realizar nossa inteligência, que se aproximará da contemplação do divino quando orientada para realizar a si mesma.

Dito isso, indica-se também uma distinção entre a própria filosofia e a contemplação, que é importante apresentar aqui (NIGHTINGALE, 2004, p. 218). Por um lado, é problemático igualar o exercício filosófico com a contemplação, visto que isso poderia culminar na hipótese de que o deus, ele mesmo, é um filósofo, o que é absurdo para Aristóteles. Por outro lado, a filosofia está mais atrelada a um processo da inteligência humana, que tem em vista a plena (mas inatingível) atualização contínua do intelecto. Em termos metafísicos, a filosofia penderia mais para o lado da *kínēsis* do que da *energeía*. Por sua vez, a contemplação nunca pode ser realizada plenamente

nos seres humanos, visto que a sua plena realização, igualando-se à plena atualização do intelecto, não tem nenhuma mediação prática ou cognitiva, como no caso da inteligência humana, que já se distancia da capacidade do divino em contemplar sempre e sem mediação alguma. Em outros termos, como tem unicamente um fim em si mesma, a contemplação pende muito mais para uma *energeia* do que para uma *kínēsis*. Desse modo, a filosofia poderia ser considerada como o meio mais eficaz e mais próximo da realização completa do exercício contemplativo.

Outro fator estruturante do modo de vida contemplativo está na autossuficiência (*autárkheia*) (*Ética a Nicômaco X, 7, 1177a33-1177b6*). Para falar disso, Aristóteles cita três situações: a do justo (*díkaios*), a do temperante (*sóphrōn*) e a do corajoso (*andreios*). Assim como o justo espelhará as suas ações nos virtuosos que praticam atos justos, o temperante e o corajoso também dependerão da influência desses modelos, respectivamente. No caso do sábio, tanto em sentido geral quanto no sentido específico daquele que exerce o saber contemplativo, “é capaz de contemplar sozinho apenas a partir de si próprio e em si próprio, e quanto mais sábio for, mais facilmente consegue fazer” (*hō dē sophōs kai kath’hautōn ōn dýnantai theōreîn kai hósō àn sophóteros ēi, mállon*) (1177a35-6). O sábio, em sentido amplo, deve ser pensado para além da oposição teoria/prática (CAEIRO, 2017, p. 251). O sábio é capaz de agir em pura conformidade com a sua intuição intelectual. Em outras palavras, é aquele que ativa, em máximo grau, a sua inteligência, e a contemplação é a forma extrema da sabedoria humana. Além disso, ao contrário do justo, do temperante e do corajoso, age contemplativamente por si próprio, sem se espelhar nas ações de homens considerados virtuosos; ele se basta por si próprio, pois “sempre será o mais independente e autossuficiente (*autarkéstatos*) dos homens” (*Ética a Nicômaco X, 7, 1177b2*). Além do próprio sábio se bastar, a atividade contemplativa que ele exerce não possui nenhuma finalidade fora de si própria, ao contrário de toda e qualquer atividade prática.

Aliás, o que torna o homem autossuficiente quando se trata da sobreposição ética da *theōría* sobre a *práxis*? A autossuficiência, nesse sentido, é uma condição necessária para a atualização da contemplação, sem suportes externos de coisas ou pessoas, “embora o contemplador requeira os meios necessários de vida, objetivando subsistir como ser humano” (NIGHTINGALE, 2004, p. 210). Pelo contrário, o

engajamento na vida prática necessita de relações com outras pessoas, mesmo quando se trata de pôr em ato virtudes como a justiça, a temperança ou a coragem.

Outra condição para buscar a felicidade em grau contemplativo está na presença do *tempo livre* (*dokeî te hē eudaimonía em tēi skholēi eînai*) (*Ética a Nicômaco X, 7, 1177b4-27*)¹³². Todo o tempo que é dedicado ao trabalho ou à atividade prática que tem em vista algum fim terá um momento em que a felicidade acontece “do mesmo modo que fazemos a guerra para poder viver em paz” (1177b5-6). Daí, retoma-se a importância da política para a vida contemplativa: mesmo que se refiram a ações completamente distintas, a própria atividade política é condição de existência para o tempo livre. Dito de outra forma, quem busca desenvolver um modo de vida contemplativo não terá uma participação ativa na vida política tendo em vista o poder (*dynasteías*) e a honraria (*timàs*) ou o tipo de felicidade que é exclusivamente própria da ação política.

Em essência, as condições para a felicidade contemplativa vão além dos limites humanos, status igualmente aplicado à inteligência pura. Para preencher a totalidade e a completude da felicidade contemplativa, é necessária plena autossuficiência, tempo livre ininterrupto e infatigabilidade, sem os quais este tipo de felicidade não se completa (*Ética a Nicômaco X, 7, 1177b27-9*):

Uma vida deste gênero está acima do que é de acordo com o humano (*ho dē toioûtos ân eîē bíos kreittôn è kat'anthrōpón*), porque não poderá ser vivida pelo humano enquanto humano (*ou gâr hēi anthrōpós estin hoútō bíōsetai*), mas somente pelo humano enquanto nele existe algo de divino (*all'ēi theíon ti em autōi hypárkhei*).

Claramente, já vimos nos capítulos anteriores que o que há de divino no ser humano é o intelecto que, em sua máxima atividade, provém da contemplação. Dessa maneira, podemos inferir que a felicidade realizada em seu grau máximo é de natureza

¹³²John Dudley denomina de *tranquilidade* a condição necessária para a felicidade humana, com base no trecho da *Ética a Nicômaco X, 7, 1177b22*: “Uma das considerações feitas por Aristóteles para provar que a contemplação constitui a atividade perfeita do homem é, portanto, esta: a contemplação se realiza na tranquilidade” (p. 124). Por ser uma realização parcial e limitada da contemplação divina, trata-se da atividade humana mais intensa em termos de capacidades anímicas, exigindo assim um estado de ânimo tranquilo, para que ela possa ser prolongada e qualitativamente superior. Além disso, a perseverança e a tranquilidade não se restringe apenas à ética da contemplação, pois considera-se que tais estados de ânimo são realizações derivadas da imobilidade do deus que possuem repercussões políticas, “enquanto constitui um modelo para o tema de bastante importância para a estabilidade do estado” (*ibid.*).

intelectual. E é exatamente no trecho abaixo que a intuição intelectual e o próprio modo de vida contemplativo se equiparam (Ética a Nicômaco X, 7, 1177b30-1):

Se, então, a intuição intelectual é divina no âmbito humano, também a vida segundo a intuição intelectual é divina no âmbito da existência humana (*ei dê theïon ho noûs pòos tòn ánthrōpon, kai ho katà toûton bíos theïos pròs tòn anthrōpinon bión*).

A saber, na medida em que a contemplação intelectual é a realização máxima do que há de divino no ser humano, construir um modo de vida voltado para a contemplação implica viver mais de acordo com a vida do deus. É aqui que notamos o encontro entre a *Metafísica XII, 7*, e a *Ética a Nicômaco X, 7*. Acrescenta-se também que Aristóteles é bem enfático ao afirmar que, para praticarmos tal modo de vida, devemos nos esforçar para nos distanciar da condição humana: não devemos pensar como humanos e nem como mortais; inclusive, devemos nos esforçar para deixar de pensar segundo o espectro da mortalidade e da finitude. A vida mais virtuosa e nobre, para Aristóteles, é aquela concentrada em se aproximar do que há de mais divino e poderoso em nós (1178a1).

É possível observar também uma relação entre a *Ética a Nicômaco X* e a segunda metade da *Metafísica XII* (NIGHTINGALE, 2004, p. 207). Em ambos os livros, Aristóteles considera o intelecto como a melhor e mais divina parte do ser humano (Ética a Nicômaco X, 7, 1177b31-4). Se o *De Anima III, 5* oferece o aporte noético para a ética da contemplação, consideramos que a *Metafísica XII* oferece o aporte teológico. Mais ainda, a finalidade de tal ética é noética e teológica, pois os nossos esforços durante o curso de nossa vida estão em exercer a intelecção da maneira mais excelente possível, tendo em vista a contemplação do divino, num movimento de distanciamento ontológico do humano de sua humanidade em direção ao divino, o que nos leva a questionar a seguinte interpretação de Andrea Nightingale: “De fato, Aristóteles declara que o *noûs* – que é divino em comparação com o humano – deve ser considerado nosso eu verdadeiro, porque o *noûs* é dominante e é a melhor parte do humano” (2004, p. 208). Aqui, em dois pontos, é possível concordar com a autora:

(1) o intelecto é divino em comparação com o humano e (2) o intelecto é dominante e é a melhor parte do humano. Contudo, gera estranheza o fato de ela considerar o intelecto como o verdadeiro eu do ser humano, visto que, a princípio, tal afirmação

coloca o intelecto como um aspecto de singularização e individuação humanos, enfraquecendo a concepção de que, sobremaneira, o ser humano, quando coloca o seu intelecto em máxima atividade, participa mais intensamente da realidade divina. Acreditamos, então, ser justamente o contrário: saímos do nosso eu, da nossa individualidade humana quando contemplamos e, por conseguinte, o seu intelecto se identifica com a dimensão divina.

Em resumo, o fator basilar do modo de vida contemplativo é a autenticidade; isto é, a real singularidade de cada indivíduo humano é traçada pela contemplação, visto que toda outra forma de pensamento e ação humana é marcada pela influência do outro (*Ética a Nicômaco X, 7, 1178a2-4*). Mesmo o pensamento discursivo, por exemplo, é operado a partir de signos e símbolos convencionados, o que não ocorre no ato contemplativo, que é estabelecido pela singular relação entre a atividade da parte divina do ser humano e o próprio divino. Isso também vale para o prazer, pois, para Aristóteles, não há maior prazer desfrutado em vida do que aquele ocasionado pela contemplação, que é um prazer em si e depende exclusivamente de nós. O seu contrário – o sofrimento – está intrinsecamente associado ao prazer ocasionado pelo outro. Assim, conclui-se que, nas palavras do estagirita (*Ética a Nicômaco X, 7, 1178a7-8*):

(...) para o humano, a vida ocorre de acordo com a intuição intelectual, e corresponde com o que há de extremo do próprio humano e a sua existência é também a mais feliz de todas (*kai tōi anthrōpōi dē ho katà tòn noûn bíos, eíper toûto málista ánthrōpos, hoûtos ára kai eudaimonéstatos*).

Além disso, um dos fatores que acarreta o caráter de inutilidade da atividade contemplativa está no fato de que o ato intelectual, em âmbito prático, é marcado pela produção de algo pela ação (*peripoioúmetha*). Toda a ação propriamente ética produz alguma mudança no mundo, seja em maior ou em menor grau, enquanto a contemplação, em si mesma, não gera nenhuma mudança: “Porque a virtude ética é executada no mundo físico e social, algo inevitavelmente vem a ser a partir da aprovação moral” (NIGHTINGALE, 2004, p. 213). Dessa maneira, a produtividade, no sentido de poiésis, está imbricada com elementos éticos que circunscrevem a vida humana e que, em essência, não estão ligadas à contemplação. Por outro lado, já

ressaltamos que a inteligência, no que diz respeito à ação e à produção, são elementos cruciais para o processo vital cuja causa final é a própria contemplação. É neste ponto que concordamos com o posicionamento de Andrea Nightingale quando ela comenta a respeito da passagem da *Ética a Nicômaco* X, 7, 1177b16-20, a saber, quando Aristóteles associa que as ações deliberadas produzem fins externos que não são escolhidos por si mesmos (como a guerra), contrariando-as ao ato da inteligência pura, que não possui nenhum fim além de si mesma (*ibid.*, p. 213):

Isso se aplica a todos os casos de *práxis*, porque a passagem trata apenas das ações na esfera pública e não necessariamente caracteriza todos os exemplos de atividade prática. Como Aristóteles diz posteriormente no Livro X, uma pessoa pode praticar a virtude moral tanto na vida privada quanto na vida política (1179a6-8).

Assim sendo, percebemos que o exercício privado da retidão moral é tão necessário para a vida contemplativa quanto a prática política. Ou, melhor dizendo, as atividades práticas não precisam ter necessariamente em vista a produção de bens externos, mas sim a produção de condições para o aperfeiçoamento da vida contemplativa.

Por óbvio, Aristóteles não desconsidera outras formas de felicidade que não estão necessariamente ligadas à contemplação; qualquer outro modo de vida não contemplativo que tenha como motivação a virtude e a busca da felicidade é considerado de segunda ordem (*deutérōs*) (*Ética a Nicômaco* X, 8, 1178a10). Contudo, não é possível, para Aristóteles, desenvolver uma ética contemplativa sem essa ética de segunda ordem, pois ela acontece no horizonte prático da vida humana (1178a10-5):

É que as ações justas ou corajosas ou conforme às restantes virtudes (*tà álla tà katà tās aretās*) que realizamos através do nosso relacionamento com os outros implicam uma atenção e cuidados com as pretensões de cada um, seja em contratos comerciais, nos momentos de necessidade, seja em toda a espécie de situações em que se encontram, seja em toda a espécie de paixões que os aflijam, tudo isso parece ser próprio do acontecimento do humano.

O filósofo, neste trecho, confirma a necessidade dos humanos em desenvolver as virtudes práticas da vida, visto que o que há de mais substancial na vida humana

são as relações cultivadas por cada um de nós. As relações humanas englobam desde aspectos pontuais ou contratuais até as paixões que nos afetam; no entanto, as relações praticadas conforme a virtude — inclusive na lida com as afecções — determinam a felicidade no horizonte prático humano, o que mais uma vez ressalta a necessidade da temperança e da sensatez na condução da existência.

Também, o que Aristóteles chama de virtude de caráter (*éthos areté*) – ligada ao horizonte prático da vida humana – está intimamente relacionada com a disposição de nossas paixões e, por consequência, fazem parte da natureza corpórea e anímica do ser humano (*Ética a Nicômaco X, 8, 1178a20-2*). Por esta razão, não há, de nenhuma forma, como escapar de tal natureza, restando assim a ação conforme a virtude: “Assim também é a existência vivida de acordo com elas [virtudes de caráter] e a felicidade que com elas pode ser alcançada” (1178a22). Em outras palavras, a felicidade humana só pode ser alcançada com a atualização das virtudes de caráter no horizonte prático do convívio humano. Porém, quando se trata da felicidade alcançada pela contemplação ou intuição intelectual, há uma separação absoluta em relação à felicidade que existe na ordem da práxis humana. Quais seriam, então, as condições que subjazem à felicidade contemplativa? Para atingirmos tal nível, o filósofo sinaliza que não é preciso haver uma grande dependência em relação a bens exteriores (*ektòs*) e, muito menos, uma dependência intrínseca em relação às virtudes de caráter (1178a22-5). Entretanto, ainda assim ambos os modos de felicidade dependem de tais bens, pois a vida humana se sustenta neles, embora não haja necessidade – e é até desaconselhável – nos apoiar excessivamente nestes bens. Pois, em essência, a felicidade contemplativa existe apartada do horizonte prático humano, dependendo apenas e diretamente da disposição intelectual em máximo grau e os bens exteriores podem criar um impedimento significativo à atividade contemplativa e teórica. Portanto, se não há como eliminar a natureza prática humana e a sua necessidade em relação aos bens exteriores, é preciso que haja sabedoria prática e temperança quanto a estes, já que só desta maneira é possível circunscrever uma ética da contemplação.

Aristóteles também faz um conjunto de considerações para evidenciar o fato de que a felicidade completa é uma atividade constituída pela ação da contemplação (*Ética a Nicômaco X, 8, 1178b8-23*). Para isso, o estagirita elabora um conjunto de raciocínios a respeito dos deuses e da dimensão divina ao tratar do tema. Supõe-se,

por princípio, que os deuses são bem-aventurados e felizes de forma extrema (*toùs theoùs gàr málista hypeiléphamen makaríous kai eudaímonas eínai*), mas é possível atribuir ações a eles? Para o filósofo, a resposta é clara: não, nenhuma ação humana, seja motivada pela justiça, coragem ou temperança, terá algum tipo de equiparação à dimensão divina: “Se passarmos em revista tudo o que foi dito, parece que todas as ações realizadas por deuses são insignificantes ou indignas deles (*diexioûsi dè pánta phaínoit’án tà peri tàs práxeis mikrà kai anáxiatheōn*).” (1178b17-8). Colocando aqui um parêntese, o filósofo faz um distanciamento entre a ordem do divino e as narrativas míticas, que são fundamentadas na transferência das ações humanas para a compreensão da realidade divina, o que sinaliza mais um traço distintivo entre o filósofo e o filômito, tal como examinamos no capítulo anterior. Não obstante, Aristóteles não descarta o fato de os deuses existirem e atuarem, mas não da forma como os seres humanos imaginam. Por sua vez, a única forma intelectualmente concebível para assimilarmos a ação divina é através da própria contemplação. Por conseguinte, o único modo do ser humano agir em afinidade e estreiteza com a ação divina é pela contemplação intelectual, o que tornará o homem o mais feliz de todos os seres.

O filósofo ainda vai além; não apenas os seres humanos podem ser os mais felizes de todos os seres através da atitude contemplativa, como são a única espécie animal capaz de ser feliz ou buscar a felicidade no sentido geral (*Ética a Nicômaco* X, 8, 1178b23-32). As demais espécies animais são incapazes, por natureza, de contemplar e de agir tendo por finalidade a felicidade, segundo o estagirita. Conjecturamos que Aristóteles não destituiu outros animais de algum grau de divindade, pois tudo o que existe, como a natureza inteira, tem por ponto de partida o deus – princípio do céu e da natureza – de acordo com o que vimos no Capítulo I. O que podemos deixar claro aqui é que o ser humano só toma consciência do divino e da felicidade em máximo grau pela atividade contemplativa: “Pois enquanto para os deuses toda vida é bem-aventurada, para os homens apenas na medida em que neles há um símile de uma atividade daquele gênero” (1178a25-6). Outra coisa que é importante pontuar aqui é que a felicidade ocasionada pela contemplação não é acidental (*ou katà symbebēkòs*), mas representa a sua plenitude acessa apenas conforme o ato contemplativo (*katà tèn theōrían*). E é precisamente isso que torna a vida humana totalmente digna de ser vivida.

Outro elemento fundamental para a prática da vida contemplativa está no cuidado de si. Em termos mais precisos, a natureza humana não é autossuficiente apenas para o ato de contemplar; é preciso condições externas e internas favoráveis, como ter uma boa alimentação e gozar de boa saúde (*Ética a Nicômaco* X, 8, 1178b33- 1179a1). Ressalta-se que a ética contemplativa que Aristóteles propõe não exige, apesar disso, excessos de riquezas ou grande prosperidade; basta ter o suficiente para cultivar o caráter da autossuficiência e a disposição para ações excelentes: “É possível realizar feitos belos mesmo se não tiver poder sobre a terra e sobre o mar” (1179a5). Além disso, é mais importante para o desenvolvimento deste tipo de ética ter apenas o suficiente, visto que o excesso de posses pode turvar a nossa disposição para ações excelentes e, por conseguinte, enfraquecer a experiência contemplativa e nos deixar mais distantes de alcançar a felicidade.

Para corroborar este ponto, Aristóteles menciona duas reflexões feitas por Sólon de Atenas (638 – 558 a.C.) e por Anaxágoras de Clazômenas (*Ética a Nicômaco* X, 8, 1179a10-7). No caso da reflexão do primeiro, a felicidade consiste em se bastar suficientemente de bens exteriores, realizar feitos nobres e belos e levar uma vida moderada (*metriōs*). Já Anaxágoras, sendo para Aristóteles uma figura exemplar no que concerne à atividade contemplativa, disse que, para um ser humano ser verdadeiramente feliz, deve-se abster dos poderes e da riqueza, a tal ponto de parecer absurdo (*átopos*) aos olhos de muitas pessoas buscar a felicidade sem ambos. E mais: uma concepção de felicidade fundamentada nos poderes e nas riquezas é ajuizada de acordo com bens exteriores (*hoûtoi gàr krínousi toîs ektós*), pois são as únicas coisas que a grande maioria consegue perceber. Logo, Aristóteles, se apoiando nestes pensadores, ensejará o seu ponto de vista de que a verdadeira felicidade é contemplativa, não está de acordo apenas com os poderes e riquezas, depende da temperança e da virtude das ações e, até ao seu nível de suficiência, depende dos bens exteriores.

Dessa maneira, deve-se indicar que a contemplação é a atividade de maior nível de autossuficiência e desocupação em relação a todas as outras atividades. E é nesse ponto que se nota um gérmen ideológico na ética da contemplação de Aristóteles que é importante apresentar, segundo Andrea Nightingale: “Em particular, a autossuficiência e a desocupação são as características primárias da classe aristocrática (pois os aristocratas não precisam trabalhar para viver e servir a outros)”

(2004, p. 209). Aqui, a aristocracia não deve estar relacionada necessária e unicamente a uma classe que dispõe de enormes riquezas, propriedades e condições materiais; tal como Aristóteles frisou ao longo da *Ética a Nicômaco* X, 8, trata-se da população que dispõe de maior tempo em uma situação de desocupação, cujas atividades práticas não suprimem a disposição para o exercício intelectual de interesse contemplativo. Mesmo que Aristóteles tente ser frugal nesse aspecto, uma classe de pessoas que é capaz de ter tempo e disposição para a contemplação é pouco numerosa, o que não nega o fato de que grande parte da vida das pessoas é ocupada com o horizonte prático e, quando não isso, com a satisfação de prazeres corpóreos. Assim sendo, uma vida orientada a extrair prazer via experiência contemplativa demanda tempo, autossuficiência e uma aptidão intelectual que beira o extraordinário em relação à vida ordinária humana.

É possível também trabalhar com a hipótese de que a felicidade se assemelha mais à contemplação do que à própria filosofia (NIGHTINGALE, 2004, p. 218). Isso se aplica tendo em vista que tanto a contemplação quanto a felicidade têm a mesma causa final, a saber, ambas são perseguidas tendo por fim a si próprias, enquanto as outras virtudes, como a honra, o prazer e o pensamento, são escolhidas tendo em vista a própria felicidade. Entretanto, assim como a contemplação, a extensão e a qualidade da felicidade não são as mesmas em todos os níveis. A teoria eudaimonística de Aristóteles, embora seja largamente desenvolvida no início da *Ética a Nicômaco*, passa a privilegiar a atividade noética e a contemplação no Livro X. Uma das justificativas para tal é que a atividade do intelecto seria a única atividade humana que é amada apenas de acordo com o seu próprio fim.

Outro indício que supostamente reforçaria a semelhança entre a contemplação e a felicidade aparece no momento em que Aristóteles diz que a felicidade completa é uma atividade contemplativa (*hē dè te teleía eudaimonía...theōrētikē tis estin enérgeia*) (*Ética a Nicômaco* X, 8, 1178b7-8). Entretanto, Andrea Nightingale observa que tal afirmação é logicamente problemática, pois não revela como a contemplação pode ser uma atividade do mesmo tipo que a felicidade (2004, p. 219). Um dos problemas é que a contemplação – enquanto atividade relativa à vida humana – não poderia ser realizada ou demarcada de igual maneira à felicidade. A atividade teórica, nos humanos, ocorre em intervalos distintos em relação à felicidade. Outro importante fator que invalidaria a hipótese de que há identidade ou semelhança entre

felicidade e contemplação está na constatação de que “a felicidade não está em nosso controle da mesma maneira que a contemplação está” (*ibid.*, p. 219). Um exemplo colocado pela autora que corrobora esta constatação é que podemos, conscientemente, observar qual ação está de acordo com a felicidade que buscamos: podemos escolher contemplar durante uma tarde – se tivermos condições intelectuais para tal – ou podemos simplesmente realizar uma caminhada vespertina. Se escolhermos a segunda opção, nada indica que seremos menos felizes em relação a quem está contemplando. Em outro sentido, podemos dizer que a felicidade também se encontra nas virtudes práticas, o que invalidaria a hipótese citada no parágrafo anterior de que haveria uma identidade entre felicidade e contemplação: “Claramente, a *theōría* é uma atividade que deve ser organizada e escolhida como uma parte da vida humana. Nós simplesmente não escolhemos a felicidade desta maneira” (*ibid.*). No aristotelismo, enquanto a contemplação pode ser considerada matéria de escolha, não é possível dizer o mesmo em relação à felicidade, que é vislumbrada como o fim mais final da vida humana, independentemente da escolha que é tomada. Portanto, a felicidade não pode ser inserida na categoria de atividades ou finalidades que são alvo de escolhas. Pelo contrário, podemos ou não escolher contemplar. O que Aristóteles sugere na ética da contemplação é que, dentre as várias escolhas que podemos fazer, o melhor modo de buscar qualitativamente a felicidade é através da vida contemplativa.

Por outro lado, não dá para pensar na melhor existência possível senão aquela que está vinculada com a contemplação ou a intuição intelectual. Quem contempla e ama contemplar, cuidará de si (*therapeúein*) e se esforçará por manter na melhor condição possível (*árista*) as potencialidades contemplativas. Quem cultiva uma ética dessa maneira será o mais amado pelo deus (*theophiléstatos*) (Ética a Nicômaco X, 8, 1179a23-32). E ser amado pelo deus, conjecturamos, é a finalidade da atitude contemplativa que podemos ter em vida (1179a23-7):

Pois se há alguma preocupação dos deuses com os humanos (*ei gár tis epiméleia tōn ánthrōpōn hypò theōn gínetai*), tal como parece ser o caso, tem sentido que eles se alegrem com o que de mais excelente há e lhes é absolutamente congênere (e tal será a *intuição intelectual* no humano (*kai eíē án eúlogon khaírein te autoùs tōi arístōi kai syngenestátōi toúto d'án eíē ho noús*) e que retribuam (*anteupoieîn*) com favores àqueles que amam e estimam essa possibilidade de modo extremo.

Levando em consideração o conjunto de situações que abordamos nesta tese, a única ação possível que o ser humano pode inteligir a respeito do deus é a própria contemplação; ou seja, quanto a isso, só sabemos que o deus age pensando a si mesmo e extrai a maior felicidade concebível e assimilável a partir desta situação. O que pode fazer o deus se alegrar com o humano está no fato de termos a atitude contemplativa, que é o ponto em comum entre a dimensão humana e a dimensão divina. Por fim, a felicidade que experimentamos com a contemplação é a felicidade divina, que seria a sua *retribuição* proveniente desta atitude intelectual¹³³. Para Aristóteles, agir conforme a contemplação significa agir bela e retamente de acordo com as coisas mais afins (*tōn phílon*) ao divino. Portanto, o sábio é aquele que é mais amado pelos deuses e é quem melhor desenvolve a felicidade. A ética aristotélica da

¹³³ John Dudley observará que a felicidade humana jamais poderá ser comparada com a felicidade divina; seguindo uma linha aceita por vários intérpretes de Aristóteles, ele considera a felicidade humana quase uma *imitação* da felicidade divina: “o homem pode raciocinar somente em semelhança com a atividade do deus, fonte de sua felicidade” (1999, p. 122). Outro aspecto comparativo interessante para ser exposto aqui diz respeito ao *prazer*: enquanto os homens possuem diversas possibilidades de experimentar os prazeres – grande parte deles corpóreos –, o deus possui somente um simples prazer. Igualmente à felicidade, tal prazer também advém da única atividade realizada pelo deus, a saber, a contemplação. Sobre a comparação entre o prazer divino e o prazer humano, segue Dudley: “O prazer mais divino do homem é aquele procurado a partir da atividade humana mais divina, isto é, a contemplação; isso ocorre porque constitui o prazer mais similar, àquele do deus” (*ibid.*). No que concerne ao prazer, é um argumento fraco e insuficiente expor que o prazer humano em nível mais elevado é uma simples imitação do prazer divino. Preferimos dizer que pelo fato do prazer de natureza contemplativa atualizada pelos humanos é apenas uma realização parcial e limitada por motivações orgânicas do prazer relativo à contemplação divina.

contemplação conduz a nossa vida para recebermos o amor divino¹³⁴, fora do contexto mítico ou religioso, mas *filosófico*.

4.3) O sustentáculo político da ética da contemplação

A última etapa da *Ética a Nicômaco X* inicia com um conjunto de questionamentos a respeito dos assuntos discutidos previamente. Podemos destacar que o mais importante entre eles é que os discursos especulativos são insuficientes para fins ligados à ação humana, inclusive quando se trata da felicidade contemplativa. Está na própria esfera do agir o verdadeiro caminho para a contemplação, pois não basta apenas conhecer o que há de mais excelente, virtuoso ou divino, mas sim possuir (*ékhein*) e aplicar (*khresthai*) o que pode ser conhecido a respeito do modo de vida contemplativo para, de fato, contemplar e maravilhar-se diante da experiência do divino (*Ética a Nicômaco X*, 9, 1179a33-b3). Somente assim nos tornamos pessoas de bem (*agathoi*).

Em vários momentos da *Ética a Nicômaco X*, 9, Aristóteles não economiza em suas objeções contra os discursos éticos proferidos com a finalidade de mudar a conduta das ações das pessoas: “Se acontecesse que os discursos (*lógoi*) nestas matérias [virtudes humanas] fossem por si só suficientes para fazer de quem os escuta homens excelentes, bastaria redigi-los, para logo ganharem, de forma justa (*dikaíōs*),

¹³⁴ A vida e a felicidade perfeita do ser humano consiste na busca da máxima similitude com o deus, através do amor divino (DUDLEY, 1999, p. 134). Para atingir este nível de amor, o homem deve abster de seu egoísmo, em prol do altruísmo, no sentido de *tornar-se* o deus, como já foi observado na *Metafísica XII*, 7. Trata-se do amor aplicado à ética contemplativa de Aristóteles. Porém, de acordo com a *Ética a Nicômaco VIII*, 12, 1162a4-5, a comparação popular mais próxima que é possível fazer entre o amor (*philia*) entre o homem e o deus é a relação de amor entre os pais e os filhos. John Dudley interpreta que, para Aristóteles, tal comparação é inconsistente, pois as opiniões populares tendem a construir uma visão antropomorfizada da divindade, o que é desconsiderado pelo filósofo: “É verdade que esta correspondência deriva das opiniões morais populares, e é também verdadeiro que Aristóteles não acredita nos deuses populares; por esta razão muitos comentadores considerou as palavras *kai anthrōpous prōs theōus* (1162a5) como desnecessárias para a doutrina aristotélica” (1999, p. 136). Contudo, como já foi observado na apresentação desta tese, Aristóteles não desconsidera por inteiro as doutrinas religiosas populares; através do método filosófico da dialética, o filósofo tenta isolar o *elemento de verdade* extraído a partir destas doutrinas. Este elemento é encontrado dada a afirmação popular de que os deuses são melhores ou superiores aos homens, que resultará na concepção do deus uno e separado da *physis*, tal como é defendido na *Metafísica XII*. Assim sendo, à medida que o homem comum de sua época ama os deuses, o homem que segue a ética da contemplação – que perseguirá a perfeição em vida – terá por objeto de amor o deus aristotélico, tomando-o a causa final da felicidade, conclui Dudley: “Uma tal vida não é egocêntrica. Esta é bastante altruísta em um grau elevado, enquanto consiste em colocar a si mesmo a serviço do deus, que é o modelo de perfeição” (*ibid.*, p. 137).

salários de montantes elevados” (1179b4-9). Se tentarmos pensar a partir da ótica da ética contemplativa, não é possível elaborar nenhum tipo de discurso capaz de tornar apto um determinado ouvinte a exercer a atividade da contemplação. Discursos sobre contemplação não tornam nenhum homem sábio ou contemplativo. Para que um discurso ético tenha alguma efetividade no conjunto das ações praticadas pelo ouvinte, é necessário que este tenha alguma disposição interna para a dignidade e nobreza na ação (*philókalon*). Pelo contrário, os discursos éticos, principalmente aqueles que tratam da contemplação, não surtem efeito algum nas pessoas que vivem por paixões (*páthei gàr zōntes*), visto que os prazeres que elas buscam são apenas relativos às paixões sensíveis e têm por propósito apenas escapar da dor, não tendo, “(...) contudo, sequer compreensão, por ínfima que fosse, da essência da nobreza ou do que dá um verdadeiro prazer, nunca lhe tendo chegado a provar o gosto” (1179b14- 5). Para Aristóteles, as palavras não bastam para alterar a condição das pessoas que conduzem a vida desta maneira. Cabe a cada um de nós conhecer as condutas de vida que nos tornam virtuosos e, assim, nos orientarmos por elas na aplicação prática.

Porém, eis uma questão: como podemos nos tornar seres humanos de excelência, essencial para cultivarmos o modo de vida contemplativo? Aristóteles enumera três formas de examinar essa situação: (1) os homens podem se tornar bons por disposição natural (*phýsei*), (2) por hábito (*éthei*) ou (3) por aprendizagem (*didakhēi*) (*Ética a Nicômaco* X, 9, 1179b20-9). A respeito do primeiro ponto, a hipótese de nos tornarmos excelentes por disposição natural não depende unicamente de nós, mas das próprias circunstâncias favoráveis da natureza. Não só da natureza, pois Aristóteles leva em consideração que causas divinas (*theías aitías*) também exercem influência na relação dos homens com o bem supremo, sendo-lhes atribuída a sorte (*eutykhésin*). Já sobre o segundo e o terceiro ponto, os discursos e os ensinamentos éticos não bastam para converter alguém imediatamente em uma pessoa capaz de viver contemplativamente, como dissemos acima. Conforme Aristóteles: “(...) a alma de quem escuta tem de ser preparada de antemão (*prodieirgásthai*) pelo trabalho através de diversas formas de habituação para poder sentir alegria (*khaírein*) e repulsa (*miseîn*) de modo correto (*kalōs*)” (1179b25-6). Em outras palavras, é preciso cultivar uma diversidade de bons hábitos ao longo da vida para nos tornarmos aptos à contemplação. Pelo contrário, se vivermos conforme as paixões (*ho katà páthos zōn*), colocando-as em predominância, dificilmente seremos capazes de contemplar e

extrair a máxima admiração pelo exercício contemplativo. O filósofo ressalta que as paixões humanas não se subordinam às palavras, mas à violência (*bía*).

É neste ponto que entra o caráter dogmático da ética contemplativa de Aristóteles, pois é preciso, antes de tudo, ter amor pela beleza (*stérگون τὸ καλόν*) e desgosto pela vergonha (*dyskheráïnon τὸ aiskhrón*) (*Ética a Nicômaco* X, 9, 1179b30). No caso aristotélico, viver de acordo com a contemplação exige uma conduta difícil de sustentar, o que demanda veementemente obediência às leis congêneres (*traphénta nómois*), evidenciando, mais uma vez, a importância da política na ética aristotélica. Além disso, conduzir uma vida baseada na temperança (*sōphrónōs*) e na paciência (*karterikōs*) não é, em grande parte, agradável ou prazeroso, mas é necessário se quisermos desenvolver uma ética que, em última instância, está calcada na contemplação. Por essa razão, Aristóteles resgata o platonismo ao estabelecer que os jovens, desde cedo, devem ter papéis e ocupações rigorosamente bem definidos, segundo uma legislação correta, no contexto de uma organização política (1179b34- 5). O objetivo dessa rígida resolução é tornar menos dolorosa (*lypērà*) a condução de uma vida baseada na temperança e na paciência, tornando-a também um hábito (1180a1-5):

Não basta aos jovens receberem uma instrução e terem uma ocupação correta, mas uma vez que se tiverem tornado adultos (*andrōthéntas*) têm também de pôr estas coisas em prática e acostumarem-se a elas; precisamos, por isso, de leis que legislem nestas matérias [na idade adulta] e em geral durante todo o tempo de vida.

Deste modo, o filósofo não esconde o apreço pela nobreza moral como via adequada para a vida contemplativa. Examinar este tópico envolve averiguar com profundidade o contexto moral e político da época, o que não faremos aqui de forma prioritária. Entretanto, é importante destacar que Aristóteles é um defensor inquestionável da punição e, em alguns casos, até da extradição de homens vis que vivem contrariamente à virtude, visto que, para quem vive apenas perseguindo os prazeres carnis, a *pólis* deve criar sofrimentos contrários aos prazeres que esses homens vis desfrutam. É fácil extrair daqui, sob o olhar da nossa contemporaneidade, uma leitura que desqualifica a ética aristotélica. Contudo, nosso objetivo aqui não é concordar ou discordar da totalidade dessa ética, mas levantar possibilidades que busquem considerar a atemporalidade de seu pensamento. A nosso ver, o caráter

dogmático da ética contemplativa aristotélica está vinculado ao contexto temporal e cultural. Não buscamos desprezá-los; pelo contrário, é preciso observar tais contextos para termos um desenho conceitual mais preciso dos caminhos para o modo de vida contemplativo. No entanto, nossa tarefa está centrada na tentativa de sinalizar os caminhos perenes e não dogmáticos dessa ética. O que interessa não é exatamente o que Aristóteles pensava sobre o assunto de acordo com o seu enquadramento dogmático, histórico, cultural ou social, mas como o pensamento aristotélico reverbera universalmente quando se trata da ética contemplativa, a despeito dos pontos questionáveis e problemáticos¹³⁵ que se colocam à luz de uma leitura, à certa medida, parcial de seu pensamento na nossa época.

Independentemente da grande discussão que é possível levantar acerca do caráter dogmático da ética aristotélica, é importante destacar que o filósofo está defendendo, em última instância, uma condição política saudável para propiciar o desenvolvimento das condições éticas da vida de cada cidadão, desde o horizonte prático até o horizonte teórico. Em razão disso, o conhecimento das artes políticas é necessário para o despertar de uma preocupação comum (*koinai epiméleiai*) a respeito dos fins almejados na vida em comunidade (*Ética a Nicômaco X*, 9, 1180a29- 30). Caso a comunidade inteira negligencie essa preocupação, caberá às esferas familiares ou até aos pequenos grupos sociais — como de amigos — a tarefa de promover mútua orientação para o exercício das virtudes. É bem mais difícil e trabalhoso exercer as virtudes nesses âmbitos do que se houvesse um direcionamento e uma legislação funcional que pudesse orientar a comunidade na busca das virtudes práticas ou teóricas, dependendo da disposição de cada cidadão: “É evidente que as preocupações comuns são criadas pelas leis, e as boas preocupações, pelas leis seriamente elaboradas” (1180a35-b1). Paradoxalmente, para Aristóteles, não basta que o indivíduo viva apenas à mercê das esferas mais amplas da vida em comunidade; também se deve levar seriamente em consideração as esferas mais restritas e particulares da vida social, visto que, quanto mais específica e particular for a educação (*paideía*) em relação às virtudes, mais rigoroso e

¹³⁵ Um dos exemplos a serem colocados em destaque sobre o pensamento político aristotélico, incluindo o seu aspecto contemplativo, está no fato do filósofo estabelecer como modelo a ser seguido na cidade-estado de Esparta, também chamada de Lacedemônia (1180a25-9). De acordo com Aristóteles, a legislação de Esparta teve uma legítima preocupação com a educação e a ocupação de seus cidadãos. Por outro lado, a grande maioria das outras cidades-estados tinha uma importante negligência quanto a tais aspectos, sendo assim responsável pela desordem e incorreção tanto no âmbito político quanto no âmbito ético de seus cidadãos.

eficaz será o aprendizado do indivíduo, inclusive no que se refere ao modo de vida contemplativo. Em resumo, deve haver uma simbiose entre as esferas mais amplas e as mais restritas da sociabilidade humana para favorecer o desenvolvimento universal das virtudes de cada cidadão.

Para prosseguirmos sobre o desenvolvimento político da vida contemplativa, cabe novamente fazer uma digressão, com a finalidade de relacionar a sabedoria prática e política no âmbito da contemplação. Retomando o que já foi dito na *Ética a Nicômaco VI*, um importante ponto em comum entre a sabedoria prática (*phronésis*) e a contemplação (*theoría*) está no fato de ambos serem atualizações (*energeíai*). Em outras palavras, tanto a sabedoria prática quanto a contemplação são atualizações que, por sua natureza, não têm outra finalidade além de si mesmas, diferentemente, por exemplo, da arte (*tekhné*): “No Livro VI, é a produtividade – i.e., a produção de um trabalho externo ou *télos* – que serve para distinguir *tekhné* da *práxis*” (NIGHTINGALE, 2004, p. 210-11). Esse tipo de distinção colocaria a política em um terreno difícil de delimitar, pois ela parece estar entre a *práxis* e a *tekhné*; em alguns momentos da *Ética a Nicômaco X*, a política é vista pelo filósofo como a ocupação mais nobre, visto que qualquer ato político terá algum fim honroso em vista, relativo ao funcionamento externo das relações da vida coletiva. Pelo contrário, a intuição intelectual não teria nenhum fim senão a contemplação do próprio intelecto divino. Novamente, nossa hipótese reinsere a importância da política na ética contemplativa de Aristóteles, não como uma finalidade que, contraditoriamente, se iguala ontologicamente à atividade contemplativa. A importância da política faz parte intrínseca da *diagōgē* da contemplação, pois não existe curso de vida cuja finalidade seja contemplar o divino sem que, no processo, tenhamos que buscar a melhor vida política possível.

Já ficou claro para nós, ao longo do desenvolvimento desta tese, que os seres humanos não podem contemplar continuamente, assim como os deuses fazem. Entretanto, a forma como conduzimos nossa vida virtuosamente no mundo social e político implicará na extensão e na qualidade do ato contemplativo (NIGHTINGALE, 2004, p. 215). Em outras palavras, a participação na vida política é de grande importância apenas quando está condicionada à qualidade da vida contemplativa, visto que, a partir do momento em que realizamos a contemplação, abdicamos da dimensão física e política da vida humana. Se ficarmos concentrados apenas nos

empreendimentos relativos à vida política, nossas ações ficam restritas a uma ampla gama de recursos externos, sejam sociais ou materiais. O ato de contemplar, por sua vez, depende de um rígido e austero distanciamento do engajamento em qualquer atividade externa que possua algum fim prático, já que a inteligência, quando serve a um propósito prático, pode se tornar um obstáculo para a contemplação: “a sugestão de que as situações externas e exigências podem, na verdade, obstruir a atividade da contemplação é um lembrete direcionado à oposição fundamental entre vida prática e teórica” (*ibid.*). Considerando o que foi dito no Livro I da *Ética a Nicômaco*, não é possível dissociar as três manifestações da vida humana: vida de prazer, vida política e vida teórica. No entanto, o filósofo teoricista organizará sua vida em relação ao prazer e às relações políticas em torno da atividade da contemplação, a qual ele colocará como prioridade. Em outras palavras, sua virtude moral será desenvolvida em torno do melhor ato contemplativo possível.

Observamos, ao longo do desenvolvimento desta tese, que a contemplação não pode ser concebida como uma atividade utilitária, de acordo com Aristóteles. Entretanto, Andrea Nightingale frisa a seguinte questão: pode, em alguma medida, a contemplação ser enquadrada em um contexto utilitário? (2004, p. 220). Ao inserir essa questão no contexto filosófico da época helenística, é quase inadmissível conceber que um sofista possa ocupar o lugar do indivíduo que se engaja na atividade teórica. Se não houver razões claras para que a contemplação não esteja circunscrita a um contexto profissional, a contemplação não seria intrinsecamente inútil; ela se torna inútil de acordo com o discurso que lhe é atribuído por Aristóteles. Isso mostra que o filósofo ressignifica o sentido da contemplação na vida humana, condicionando-a à atividade prática bem direcionada ou, nas palavras de Andrea Nightingale: “A *theōria* poderia ser não-utilitária apenas se ela fosse escolhida pelas razões certas e pelo caminho certo” (2004, p. 220). Além disso, a atividade contemplativa, por se tratar de uma realidade sobre-humana que tem por correlato objetos divinos, perfeitos e eternos, a torna uma atividade intrinsecamente não-utilitária e não-produtiva. Entretanto, os efeitos da atividade contemplativa no raciocínio prático fazem com que, extrinsecamente, a contemplação tenha alguma influência no horizonte prático, principalmente quando se trata da realização das virtudes. A razão certa ou o caminho certo não são valores intrínsecos à contemplação, pois não cabe à dimensão divina ocupar-se das valorações ético-

morais humanas; mas a contemplação pode engajar o indivíduo na retidão de sua vida prática.

O contrário, por sua vez, também pode ocorrer: um indivíduo pode utilizar seu raciocínio prático para escolher a contemplação em detrimento de outras atividades (NIGHTINGALE, 2004, p. 222). Isso mostra que, de nenhuma maneira, a atividade contemplativa é desinteressada. Ou, melhor dizendo, na medida em que a atividade contemplativa é, por si só, inútil, “é o contexto no qual uma pessoa persegue a atividade da *theōría* que determina se é útil ou inútil” (*ibid.*). Tal contexto é apresentado e administrado segundo o raciocínio prático, o que revela uma dependência da vida contemplativa em relação ao horizonte prático das ações; ou seja, o modo como lidamos com a vida prática é um fator qualitativo determinante para o desenvolvimento de uma ética contemplativa. Por outro lado, poderia então um contemplador cultivar sua atividade teórica sem levar em consideração o cultivo de um bom horizonte prático? Em tese, poderia, pois, considerando a não-utilidade intrínseca à contemplação, ela seria, em essência, amoral. Isso implica que o filósofo teórico, tendo em vista apenas a contemplação, não precisaria ser bom, não precisaria orientar sua inteligência para as atividades práticas ou políticas e nem sequer justificar suas atividades em termos práticos. Em suma, ele não precisaria interagir com o mundo político ou humano. Entretanto, isso só se aplica em sua condição de contemplador. Enquanto não contempla, o contemplador precisa viver sob condições nas quais a contemplação se propicia, condições estas que dependem do desenvolvimento das virtudes práticas e morais e das interações socioeconômicas. Nos humanos, a amoralidade do ato noético da contemplação terá precedentes morais que não condizem, essencial e formalmente, à contemplação tomada em si mesma.

Enfim, o que podemos concluir neste capítulo é que o desenvolvimento de uma ética contemplativa, que tem por causa final a admiração intelectual do divino ou, em outros termos, tornar-se divino através da inteligência, depende mais das condições de conduta de vida e das condições políticas do que das condições propiciadas pelo pensamento dianoético. Aristóteles terminará a *Ética a Nicômaco X*, 9 com uma importante deixa, que será o ponto de intersecção entre a ética e a política (1181b13- 6):

Uma vez que a questão da natureza da legislação nos foi deixada por investigar pelos pensadores do passado, talvez seja melhor se a considerarmos nós próprios, bem como em geral a questão da constituição do estado, para que, na medida do possível, a questão filosófica acerca do humano venha a poder ser completada (*hópōs eis dýnamin hē peri tē anthrópeia philosophía teleiōthēi*).

A saber, o filósofo introduz os primeiros princípios que orientam um exame a respeito da política, considerando que a vida filosófica apenas se completa em relação ao pleno exercício da vida política, o que abrirá espaço para a continuidade de nossa investigação. Mas não será a nossa tarefa daqui em diante. Basta encerrarmos, até aqui, concluindo que o modo de vida contemplativo, promovendo o distanciamento do humano de sua humanidade pela contemplação intelectual em favor do maravilhamento divino, encontrará sustentáculo no que há de mais genuinamente humano. Ou seja, para além de sua racionalidade, está a sua ingênita necessidade de viver em comunidade. É aqui que podemos dar gancho para futuras investigações que conjecturamos ser a passagem de uma ética da contemplação para uma política da contemplação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo de todo este trabalho, o que podemos concluir a respeito da dimensão teológica na teoria do intelecto segundo a filosofia aristotélica? Um dos pontos gerais

que podemos colocar em evidência é o deslocamento da experiência contemplativa de um âmbito de inspiração religiosa para o âmbito filosófico. Admitimos, até esse momento, que o deus de Aristóteles não pertence ao plano numinoso propriamente ligado à religiosidade e mitologia gregas, mas sim ao plano filosófico. Contudo, como já havíamos conjecturado no último capítulo, admitir que o deus é um filósofo seria tão absurdo quanto antropomorfizar o divino através dos mitos, tal como fazem os filômitos. Filosófica, portanto, é a experiência noética humana mais elevada para a contemplação, pois, com ela, há um máximo esforço em romper os limites não só da nossa discursividade, mas também da nossa finitude. Para a concretização desse esforço, não basta apenas buscarmos o desenvolvimento das capacidades intelectuais e teoréticas, mas sim orientarmos a nossa vida e todas as faculdades de nossa alma a uma prática que terá por causa final a atividade da contemplação, objetivando a excelência que tem por fator partícipe o afastamento do que é propriamente humano para nos tornarmos, mesmo que momentaneamente, divinos. Dito isso, o objetivo destas considerações finais será retomar as principais conclusões que tiramos ao longo deste trabalho e indicar a abertura para a política da contemplação.

O ponto de partida deste trabalho, a contar do Capítulo I, foi expor brevemente a estrutura da principal obra de Aristóteles sobre a relação entre a teologia e a noética de Aristóteles: a *Metafísica* XII. A exposição ontológica que Aristóteles faz na primeira metade do livro é fundamental para delimitar o campo de estudo da teologia, mesmo que a intenção do filósofo não seja investigar propriamente os problemas ontológicos fundamentais. Entretanto, autores como Pierre Aubenque defendem que o Livro XII não é um livro sobre a teologia, mas sobre a busca da unidade do ser. A primeira parte busca-a por meio da “unidade imanente ao mundo sensível” (1974, p. 380), e a segunda parte busca essa unidade na realidade suprassensível. Assim, “longe de completarem-se, ambas as partes, ontológica e teológica, do Livro XII, carregam duas respostas enfrentadas a um mesmo problema, o da unidade” (*ibid.*, p. 381). Como já dissemos, não discordamos desse ponto de vista, mas acrescentamos que os capítulos iniciais da primeira parte são fundamentais para compreender as divisões ontológicas no que concerne tanto à realidade sensível quanto à realidade suprassensível.

O principal conceito referente à dimensão dessa realidade é o de primeiro movente imóvel, que o filósofo antecipa na *Metafísica* XII, 4, 1070a35. Considera-se que este é a causa movente de todas as coisas, sendo também “especificamente e numericamente idêntica para todas as coisas.” Ao longo da primeira parte da *Metafísica* XII, Aristóteles encerra a exposição a respeito dos princípios das coisas sensíveis, apontando algumas distinções que dizem respeito às causas primeiras (*prōta aítia*), antecipando a delimitação dos traços definitórios principais do movente imóvel, a saber, como sendo “Primeiro e plenamente em ato (*éti tò prōton entelekheíai*)” (1071a36) e também como sendo causa de tudo (*aítia pántōn*). Além disso, Aristóteles diz que este tipo de causa é diferente das relações de causa que se encontram no mundo sensível, que estão sujeitas à multiplicidade, à contrariedade e ao duplo aspecto da potência e do ato nas coisas. Em suma, a causa de tudo será diferente das coisas materiais e individuais, o que nos levaria a concluir que a plena atualidade referente à causa primeira de todas as coisas pressupõe um caráter de separabilidade em relação à natureza e às coisas corpóreas.

Vimos que, na visão de Enrico Berti, uma ciência teológica não significa que ela tenha por objeto apenas os elementos de uma realidade divina (2008, p. 245). Nos termos da ontologia aristotélica, a teologia não pode se ocupar somente das substâncias (*ousíai*) imóveis e eternas ou de tudo que está por trás das causas primeiras do movimento. Em outros passos da *Metafísica*, a ciência teológica também tenta compreender as condições de como a causa primeira justifica a causa de todas as coisas, o que culmina em uma ciência do ser enquanto ser. Nesta tese, esse não foi o nosso objeto de estudo. Indicamos aqui apenas a amplitude da teologia, cujo nosso interesse é apresentar o seu aspecto contemplativo e não discursivo. Além disso, a teologia, tal como descrita na *Metafísica* XII, estuda dois gêneros de realidade divina: a dos deuses visíveis e móveis que compõem os astros e o céu, e também a do deus imóvel e invisível, mas causa do movimento.

Por sua vez, o que Aristóteles denomina como sendo o deus é, na maior parte das vezes, associado a um princípio absoluto do movimento. No entanto, tal como ficará indicado nas implicações éticas a respeito, o movimento que parte do deus não pode ser entendido como uma espécie de causa eficiente, pois o deus não move mecanicamente e nem por contato. Diz Aubenque: “se dirá que move como objeto de amor, como causa final” (1974, p. 371). Vimos que, na natureza, o movimento reflete

um processo de alteração dos seres, que se dá de diversas formas; no âmbito divino, o movimento não é processo, mas princípio e finalidade. Entretanto, esse movimento tem uma maneira de ocorrer – como se Aristóteles estivesse atribuindo características vitais ao divino – de acordo com um modo de vida (*diagōgē*) que justifica o fato de ser princípio e finalidade das coisas naturais e supranaturais.

Além disso, na *Metafísica* XII, 7, 1072b23-4, um dos pontos fulcrais da compreensão da dimensão divina é a relação entre o intelecto consigo mesmo. Quando o intelecto volta sua atividade para si mesmo, quando ele próprio se reconhece, ele entra em um estado de contemplação (*theōría*). Desse modo, Aristóteles confirma que é possível ter conhecimento do primeiro movente apenas através da atividade intelectual que ocorre em relação a si mesmo. Por conta disso, através da atividade contemplativa, o humano experimenta o prazer e a perfeição da contemplação, sendo este o fundamento da dimensão teológica da atividade intelectual. Acrescenta-se também que a *Metafísica* XII, 7, serve como uma síntese de todas as formulações teóricas na busca da origem do movimento e do ser supremo. Aristóteles atribui ao intelecto divino (*noûs theîon*) o sentido de autoconhecimento contínuo como o bem supremo do universo.

Quando se trata do intelecto divino, que está situado no âmbito da atividade pura e contínua, não pode haver mudança na dimensão do divino, pois o conceito de mudança é característico dos acontecimentos da natureza, que estão submetidos ao par potência/ato. Em havendo potencialidade, não há atividade contínua. A potencialidade supõe uma proporção entre a estrutura essencial de algo e a sua duração, algo que o contínuo, o eterno e, por conseguinte, divino não abarca. A vida dos seres naturais é forçosa e fatigante, pois os seres organicamente constituídos estão regidos pelo princípio natural do movimento e do repouso, além da necessidade. Tudo isso dificulta a relação noético-contemplativa do humano com a esfera divina. É precisamente a necessidade que leva o homem a prestar atenção no mundo circunstante, se submetendo a ele através do desejo. É nesse ponto que estabelecemos uma premissa para o desenvolvimento de um modo de vida contemplativo sob o olhar da filosofia aristotélica, que está fincada no maravilhamento (*thaumazeîn*) em relação ao divino.

Recapitulando, o maravilhamento em relação ao divino, que depende principalmente da experiência contemplativa, não se separa, de forma alguma, da

sabedoria prática. Pelo contrário, a sabedoria prática tem a função fundamental de preparar a nossa disposição intelectual para a contemplação (REEVE, 2012, p. 215). Vimos no último capítulo desta tese que esse preparo ocorre tanto no âmbito individual quanto no coletivo, pois é preciso que haja condições individuais e coletivas que se insiram no horizonte prático para o desenvolvimento de uma ética da contemplação. Além disso, o humano teria uma relação mais aproximada com o divino por ser a única espécie animal que almeja compartilhar o estatuto do divino através da atividade intelectual contemplativa. O fato de a vida humana ser conduzida pelo intelecto e ser provida de uma parte da alma tida como divina faz dela uma espécie que se destaca em relação a outras espécies animais. Desse modo, da contemplação intelectual provém a relação entre o humano e o divino, diferentemente de outras formas de pensamento, como o epistêmico (*epistême*) e o discursivo (*dianoía*).

Detalhemos um pouco mais sobre as principais formas da intelecção. Em primeiro lugar, vimos no Capítulo II que Aristóteles destaca a primazia ontológica do intelecto separado em relação ao intelecto da alma humana (*De Anima* III, 5, 430a22- 5). Considerando que este está submetido à geração e à corrupção próprios da natureza humana, o intelecto separado, sem estar sujeito ao devir, propriamente é, não se tornando algo outro. Em segundo lugar, o filósofo assevera a respeito da imortalidade do intelecto separado, visto que não está ligado a nenhum corpo orgânico que tem a vida em potência, e à eternidade, já que ele está para além da pressuposição de uma relação temporal de anterioridade e posteridade, próprios dos seres que estão sujeitos ao devir. Em terceiro lugar, a afecção (*páthos*) é uma característica natural do intelecto da alma humana, além do fato de a lembrança e a memória serem estritamente capacidades que se relacionam com o intelecto humano. Por outro lado, o intelecto separado não é afetado pela memória e pela lembrança, à medida que o intelecto humano é afetado e sofre os impactos da perecibilidade, junto ao corpo. Por outro lado, vimos diversas vezes ao longo desta tese que, segundo a *Metafísica* XII, Aristóteles considera a parte divina da alma em nós. Quando pensamos, seja em maior ou menor grau, estamos exercendo em nós esta parte divina da nossa alma. E é exatamente a contemplação que garante, mesmo que momentaneamente, esta maior aproximação em relação à compreensão dos princípios do divino.

Por sua vez, de acordo com o que vimos no *De Anima* I, 4, 408b18-9, afirmamos que o intelecto não existe como algo necessariamente relativo à alma, mas que, na natureza humana, se faz presente em nós. Pois o intelecto é substancialmente diferente da alma e não se corrompe, visto que originariamente se situa na dimensão divina, destituída de toda e qualquer corruptibilidade. O ser humano, pelo contrário, conta com uma constituição orgânica sujeita à corruptibilidade e, por fim, à debilidade da velhice. Ou seja, se nos remetermos à inteligência humana, esta atividade tende a degradar no homem na medida em que o corpo envelhece ou padece por algum motivo que favoreça a corruptibilidade. Desse modo, deduz-se que a natureza divina ou extra-humana é, em si mesma, incapaz de sofrer ou padecer por qualquer eventualidade.

Assim sendo, o humano só se realiza enquanto tal não pela sua capacidade de assimilar intelectualmente as experiências, mas sim por conhecer profundamente os fundamentos da realidade através da sabedoria (*sophía*). O principal fator que distingue a experiência da sabedoria é o conhecimento das causas (*aitiai*). Isto é, quem se apoia apenas na experiência só conhece um dado de fato, mas não conhece as causas e os motivos que se associam ao fato. Dessa maneira, é sábio o indivíduo que conhece o fato através das causas. Vimos também que outro traço notável da sabedoria é que ela se torna mais digna de valor à medida que se afasta da utilidade. Afirmamos, à luz da *Metafísica* I, 1, 981b25-982a3, que o valor da sabedoria filosófica é inversamente proporcional à sua utilidade prática, pois, na medida em que ela busca compreender a causa primeira de todas as coisas, como o deus e o primeiro movente imóvel, mais tende a se distanciar do conjunto de saberes que competem à natureza sensível e às necessidades da vida humana. Pelo contrário, o tipo de indivíduo humano que mais se afasta do exercício da sabedoria é aquele que fundamenta sua relação com o mundo apenas levando em consideração a atividade da percepção sensível. O conhecimento teórico, desvinculado do domínio da utilidade, é o tipo de conhecimento que mais se aproxima da sabedoria.

Novamente, de acordo com Aristóteles, a origem do pensamento filosófico nos homens está na admiração ou no maravilhamento (*tò thaumázein*) (*Metafísica* I, 2, 982b11-27). Aparentemente, a admiração que leva o ser humano a pensar filosoficamente se apresenta nas dificuldades mais simples, nos menores eventos que exigem da atividade intelectual. Segundo Aristóteles, destas dificuldades mais

simples, os humanos passam a se deparar com problemas gradativamente mais grandiosos, como as questões relativas à origem astral do universo e do deus. Em última instância, a atividade intelectual se admira e ocorre em relação a si mesma, o que se equipara à contemplação do divino, tendo a sua origem remota na problematização intelectual dos aspectos mais simples e particulares da realidade. Concluimos, sobre este aspecto, que toda a dimensão da realidade que se encontra para além da *phýsis* sempre representou para a inteligência humana problemas de difícil resolução, pois também está além dos nossos limites psicofísicos de compreensão. Entretanto, vimos que não é apenas o filósofo que tenta dar conta intelectualmente da admiração primária a respeito das questões do mundo, da natureza e do homem; as narrativas míticas também possuíam esse propósito, que muito se assemelha ao ponto de partida do pensamento filosófico. É aqui que tratamos sobre a diferença entre o filósofo e o *filômito*.

Ressaltamos, de novo, que tanto o filósofo quanto o filômito experimentam a dúvida (*aporōn*) e a admiração e, por conta disso, reconhecem a incapacidade de saber todas as coisas (*Metafísica* I, 2, 982b17-19). A filosofia parte sempre de uma falta de saber, de uma dificuldade imediatamente insolúvel da realidade. Por outro lado, o que leva os seres humanos a buscarem uma explicação mítica ou filosófica acerca do mundo físico e celestial é o anseio pelo saber, mas não vinculando-o ao horizonte prático como causa final. Assim sendo, o filósofo e o filômito se identificam pelo fato de adquirirem um saber que vai além da vida prática, uma forma de conhecimento que supera as necessidades humanas e propicia uma maneira favorável de conduzir a vida (*diagōgēn*). Dessa maneira, a filosofia e o amor pelos mitos se tornam modos de vida. Contudo, Aristóteles faz uma objeção aos filômitos, incluindo aí os poetas que narram os mitos, que possuem a tendência de transferir determinados estados de ânimo humanos às divindades. Aristóteles afirma veementemente em 982b32-983a4 que a divindade é desprovida de qualquer estado de ânimo que vá de encontro à sua perene e eterna atividade intelectual. O filósofo, por sua vez, coloca em evidência a busca pelo saber e o privilégio da atividade intelectual em prol da verdade.

Sobre a sabedoria teórica ou contemplativa, retomando os princípios da *Metafísica* I, não temos, por natureza, o conhecimento prévio dos seres, mas apenas o desejo de conhecê-los. No que se refere à contemplação, ficou evidente na segunda

metade da *Metafísica* XII que contemplar implica em encontrar o deus que caracteriza a parte divina do humano, a saber, o intelecto. Nesse caso, estritamente falando, o intelecto pertence, por princípio, à dimensão divina da realidade, e a contemplação, na nossa hipótese, é um conhecimento por participação para Aristóteles. Portanto, a contemplação intelectual nos seres humanos, ao contrário do pensamento discursivo, trata-se de um conhecimento inato em potência. Por um lado, na *Metafísica* I, 2, 983a7-8, Aristóteles diz que apenas o deus pode pensar o próprio pensamento sem os limites físicos e sensitivos que ofuscam o intelecto humano. Por outro lado, o pensamento discursivo é exclusivo dos seres humanos. Podemos concluir que a teologia pode ser exercida pelos seres humanos que almejam a contemplação do divino, mas somente dentro do alcance e dos limites da inteligência humana. Entretanto, a inteligência, por si só, não basta para atingirmos tal nível de contemplação do divino, visto que a discursividade é a via de acesso para a mais excelente das atividades noéticas. É aí que defendemos a tese de que a contemplação depende de uma orientação de todos os aspectos da vida humana.

Partindo do pressuposto de que a finalidade da contemplação não é outra senão o próprio intelecto ou, em termos teológicos, o próprio deus, a investigação da vida contemplativa teve como ponto fulcral um exame sobre os diferentes tipos de bem e a possibilidade de contemplação do bem supremo, o que fizemos dentro dos limites da nossa tese e sem desdobramentos que possam ofuscar a temática tratada, haja vista a amplitude do conceito. Sobre isso, concluímos que um dos traços característicos que evidenciam um bem supremo é de natureza teórica, como o deus e o intelecto, e não é relativo à vida estritamente humana (*Ética a Nicômaco* I, 6, 1096a23-31). Considerando que não há um único saber capaz de investigar o bem em um só sentido, nos pautamos no estudo do bem dentro das possibilidades da teologia e da noética aristotélica. Tudo isso levou a uma tentativa de compreender os componentes estruturais da vida voltada para a contemplação do bem supremo, como a felicidade e a autossuficiência.

Retomando a definição aristotélica de felicidade, trata-se de um “fim que é sempre escolhido segundo si próprio (*teleiôteron de légomen tò kath'autò*) e nunca como meio em vista de qualquer outro” (*Ética a Nicômaco* I, 7, 1097a34-5). Desse modo, escolhemos a felicidade de acordo com ela mesma e não de acordo com qualquer outro propósito. A atividade de algumas de nossas disposições, desde as

relacionadas aos prazeres até as virtudes morais e as que se referem à vida intelectual e contemplativa, tem em vista a felicidade. Assim, pode-se deduzir, primeiramente, que a felicidade se aproxima do bem supremo. Mas, para que a felicidade possa ser alcançada pela via da contemplação, Aristóteles, na *Ética* I, 12, 1102b25-8, impõe algumas condições relacionadas à dimensão da alma intelectual no autodomínio (*enkratés*) dos anseios do corpo, que se define pela capacidade do indivíduo de obedecer aos comandos da atividade racional da alma. Além disso, dentro do campo do autodomínio, nossos desejos podem estar em consonância com as virtudes éticas e dianoéticas, o que foi um dos tópicos amplamente tratados por nós no último capítulo, a partir da *Ética* II. Portanto, estas disposições entram em atividade de forma conjunta quando se tem a felicidade em sentido supremo e a contemplação em vista, o que exige, sim, um direcionamento ético para o modo de vida contemplativo.

Sobre as virtudes, o ser humano possui, por natureza, dois grandes conjuntos interdependentes: virtudes dianoéticas e virtudes éticas (*Ética a Nicômaco* II, 1103a14-1109b27). Por um lado, o conjunto de virtudes dianoéticas terá por função a formação e o desenvolvimento da inteligência humana. Contudo, não é possível, na nossa interpretação, desenvolver as virtudes contemplativas sem antes ter desenvolvido as virtudes dianoéticas. Por sua vez, o conjunto de virtudes éticas é aprimorado por meio do hábito (*éthos*) ou pelo processo de aquisição do hábito. Desse modo, é na atualização desses dois grandes conjuntos de virtudes que podemos nos realizar plenamente como humanos capazes de viver contemplativamente. O que torna manifesta a importância das virtudes éticas é que ter conhecimento de quem somos, das nossas particularidades e das particularidades das circunstâncias com as quais lidamos são os princípios humanos para uma ética da contemplação, pois não temos como descolar a atividade do pensamento da totalidade de nossas vidas e de nossas ações. Embora o pensamento tente buscar a unidade, o universal ou a apreensão do inteligível, a nossa vida como um todo é repleta de situações concretas e particulares que dependem de uma compreensão intelectual do horizonte prático. Esse conhecimento influirá, inclusive, no exercício da sabedoria teórica, o que justifica a correlação existente entre as virtudes éticas e as virtudes dianoéticas.

O modo de vida contemplativo também está calcado na relação entre a sabedoria prática e a sabedoria teórica, desenvolvida por Aristóteles ao longo do Livro VI da *Ética a Nicômaco*. Esta relação é determinante para o bem agir no ser

humano, o que acaba por estar intimamente ligado ao ato contemplativo e ao exercício da sabedoria prática. Logo, uma ação virtuosa provém tanto do exercício da sabedoria prática quanto da sabedoria teórica, dimensão na qual se insere a contemplação. Sobre a relação entre felicidade e este tipo de sabedoria, a felicidade é, então, uma atividade da alma que se realiza segundo uma virtude perfeita. Essa relação é, na nossa leitura, o fundamento da ética contemplativa como modo de vida.

Até aqui, podemos concluir que a contemplação, sendo a atividade intelectual em sua unidade e virtude, que envolve, em última instância, o encontro do intelecto humano com o divino, não ocorre de forma isolada, como se a nossa vida não se efetivasse de acordo com a atividade das outras partes da alma – vegetativa, desiderativa ou perceptiva, entre outras supostamente inferiores à inteligência. Considerando que o pensamento discursivo, por meio do cálculo, das demonstrações e das palavras, não exprime o maravilhamento oriundo da contemplação noética do divino, é preciso um modo de desenvolvimento de vida, já que precisamos conduzi-la de forma sábia e sensata para atingir este grau máximo de intuição intelectual.

O exame deste modo de vida ocorre ao longo de todo o Livro X da *Ética a Nicômaco*. Trata-se de um livro que investiga, na primeira parte, a natureza e a função do prazer e, na segunda parte, as condições éticas para a vida contemplativa. À primeira vista, esses parecem ser temas distantes e sem uma relação clara entre si, mas defendemos que são interconectados, visto que um dos princípios mais importantes da vida contemplativa é o domínio sobre o prazer (*hēdonēs*) (*Ética a Nicômaco* X, 1, 1172a20). Segundo Aristóteles, é impossível ignorarmos o papel do prazer e do sofrimento em nossas vidas e, sobretudo, em relação à felicidade. De forma natural, buscamos o prazer e evitamos o sofrimento – e esse é um elemento fundamental a ser levado em consideração no exame do modo de vida contemplativo. Dessa maneira, para o filósofo, concluímos que o prazer em si não deve ser considerado naturalmente perverso (*kakía*). O que torna um prazer perverso é quando ele está relacionado com uma atividade medíocre, da mesma forma que um prazer é virtuoso quando está igualmente relacionado com uma atividade virtuosa. Além disso, a diferença entre o prazer e a atividade à qual ele se refere é extremamente sutil, pois o prazer opera como um mecanismo que garante a virtude de uma determinada atividade. No caso dos prazeres intelectuais, o pensamento que ocorre em seu melhor desenvolvimento depende de seu prazer relativo, a ponto de não conseguirmos notar,

aparentemente, a diferença entre o prazer e o pensamento. Se formos para o campo contemplativo, para contemplar, é necessário haver prazer nessa atividade.

Tendo examinado o prazer sob o viés contemplativo na primeira metade da *Ética a Nicômaco X*, o tema a respeito da felicidade é retomado na segunda parte do livro, mas desta vez sob o viés da vida contemplativa (1176a30-1181b23). O ponto que é definitivo, de forma geral, para qualquer modo de vida está no fato da felicidade ser o fim da natureza humana (*epeidè télos autèn títhemen tōn anthrōpínōn*). O segundo ponto que é preciso compreender é que a felicidade, embora tenha por meios uma diversidade de atividades, não carece de nada e basta por si própria (*oudenòs gàr endeès hē eudaimonía all'autárkēs*) (*Ética a Nicômaco X*, 6, 1176b4-5). Defendemos que a ética para a contemplação tem por característica fundamental uma vida que não está atada *principalmente* aos prazeres do corpo (*tōn sōmatikōn hēdonōn*) se colocando como condição necessária para a felicidade. Em comparação, o deus age *pensando a si mesmo* e extrai a maior felicidade concebível e assimilável a partir desta situação. Por fim, a felicidade que experimentamos com a contemplação é a felicidade divina, que seria a sua *retribuição* do divino proveniente desta atitude intelectual. Ressaltamos e concluimos que, para Aristóteles, agir conforme a contemplação significa agir bela e retamente de acordo com as coisas mais afins (*tōn phílon*) ao divino. Portanto, a ética da contemplação conduz a nossa vida para o maravilhamento divino dito em sentido filosófico, não religioso ou mítico.

Quando tratamos da felicidade contemplativa, percebemos que discursos especulativos são insuficientes para compreendê-la plenamente. O verdadeiro caminho para a contemplação está na própria esfera do agir, pois não basta apenas conhecer o que há de mais excelente, virtuoso ou divino; é necessário também possuir e aplicar o conhecimento a respeito do modo de vida contemplativo para contemplar e maravilhar-se diante da experiência do divino (*Ética a Nicômaco X*, 9, 1179a33-b3). O que podemos concluir nesta tese é que a ética contemplativa, cuja causa final é a admiração intelectual do divino, ou, em outros termos, tornar-se divino através da intelecção, depende mais das condições de vida e das condições políticas do que das condições propiciadas pelo pensamento dianoético ou discursivo. E é exatamente neste ponto que a *Ética a Nicômaco X* se encerra, mas encerra com uma abertura, pois desenvolver um modo de vida contemplativo depende também do desenvolvimento de um modo de vida contemplativo no sentido político, o que nos leva

a defender que a ética da contemplação também deve estar relacionada a uma política da contemplação. Isso basta até o momento.

REFERÊNCIAS

OBRAS

PRIMÁRIAS

ARISTÓTELES. *Acerca del Alma*. Introdução, tradução e notas: Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 1978.

_____. *Acerca del Cielo/Meteorológicos*. Introdução, tradução e notas: Miguel Candé. Madrid: Gredos Editorial, 1992.

_____. "Analíticos Segundos" in *Tratados de Lógica (Órganon) II*. Introdução, tradução e notas: Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Editorial Gredos, 1988.

ARISTOTLE. *Aristotle's Metaphysics*. Ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press. 1924.

_____. *De Anima*. Tradução: Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo:

_____. *Ética Eudemia*. Introdução, tradução e notas: Carlos Megino Rodríguez. Madrid: Alianza Editorial, 2003.

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução: Antônio de Castro Caeiro. São Paulo: Forense, 2017.

_____. “Eudemo” in ARISTÓTELES. *Fragmentos dos diálogos e obras exortativas*. Tradução e textos introdutórios: Antônio de Castro Caeiro. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2014.

_____. *Física*. Introdução, tradução e notas: Guillermo R. de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

_____. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Volume I: Ensaio introdutório. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2016a.

_____. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Volume II: texto grego com tradução ao lado. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

_____. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Volume III: Sumário e Comentários. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2016b.

_____. *Política*. Introdução, tradução e notas: Manuela García Valdés. Madrid: Editorial Gredos, 1988.

_____. *Sobre a alma*. Tradução: Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2010.

ARISTOTLE. “De Anima” in ROSS, W.D. *Aristotle*. Oxonii E Typographeo Clarendoniano, 1956. Disponível em: <https://d.iogen.es/web/fileDisplay?ver=1.011&user=acad&host=local&filePath=texts/First1KGreek/data/tlg0086/tlg002/tlg0086.tlg002.1st1K-grc2.xml>

_____. “De memoria et reminiscentia” in *The Parva Naturalia*. Tradução de J.A. Smith e W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1908.

_____. “Fragments” in BARNES, Jonathan (ed.). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, Vol. 1. Princeton: Princeton University Press, 1991.

_____. “Movement of Animals” in BARNES, Jonathan (ed.). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, Vol. 1. Princeton: Princeton University Press, 1991.

_____. "On the Soul" in BARNES, Jonathan (ed.). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, Vol. 1. Princeton: Princeton University Press, 1991.

_____. "Parts of Animals" in BARNES, Jonathan (ed.). *The Complete Works of Aristotle; The Revised Oxford Translations*, Vol. 1. Princeton: Princeton University Press, 1991.

_____. *The Parva Naturalia*. Tradução de J.A. Smith e W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1908.

OBRAS SECUNDÁRIAS

ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia*. Tradução, comentários e notas: Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 2018.

AUBENQUE, Pierre. *El problema do ser en Aristóteles*. Tradução: Vidal Peña. Madrid: Taurus Ediciones, 1974.

BARACCHI, Claudia. *L'Architettura dell'umano: Aristotele e l'etica come filosofia prima*. Milano: Vita e Pensiero, 2014.

BARNES, J. *Aristóteles*. Tradução: Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

BERTI, Enrico (org.). *Guida ad Aristotele*. Roma: Editora Laterza, 2004.

_____. *Il principio era la mera meraviglia: le grandi questioni della filosofia antica*. Roma: Edizione Laterza, 2013 (Digital).

BITTAR, Eduardo. *Curso de filosofia aristotélica: leitura e interpretação do pensamento aristotélico*. São Paulo: Editora Manole, 2003.

BODÉÜS, Richard. *La Philosophie et la cité: Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*. Liège: Presses universitaires de Liège, 1987.

CASTRILLEJO, David Torrijos. "Dios y 'antropocentrismo' en Aristóteles" in *Espíritu*, LXII, nº45, pp. 35-55. Barcelona: Editorial Balmes, 2013.

COOPER, John M. *Pursuits of Wisdom: Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*. Princeton: Princeton University Press, 2012.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução: Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010.

DUDLEY, John. *Dio e contemplazione in Aristotele: Il fondamento metafisico dell' "Etica Nicomachea"*. Trad.: Giovanni Reale. Milão: Vita e Pensiero, 1999.

DUMONLIN, Bertrand. *Recherches sur le premier Aristote*. Paris: Libraire Philosophique J.Vrin, 1981.

ELDERS, Leo. *Aristotle's theology: a commentary on book Λ of the Metaphysics*. Assen: Van Gorcum & Comp. N.V., 1972.

ENGLER, Maicon Reus. *Tò Thaumázein: a experiência de maravilhamento e o princípio da filosofia em Platão*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina. Orientador: Prof. Dr. Nazareno Eduardo de Almeida. Florianópolis, 2011.

HADOT, Pierre. *O que é a Filosofia Antiga*. Tradução: Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

HESTIR, Blake. "Aristotle's Conception of Truth: An Alternative View" in *Journal of the History of Philosophy*, Volume 41, Number 2, 2013, pp.193-222.

HOMERO. *Ilíada*. Trad.: Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

_____. *Odisseia*. Trad.: Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

JAEGER, Werner. *Aristoteles: bases para la historia de seu desarrollo intelectual*. Trad.: José Gaos. Ciudad del Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1946.

KOSMAN, Arieh. "Divine Being and Divine Thinking in *Metaphysics*, Lambda" in *Proceedings of the Boston Area: Colloquium of Ancient Philosophy*, 3(1), pp. 165-188. Boston: Haverford College, 1987.

LEAR, Jonathan. *Aristóteles: o desejo de entender*. Tradução: Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R.; JONES, H.; MCKENZIE, R. *A Greek and English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996. Disponível em: <https://d.iogen.es/web/?ver=1.011&user=acad>

MARTIN, Thomas R. & BLACKWELL, Christopher W. *Alexandre o Grande*. Trad.: Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

MERLAN, Philip. "Os motores imóveis de Aristóteles" in ZINGANO, Marco (org.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

MOREAU, Joseph. *Aristote et son école*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.

MOURA, Adriel Fonteles de. *O problema da separabilidade na noética de Aristóteles: intelecto passivo e intelecto produtivo*. Dissertação (Mestrado em filosofia) – Setor de

Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná. Orientador: Prof. Dr. Bernardo Lins dos Santos Guadalupe Brandão. Curitiba, 2020.

NIGHTINGALE, Andrea Wilson. *Spectacles of Truth In Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

NUYENS, François. *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote*. Louvain: Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1948.

PETERS, F.E. *Termos Filosóficos Gregos: um léxico histórico*. Tradução: Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.

PLATÃO. *A República*. Tradução e notas: Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

_____. *Apologia de Sócrates – Êutifron – Críton*. Introdução, tradução do grego e notas: André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2013.

_____. *Diálogos: O banquete – Fédon – Sofista – Político*. Tradução: José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores), 1972.

_____. *O Banquete*. Tradução, introdução e notas: Anderson de Paula Borges. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. *O Sofista*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 2001.

_____. *Teeteto*. Tradução: Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Sem ano.

_____. *Timeu-Crítias*. Tradução, introdução, notas e índices: Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2011.

PRADO, Ana Lia do Amaral de Almeida. "Normas para a transliteração de termos e textos em grego antigo" in *Classica (Brasil)*, 19.2, 2006

REALE, Giovanni. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Volume I: Ensaio introdutório. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

_____. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Volume III: Sumário e Comentários. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

REEVE, C.D.C. *Action, Contemplation and Happiness: An Essay an Aristotle*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.

SMITH, Robin. "Lógica" in BARNES, J. *Aristóteles*. Tradução: Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

STEVENS, Annick. *L'ontologie d'Aristote au carrefour du logique et du réel*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2000.

VERDENIUS, W. J. *Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion*. Brill: Phronesis, Vol.5, n.1, 1960, p. 56-70.

ZINGANO, Marco. "Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles" in *Analytica*, vol. 1, nº2, 1994, pp. 11-40.

_____. "Forma, Matéria e Definição na *Metafísica* de Aristóteles" in *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 13, n. 2, p. 277-299, jul-dez. 2003.

_____. *Razão e sensação em Aristóteles: um ensaio sobre o De Anima III 4-5*. Porto Alegre: L&PM, 1998.

_____. (org.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2005.