

A finalidade *poiética* da ação na Ética aristotélica

The *poietic* purpose of action in Aristotle's Ethics

Débora Mariz¹
Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo

Este artigo visa a analisar a especificidade da ação propriamente humana, no pensamento aristotélico, fruto de um certo princípio de indeterminação constitutivo da natureza humana, compreendendo na ação (*praxis*) uma finalidade *poiética*, a saber: a produção da excelência do próprio homem.

Palavras-chave: filosofia antiga, Aristóteles, ética, *poiesis*, habituação.

Abstract

This paper presents an analysis of the specificity of properly human action in Aristotle's thinking, which results from a certain principle of indetermination that is inherent in human nature. Human activity (*praxis*) shall have a *poietic* purpose, viz. the development of human excellence.

Keywords: ancient philosophy, Aristotle, ethics, *poiesis*, habituation.

Introdução

Na tradição filosófica posterior a Aristóteles, consolidaram-se três importantes conceitos relacionados à ação humana, os quais têm sua origem na sua distinção de três tipos de raciocínios: o teórico, o prático e o produtivo. Nessa distinção, o raciocínio prático, relativo à *praxis*, caracteriza a ação propriamente humana no terreno da arte política². O sentido de *praxis* próprio à reflexão de Aristóteles foi interpretado por comentadores, como Gauthier, em sua introdução à Ética *Nicomacheia* de Aristóteles (1970, p. 63), como pertencente, exclusivamente, ao domínio da atividade imanente, cujo fim é a própria ação virtuosa, excluindo, ao afirmá-lo, a dimensão produtiva do agir humano, entendida apenas como atividade transitiva, cujo fim é exterior ao agente³. Essa dimensão, como veremos, tem uma importância

¹ Doutoranda em Filosofia Contemporânea pela Universidade Federal de Minas Gerais. Av. Presidente Antônio Carlos, 6627, Pampulha, 31270-901, Belo Horizonte, MG, Brasil. E-mail: deboramariz@gmail.com

² É necessário ressaltar que a obra aristotélica, intitulada por Andrônico de Rodes *Ética Nicomacheia*, inscreve-se no terreno da arte política. Aristóteles esboça uma separação entre Política e Ética como campos distintos do conhecimento, mas eles ainda estão entremeados, como podemos observar nas passagens EN I, 2, 1094^a 30 sq. e EN I, 3, 1095^a 5-6.

³ Essa distinção é sustentada pela passagem EN VI, 5, 1140^b 6-7, que será analisada posteriormente.

decisiva na determinação da ação virtuosa, embora muitas vezes não tenha sido assim considerada pelos intérpretes do Estagirita.

A designação da ação humana pelo termo *praxis* é frequente no texto de Aristóteles, quando apresenta seu pensamento tanto no domínio da ética quanto no domínio da política. Ao dizer que “os animais não têm *praxis*” (EN VI, 2, 1139^a 20)⁴ e apenas o homem é capaz de ação, ele se serve dessa noção para especificar a natureza humana. O problema se põe quando constatamos que o termo *praxis* é utilizado nos tratados biológicos⁵ também para referir-se às ações realizadas pelos demais animais, por exemplo, a alimentação, a locomoção, bem como o funcionamento de cada uma das partes do corpo. Ora, por que Aristóteles, no âmbito de sua investigação ética e política, restringiu o emprego do termo *praxis* à denominação da ação especificamente humana? Essa é a pergunta para a qual buscaremos uma resposta, mediante o exame dos usos que faz o filósofo do termo *praxis* em articulação com os demais termos e noções com os quais se relaciona.

Ação e poiesis

Antes, porém, faremos uma breve análise da tradição anterior a Aristóteles, pois nela já está presente uma concepção que afirma a ideia de que cabe ao homem modelar sua própria natureza, em razão de uma espécie de “princípio de indeterminação”, que se lhe reconhece como constitutivo. Essa modelagem da natureza humana através da ação é geralmente pensada, nesse contexto, como circunscrita ao âmbito da *poiesis* e aparece no âmbito da concepção de *téchne*. Encontramos em Demócrito, por exemplo, a noção de *téchne* relacionada tanto com a formação da cultura, através da produção de algo por um agente⁶, quanto com a autoprodução da natureza pelo agente. Para ilustrar essa dimensão *poiética* do agir humano, recorremos a alguns testemunhos desse período.

Em *Os Trabalhos e os Dias*, Hesíodo (1990) fala da necessidade do homem utilizar o trabalho, por exemplo, a agricultura, para garantir não só sua subsistência, mas também a excelência de sua própria ação. Esse trabalho é possível por uma dádiva divina, mas é também a expressão de uma discórdia, no plano divino, entre Zeus e Prometeu, quando esse último rouba e concede aos homens o fogo (cf. v. 42-46); a isso diz respeito, justamente, a metáfora da habilidade técnica, a qual será conquistada pelo trabalho (digno, justo e comedido) realizado em determinadas condições (cf. v. 286-382). Diz o poeta:

⁴ Para as citações das obras de Aristóteles, utilizaremos como referência o texto grego com a edição de J. Bywater, além das traduções que constam nas referências. As obras de Aristóteles são citadas pela abreviação ou pelas iniciais do título latino, tal como aparece no *A Greek-English Lexicon*, de H. Liddell e R. Scott, e serão indicadas entre parênteses no texto (por exemplo, EN para a *Ethica Nicomachea*), seguida do número do livro em algarismos romanos, do capítulo em algarismos arábicos e da indicação de páginas e linhas, de acordo com a edição de Immanuel Bekker.

⁵ A reflexão sobre a ação (*práxis*) animal no contexto das obras biológicas do Estagirita é importante para a compreensão da ação humana, uma vez que seu sentido se reveste de um caráter fortemente ético-político, o que interessa bastante ao nosso propósito. O livro I das *Partes dos Animais* designa a ação em sentido amplo que inclui tanto as funções de cada parte dos animais, quanto a própria vida deles, ou seja, seu *ergon*. Na continuidade dessa passagem, Aristóteles expõe alguns exemplos de afecções e ações: “a geração, o crescimento, a copulação, o acordar, o dormir, a marcha e todas as outras coisas similares que se encontram nos animais” (PA I, 5, 645^b 34-35). Esse mesmo sentido está presente na *História dos Animais*, em que o filósofo nos apresenta quatro critérios para a distinção dos animais: as partes que os compõem; os modos de vida; as ações; e os temperamentos (cf. HA I, 1, 487^a 11-12 e HA VIII, 1, 588^a 17-18).

⁶ Essa produção, ao longo da Antiguidade, passa a compreender não apenas o “fazer”, mas implica também o “saber-fazer”. Isso ocorre em função de uma especialização do trabalho ao longo desse período histórico. Para mais esclarecimentos, ver Cambiano (1991, cap. 1).

Mas diante da excelência, suor puseram os deuses
imortais, longa e íngreme é a via até ela,
áspera de início, mas depois que atinges o topo
fácil desde então é, embora difícil seja (v. 289-292).

Nessa passagem, Hesíodo apresenta alguns elementos que caracterizam a habilidade técnica e que são importantes para se alcançar a excelência (*areté*), como a persistência e o grau de dificuldade envolvido no trabalho. Outro importante elemento que aparece ao longo do poema diz respeito à observação do momento oportuno ao agir, a qual se baseia na observação de como, na natureza, tudo tem o tempo e o momento próprios para acontecer. Embora Hesíodo apresente para a técnica uma origem divina, ele tece considerações importantes acerca da ação humana, ao considerar os elementos necessários à aquisição da excelência humana na sua utilização. Esses elementos também estão presentes no pensamento aristotélico e são imprescindíveis no processo de habituação.

Demócrito (séc. V a.C.), filósofo cujos testemunhos demonstram ter se ocupado de uma investigação e reflexão acerca da natureza humana, marca um limite preciso entre a concepção técnica que, segundo ele, não é divina, mas é antes eminentemente humana e natural. Num fragmento⁷ transmitido por Jean Tzétzes, encontramos um esboço da antropogonia e antropologia do filósofo de Abdera que atribui como causa da evolução humana a necessidade de sobrevivência, que permitiu aos homens o desenvolvimento técnico, através da experiência, possibilitando-lhes o conhecimento e a utilização do fogo. Segundo Cambiano (1991, p. 48), o pensamento democritiano apresenta uma autossuficiência da técnica, cujo conhecimento e realização ocorrem através da reflexão e da sabedoria humana. Nesse fragmento, é descrita a formação da própria cultura e a importância da técnica (em estreita dependência com a reflexão) para sua efetivação.

Nesse contexto, o conhecimento do fogo não é mais uma dádiva divina, mas antes uma descoberta humana que faz face às suas necessidades e, conseqüentemente, atribui ao homem suas realizações. Segundo Couloubaritsis (1984), no pensamento democritiano, a ação e a natureza no homem possuem uma certa correspondência, já que ele molda o seu caráter pelo seu agir (cf. 68 B 52, 56 DK). Dessa maneira, acrescenta esse autor, “o pensamento prático circunscreve o domínio próprio da humanidade do homem e define a ação do homem de bem. Nessas condições, o homem pode igualmente adquirir a felicidade” (Couloubaritsis, 1984, p. 333). A atribuição explícita da autoria das realizações humanas aos homens, presente pela primeira vez na tradição filosófica, estará, também, fortemente presente no pensamento aristotélico.

Outro fragmento essencial para considerar o problema aqui abordado é o de Clemente de Alexandria, no qual Demócrito afirma que “a natureza e a educação são algo semelhante, pois a educação transforma (*metarysmoi*) o homem e o transformando lhe constitui a natureza (*metarysmousa de physiopoiei*)” (68 B 33 DK). Esse fragmento explicita a importante relação entre a atividade humana e a natureza, a qual não se dá simplesmente através da observação humana dos

⁷ Referimo-nos ao fragmento 68 B 5 (3) DK: “Os homens de então eram ingênuos, sem experiência, ignorando tudo das artes e da agricultura, sem nenhuma ciência, ignorando até mesmo o que são a doença e a morte e, quando caíam por terra como sobre seu leito, eles morriam sem saber o que lhes acontecia. [...] Depois, pouco a pouco, instruídos pela necessidade, eles se abrigavam nos ocos das árvores, nos arbustos, nos buracos dos rochedos e nas grutas e aprenderam, não sem penas, quais eram os frutos que podiam conservar; e, uma vez que eles os tinham recolhidos, eles os depositavam nas cavernas e deles se nutriam durante todo o ano. [...] Mas, depois que foram iniciados nas artes prometeicas e mais avançados na reflexão, eles inventaram o fogo e aspiraram a fabricar coisas que requeriam mais calor, isto é, mais delicadas, e mudaram assim o modo de vida frugal e livre que o destino lhes tinha atribuído.”

eventos naturais, tal como vimos em Hesíodo, mas do processo de autoprodução do homem⁸. Nesse sentido, é o próprio homem, através da educação, que produz a sua natureza, transformando-a de certo modo. Para o filósofo atomista, tal como ocorre no macrocosmo, o homem (microcosmo) é passível de mudança graças a um rearranjo do seu composto atômico, cuja natureza lhe permite numerosas combinações⁹, daí o uso do verbo *metarysmein* – mudar o *rismos*. Segundo Tortora (1984, p. 391), essa ideia do rearranjo da natureza humana, que não é acabada e deve ser permanentemente reconstruída, é bem nítida no neologismo criado por Demócrito, o verbo *physiopoiein* (natureza – *physis* + produzir – *poiein*), como o processo mediante o qual a natureza humana se produz. Encontramos, assim, nesse fragmento, elementos que apontam para a existência de um resíduo de indeterminação no homem, o que lhe permite modelar sua própria natureza. Essa modelagem se assemelha à realização de uma técnica, por consistir na transformação de uma natureza primeira numa natureza segunda – um produto. No entanto, é o próprio homem essa “natureza segunda”, marcando, nesse sentido, uma concepção auto-*poiética* da natureza humana. No conjunto dos fragmentos de Demócrito, percebemos que o caráter da ação apresenta importância fundamental. Esta envolve, entre outras coisas, a educação, que permite o direcionamento dos prazeres da maneira mais conveniente e bem ordenada. Isso é possível graças ao exercício constante e circunscrito ao momento da ação, o que exige um determinado cálculo e traz felicidade ao homem (cf. 68 B 194 DK).

Também na *República* de Platão, essa ideia é sustentada. No livro III dessa obra, o filósofo diz que a perfeição do homem está intimamente ligada à recepção de uma “educação correta” (416 a-e) que lhe permite o domínio de si e a resistência aos impulsos que o movem, graças à razão (*logos*) e à lei (*nomos* pelo reconhecimento do que é belo e do que é feio). É nessa perspectiva que se compreende por que o caráter da alma depende “da inteligência que verdadeiramente modela o caráter na bondade e na beleza” (400 a – 401 e). Assim, conclui o filósofo, “a qualidade, a beleza e a perfeição de cada utensílio, de cada animal ou ação, não visam a outra coisa que não seja a função para a qual cada um foi feito ou nasceu” (601 a-e); é o exercício da ocupação (*ergon*), própria a cada pessoa (*technikas*), que dá sentido ao viver e, “quando se tem com que viver, se deve praticar a virtude” (407 a-e). Nesse contexto, Platão, tal como o faria Aristóteles, reconhece uma função própria a cada ser presente na natureza, embora essa função não seja definida pelo termo *ergon*, como acontece na obra do Estagirita. Para Platão, ela se limita ao sentido de ocupação que, por sua vez, relaciona-se com uma habilidade técnica própria a cada um, com a qual condiz o modo de viver do agente. A perfeição do homem, segundo Platão, reside na modelagem do seu caráter pelo domínio de suas afecções, mas, diversamente do caminho apresentado pelo pensamento aristotélico, essa modelagem ocorre através do conhecimento do belo e do bom, mediante uma educação e não, como defende Aristóteles, mediante um aprendizado que se dá na própria ação do agente e não simplesmente pela aquisição de um conhecimento¹⁰. Quanto

⁸ De acordo com Cambiano: “Tecnice e natura sono come i due pezzi di un incastro che si costituisce come blocco autonomo” (Cambiano, 1991, p. 49). Essa estreita relação entre natureza e técnica aparece de maneira significativa no pensamento democritiano, como podemos observar no fragmento 68 B 5 DK.

⁹ Cf. 68 B 266, 197, 7, 5, A 132 DK e sobre o uso do verbo *metarysmein* remetemos aos fragmentos 68 B 197, 138, 139 DK.

¹⁰ Aristóteles, ao criticar a noção platônica de bem, estabelece uma comparação dessa noção com o desenvolvimento e a utilidade técnica: “Não se compreende, por outro lado, a vantagem que possa trazer a um tecelão ou a um carpinteiro esse conhecimento do ‘bem em si’ no que toca à sua arte, ou que o homem que tenha considerado a ideia em si venha a ser melhor médico ou general. Porque o médico nem sequer parece estudar a saúde desse ponto de vista [...], ou talvez seja mais exato dizer a saúde de um indivíduo particular, pois é aos indivíduos que ele cura” (*EN I*, 6, 1097^a 8-14).

ao desenvolvimento técnico do homem, Platão, em seu diálogo *Protágoras*, narra o mito antropogônico de Prometeu e Epimeteu, no quadro de uma concepção divina da técnica, e, embora esta não seja a posição platônica, o interlocutor de Sócrates nesse diálogo, Protágoras, sustenta que o fogo divino possibilitou ao homem o acesso aos recursos necessários à sua vida, embora a virtude política lhe advenha posteriormente “por esforço, exercício e ensino” (323 d). Embora a posição de Protágoras não seja assumida por Sócrates nesse diálogo, é interessante notar que há uma retomada da concepção divina da técnica, distinta da virtude que, nesse contexto, é apresentada como uma aquisição posterior, fruto da educação. Assim, apesar de sua origem divina, a técnica própria à política tem em seu desenvolvimento um quinhão de participação humana, pois seu desenvolvimento ocorreu graças à intervenção humana, tornada possível pelo exercício e pelo aprendizado.

Podemos, então, notar que em todos os pensadores examinados se encontra presente, direta ou indiretamente, a descrição, apresentada no mito prometeico, do processo que permitiu ao homem desenvolver suas habilidades técnicas e, conseqüentemente, dispor dos meios necessários à sua sobrevivência. Esse processo é simbolizado pelo acesso ao uso do fogo, entendido como elemento e instrumento que possibilitou à espécie humana a criação da cultura, a produção de sua própria subsistência e seu modo particular de inserção na natureza. A ideia de uma modelagem do caráter humano através da ação parece estar ligada, em todos esses pensadores, à produção e realização da própria natureza humana.

No entanto, quando Aristóteles define o âmbito da atividade humana relativa ao devir como contingente e variável, ele distingue uma atividade produtiva, a *poiesis*, e uma atividade prática, a *praxis*. E, ao fazê-lo, o filósofo parece apartar a dimensão técnica, tão presente nos seus predecessores, daquilo que é próprio à excelência humana, ficando essa última referida ao domínio da *praxis*. A ação (*praxis*) adquire, assim, um sentido eminentemente ético-político no contexto da *Ética* aristotélica, ficando a produção (*poiesis*), por sua vez, restrita ao âmbito da *téchne*, o que nos parece explicar a interpretação comumente aceita de que a produção (*poiesis*) pouca importância tem na aquisição da excelência humana. Em algumas passagens da *Ética Nicomaqueia*, o filósofo reconhece como diferentes e distintos esses dois âmbitos da atividade, afirmando que “nem a ação (*praxis*) é produção (*poiesis*), nem a produção (*poiesis*) é ação (*praxis*)” (EN VI, 4, 1140^a 4-5)¹¹. A distinção que daí decorre se tornaria clássica e se faria nos seguintes termos: a produção (*poiesis*) é uma atividade transitiva que visa a um fim exterior a ela mesma e é, portanto, própria ao domínio da arte (*téchne*); a ação (*praxis*) é uma atividade imanente ao agente a qual tem o seu fim em si mesma e pertence ao domínio político (cf. EN VI, 5, 1140^b 6-7). Considerando essa distinção de domínios, percebemos alguns dos problemas suscitados pelo exame, feito pelo Estagirita, do raciocínio prático e do raciocínio produtivo. A tal distinção se deve, talvez, o preconceito interpretativo que estabeleceu a demarcação entre atividades de finalidade imanente e atividades de finalidade externa, fazendo com que, de acordo com os intérpretes, a produção (*poiesis*) se definisse apenas como uma satisfação de necessidades, cabendo à ação (*praxis*) o *status* de termo que indica o agir propriamente humano, o agir político. Para Berti (1997, p. 65), por exemplo, a realização da plenitude humana para Aristóteles só é possível na medida em que o homem participa da comunidade política, participação essa que se dá pelas suas ações (*praxeis*), que possuem o fim em si mesmas e se relacionam diretamente com a virtude. Já as produções (*poie-seis*) dizem respeito às ações que servem como meio para atingir determinado fim

¹¹ Ver também as passagens EN VI, 4, 1140^a 2-5, 16-17.

que lhes é externo. Mas será que essa distinção é, de fato, tão rígida assim? Como bem observou Besnier (1996, p. 133), essa distinção entre ação (*praxis*) e produção (*poiesis*) é frequentemente afirmada, mas pouquíssimo explicada. Em que termos, então, tal distinção faria sentido?

Ação e conhecimento

Para compreender o problema da relação entre *praxis* e *poiesis*, é necessário antes compreender a relação estabelecida por Aristóteles entre ação e conhecimento. O filósofo afirma, no início do livro A da *Metafísica*, que “todos os homens têm, por natureza, desejo de conhecer” (*Metaph. A, 1, 980^a 21*). Tal característica constitutiva da natureza humana – o conhecer – distingue o homem dos demais animais, pois, sendo dotado de percepção e memória, ele é capaz de conhecer, o que lhe permite aprender e adquirir, assim, a experiência e, através dela, a arte e a ciência (cf. *Metaph. A, 1, 980^a 32 – 981^b 5*). Nessa passagem, Aristóteles delimita os diversos graus de “evolução” ou de “inteligência” entre os animais, pois, embora considere que em todos eles está presente a percepção, só em alguns deles encontramos a memória, o que torna esses últimos mais inteligentes que os demais. Entretanto, dentre estes, afirma o filósofo, poucos adquirem a experiência. Assim, o conhecimento torna-se um importante elemento na caracterização da natureza humana frente àquela dos animais. Trata-se, pois, de se interrogar acerca da natureza do conhecimento.

Para o Estagirita, são três os tipos de raciocínio com os quais o desejo natural de conhecer se encontra relacionado: o raciocínio teórico, o raciocínio produtivo e o raciocínio prático. Eles se diferenciam, *grosso modo*, pelo fato de se relacionarem ou com as realidades eternas e, portanto, necessárias (raciocínio teórico), ou com as realidades contingentes, corruptíveis (raciocínios produtivo e prático). Na *Metafísica*, Aristóteles explica que o raciocínio teórico é fruto da contemplação dos entes necessários, eternos (cf. *Metaph. B, 1, 993^b 20-23*) e tem um fim não utilitário (cf. *Metaph. A, 2, 983^a 10-12*), enquanto o raciocínio produtivo e o raciocínio prático, por pertencerem ao domínio do devir, dizem respeito às realidades particulares do mundo sublunar que estão circunscritas num determinado momento e ligadas a um fim utilitário.

Como observamos, esses dois últimos raciocínios são comumente interpretados como domínios fixos e independentes. Algumas das passagens que concorrem para tal posição interpretativa encontram-se na *Metafísica*, quando Aristóteles se utiliza de uma tipologia dos raciocínios, distinguindo aqueles implicados na experiência (*empeiria*), na arte (*téchne*), na ação (*praxis*) e na ciência (*epistéme*), tendo em vista, em última instância, definir a sabedoria (*sophia*) como ciência dos princípios e causas primeiras (cf. *Metaph. A, 1, 982^b 7-10*). Nesse contexto, a arte (*téchne*) surge da superação do mero fazer pelo saber-fazer¹², o que permitiu ao homem satisfazer as necessidades da vida e do seu bem-estar, ultrapassando o plano meramente utilitário do seu fazer, o que lhe deixou o tempo livre necessário ao surgimento das ciências (cf. *Metaph. A, 1, 981^b 10-25*) que têm como fim o saber em si mesmo e não o saber-fazer; o saber em vista de um fim prático ou produtivo. Na passagem em questão, a distinção entre os diferentes tipos de raciocínio, estabelecida pelo Estagirita, pretendia apenas demonstrar a primazia da filosofia primeira como ciência (*epistéme*) (cf. *Metaph. A, 1, 982^a 1*) e, por isso mesmo, não deve ser interpretada como um menosprezo à produção e à ação, estas relacionadas à utilidade. Tanto a produção quanto a ação têm em vista a satisfação das necessidades da vida e do bem-estar que é imprescindível

¹² Para mais esclarecimentos acerca do termo, ver Murachco (1998).

para a plena realização da vida humana e, conseqüentemente, para a sua excelência. Vale ressaltar que, em ambas, encontram-se implicados tanto a experiência quanto o conhecimento acerca da ação, em outras palavras, um saber-fazer.

Ao tratar da questão, Aristóteles aborda a origem das ciências, explicando que a descoberta da arte somente se tornou possível a partir do momento em que teve lugar a satisfação das necessidades imediatas, e os primeiros que a adquiriram foram objeto de admiração, considerados como mais sábios e superiores que os outros, por terem ultrapassado o mero imperativo da utilidade em suas descobertas (cf. *Metaph. A*, 1, 981^b 10-16). Esse ir além da mera utilidade imediata foi imprescindível para o desenvolvimento das ciências, pois, só após terem se constituído as artes voltadas para as necessidades da vida e para o bem-estar (cf. *Metaph. A*, 1, 981^b 18), elas puderam se desenvolver, como escreve Aristóteles:

[...] constituídas todas as [ciências] deste gênero, outras se descobriram que não visam nem ao prazer nem à necessidade, e primeiramente naquelas regiões onde [os homens] dispunham de tempo livre. É assim que, em várias partes do Egito, se organizaram pela primeira vez as artes matemáticas, porque aí se consentiu que a casta sacerdotal dispusesse de tempo livre (*Metaph. A*, 1, 981^b 20-25).

Nesse trecho, percebemos claramente uma valorização das “artes prometeicas”, como responsáveis pelo desenvolvimento das capacidades humanas. A descoberta das artes representou para o homem a possibilidade de dedicar-se às ciências, fruto da exploração das capacidades que lhe facultam sua razão (*logos*) – elemento distintivo da natureza humana e não, como vimos em Hesíodo, um dom divino. Alguns comentaristas, como Natali (2004, p. 61), apoiando-se na passagem do livro I da *Metafísica* em que Aristóteles diz que os trabalhadores manuais não sabem o que fazem e, por isso, se assemelham às coisas inanimadas (cf. *Metaph. A*, 1, 981^b 18), interpretam-na como uma depreciação do saber produtivo no pensamento aristotélico. No entanto, diz o Estagirita, o valor da produção está no produto e não no seu agente (cf. *EN* VI, 4, 1140^a 7-28). Ora, essa interpretação não seria um exemplo de “preconceito interpretativo” a que nos referimos? Se o saber produtivo fosse tão depreciado assim, decerto o Estagirita não utilizaria tantas analogias relativas à produção para exemplificar a ação ético-política em sua *Ética Nicomaqueia*, nem sequer sustentaria a noção de uma virtude existente também na produção. Se o homem é possuidor da razão e tende por natureza ao conhecer, poderá o seu produzir simplesmente cumprir com uma certa utilidade na construção de algo e em nada participar da construção do próprio homem, das causas de seu produzir e agir no mundo?

Numa análise das ocorrências dos termos ação (*praxis*) e produção (*poiesis*) na *Ética* aristotélica, percebemos que têm em comum o fato de se relacionarem com as realidades contingentes, variáveis, ou seja, com aquilo que pode ser de outro modo (Cf. *EN* VI, 4, 1140^a 1-2; 7, 1141^b 14-17; 8, 1142^a 8-9; 11, 1143^a 32-34). Outra semelhança consiste no fim (*telos*) próprio a cada um deles que consiste, a cada vez, em um bem que lhe é próprio (cf. *EN* I, 1, 1094^a 1-2; 7, 1097^a 16-17), com a diferença de que na ação (*praxis*), dirá Aristóteles, o fim reside na própria atividade (*energeia*) do agente, enquanto que o fim da produção (*poiesis*) reside num fim diverso (éteron *to telos*) da atividade do agente (cf. *EN* I, 1, 1094^a 3-5; 7, 1097^b 4-7). Essa distinção é geralmente tida como suficiente pelos comentaristas que, a partir dela, definiram a produção pelo fim, entendido como um produto externo e, por isso, distinguiram-na da ação, definida pelo seu fim imanente. Contudo, como notou Besnier (1996, p. 134), não há nessa passagem elementos que permitam distinguir ação e produção pelo fim que as constitui. Essa distinção se apoia na passagem *EN* VI, 5, 1140^b 6-7, em que o termo éteron

não tem um sentido de “exterior”, mas de algo “diverso” que não é, portanto, necessariamente “externo”. Sobre essa passagem, também Veloso argumenta que poderíamos compreender éteron como um produto externo ou inerente ao produtor, desde que esse produto fosse entendido “como outro (*Metaph. Θ 2, 1046^b 4*), como no caso de um médico que tratasse de si mesmo (*Phys. II 1*)” (Veloso, 2004, p. 45-46). Entretanto, apoiados nessa concepção de um produto no próprio agente “como outro”, poderíamos afirmar a existência de um caráter *poiético* na própria produção da natureza humana? Poderíamos considerar que, no contexto da ética aristotélica, quando um homem se torna virtuoso, mediante o processo de habituação, tal processo tem um caráter *poiético*?

Antes de responder a essas questões, analisemos, no livro E da *Metafísica*, outra importante passagem que diz respeito aos diferentes âmbitos da atividade humana. Ao distinguir a física das demais ciências, Aristóteles diz que toda ciência fundada sobre raciocínios¹³ (*dianoiai*) trata de causas e princípios mais ou menos exatos (cf. *Metaph. E, 1, 1025^b 5-7*) ,ao que acrescenta que, enquanto ciência natural, a física

não é nem prática nem produtiva. Com efeito, o princípio (*arché*) dos produtos – isto é, o intelecto, a técnica ou uma certa capacidade – está naquele que produz, enquanto o [princípio] dos atos – isto é, a escolha, já que são a mesma coisa o ato e o objeto de escolha – está naquele que age. Portanto, se todo raciocínio é prático, produtivo ou teórico, a física seria um certo [raciocínio] teórico (*Metaph. E, 1, 1025^b 18-25*)¹⁴.

Os três raciocínios pertencem, pois, à capacidade intelectual da alma que, tal como vimos no capítulo anterior de nosso estudo, são definidos pelo termo *dianoia*. Mas o raciocínio produtivo difere do raciocínio prático, conforme a passagem acima, pelos princípios que os constituem. No entanto, um problema se coloca quando percebemos que tanto o agente da produção quanto o agente da ação é o próprio homem; assim, como delimitar a ação da produção nesse contexto? Veloso (2004, p. 37), ao analisar essa passagem, observa que o objeto do raciocínio calculativo, com qual se relaciona tanto a produção quanto a ação, é uma realidade “dependente ontologicamente” da alma do agente/produtor. Assim, diz esse autor, quem raciocina a fim de produzir ou agir raciocina sobre movimentos que ele mesmo deve fazer para que venha a ser o ato ou o produto (cf. *Metaph. Z, 7, 1032^b 3-21*) (cf. Veloso, 2004, p. 34). Sabendo que ação e produção, por dependerem da capacidade intelectual da alma, têm uma excelência que lhes é própria, não seria ingênuo conceber que a produção do homem em nada contribui para sua excelência, aqui entendida não como excelência do “produtor”, como no exemplo de um bom médico ou de um bom citarista, mas como excelência do homem, ou seja, a virtude em sentido próprio? Sabemos que, no período histórico em que viveu Aristóteles, o trabalho manual era realizado por escravos e artesãos que, devido à crescente atividade mercantil própria ao seu tempo, garantiam a produção de riquezas, mas não eram, em função disso, valorizados pelos cidadãos gregos (cf. Vernant e Naquet, 1989, p. 32). Por outro lado, no pensamento aristotélico, multiplicam-se as referências aos trabalhos produtivos; e elas, em sua maioria, não são depreciativas, além de contribuírem para elucidar seu próprio pensamento no âmbito da ética.

Numa célebre passagem do livro II da *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles afirma que a relação entre conhecimento e atividade é semelhante na produção e na ação:

¹³ Apesar do termo *dianoia* ser traduzido por pensamento, em nosso estudo, nessa passagem, optamos por traduzi-lo como raciocínio, por julgarmos ser, neste contexto, a tradução mais adequada.

¹⁴ Optamos pela tradução de Veloso (2004, p. 31).

É preciso fazer (*poiein*) as coisas para aprender, pois é fazendo essas coisas (*tauta poiountes*) que se aprende; por exemplo, construindo casas tornam-se arquitetos e tocando cítara tornam-se citaristas. Da mesma forma, das ações justas vêm a ser justos, das ações temperantes vêm a ser temperantes, das ações corajosas vêm a ser corajosos (*EN II, 1, 1103^a 32 – 1103^b 2*).

Duas questões se colocam na análise dessa passagem. A primeira diz respeito à necessidade do exercício na própria ação ou produção para a aquisição tanto do raciocínio prático como do raciocínio produtivo. A produção e a ação envolvem, para se desenvolverem de forma excelente, um estado habitual em conformidade com a razão (cf. *EN VI, 4, 1140^a 3-5*). Em que consiste, então, a distinção entre esses dois raciocínios? Como bem observou Besnier (1996, p. 155), o que, de fato, distingue a *praxis* da *poiesis* é a presença ou não da escolha (*proairesis*), pois, embora o produtor possa deliberar sobre o processo de produção no qual se encontra implicado, sua atividade não depende daquele tipo de escolha (*proairesis*) que se caracteriza pela definição dos momentos em que deve agir, das circunstâncias e com quem, o que pressupõe necessariamente a ação para ser virtuosa. Nesse sentido, podemos entender a distinção entre *praxis* e *poiesis* como uma diferença, também, em relação ao caráter do agente, já que na *praxis* há uma correspondência entre a ação realizada e o caráter do agente e, mesmo naquele cujo caráter ainda não está estabelecido, por exemplo, no jovem, há uma modelagem de seu caráter através de sua ação. Já, na *poiesis*, não há uma correspondência entre a produção e o caráter do agente/produtor, cujo produto independe do caráter de quem o produziu.

No entanto, apesar dos raciocínios envolvidos na ação possibilitarem a ação bem-sucedida do agente (*eupraxia*) e os raciocínios envolvidos na produção possibilitarem tanto a excelência do produtor, enquanto tal (bom citarista, por exemplo), quanto do produto por ele fabricado (Cf. *EN VI, 5, 1140^b 22; 7, 1141^a 12*), e por concordarmos com a explicação de Besnier (1996) quanto à presença ou não da escolha (*proairesis*) como elemento diferenciador da ação e da produção, não nos parece decorrer disso uma cisão radical desses dois âmbitos da atividade humana. É interessante, a respeito dessa distinção, o que diz Zingano ao apontar para a existência de um “lugar anfíbio” da produção no pensamento aristotélico, em relação à ação e à contemplação, em que a produção “ou bem é um saber teórico aplicado, ou bem é a parte metódica e teórica envolvida em uma ação” (Zingano, 2004, p. 93). Nesse sentido, podemos entender que a produção se expressa tanto na contemplação, pela aplicação de um conhecimento, quanto na ação, pelo cálculo e pelo conhecimento que devem ser feitos para que ela se dê, o que talvez explique a recorrência de analogias entre a produção e a ação no pensamento do Estagirita.

O problema que nos interessa nesse momento passa a ser, então, de saber em que medida a *produção* na experiência humana pode auxiliar o homem na realização de sua excelência. O raciocínio prático leva à finalidade humana (felicidade = virtude); mas será que o raciocínio produtivo leva somente à virtude da técnica (bom tocador de lira) ou concorre também para a virtude do homem? Qual seria a razão de Aristóteles para remeter-se seguidamente à produção no âmbito da ética? Parece-nos que o recurso à produção, no contexto da *Ética Nicomaqueia*, faz-se como um recurso didático que visa ilustrar, diversas vezes e de diferentes maneiras, como se adquire a virtude; fator esse que nos leva a formular a hipótese de que há mais semelhanças e implicações entre essas duas atividades humanas do que os comentadores normalmente percebem. Além desse uso didático que se traduz em constantes analogias entre ações e produções para explicar as primeiras, Besnier (1996, p. 155), ao discutir a passagem 1144^a 3-6 do livro VI da *Ética Nicomaqueia*, chama atenção para um sentido do termo produção que

nos parece particularmente interessante na compreensão do caráter da excelência humana. Trata-se de uma alusão à saúde entendida não como fim da arte médica, mas simultaneamente como meio e fim: “saúde produz (*poiein*) saúde” (EN VI, 12, 1144^a 4). Nesse contexto, a saúde não é um produto do médico, mediante uma certa terapêutica aplicada ao paciente, mas, nessa passagem, a saúde do homem é autoproduzida por sua saúde. Isso se assemelha à nossa posição de uma auto-produção da própria natureza humana, já que entendemos a excelência do homem como um produto da sua própria ação. Além disso, apesar de ser considerada um bem do corpo, a saúde é aqui entendida como meio que contribui para a felicidade do homem, já que, enquanto bem do corpo, interfere em sua excelência.

Considerações finais

Percebemos, assim, que no pensamento aristotélico há uma relação não apenas acidental entre ação e produção no âmbito da ética, a qual pode ser observada tanto na esfera da produção da saúde humana quanto naquela do que é prazeroso, razão pela qual se diz que produz prazer e que, nesse contexto, sejam os frutos dessas produções definidos como bens. Essa definição, por sua vez, leva-nos a sustentar a existência, na ética de Aristóteles, de uma dimensão *poiética* subjacente à ação virtuosa.¹⁵

Um segundo problema reside no sentido atribuído por Aristóteles ao verbo produzir (*poiein*), o qual apresenta uma diferença significativa em relação à sua derivação no substantivo produção (*poiesis*). É interessante notar que, no primeiro capítulo do livro I, assim como na maior parte da *Ética Nicomaqueia*, o termo *praxis* é usado para definir a ação virtuosa, enquanto o termo *poiesis* não é utilizado em momento algum no livro I. Apesar disso, é recorrente o uso do verbo *poiein* quando Aristóteles se refere à política, que tem como objeto produzir bons cidadãos, ou seja, cidadãos obedientes às leis e capazes de agir (*pratein*) (cf. EN, I, 9, 1099^b 28-31; 13, 1102^a 7-12). No caso da política, a atividade produtiva tem como “produto” o cidadão. O uso da família do verbo *poiein*, como no caso do substantivo *poiesis*, aplica-se tanto à produção de objetos, por exemplo, a escultura e o sapato, quanto à produção de agentes virtuosos, como vimos na passagem já mencionada. Natali (2002, p.23-26), ao investigar acerca do que distingue a ação humana dos eventos naturais no pensamento aristotélico, chega a uma conclusão que representa uma importante contribuição para o tema da nossa investigação. Segundo ele, a *praxis* se inscreve na categoria aristotélica do produzir (*poiein*) que, por sua vez, está ligada à categoria do ser afetado. Isso nos interessa para a compreensão da influência que as afecções possuem no agir, pois, embora Aristóteles diga que “somos movidos” por elas, o homem deverá fazer face às afecções de que padece, para que sua ação seja virtuosa. Ainda segundo esse autor, a *praxis* é, em geral, um produzir, bem como todo agir é produzir, pois a ação é relativa ao produzir no sentido de “realizar um efeito”, seja ele a fabricação de um objeto (casa, estátua) ou um estado particular (saúde), seja ele um agir qualificado eticamente (agir virtuoso dos cidadãos)¹⁶.

¹⁵ Poderíamos dizer, também, que há uma dimensão ética na produção humana, no pensamento aristotélico? Em que medida o artesão, o arquiteto e o músico, por exemplo, configuram a sua natureza nessas atividades produtivas? Ainda não temos elementos suficientes para responder a essa questão.

¹⁶ A esse respeito, Natali (2002, p. 26) conclui: “En général, toutefois, la distinction entre *praxis* et *poiésis* est interne au sens plus général de *poiein* comme catégorie, et individue un type particulier de *poiein*.” E o que nos interessa particularmente a esse respeito é precisar em que medida o “produzir” da ação se distingue e se assemelha ao “produzir” da produção.

Parece-nos, assim, ser possível estabelecer uma dimensão *poiética* no agir do homem, o que o constitui enquanto tal e dispõe sua natureza de determinada maneira (virtuosa ou viciosa), conferindo, assim, o que julgamos por bem chamar de *finalidade poiética da ação (praxis)*, na medida em que se encontra em jogo a própria construção do homem tornada possível pelo seu agir no mundo.

Referências

- ARISTOTE. 1970. *L'Éthique a Nicomaque*. 2ª ed. Trad. Rene Antoine Gauthier. Louvain/Paris, Publications Universitaires/Beatrice Nauwelaerts, 322 p.
- ARISTOTE. 1995. *Parties des Animaux – Livre I*. Paris, G.F. Flammarion, 123 p.
- ARISTÓTELES. 2006. *De Anima*. São Paulo, Ed. 34, 357 p.
- ARISTÓTELES. 1973. *Ética a Nicômaco*. São Paulo, Abril Cultural, 180 p.
- ARISTOTLE. 1894, reimpr. 1957. *Oxford Classical Texts*. Oxford, Clarendon Press, 1251 p.
- ARISTOTLE. 1993. *History of Animals*. London, Harvard University Press, 633 p.
- ARISTOTLE. 1954. *Metaphysics*. London, Oxford, 528 p.
- ARISTOTLE. 1993. *Parts of Animals*. London, Harvard University Press, 193 p.
- BERTI, E. 1997. *Aristóteles no Século XX*. São Paulo, Loyola, 334 p.
- BESNIER, B. 1996. A distinção entre *praxis* e *poiêsis* em Aristóteles. *Analytica*, 1(3):127-163.
- CAMBIANO, G. 1991. *Platone e le Tecniche*. Roma-Bari, Laterza, 247 p.
- COULOUBARITSIS, L. 1984. Pensée et action chez Démocrite. In: International Congress on Democritus, I, Xanthi, 1984. *Proceedings...* International Democritean Foundation, vol. I, p. 327-337.
- HESÍODO. 1990. *Os Trabalhos e os Dias*. São Paulo, Iluminuras, 103 p.
- LIDDELL, H.; SCOTT, R. 1996. *A Greek-English Lexicon*. 9ª ed., New York, Clarendon Press, 2111 p.
- MURACHCO, H. 1998. Eidos – téchne – tektón. *Hypnos*, 3(4):9-17.
- NATALI, C. 2002. Actions et mouvements chez Aristote. *Philosophie*, 73:12-35. <http://dx.doi.org/10.3917/philo.073.0012>
- NATALI, C. 2004. *L'Action efficace: Études sur la philosophie de l'action d'Aristote*. Louvain, Peeters, 249 p.
- TORTORA, G. 1984. ΦΥΣΙΣ and ΔΙΔΑΚΗ in Democritus' ethical conception (B33 D-K). In: International Congress on Democritus, I, Xanthi, 1984. *Proceedings...* International Democritean Foundation, vol. I, p. 387-397.
- VERNANT, J-P.; NAQUET, P-V. 1989. *Trabalho e escravidão na Grécia Antiga*. São Paulo, Papirus, 176 p.
- VELOSO, C. 2004. *Aristóteles mimético*. São Paulo, Discurso Editorial, 876 p.
- ZINGANO, M. 2004. Deliberação e inferência prática em Aristóteles. *Dissertatio*, 19:93-111.

Submitted on February 7, 2014

Accepted on August 26, 2014