

**A SCALA ANIMAE DE ARISTÓTELES**[ARISTOTLE'S *SCALA ANIMAE*]

Felipe Ramos Gall  
[felipegall@outlook.com](mailto:felipegall@outlook.com)  
ORCID: 0000-0003-2074-1810

*Possui doutorado (2021) e mestrado (2017) em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, e graduação (licenciatura) em Filosofia (2014) e em História (2013) pela Universidade Católica de Petrópolis. Atualmente é professor substituto do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília e pós-doutorando do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense. É membro da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC) e do GT Filosofia Antiga, da ANPOF. Integra o grupo de pesquisa Laboratório Aporia, Núcleo de Filosofia Antiga (ICHF/UFF) e o Laboratório Archai, vinculado à Cátedra UNESCO Archai sobre as origens plurais do pensamento ocidental (PPGu/UnB).*

DOI: [10.25244/tf.v15i1.4397](https://doi.org/10.25244/tf.v15i1.4397)

Recebido em: 23 de outubro de 2022. Aprovado em: 13 de janeiro de 2023

Caicó, ano 15, n. 1, 2022, p. 167-184  
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v15i1.4397](https://doi.org/10.25244/tf.v15i1.4397)  
Dossiê Aristóteles dito de muitos modos



**A *Scala Animae* de Aristóteles**

GALL, Felipe

**Resumo:** Partindo de uma consideração prévia acerca da metodologia aristotélica, que visa demonstrar como que a noção de causa final, que Aristóteles se arrogava de ter sido uma descoberta sua, é o método de todas as suas investigações sobre os viventes, o presente artigo pretende apresentar a escalada ascendente entre os três tipos de alma conceituados no pensamento aristotélico, a saber, as almas vegetativa, sensitiva e intelectiva. Nosso objetivo aqui é o de mostrar que, embora o ser humano seja o paradigma em relação ao qual os demais viventes são analisados por Aristóteles, há também uma continuidade natural entre o ser humano e os demais viventes, continuidade esta que é a própria condição de possibilidade das analogias entre eles.

**Palavras-chave:** Aristóteles. Causa final. Alma.

**Abstract:** Starting from a previous consideration concerning the Aristotelian methodology, which aims to demonstrate how the notion of final cause, which Aristotle claimed to have been his discovery, is the method of all his investigations about the living beings, this paper intends to present the ascending escalation between the three types of soul conceptualized in Aristotelian thought, namely, the vegetative, sensitive and intellectual souls. Our goal here is to show that, although the human being is the paradigm in relation to which the other living beings are analyzed by Aristotle, there is also a natural continuity between the human being and the other living beings, a continuity that is the very condition of possibility of the analogies between them.

**Keywords:** Aristotle. Final cause. Soul.

## 1 INTRODUÇÃO

Nosso objetivo aqui é apresentar como que Aristóteles, em seus tratados “biológicos”, “zoológicos” ou “psicológicos”, se utiliza da sua noção de *causa final* como *método* para demonstrar as gradações entre os três tipos de alma, comumente nomeadas de “vegetativa”, “sensitiva” e “intelectiva”. É nossa intenção deixar claro que se trata de uma progressão ascendente, uma verdadeira *scala animae*.

O tratado *Partes dos animais* já se inicia com uma discussão metodológica. As palavras que abrem a obra são, literalmente: “Περὶ πᾶσαν θεωρίαν τε καὶ μέθοδον...”, isto é, “Acerca de toda teoria e de todo método...” (639a1). Está aqui em questão o método, no sentido do caminho apropriado que devem percorrer aqueles dispostos a realizar *φύσιν ἱστορίας*, “investigações da natureza”. O termo *ἱστορία*, “investigação”, utilizado muitas vezes por Aristóteles, é chave aqui: basta pensarmos em sua “história” dos animais, que não tem nada de “histórico” no nosso sentido moderno de sucessão e desenvolvimento temporal ou progressão evolutiva; “historiar”, para Aristóteles, é investigar, e investigar é determinar as causas de algo ser tal como é. Mais precisamente, *ἱστορία*, para Aristóteles, diz respeito à adequada apreensão dos fenômenos, ou seja, é a arte que estabelece de modo organizado os dados básicos e fundamentais de uma pesquisa ou estudo, a partir dos quais uma ciência pode fazer suas deduções, uma vez que Aristóteles chama de “fenômeno” justamente o “dado” (τὸ ὄντι), o que é de fato (τὰ πράγματα)<sup>1</sup>. Podemos pensar que a historiografia, tal como concebida por Heródoto<sup>2</sup> e levada a cabo por Tucídides, é precisamente uma investigação de causas, no caso, das causas das guerras que marcaram profundamente aquela época, e, desse modo, *ἱστορία* passou a ser um termo técnico para designar tal prática. E essas histórias são justamente uma investigação, no sentido de um testemunhar, questionar, procurar, experienciar, averiguar, rastrear... em suma, buscar saber e angariar dados, de modo a estabelecer com o máximo de precisão possível um fato. Destarte, parece que Aristóteles se apropriou dessa prática para aplicá-la aos estudos da natureza, mas com uma diferença fundamental: a compreensão de causa. A historiografia opera averiguando a relação de antecedente e consequente, e, assim, partindo do presente vai reconstruindo o passado. Trata-se, portanto, de uma causalidade que determina um movimento e, por conseguinte, uma passagem de tempo em determinado espaço. Entretanto, como tudo em Aristóteles, podemos dizer que causa “λέγεται πολλαχῶς”, isto é, “é dita de muitos modos”<sup>3</sup>; e, sendo assim, essa causalidade da historiografia é apenas um modo de se compreender causa.

Por conseguinte, Aristóteles não será um historiador no sentido da historiografia (melhor dizendo: *não só* nesse sentido, a julgar por sua *Constituição dos Atenenses*, que é uma verdadeira obra historiográfica<sup>4</sup>), e sim um investigador das causas em sentido amplo. Desse modo, Aristóteles

<sup>1</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Analíticos anteriores*, I, 46a17-26. Para uma análise detalhada sobre o conceito de “história” em Aristóteles, cf. CARLI, 2020.

<sup>2</sup> E, de fato, Heródoto costuma ser citado por Aristóteles como sendo um investigador de fatos que angaria dados fundamentais num processo pré-demonstrativo: cf. ARISTÓTELES, *História dos animais*, III, 523a1; VI, 579b2; *Geração dos animais*, II, 736a10; III, 756b6.

<sup>3</sup> Melhor dizendo, “são muitas em número” (“τῶν αἰτίων ἀριθμῶ εἰσὶ πολλοί”) Cf. ARISTÓTELES, *Física*, II, 195a27-8. Cf. também *Metafísica*, Δ, 1013a24 ss.

<sup>4</sup> Isso fica claro no final da *Ética a Nicômaco* (cf. X, 1181b7 s.), quando Aristóteles fala da utilidade de uma coleção de constituições para o estudo da ciência política. Ou seja, a *Constituição dos Atenenses*, única peça dessa coleção aristotélica que nos foi preservada, é fruto precisamente de uma “história”, de uma investigação de fenômenos, enquanto a coleta e estabelecimento de dados básicos para uma ciência. Os *Econômicos*, especialmente o Livro II, parecem cumprir o mesmo papel.

atuaria quase como um detetive: basta prestarmos atenção no léxico filosófico que ele estabelece: αἴτιον, causa, era um termo jurídico, usado para determinar o responsável por um crime (CHANTRAINE, 1968, p. 41); e determinar a causa, o responsável, possibilita a κατηγορία, a acusação. Desse modo, Aristóteles afirma, em diversos contextos, que conhecer propriamente uma coisa, conhecer a verdade de algo, é conhecer suas causas<sup>5</sup>. Só investigando tudo que é responsável por uma coisa ser precisamente como é — de onde veio? como? de que modo? de que consiste? por quê? em vista de quê? — é que se pode determinar a *essência* dessa coisa, e, conhecendo-se a essência, pode-se então acusá-la, isto é, *categorizar* os seus acidentes, que fazem essa coisa ser especificamente *esta*, e não outra semelhante.

Aristóteles, julgando que o estudo da natureza deve ser esse trabalho etiológico de detetive, de investigação das causas, passa então a aplicar esse critério aos seus predecessores, de modo a averiguar quais causas eles tinham descoberto, e também para determinar quantas causas existem<sup>6</sup>. Nos diversos contextos em que ocorre essa prestação de contas com a tradição, a conclusão de Aristóteles é sempre a mesma: os fisiólogos até então, de Tales a Demócrito, e mesmo Platão, em sua busca pela ἀρχή, pelo princípio da realidade, distinguiram, alguns com clareza, outros não, até três causas, a saber: (1) a causa material, compreendendo-se que um ou mais elementos materiais seriam o ὑποκείμενον, o substrato de toda realidade, e por isso princípio; (2) a causa eficiente ou motora (que é aquela causalidade própria da historiografia), ou seja, a causalidade do movimento, pois percebeu-se a necessidade de se explicar como que do princípio simples veio a ser nosso mundo complexo; e (3) a causa formal, entrevista pelos pitagóricos e eleatas e clarificada por Platão, que, constatando que tudo na natureza vem a ser e perece, num processo de constante transformação, percebeu-se que nada de material teria estabilidade para ser o primeiro e derradeiro princípio da realidade, devendo este, portanto, ser a forma, que é eterna e imutável. No entanto, nenhum deles, segundo Aristóteles, havia se dado conta de que havia uma quarta causa para além dessas três: trata-se da causa final, isto é, o ἔνεκα, o *em prol de que, em vista de que* de algo, tanto no sentido de completude e acabamento quanto de finalidade e bem<sup>7</sup>.

Como Aristóteles se arroga de ter sido o primeiro a ter visto claramente esta quarta causa, ele deve ter considerado necessário criar tanto uma expressão quanto um termo para designar sua descoberta, pois não havia nada no léxico filosófico precedente que pudesse se adequar perfeitamente. Por conseguinte, creio que esse fim, esse *em vista de que*, é expresso, numa perspectiva metafísica, primeiramente como τὸ τί ἦν εἶναι, isto é, numa tradução literal, “o que era para ser”, que, sendo a própria causa formal, de certo modo é um λόγος, é uma “definição”, uma expressão de essência, de “quididade”; e, em segundo lugar, o fim também é expresso como ἐντελέχεια, cunhado por Aristóteles a partir de ἐντελής, completude, acabamento, e ἔχειν, ter, possuir — ou seja, ἐντελέχεια seria, literalmente, um estar de posse de sua completude, um ter alcançado a plenitude. Com efeito, o τὸ τί ἦν εἶναι é a causa final projetada, seu *design* ou desígnio, e por isso um λόγος, ao passo que a ἐντελέχεια é causa final realizada: o que era para ser agora é, cumpriu-se. Não à toa Aristóteles expressará claramente: “o ἔνεκα é o τέλος e o λόγος da οὐσία” (ARISTÓTELES, *Geração dos animais*, 715a5). Destarte, essas duas noções são mutuamente complementares e, em certo sentido, dizem o mesmo: as causas formal e final são intrínsecas.

Dito de outro modo: natureza, para Aristóteles, é concebida de duas maneiras, como forma e como matéria. Aos entes que são *por* natureza, isto é, dotados tanto de matéria quanto de forma,

<sup>5</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 982a12-14; 982b24-25; α, 993b23 ss.; *Física*, II, 194b16-20; *Análiticos posteriores*, 71b9-11; 94a20; *Geração dos animais*, 715a1 s.

<sup>6</sup> Sobre esse embate de Aristóteles com a tradição acerca das causas, cf. HANKINSON, 1998.

<sup>7</sup> Para uma apresentação e discussão mais detalhada da noção de causa final aristotélica e suas questões, cf. GUTHRIE, 1981 pp. 106-129; HANKINSON, 1998, pp. 125-160; BROADIE, 2007; DUDLEY, 2012.

e que por si mesmos são dotados de movimento (ou seja, os viventes), a forma é mais natureza do que a matéria, embora a matéria, enquanto substrato, seja imprescindível<sup>8</sup>. Isso quer dizer que, para esses entes, a forma é mais propriamente a sua essência (pois essência é um sentido de natureza), mas que nunca é separável realmente, pois a natureza sempre subsiste num substrato material, sendo separável apenas segundo a definição — e por conta disso que a causa formal é λόγος da οὐσία. A forma dos viventes, sua οὐσία, será denominada por Aristóteles como ψυχή, alma. E a alma, enquanto forma e essência dos viventes, contém em si mesma o movimento e a finalidade, isto é, a alma é tanto a causa eficiente quanto a causa final dos viventes. Isso significa que a causa formal é responsável, responde pelas causas eficiente e final. Por conseguinte, a forma é tanto o que algo é, quanto o que algo era para ser, como também a capacidade de atualização dessas potências em vista de sua plenitude, pois isso, passar da potência ao ato, é movimento. Tudo isso perfaz uma unidade, distinguível apenas no discurso, não *in re*<sup>9</sup>.

Com efeito, o ponto de Aristóteles então é: dado que, segundo ele, nenhum filósofo precedente havia entrevisto com clareza ou mesmo concebido essa noção de causa final, toda a problemática do movimento e do primeiro princípio da natureza estava fadada a nunca se resolver de maneira satisfatória. Pois a causa final é, ontologicamente, a primeira: não o que algo é presentemente, tal como se dá agora, e sim o que algo *era para ser* perfeitamente, é que é o verdadeiro fundamento de sua existência<sup>10</sup>. Pois esse *o que era para ser*, sendo a causa formal, implica a definição, o λόγος, de sua plenitude ou completude, isto é, implica o seu *ato*, e ato agora nos seus dois sentidos, tanto no sentido da ἐντελέχεια como também daquilo que Aristóteles chamará de ἐνέργεια, o obrar, a “energia” do movimento em prol da plenitude, e, portanto, implica também o λόγος no sentido de *razão de ser*.

Tudo que é *por natureza*, ou seja, todos os viventes, possuem ἔνεκα; em outras palavras, todos os viventes são, existem em vista de algo. Desse modo, podemos afirmar que o ἔνεκα, a causa final, é a *chave metodológica* das investigações aristotélicas sobre a natureza e a vida, em todos os níveis físicos. Pois três são os saberes, três ciências concernentes à natureza, dado que três são os objetos da natureza (e, segundo Aristóteles, uma ciência se define por seu objeto): (1) há os entes imóveis, isto é, não suscetíveis ao movimento, e por isso eternos e incorruptíveis; (2) há os entes que se movem, mas são incorruptíveis, pois movimento se diz de muitos modos, e nem todo movimento é mutação; e (3) há os entes que se movem e se corrompem. Tratam-se, respectivamente, (1) dos motores transcendentais; (2) dos astros e dos céus; e (3) dos viventes e demais entes “sub-lunares”. Quanto aos primeiros, que são pura forma e não possuem matéria nem movimento (pois o movimentar-se necessita da matéria como substrato da mudança), sua causa final só pode ser a sua própria causa formal, isto é, sua forma é seu próprio fim; quanto aos segundos, que se movimentam, mas o fazem de tal modo que participam do eterno, e se trata de um movimento necessário, já que não se corrompem e nem participam do acaso, a sua causa final é o próprio movimento, isto é, seu movimento é seu próprio fim; quanto aos terceiros, os entes por natureza, que se movimentam em todos os sentidos, seu fim é a sua plenitude ou completude; porém, nesse caso, tais noções devem necessariamente se dar no *tempo*. A espécie é eterna, mas o determinar de uma espécie depende da investigação dos indivíduos que a compõem, deve-se analisar seu desenvolvimento temporal, seu processo peculiar de amadurecimento, enfim, suas *diferenças específicas* que definirão tal espécie enquanto um universal. E, como a noção de completude varia de espécie para espécie, e há uma miríade abissal de diferentes espécies na natureza, a causa final dos

<sup>8</sup> Para os sentidos de natureza em Aristóteles, cf. *Metafísica*, Δ, 1014b17-35.

<sup>9</sup> Sobre as quatro causas na filosofia da natureza de Aristóteles, cf. ANGIONI, 2011.

<sup>10</sup> Leitura esta que vai de encontro à grande parte das interpretações modernas e contemporâneas de Aristóteles, que viam a causa final na física e biologia aristotélica como meramente ôntica, e não ontológica. Para uma melhor contextualização dessa discussão, cf. CAMERON, 2002.

diversos viventes é uma questão, um problema, e é isso que o investigador da natureza deve pesquisar e descobrir, é essa a sua tarefa. Notem que em toda essa gradação dos saberes a causa final é sempre a chave da investigação, é sempre o método, o caminho a se percorrer rumo à verdade.

Aristóteles admite que a contemplação dos astros eternos é mais nobre e divina do que os estudos daquilo que vem a ser e perece. Contudo, nossos sentidos são muito limitados para se investigar propriamente esses entes celestes, e então temos muito mais sucesso estudando os entes que nos são mais próximos. Ou seja, a investigação dos viventes é mais instigante e mais precisa, e tal exequibilidade concede valor a essa tarefa. Ainda assim, ele diz (num raro arroubo poético, diga-se de passagem) que a alegria que obtemos contemplando as coisas celestes, ainda que nosso saber sobre elas seja escasso, ainda é maior do que a alegria advinda do estudo mais acertado de outras coisas, do mesmo modo que um vislumbre fugaz do amado causa-nos mais alegria do que a visão acurada de uma outra coisa qualquer (ARISTÓTELES, *Partes dos animais*, I, 644b23-35).

Nesse sentido, Aristóteles dirá que o movimento da natureza se dá de dois modos, pois há tanto o movimento dos entes incorruptíveis quanto o movimento dos corruptíveis. Dado que o movimento sempre se dá por *ἀνάγκη*, necessidade, e que duplo é o movimento, então deverá também ser dupla a compreensão de necessidade. Há uma necessidade *ἀπλός*, simples, “absoluta”, própria dos *αἰδιότις*, dos eternos, e há uma necessidade *ἐξ ὑποθέσεως*, “condicional”, própria de tudo do âmbito da geração e corrupção (ARISTÓTELES, *Partes dos animais*, I, 639b23-25). Tais necessidades são impostas pela causa final: como a causa final dos astros é seu próprio movimento, tal movimento é necessário e neste simples mover está a sua plenitude; como a causa final dos viventes, sua completude, sua *ἐντελέχεια*, dá-se no tempo, em meio ao acaso e corrupção, suas necessidades serão várias e complexas, condicionadas em prol de seu *τὸ τί ἦν εἶναι*, de seu *design* ontológico. Por conta disso, a investigação desses dois tipos de entes não pode seguir o mesmo método, ou seja, o investigador dos viventes não pode operar como um astrólogo em sua investigação dos astros. Para Aristóteles, o grande erro de seus predecessores foi justamente o de terem investigado todos os âmbitos da natureza indistintamente, seguindo o mesmo método, e cometeram esse erro por carecerem da noção de causa final (ARISTÓTELES, *Partes dos animais*, I, 639b5-10; 642a24-26).

## 2 A ESCALADA ANÍMICA

Levando-se em conta que o método aristotélico é sempre o de seguir a causa final, guiando-se e tendo por horizonte aquilo que algo era para ser perfeitamente, tem-se então que, para falar do ser humano em sua integralidade de corpo e alma, Aristóteles não vai partir do corpo de um ser humano à vista como se fosse um dado pronto e acabado, cheirando a formol, e dissecá-lo; ao contrário: ele, contemplando a causa final do ser humano, o que ele *era para ser*, vai se orientar *sub specie anima*, já que a alma é a natureza, a essência e a forma dos viventes, princípio e fim de seu movimento, e construir, por meio do discurso, um corpo perfeito e acabado, um modelo ideal, conforme o projeto delineado pela alma.

Ademais, no pensamento aristotélico o ser humano será como que o modelo dos demais viventes, que serão explicados na maior parte das vezes por analogia em relação a ele; Aristóteles parece ter um certo espírito protagórico, onde o homem acaba sendo a medida, se não de todas as coisas, ao menos de todos os viventes. Inclusive porque, sendo a alma humana a mais complexa,

ela potencialmente abarca em si todas as demais. Ela é como um pentágono: potencialmente abarca em si um quadrado, no caso, a alma sensitiva, que, por sua vez, potencialmente abarca um triângulo, a alma vegetativa<sup>11</sup>. Ou seja, a alma humana possui em comum as faculdades e aptidões das almas dos demais animais e das almas das plantas, mas ainda assim há algo nela que transborda, há nela umas pontas soltas.

De modo geral, a alma, ainda que nascendo num mundo de mudanças e transformações com uma boa dose de acaso, operará sempre a partir de uma série de necessidades em prol de seu movimento próprio tendo em vista sua completude, e serão essas necessidades que irão pautar seu desenvolvimento e seus graus, no sentido de que o vivente menos complexo será o que tiver menos necessidades, e o mais complexo, o ser humano, o que possuirá mais necessidades<sup>12</sup>. Essas necessidades expressar-se-ão por meio de funções, aptidões, faculdades, capacidades etc. Do mesmo modo que, para o camponês se aquecer no inverno, é necessário que faça uma fogueira, e, para fazer a fogueira, é necessário cortar lenha, e para tal é necessário um machado afiado, e, para ser afiado e funcionar bem, é necessário que seja de ferro ou bronze, também a alma vai manifestando e produzindo seus instrumentos conforme a necessidade. É necessário para a alma, sobretudo, nutrir-se para se manter viva e poder crescer e se desenvolver; para que seu medrar seja possível, são necessários órgãos aptos para consumir e processar alimentos; para isso os órgãos terão que ser constituídos de elementos determinados, como terra, fogo ou água; mas tais elementos e suas propriedades, como o seco e o úmido, não se complementam de qualquer maneira; por conseguinte, para que esses órgãos funcionem propriamente, é necessário um organismo que harmonize os diferentes elementos e propriedades dos diferentes órgãos, bem como as diferentes funções e aptidões da miríade de necessidades da alma; para que tal organismo seja possível, é necessário um *corpo*. E é por causa disso que Aristóteles assevera, com todas as letras: “assim como o machado, o corpo é instrumento” (ARISTÓTELES, *Partes dos animais*, I, 642a9-11). Organismo, órgão, ὄργανον, diz, literalmente, “instrumento”. Cada órgão é um instrumento da alma para realizar suas aptidões, suas funções, *suas necessidades*.

Logo, conforme o método aristotélico, *não é por haver o órgão que há a função*, mas justamente o contrário: *é por haver a função, a aptidão, que há o órgão*. Não é porque o homem tem olhos que ele vê, é porque ele é apto para ver que ele desenvolve olhos. O órgão é feito pela alma pelo mesmo motivo que o ninho é construído pelo joão-de-barro e o machado é produzido pelo homem: para suprir uma de suas necessidades. É por isso que o corpo, σῶμα, por si só, sem uma alma a insuflá-lo, é meramente um cadáver, um boneco de marionete sem titereiro, conservando apenas acidentalmente a aparência de uma pessoa.

## 2.1 A alma vegetativa

O primeiro degrau da escada anímica é, naturalmente, a geração da vida. Segundo a concepção aristotélica, a semente do macho é responsável pela forma do novo ser, pois é princípio de movimento e geração, e a fêmea fornece a matéria, a terra ou solo onde se planta a semente<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Essa analogia da alma com as figuras é insinuada pelo próprio Aristóteles: cf. *De anima*, II, 414b20-32.

<sup>12</sup> Que o ser humano é o mais carente dos animais já havia sido tematizado por Hesíodo e Platão, no mito de Prometeu. Cf. HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, vv. 42-105; PLATÃO, *Protágoras*, 320c8-322d5.

<sup>13</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Geração dos animais*, I, 716a-b12; *Sobre as plantas*, 817a. Nessa passagem de *Geração dos animais*, Aristóteles associa explicitamente o feminino à terra, e o masculino ao sol e ao céu.

O próprio termo “matéria”, que vem de *mater rerum*, “mãe das coisas”, evoca maternidade. No caso das plantas, a semente é literalmente plantada no solo, na (mãe-)terra. Excetuando-se a agricultura, que é técnica humana, na natureza é necessário que o vento carregue a semente das plantas para que elas possam se reproduzir; nos animais ocorre algo análogo: diz Aristóteles que toda emissão de esperma é antes precedida por um πνεῦμα<sup>14</sup>, sendo a ejaculação da semente do macho no útero da fêmea o insuflar de uma nova vida, vida que, em si mesma, é vento que sopra. Tais são as causas eficientes de tudo que vive (ARISTÓTELES, *Geração dos animais*, I, 715a13).

Essa união de matéria e forma, fêmea e macho, dá origem a um σύνολον, σύν-όλον, um conjunto, uma totalidade, que no caso é a vida mesma, que se individua num todo complexo de um organismo, ainda que em potência. Das quatro causas que Aristóteles distingue em seu pensamento, a alma, como vimos, responde por três: ela é causa formal, eficiente e final; a matéria, naturalmente, corresponde à causa material. Mas a matéria é também o ὑποκείμενον, o substrato ou sujeito de todo movimento e toda mudança. Sem a matéria, e, portanto, sem o corpo, a alma, e, por conseguinte, a vida, não tem seu instrumento de trabalho. A alma se desenvolve como se montasse a sua oficina de ferramentas: quanto mais ferramentas tiver, mais capacidades poderá desenvolver e mais obras poderá realizar. Ou seja, a matéria, o corpo, é indispensável, é de uma necessidade absoluta para que a vida sub-lunar possa alcançar sua plenitude. É por isso que deficiências físicas serão pensadas por Aristóteles em termos de privação, στέρησις: assim como ocorre com um carpinteiro, que, caso perca seu serrote, terá seu trabalho, sua função limitada, pois estará privado da capacidade de serrar madeira, também a alma, privada de um de seus órgãos, ficará privada de uma capacidade ou função.

A primeira coisa que a alma precisa garantir é a sua nutrição, sua subsistência. Portanto, a primeira parte da alma a ser desenvolvida é sempre a vegetativa, que, além de produzir os órgãos necessários para se nutrir, também é responsável pelo crescimento e amadurecimento do organismo, e seu fim é a sua reprodução. Todos nós começamos a viver “vegetando” no útero de nossas mães, obtendo dela nutrição, como se o cordão umbilical fosse uma raiz plantada no rico solo materno, e, graças a isso, vamos conseguindo formar nossos próprios órgãos, o que nos faz crescer e desenvolve nosso corpo. A parte vegetativa da alma é a primeira porque é a base, o fundamento de toda a vida (ARISTÓTELES, *De anima*, II, 413a31 s.)<sup>15</sup>. O próprio termo φυτόν, planta, vem do verbo φύω, brotar, medrar, nascer, florescer, trazer à luz, mesma raiz de φύσις. Ela não só perpassa o todo da existência de tudo que vive, como também é a que possibilita a perpetuação da espécie. Um organismo propriamente maduro é aquele que alcançou o amadurecimento sexual, que é o ἔνεκα da alma vegetativa, e, em certo sentido, também o ἔνεκα de toda a vida.

Como se comprovasse que a natureza da vida é *ascendente*, a alma vegetativa é responsável por todos os órgãos considerados por Aristóteles como *inferiores*, tanto em sentido espacial quanto em dignidade: estômago, intestinos, órgãos sexuais etc. As plantas, que dão nome à alma vegetativa, pois esta lhe é a sua própria, têm, por analogia, apenas órgãos desse tipo: as raízes que se nutrem do solo, o caule que propicia o crescimento, as flores e os frutos para a reprodução etc. Por isso que Aristóteles dirá que as noções de “alto” e “baixo” para cada ente são relativas: em relação ao

<sup>14</sup> “Ἐν δὲ τῇ τοῦ σπέρματος ἐξόδῳ πρῶτον μὲν ἡγεῖται πνεῦμα” ARISTÓTELES, *História dos animais*, IX, 586a15. Cf. também *Geração dos animais*, 718a14, 728a10, 737b30-36, 738a1; *Partes dos animais*, 689a30-31; *Sobre as plantas*, 821a; *Problemas*, 878b39, 879a15, 953b33.

<sup>15</sup> Se voltarmos a pensar na metáfora das figuras para representar as partes da alma, onde a alma vegetativa seria um triângulo, tem-se que o quadrado da alma sensitiva pode ser composto por dois triângulos, e o pentágono da alma intelectual, por três. Ou seja, a alma vegetativa, a dimensão mais bruta da vida, é a peça chave capaz de compor todas as demais.

universo, a raiz, que para as plantas é como a boca, está embaixo, e as flores e frutos, seus órgãos sexuais, estão em cima.

No ser humano, mais do que nos outros animais, a distinção entre parte superior e inferior faz-se segundo as próprias posições naturais. Por outras palavras, as partes alta e baixa do homem são definidas de acordo com as partes alta e baixa do universo (ARISTÓTELES, *História dos animais*, I, 494a26-29)

Assim, o fato do homem andar ereto sobre duas pernas, com o corpo disposto conforme as orientações próprias do universo, seria mais uma prova de sua maior ascendência na hierarquia dos viventes.

## 2.2 A alma sensitiva

Mas a vida se expressa de muitos modos<sup>16</sup>, e Aristóteles dirá que, como o próprio nome indica, participam mais intensamente do ζῆν, do viver, os ζῷα, os animais<sup>17</sup>. O aspecto essencial dos animais, em contraposição às plantas, é que eles são dotados de αἴσθησις, percepção sensível. É por isso que se convencionou dizer que a alma dos animais é “sensitiva”. É claro que muitos dos animais são dotados também de locomoção, e alguns, como veremos, até de memória, mas a única característica que engloba todos, do elefante ao pólipo, é a αἴσθησις. Dizer isso já indica que há uma escala, uma hierarquia entre os animais, há uns que são muito pouco complexos, ao passo que outros são extremamente complexos. Quanto mais complexo for um animal, mais faculdades, aptidões ou potências ele terá; o ser humano, solitário no topo dessa escala, será tão mais complexo que a sua alma será de outro tipo, apesar de ele continuar sendo um animal.

Consideraremos aqui apenas os animais mais complexos, que Aristóteles denomina animais sanguíneos. E isso porque o sangue é, para Aristóteles, um princípio vital; prova disso é que, segundo ele, o próprio esperma seria fundamentalmente sangue, e por isso é gerador de vida. Os animais sanguíneos seriam, assim, os “mais vivos”, seres onde a vida se dá ou acontece de maneira mais intensa. Para esses seres, há uma miríade de riquíssimas novas funções e aptidões da alma, e conseqüentemente ela formará órgãos de uma complexidade impressionante e de um detalhamento tão perfeccionista que, dirá Aristóteles, a análise do organismo dos animais nunca cessará de causar espanto e maravilhamento aos que realmente amam o conhecimento. Mas dentre todas as suas exuberantes ferramentas, cérebro, pulmões, fígado, baço, pâncreas, rins etc., a alma sensitiva deve, sobretudo, cuidar do coração. Para Aristóteles, o coração, καρδιά, é a sede da alma sensitiva; ele

<sup>16</sup> Sobre a continuidade entre vegetais e animais, cf. ARISTÓTELES, *História dos animais*, VIII, 588b.

<sup>17</sup> Nosso termo “animal” vem do termo latino *anima*, que significa sopro, e é como se verteu para o latim o termo grego ψυχή. Literalmente, então, animal é o “animado”, o que possui alma, o que é insuflado pelo sopro de vida. *Anima* é também cognato de *animus*, ânimo, termo que, apesar de expressar aquilo que os gregos chamavam de θυμός, que, em certo sentido, é a sede das paixões, curiosamente não advém dele: *animus* vem, na verdade, do grego ἄνεμος, que significa vendaval ou uma forte brisa. Se a *anima* é um sopro, o *animus* é a sua turbulência, uma procela, quando o sopro revoltado se transforma num vento de tempestade, uma tormenta de paixões.

**A *Scala Animae* de Aristóteles**

GALL, Felipe

diz expressamente: o coração é “αἰσθητικῆς ψυχῆς ἀρχή”, “o princípio da alma sensitiva” (ARISTÓTELES, *Partes dos animais*, III, 672b17). Prova disso, segundo Aristóteles, é que a sábia natureza reservou para ele o lugar de honra no corpo:

E <o coração> tem também a posição do espaço de primado e governança: pois está próximo do centro, <porém> mais para cima do que para baixo, e mais para frente do que para trás; porque a natureza assenta o mais honrado no <lugar> mais honroso, a não ser que algo maior a previna (ARISTÓTELES, *Partes dos animais*, III, 665b17-21).

E a comprovação desse lugar privilegiado que a natureza concedeu ao coração encontra-se por excelência no ser humano, o mais complexo, logo, o mais realizado, de seus rebentos. Ademais, diz Aristóteles que já nos embriões se nota que o coração é a primeira parte a se mover: *primum vivens, ultimum moriens*, o primeiro a viver e o último a morrer, como se ele próprio fosse dotado de vida — o animal dentro do animal. Trata-se do monarca do corpo animal, seu ἀρχός ou *príncipe*.

Falar em alma sensitiva acarreta, claro, o tema dos sentidos. Dos cinco sentidos, o tato parece ser o único sentido comum a todos os animais. Podemos até mesmo ousar ir além, e afirmar que o tato é o sentido por sinédoque. Diz Aristóteles: “o tato é o primeiro a subsistir de todos sentidos” (ARISTÓTELES, *De anima*, II, 413b4-5), como também afirma que “sem o tato, nenhum dos outros sentidos subsiste, embora o tato subsista sem os outros, pois diversos animais não têm nem visão, nem audição, nem percepção de odor, [mas têm tato]” (ARISTÓTELES, *De anima*, II, 415a5-6). E o fato de todos os animais possuírem tato vai implicar também que todos os animais experimentam sensações de prazer e dor, o que, por sua vez, implica que os animais devam ser dotados de ὄρεξις, desejo, que se desdobra em ἐπιθυμία, apetite, e θυμός, ânimo. Todas essas faculdades ou potências radicam-se, segundo Aristóteles, no coração, assim como o próprio tato; em outras palavras, portanto, o tato é o sentido próprio do coração (ARISTÓTELES, *Partes dos animais*, II, 10, 656a27-31). O paladar, sentido do gosto, que evidentemente está relacionado à sensação de prazer e com o desejo e o apetite, é tido por Aristóteles explicitamente como uma forma de tato<sup>18</sup>, e por isso também é um sentido radicado no coração, por mais que a língua seja seu órgão imediato.

E o motivo disso é que, para Aristóteles, o meio corpóreo que a alma usa para sentir é o sangue. Ou seja, não é a pele o órgão próprio do tato, pois a pele só pode sentir na medida em que esteja irrigada de sangue. Ora, o coração é o princípio de todo o sangue (ARISTÓTELES, *Partes dos animais*, III, 666a33), e o responsável por sua circulação pelo corpo. Por conseguinte, é ele, em última instância, a sede do tato. É também por isso que até mesmo os sentidos mais elevados e mais imateriais, a audição e a visão, são, de certo modo, formas de tato: não só porque até mesmo os olhos e os ouvidos necessitam de sangue para operarem, mas também porque sentir algo é propriamente ter *contato* com algo. Ademais, um barulho muito alto, ou uma súbita luz ofuscante, *causam dor* aos ouvidos e aos olhos, pois há demasiado contato com os órgãos, um contato muito forte. É justamente por isso que o tato é não só o primeiro sentido, como é também aquele que subsiste em todos os demais; logo, o princípio de toda sensação. Poderíamos pensar que o tato, por si só, distingue as propriedades da matéria, do que é tangível: áspero e liso, seco e úmido,

<sup>18</sup> “ἡ γὰρ ἀφή τῆς τροφῆς αἰσθησις.” Cf. ARISTÓTELES, *De anima*, II, 414b7 s. Cf. também ARISTÓTELES, *Do sentido e dos sensíveis*, II, 439a1-2. É por isso que Aristóteles dirá que “ὅτι τῶν ζῶντων τοῖς ἔχουσιν ἀφήν καὶ ὄρεξις ὑπάρχει”. *De anima*, II, 414b15.

**A *Scala Animae* de Aristóteles**

GALL, Felipe

quente e frio etc.; já a visão capta a forma, e por isso, sendo metafisicamente coerente, a visão é, para Aristóteles, o sentido mais elevado e mais nobre. Entretanto, ainda assim a visão necessita, para operar, de luz e de cores, que beiram a imaterialidade, mas ainda são materiais. Destarte, poderíamos dizer que a visão é o grau mais refinado e elevado de tato, logo, o mais refinado e elevado sentido. Assim, embora todos os cinco sentidos possuam órgãos de captação *imediata*, todos acabam, no fim das contas, remetendo-se ao coração, que faz a *mediação*.

Em última instância, é porque a alma sensitiva é fundamentalmente dotada de tato, e consequentemente, de capacidade de sentir e distinguir prazer e dor, que ela desenvolve um corpo com capacidade motora como instrumento para realizar o fim de buscar o prazer e evitar a dor. Dito de outro modo: muitos dos animais são dotados de locomoção, ou seja, de um corpo com membros articulados capazes de movimento e deslocamento, porque se locomover é uma necessidade vital da alma sensitiva para alcançar seu fim de ter prazer e se satisfazer, e de evitar a dor e fugir do sofrimento. Com esse instrumento, isto é, o corpo flexível capaz de se locomover, a alma pode atualizar suas potências desejantes. O animal pode caçar o que lhe é aprazível, como também fugir dos perigos que o ameaçam. Destarte, o fim do movimento animal é a satisfação e o repouso. Assim, o coração, núcleo da sensibilidade, é também tanto o princípio do movimento dos animais e de sua percepção de prazer e dor, como também é o seu fim ou limite (ARISTÓTELES, *Partes dos animais*, III, 666a11-14).

No fundo, há nos animais esse instinto de sobrevivência tão acentuado porque eles têm necessidade de preservar a própria vida para poderem se reproduzir. Garantir a prole e a consequente perpetuação da espécie é a programação básica *hardwired* em todos os animais, é a grande necessidade que pulsa em seu ser. E não é coincidência que o sexo entre animais sanguíneos envolva tudo aquilo que é próprio e essencial da alma sensitiva: tanto o uso aflorado de todos os sentidos, mas em especial do tato, como também prazer, dor, desejo, apetite, ânimo... Donde pode-se concluir que o sexo é a expressão essencial da animalidade do animal, a própria realização e consumação da alma sensitiva, sua plenitude. Por isso que, fundamentalmente, o *ἔνεκα* da alma sensitiva não difere do da alma vegetativa: o animal também busca, essencialmente, nutrição, crescimento e reprodução, só que o faz de maneira muito mais complexa, intensificada e *animada* que as plantas, com muito mais recursos, mais emoções, enfim, com muito mais *vida*.

Entretanto, por mais que a reprodução seja a grande obra dos animais, seu modo de se perpetuar na eternidade, que é talvez o principal fim da vida, Aristóteles vai afirmar que:

A reprodução não é a única obra dos animais (já que ela é comum a todos os viventes), mas eles também participam de algum conhecimento, uns mais, outros menos, e outros muito pouco. Pois eles possuem percepção sensível, e a percepção é um modo de conhecimento (*γνώσις*) (ARISTÓTELES, *Geração dos animais*, I, 731a30-33).

Ou seja, também a *αἴσθησις* tem gradações, diferentes graus de *μετέχω*, do participar, de *participação* no conhecimento. Todos os animais, sendo dotados de alma sensitiva, participam do conhecimento em algum grau. Na famosa passagem bem no início do primeiro livro de sua *Metafísica*, lemos: “Os animais são, por natureza, dotados de *αἴσθησις*; embora em alguns deles ela não engendre memória, em outros, por outro lado, ela engendra” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 980a27-29). Esses animais que são dotados de memória são, consequentemente, também dotados

de φαντασία, imaginação, pois a memória opera com os φαντάσματα oriundos da imaginação, que, por sua vez, são retenções imagéticas da experiência sensível; como são também μαθητικός, capazes de aprender (ou de serem adestrados), e, por conta disso, participam um pouco da *experiência* (ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 980b27). E, sendo partícipes da experiência, tem-se que tais animais são também, de certo modo, φρόνιμοι (ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 980b21), que podemos traduzir por *sensatos*, mantendo a semântica comum com a sensação.

Numa passagem chave do *De anima*, Aristóteles vai afirmar que a alma, segundo a dupla potência definidora dos animais, é capaz tanto de *discernir* — que é obra tanto do pensamento quanto da αἴσθησις — quanto de se movimentar e locomover (ARISTÓTELES, *De anima*, III, 432a15-17). Repito aqui para enfatizar: também os animais são κριτικοί, capazes de discernir. Por conseguinte, a αἴσθησις é, de certo modo, um *judgar*, só que, no caso dos animais, é como se fosse um juízo “pré-predicativo”, pois não é verbal ou verbalizável, é meramente, puramente instintivo. Desse modo, os animais são capazes de *experimentar*, compreender a realidade ao seu redor, sabendo distinguir o prazer da dor, o doce do amargo, o quente do frio, o seguro do perigoso, o saudável do doente ou nocivo, enfim, uma série de distinções e, de certo modo, juízos, que conduzem constantemente a decisões de como agir. Confirmando isso, Aristóteles assevera:

Sempre que se quiser apontar sobre a correção e o erro da αἴσθησις, então tem-se que admitir que o percebido é um distinguir, sendo o distinguir ou correto ou incorreto, e desse modo a αἴσθησις seria sobre a correção (ὀρθότης) e o erro (ἀμαρτία) (ARISTÓTELES, *Tópicos*, II, 111a15-18).

A grande diferença entre a ação animal e o agir humano é que não há reflexão moral nas ações dos animais, dado que eles não deliberam e não possuem φρόνησις, que é uma sensatez *racional*, ou “prudência”. E basta observarmos a (entre muitas outras) “crueldade” e a “inclemência” do mundo animal para constatar isso. Todavia, a experiência dos animais demonstra que, ainda assim, alguns deles de fato são φρόνιμοι, sensatos. Podemos agora passar a também traduzir o φρονέω por *ponderar*, já que implica um pesar, um pender da decisão, uma inclinação. No caso dos animais, o φρονέω, ponderar enquanto o peso da inclinação, é puro instinto. No fundo, o que está sendo dito aqui é que, segundo a perspectiva aristotélica, o coração, em última instância, é também a fonte, a origem e a sede da chamada *faculdade de julgar*<sup>19</sup>.

Munidos dessas reflexões, fica agora claro o sentido dessa estranha passagem de Aristóteles:

Pois o olfato parece análogo à gustação e, similarmente, as espécies dos sabores são análogas às dos odores. Mas temos a gustação mais acurada, por ser uma espécie de tato, e por ser este o mais acurado sentido do homem; pois, quanto aos outros, ele é inferior a muitos animais, mas, quanto ao tato, em muito se distingue dos outros em acuidade. Por isso também é o de melhor ponderação entre os animais (φρονιμώτατόν ἐστι τῶν ζώων) (ARISTÓTELES, *De anima*, II, 421a16-23).

<sup>19</sup> Basta olharmos para as reflexões da Modernidade sobre essa faculdade para percebermos que ela sempre e invariavelmente está relacionada com a *estética* e o *gosto*. E, do gosto, vem também o sabor, que é, radicalmente, saber: *sapere é sapere*, e vice-versa.

O ser humano é o animal que possui o gosto mais refinado e o tato mais apurado, e por isso ele é o mais *sensato* e o mais *ponderado* dos animais: o mais capaz de discernir e de julgar. Isso significa que *o homem é o mais sensível dos animais*, é o ser com a alma sensitiva mais intensificada, ou melhor, o ser onde o aspecto sensitivo da vida mais se intensifica: uma sensibilidade tão exorbitante que vai extrapolar até mesmo os limites do corpo e, desse modo, acaba revelando outras capacidades e potências da vida.

### 2.3 A alma intelectiva

A sensibilidade do ser humano é tão intensa que o coração não dá conta de governá-la sozinho. Não podemos nos esquecer que o coração, por mais especial e importante que seja, ainda é um órgão, ainda é um instrumento da alma sensitiva, é o palácio que ela constrói para abrigar-se e exercer suas régias funções. Se no caso dos animais o coração exerce o controle pleno de todo o corpo, com o ser humano não é assim: a alma humana até preserva o coração como o regente do corpo, mas elege um primeiro-ministro para lidar com suas funções próprias, e este é o *voûç*, o intelecto ou espírito.

O *voûç*, a essência mesma da alma humana, não é corpóreo, e por isso Aristóteles dirá que o homem é o único animal que participa do divino (ARISTÓTELES, *Partes dos animais*, II, 656a7-8). E a razão para tal é a seguinte:

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. É preciso então que esta parte da alma seja impassível, e que seja capaz de receber a forma e seja em potência tal qual, mas não o próprio objeto; e que, assim como o perceptivo está para os objetos perceptíveis, do mesmo modo o intelecto está para os inteligíveis. Há necessidade então, já que ele pensa tudo, de que seja sem mistura — como diz Anaxágoras —, a fim de que domine, isto é, a fim de que tome conhecimento: pois a interferência de algo alheio impede e atrapalha. De modo que dele tampouco há outra natureza, senão esta: que é capaz. Logo, o assim chamado intelecto da alma (e chamo de intelecto isto pelo qual a alma raciocina e supõe) não é em atividade nenhum dos seres antes de pensar. Por isso, é razoável que tampouco ele seja misturado ao corpo, do contrário se tornaria alguma qualidade — ou frio ou quente — e haveria um órgão, tal como há para a parte perceptiva, mas efetivamente não há nenhum órgão (ARISTÓTELES, *De anima*, III, 429a13-27)

O *voûç*, potencialmente, pode pensar tudo. Se ele tivesse uma causa material, um órgão físico, as afecções corpóreas implicariam uma necessária limitação de sua capacidade; logo, o *voûç* é imaterial e como que separado do corpo. O *voûç*, a essência do humano, por ser potencialmente infinito, não tem *lugar* no corpo, que é a própria expressão natural da finitude, e por isso o ser

**A *Scala Animae* de Aristóteles**

GALL, Felipe

humano é, fundamentalmente, ἄτοπος, estranho, estrangeiro em meio à natureza. A alma humana, embora unida ao corpo, excede a sua proporção: é como se o corpo humano fosse um cobertor curto, que, se cobre a cabeça, descobre os pés. O ser humano é, efetivamente, desproporcional, um todo maior do que a soma das partes.

Ainda assim, Aristóteles não vê outra solução para falar do νοῦς a não ser compará-lo, metaforicamente, a um instrumento:

O intelecto é de certa maneira em potência os objetos inteligíveis, mas antes de pensar nada é em atualidade; e em potência é assim como uma tabuleta em que nada subsiste atualmente escrito, e é precisamente isto o que ocorre no caso do intelecto. E ele próprio é inteligível tal como os objetos inteligíveis, pois no tocante ao que é sem matéria, o que pensa é o mesmo que o pensado (ARISTÓTELES, *De anima*, III, 429b30-430a4, grifo meu).

O intelecto, a mente ou o espírito, não é, portanto, uma “coisa”, mas pura potência. A tabuleta de cera, a famosa *tabula rasa*, enquanto não é grafada, pode potencialmente abarcar qualquer letra, palavra e enunciado, seja para formar um silogismo ou para escrever um conto, uma estória, um roteiro, um *script*; como também pode ser usada para se desenhar imagens, projetos, diagramas, e até mesmo criar histórias em quadrinhos numa sucessão imagética; assim como pode também ser usada para se fazer cálculos, contas, expressões algébricas e figuras geométricas. E o mais admirável é que, mesmo depois de ter sido marcada por qualquer uma dessas coisas, ela sempre pode ser apagada mais uma vez, voltando a ser pura potência.

Não podemos deixar de notar o quanto essa metáfora é *material*: o νοῦς seria algo análogo à *materia prima*, isto é, uma matéria sem nenhuma forma, e que justamente por isso é infinita potência de receber qualquer forma, mas que, propriamente dizendo, inexistente na natureza, pois nela toda matéria já sempre e necessariamente está unida a uma forma. Com efeito, sendo uma metáfora material, logo, *sensível*, não deveria nos surpreender que Aristóteles ilustrasse o seu modo de agir recorrendo a uma metáfora *tátil*: “E o intelecto pensa a si mesmo conforme a participação do inteligível: pois é tocando (θιγγάνων) o inteligível que o intelecto vem-a-ser, de modo que o intelecto e o inteligível são o mesmo” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, Λ, 1072b20-21), o que corrobora a citação anterior, que diz que o próprio νοῦς é inteligível tal como o é aquilo por ele apreendido, “pois no tocante ao que é sem matéria, o que pensa é o mesmo que o pensado”. Tal como o sentido é potência para o sentir, e o sentir (contato) só é propriamente em ato, também o intelecto é potência para o contato com o inteligível, sendo em ato apenas durante esse contato.

Se prestarmos atenção, todos os exemplos enumerados acima quanto aos possíveis usos da tabuleta noética estão essencialmente ligados à *linguagem*, pois até mesmo a matemática é uma linguagem. Ora, se a alma humana é noética, e se é próprio da alma desenvolver seus órgãos, seus instrumentos, para consumir suas necessidades, e se o νοῦς tem *necessidade* da linguagem para ser propriamente, então a alma humana desenvolverá a linguagem. O ser humano é, pois, o animal dotado de λόγος. Dado que o intelecto é imaterial, conseqüentemente o seu instrumento, de modo essencial, também o será. Metaforicamente, contudo, o λόγος é o estilete que grava sinais e símbolos na tabuleta de cera, e, com isso, dá *alguma forma* à pura matéria do intelecto; segundo Aristóteles, algo que une em si matéria e forma é um *existente*. O cortar e grafar do λόγος *através* do νοῦς gera a διάνοια, o pensamento, que é algo que existe, ainda que exista apenas na mente. Mas a alma humana

não se limita a apenas poetar pensamentos para si própria, ela tem também a necessidade de os expressar; e, por conta disso, o ser humano desenvolve a fala, ele é capaz de comunicar seus pensamentos. Mas essa comunicação, para ser efetiva, necessita de alguns princípios e algum ordenamento, o pensamento deve ter alguma estruturação para que sua expressão faça sentido para os outros; assim, a alma humana, de modo a aprimorar o seu instrumento, deixar o seu λόγος mais afiado e preciso, desenvolve a *lógica* — e não deve ter sido por uma felicíssima coincidência do destino que os tratados aristotélicos sobre a linguagem tenham sido reunidos numa obra nomeada *Órganon*.

Desse modo, como não poderia deixar de ser, o desenvolvimento dessas nossas faculdades próprias será o *ἔνεκα* do ser humano: “Para nós, a linguagem (λόγος) e o intelecto (νοῦς) são os fins da natureza” (ARISTÓTELES, *Política*, VII, 1334b15), assevera Aristóteles. Quer dizer: nossa natureza, nossa essência, tem como necessidade última desenvolver a linguagem, e, por meio desta, o intelecto. Esse é o nosso fim, nosso propósito, tal como decretado pela natureza, segundo Aristóteles. Seremos perfeitamente humanos se concretizarmos esse fim.

### 3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que gostaríamos de ter deixado claro nas considerações acima é que, nos estudos sobre os animais, o ser humano, por mais que sirva tacitamente de modelo, é constantemente listado como mais um animal dentre os demais<sup>20</sup>. A razão disso é simples: a física é o estudo do movimento, e movimento em sentido amplo; ora, para que ocorra movimento, há a necessidade da matéria, enquanto o substrato que opera como o sujeito da mudança. Dado que o intelecto é imaterial, ele não pode ser assunto da física e da biologia, e, por conta disso, a análise do ser humano nesses tratados limitar-se-á aos seus aspectos sensitivos e motores<sup>21</sup>. Ou seja: na perspectiva das

<sup>20</sup> Por exemplo, nesta passagem: “Há também animais mansos e bravios; uns se mantêm sempre mansos, como o homem e a mula; outros, caso do leopardo e do lobo, são sempre bravios. Outros podem ser rapidamente domesticáveis, como o elefante. Mas a questão pode pôr-se numa outra perspectiva: todos os tipos de animal manso podem encontrar-se também em estado bravo, como os cavalos, os bois, os porcos, os homens, os carneiros, as cabras e os cães.” (“Ἐτι δ' ἡμερᾶ καὶ ἄγρια, καὶ τὰ μὲν αἰεὶ, οἷον ὄνος καὶ ὄρεὺς αἰεὶ ἡμερᾶ, τὰ δ' ἄγρια, ὥσπερ πάροδαλις καὶ λύκος· τὰ δὲ καὶ ἡμεροῦσθαι δύνανται ταχὺ, οἷον ἐλέφας. Ἐτι ἄλλον τρόπον· πάντα γὰρ ὅσα ἡμερᾶ ἐστὶ γένη, καὶ ἄγρια ἐστὶν, οἷον ἵπποι, βόες, ὄες, ἄνθρωποι, πρόβατα, αἴγες, κύνες.”) ARISTÓTELES, *História dos animais*, I, 488a26-30. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva. Cf. também *Partes dos animais*, 643b4-6.

<sup>21</sup> “Vejam atentamente agora se compete à física falar acerca da alma como um todo ou sobre algo específico. Pois se é da alma como um todo, nada resta para a filosofia em contraposição à ciência física, porque nesse caso o conhecimento físico seria o da totalidade, tanto do que pode ser quanto do intelecto e dos entes inteligíveis; pois como a alma em sua totalidade abrange o intelecto, também abrange os entes inteligíveis objetos da contemplação, porque do mesmo modo que é para uma, é exatamente para outra: tanto o saber teórico é contemplação da totalidade inteligível, quanto também o saber sensível é de tudo que pode ser percebido, <isto é, falar de uma faculdade da alma implica em também falar de seus objetos; se a física tratasse da alma como um todo, ela tambémalaria de tudo que existe>. <Dado que a física é o estudo do movimento,> pode ser também que não seja a alma em sua totalidade princípio de movimento, ou nem <todas> as suas partes tomadas em conjunto; tem-se que por um lado, portanto, a parte responsável pelo crescimento é aquela das plantas, e por outro lado uma outra parte é responsável pela alteração e percepção, e outra pelo deslocamento, e nenhuma delas é a parte intelectual: pois o princípio de deslocamento também está nos outros animais, e eles não têm pensamento. Portanto fica claro que a física não fala acerca da alma em sua totalidade, pois não é a alma como um todo que é a natureza dos animais, mas são próprias deles apenas algumas partes.” (“(...) νῦν... ἐπιβλέψας, πότερον περὶ πάσης ψυχῆς τῆς φυσικῆς ἐστὶ τὸ εἰπεῖν ἢ περὶ τινος. εἰ γὰρ περὶ πάσης, οὐδεμία λείπεται παρὰ τὴν φυσικὴν ἐπιστήμην φιλοσοφία. ὁ γὰρ νοῦς τῶν νοητῶν, ὥστε περὶ πάντων ἢ φυσικῆ γνῶσις

investigações físicas, o ser humano é só mais um animal, a questão do intelecto foge de seu escopo. Desse ponto de vista, não há nenhuma descontinuidade, nenhum salto ou ruptura radical na ordem dos seres<sup>22</sup>.

O motivo disto já foi apresentado: para Aristóteles, o ser humano nada mais é do que a intensificação máxima do animal. Os animais manifestam rastros, vestígios, daquilo que a natureza vai consumir no homem; no degradê da vida, os animais são como que tonalidades mais fracas das mesmas cores que pintam o ser humano. É por conta disso que a linguagem aristotélica costuma sempre demarcar uma gradação; por exemplo, dirá Aristóteles que o ser humano é *o mais* capaz de aprender, porque é *o mais* mimético dos animais (ARISTÓTELES, *Poética*, 1448b.). Da mesma maneira, poderíamos acrescentar que o ser humano é *o mais* “ativo” ou “prático” dos animais, o que *mais* possui possibilidades distintas de modos de vida, o *mais* emocionalmente complexo etc. Aristóteles assevera:

Estes são traços que se registram, por assim dizer, em todos os animais, mas com maior nitidez nos que têm um caráter mais complexo, e em particular no homem. É este de fato o animal que tem um caráter mais aperfeiçoado, de modo que é nele que estas diversas disposições são mais perceptíveis (ARISTÓTELES, *História dos animais*, VIII, 608b4-8).

Praticamente tudo que é próprio do homem pode ser encontrado, por analogia, nos outros animais. Nossa proximidade para com eles é tamanha que Aristóteles chegará a dizer que o ser humano, durante a infância — isto é, numa fase da vida em que nem o *lóγος* e nem o *νοῦς* foram ainda propriamente atualizados —, em nada difere dos demais animais<sup>23</sup>. Nossa primeira infância é como se fosse uma alma sensitiva com o intelecto em potência, um animal *capaz* de se tornar um ser humano.

Se os animais são explicados por analogia com o ser humano, este, como vimos, é análogo ao universo. E isto não só porque a sua disposição corporal espelha o todo do mundo: há na essência do ser humano a mesma clivagem entre o eterno e o corruptível, o metafísico e o físico; para Aristóteles, o ser humano é verdadeiramente, e no pleno sentido da palavra, um *microcosmo*.

---

άν εἶη· τῆς γὰρ αὐτῆς περὶ νοῦ καὶ τοῦ νοητοῦ θεωρηῆσαι, εἴπερ πρός ἀλλήλα, καὶ ἡ αὐτὴ θεωρία τῶν πρός ἀλλήλα πάντων, καθαπερ καὶ περὶ αἰσθησεως καὶ τῶν αἰσθητῶν. ἢ οὐκ ἔστι πάντα ἡ ψυχὴ κινήσεως ἀρχή, οὐδὲ τὰ μέρη πάντα, ἀλλ' αὐξήσεως μὲν ὅπερ καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς, ἀλλοιώσεως δὲ τὸ αἰσθητικόν. φορᾶς δ' ἕτερον τι καὶ οὐ τὸ νοητικόν· ὑπάρχει γὰρ ἡ φορὰ καὶ ἐν ἑτέροις τῶν ζώων, διάνοια δ' οὐδέν. δηλον οὖν ὡς οὐ περὶ πάσης ψυχῆς λεκτέον· οὐδὲ γὰρ πάντα ψυχὴ φύσις, ἀλλὰ τι μέρος αὐτῆς ἐν ἡ καὶ πλείω.”) ARISTÓTELES, *Partes dos animais*, I, 641a33-b10. Tradução minha.

<sup>22</sup> Ideia que é sintetizada no adágio neoplatônico “*semper supremum infimi ordinis attingit infimum supremi*”, isto é, “o superior do inferior sempre toca o inferior do superior”.

<sup>23</sup> “Assim, ao que no homem é arte, sabedoria e inteligência corresponde, em alguns animais, outro tipo de capacidade natural equivalente. Esta relação é particularmente óbvia se considerarmos as crianças na primeira infância. Nelas percebem-se os traços e os germes das disposições futuras, mas, em termos intelectuais, não há, por assim dizer, nesta fase diferenças em relação aos animais; de modo que nada há de estranho em se dizer que determinados traços psíquicos se correspondem, entre o homem e os outros animais, que outros são parecidos e outros ainda análogos.” (“ὡς γὰρ ἐν ἀνθρώπῳ τέχνη καὶ σοφία καὶ σύνεσις, οὕτως ἐνίοις τῶν ζώων ἐστὶ τις ἕτερα τοιαύτη φυσικὴ δύναμις. Φανερώτατον δ' ἐστὶ τὸ τοιοῦτον ἐπὶ τῶν παίδων ἡλικίαν βλέψασιν· ἐν τούτοις γὰρ τῶν μὲν ὑστερον ἕξων ἔσομένων ἐστὶν ἰδεῖν οἶον ἴχνη καὶ σπέρματα, διαφέρει δ' οὐδὲν ὡς εἶπεν ἡ ψυχὴ τῆς τῶν θηρίων ψυχῆς κατὰ τὸν χρόνον τοῦτον, ὥστ' οὐδὲν ἄλογον εἶ τὰ μὲν ταῦτα τὰ δὲ παραπλήσια τὰ δ' ἀνάλογον ὑπάρχει τοῖς ἄλλοις ζώοις.”) ARISTÓTELES, *História dos animais*, VII, 588a29-588b3. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva.

É devido a essa estranhíssima condição do ser humano que ele tem necessidade de uma “ética”, isto é, de uma investigação sobre qual é, afinal de contas, o seu fim próprio, o seu verdadeiro bem. Para alcançarem sua plenitude e perfeição, todos os demais viventes não precisam de nada mais do que aquilo que a própria vida e a natureza oferecem. A natureza mesma, por si só, em condições normais, dá conta de levar a cabo a ἐντελέχεια de todas as plantas e animais. É como se a essência deles fosse algo dado de antemão, bastando um desenvolvimento natural para concretizá-la. Com o ser humano não é assim. Para ele, a natureza mesma não basta; para realizar o seu fim, ele terá necessidade de desenvolver uma “segunda natureza”.

Ou seja, ao fim e ao cabo, a filosofia prática de Aristóteles, enquanto uma investigação acerca da causa final do ser humano, ou seja, uma investigação do ser humano segundo o que ele *era para ser*, é uma progressão ou consequência natural de suas investigações físicas e biológicas, mais um degrau da *scala animae* aristotélica.

## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **De anima**. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2012.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. António de Castro Caeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2017.
- ARISTÓTELES. **Física**: Livros I e II. Trad. Lucas Angioni. São Paulo: Ed. UNICAMP, 2009.
- ARISTÓTELES. **Generation of animals**. Trad. A. L. Peck. Cambridge: Harvard University Press, 1943.
- ARISTÓTELES. **História dos animais**. 2 vols. Trad. Maria de Fátima Sousa e Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- ARISTÓTELES. **Oeuvres Completes**. Trad. Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 2014.
- ARISTÓTELES. **On the Soul. Parva Naturalia. On Breath**. Trad. W. S. Hett. Cambridge: Harvard University Press, 1957.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. **Minor Works: On Colours. On Things Heard. Physiognomics. On Plants. On Marvellous Things Heard. Mechanical Problems. On Indivisible: On Winds. On Melissus, Xenophanes, Gorgias**. Trad. W. S. Hett. Cambridge: Harvard University Press, 1936.
- ARISTÓTELES. **Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales**. Trad. Elvira Jiménez Sánchez-Escariche. Madrid: Gredos, 2000.
- ARISTÓTELES. **Parts of Animals; Movement of Animals; Progression of Animals**. Trad. A. L. Peck and E. S. Forster. Cambridge: Harvard University Press, 1961.

ARISTÓTELES. **Physics**. 2 vols. Trad. P. H. Wicksteed and F. M. Cornford. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

ARISTÓTELES. **Poética**. Trad. Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.

ARISTÓTELES. **Política**. Trad. António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

ARISTÓTELES. **Posterior Analytics. Topica**. Trad. Hugh Tredennick and E. S. Forster. Cambridge: Harvard University Press, 1960.

ARISTÓTELES. **Problems**. 2 vols. Trad. W. S. Hett. Cambridge: Harvard University Press, 1957.

ARISTÓTELES. **Reproducción de los animales**. Trad. Ester Sánchez. Madrid: Gredos, 1994.

ARISTÓTELES. **Tópicos**. Trad. José António Segurado e Campos. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2008.

ANGIONI, Lucas. “As quatro causas na filosofia da natureza de Aristóteles”. *In: Anais de Filosofia Clássica*, vol. V, n.º. 10 (2011), pp. 1-19.

ANGIONI, Lucas. “Prioridade e substância na metafísica de Aristóteles”. *In: Dois pontos*, vol. 7, n.º. 3 (2010), pp. 75-106.

BROADIE, Sarah. **Aristotle and Beyond: Essays on Metaphysics and Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

CAMERON, Rich. “The Ontology of Aristotle’s Final Cause”. *In: Apeiron*, vol. 35, n.º. 2 (2002), pp. 153-179.

CARLI, Silvia. Poetry and historia. *In: DESTRÉE, P; HEATH, M.; MUNTEANU, D. (Org.). The Poetics in its Aristotelian Context*. London: Routledge, 2020.

CHANTRAINE, Pierre. **Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque**. Paris: Klincksieck, 1968.

DUDLEY, John. **Aristotle’s Concept of Chance: Accidents, Cause, Necessity and Determinism**. Albany: State University of New York Press, 2012.

GUTHRIE, W. K. C. **History of Greek Philosophy, A; vol. 6: Aristotle, an encounter**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

HANKINSON, R. J. **Cause and Explanation in Ancient Greek Thought**. Oxford: Clarendon Press, 1998.

HESÍODO. **Trabalhos e os dias, Os**. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996.

PLATÃO. **Protágoras**. Trad. Daniel Reis Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2017.