

À especificidade da natureza humana em relação aos demais animais no pensamento aristotélico

RESUMO

Este artigo analisa em que medida a natureza humana se distingue dos demais animais, tendo como referência as obras biológicas e a *Ética* de Aristóteles. Nosso fio condutor, nessa perspectiva, é o mecanismo psicofisiológico do agir dos animais. Compreendemos, a partir daí, que a natureza humana não é totalmente determinada e isto é a condição de possibilidade que faz com que o homem possa tornar-se excelente, cumprindo com o fim que lhe é próprio.

Palavras-chave: Natureza; Aristóteles; ação; ética; biologia.

ABSTRACT

This article analyze to what extent human nature is distinguished from other animals, through the biological works of Aristotle as well as his *Ethics*. Our target, in this perspective, is analyze the psychophysiological mechanism of the action of animals. We understand that human nature is not fully determined and it is the condition of possibility that makes the man become accomplished, achieving its ultimate purpose.

Keywords: Nature; Aristotle; action; ethics; biology.

* Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Email: deboramariz@gmail.com

Introdução

No livro Δ da *Metafísica*, Aristóteles nos apresenta as diversas acepções do termo natureza (*physis*): (a) a origem das coisas que crescem, (b) a parte de algo responsável pelo seu próprio crescimento, (c) a origem do movimento das coisas que têm em si a capacidade de se moverem, (d) a matéria da qual é feito determinado objeto, (e) a substância de algo que possui em si mesmo seu princípio de crescimento (cf. *Metaph. Δ* , 4, 1014b 17-35). Aristóteles enfatiza que num sentido primário, natureza se refere a essa última acepção, ou seja, (e) “à substância das coisas que possuem em si mesmas o princípio de movimento” (*Metaph. Δ* , 4, 1015a 14-15), e, enquanto tal, essa substância diz respeito tanto aos seres eternos quanto aos seres corruptíveis, sujeitos ao devir, dentre os quais o homem, objeto de nossa investigação. Para o Estagirita, a investigação dos seres naturais corruptíveis é possível graças à possibilidade de determinar sua substância, pois, apesar de estarem sujeitos ao devir, algo neles subsiste em meio à mudança, o que Aristóteles denominará substrato (cf. *Ph. III*, 1, 193a 28-31). Esse conceito, por sua vez, marca um importante distanciamento do pensamento aristotélico da tradição filosófica precedente que identificava com a matéria, por exemplo, a água, o fogo e o ar, o princípio de tudo o que existe, tanto no mundo supralunar quanto no mundo sublunar, sendo esse princípio aquilo que subsiste em meio à mudança e ao perecimento. Aristóteles não nega essa concepção de princípio, mas desloca sua atenção para a investigação acerca das outras causas da existência da natureza, associando à matéria a noção de forma. Esse segundo conceito se refere à natureza como atualização de uma potência, sendo, pois, a forma, o aspecto que lhe define enquanto tal e que ela tem uma certa primazia sobre a matéria, uma vez que para o filósofo, a denominação de algo se dá quando ela está plenamente atualizada, mais do que quando está em potência (cf. *Ph. III*, 1, 193b 6-9). Assim, para o Estagirita, o substrato é um composto de matéria e forma.

Nas *Partes dos Animais*, Aristóteles aborda essa relação forma-matéria presente na natureza. Ele observa que os animais possuem *partes uniformes*, por exemplo, as carnes e os ossos; e *partes não-uniformes*, como a mão e a face que diferem de animal para animal e são utilizadas para classificá-los (cf. *PA II*, 2, 647^b 10 – 648^a 19). As partes uniformes e não-uniformes são compostas de diversas capacidades (*dinameis*) para que possam mover-se, operar suas várias funções e realizar as diversas ações que são orientadas pela *causa final*. Também na *Metafísica*, Aristóteles recorrerá a essas partes explicando que no caso da mão humana: “[...] não é uma mão em qualquer condição que é parte de um homem, mas somente quando ela é capaz de desempenhar a sua função e, então, tem vida. Sem vida, não é uma parte. (*Metaph. Z*, 11, 1036^b 28-32).

Outra importante passagem concernente à condição das partes corporais, frequentemente referida pelos estudiosos do filósofo, está nas *Partes dos Animais*. Nela, Aristóteles explica que todo órgão visa um fim e, em função disso, “cada uma das partes do corpo é também em vista de um fim, é uma ação (*práxis*)”, sendo todo o corpo “constituído em vista de uma ação completa” (*PA I, 5, 645^b 14-18*).

Ao corpo, uma vez animado pela alma, é possível a atualização das capacidades que estão potencialmente presentes nos animais. Nessa passagem, observa Morel (2002, p.45), há uma unificação entre as funções corporais e a ação que Aristóteles denomina completa, graças ao princípio anímico que rege e integra as partes corporais. Portanto, é a alma que explica a organização e o movimento do corpo e nele as razões que levam o animal a efetivar a sua função que lhe é própria, ou seja, a agir conforme sua natureza singular.

A definição de ação (*práxis*) animal

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. Nesse sentido, a passagem do livro I das *Partes dos Animais* designa esse sentido amplo da ação que inclui tanto as funções de cada parte dos animais, quanto a própria vida deles, ou seja, seu *érgon*. O sentido dessa ação *completa* nos é dado na continuidade dessa passagem, quando 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*). No *De Motu Animalium*, percebemos também o uso do termo *práxis* num sentido amplo. A ação e o agir nessa obra dizem respeito ao movimento das partes corporais, mas podem referir-se, também, a vida e função dos animais (cf. MOREL, 2002, p. 42). Nesse sentido, podemos perceber a amplitude que o termo *práxis* adquire no contexto das obras biológicas. É interessante notar que, quando confrontado com os usos desse mesmo termo nas obras éticas do filósofo, o termo ação restringe-se ao âmbito político e, nesse contexto, o filósofo até exclui a existência da *práxis* nos demais animais (não humanos)¹.

Como o nosso interesse reside em compreender a ação e como ela se dá no animal e no homem, centraremos nossa investigação nas causas do movimento animal. Como diz o filósofo, nos animais a ação envolve o movimento que “é uma certa atividade, embora destituída de um fim” (*De An. II, 5, 417^a 15-16*). Por essa razão, parece-nos pertinente recorrer ao *De Motu Animalium*, obra em que Aristóteles aborda especificamente esse problema.

¹ Para mais esclarecimentos, ver *EN VI, 2, 1139^a 20*, em que o filósofo diz: “os animais não têm *práxis*”.

O processo psicofisiológico envolvido no deslocamento animal

No *De Motu Animalium*, Aristóteles retoma a definição de natureza como “princípio de movimento” da *Física* e afirma que os animais se movem por si mesmos (MA, 1, 698^a 6-7). No capítulo 6 dessa obra, o Estagirita remete ao *De Anima*, onde ele explica novamente as capacidades da alma envolvidas no movimento local e estabelece como causa motriz o desejo ou a escolha² (*proairesis*), os quais, por sua vez, são “ativados” quando ocorrem alterações fisiológicas no animal em decorrência da percepção, da imaginação ou do intelecto³ (cf. MA, 6, 701^a 1-6)⁴. Um exemplo de como essas capacidades da alma interagem no movimento é o da sede, em que alterações psicofísicas são produzidas através da percepção, da imaginação ou do intelecto e “ativam” a capacidade desiderativa, especificamente o apetite. Este, por sua vez, decodifica essas alterações em “sede” e imediatamente move-se em direção à saciedade (cf. MA, 7, 701^a 33-35). Essas alterações, como o calor, o frio, o pavor, o prazer e, acrescentamos, a sede, ocorrem em decorrência de mudanças qualitativas em determinadas partes do corpo, como o coração e os membros locomotores, e são causadas por afecções da alma do animal, as quais preparam o corpo para a efetivação do desejo, prontificando-o a agir de determinada maneira (cf. MA, 8, 702^a 17-20).

O coração ou o seu análogo (nos animais que não o possuem) é a sede desse princípio de movimento (natureza) que Aristóteles denomina *alma* (cf. MA, 10, 703^a 12-30). O sangue está contido apenas no coração, sendo esse órgão responsável por distribuí-lo para todo o corpo, o que se faz através da grande veia e da aorta, principais vias de conexão do coração ao corpo e de transporte do sangue (cf. HA I, 17, 496^b 6-11). Nas *Partes dos Animais*, o filósofo explica que a posição central do coração no corpo dos animais se deve à sua função diretriz na distribuição do sangue e nas afecções da alma em todo o corpo, daí ser equidistante da maior parte do corpo, para facilitar essa distribuição do sangue (cf. PA III, 4, 665^b 17-22). Quando o animal é afetado pelos

² O termo *proairesis* refere-se a uma forma do desejo relacionada com o pensamento (*dianoia*) e com o intelecto (*nous*) (cf. EN III, 2, 1112^a 15-16), caracterizando o desejo propriamente humano. Enfatizamos a opção pela tradução desse termo por “escolha”, mesmo sabendo que seu sentido vai além desse. Esse termo grego é derivado do verbo *airéo* que significa propriamente “escolher” e inclui o prefixo *pro* que diz respeito ao que é “anterior” ou “primeiro”. Portanto, a *proairesis* é, como Aristóteles explica, “aquilo que escolhemos primeiro diante de outras coisas” (EN III, 2, 1112^a 17-18).

³ Aristóteles também dirá, como no *De Anima*, que não é todo o intelecto que está envolvido no movimento local, mas apenas aquele relativo aos objetos do pensamento que visa um bem na esfera da ação (MA, 6, 700^b 16-25).

⁴ “O animal é movido e anda pelo desejo ou escolha, quando alguma alteração é causada como resultado da percepção ou da imaginação”. Ver também: MA, 7, 701^a 33-36: “Nesse sentido os animais são impelidos a mover ou agir, sendo o desejo a causa final do seu movimento, e este, sendo desejo, vem a ser através da percepção ou imaginação ou intelecto.”

sensíveis, pelas imagens ou pelo intelecto, a alma, que está no coração, sofrerá primeiro essas alterações (cf. *PA* III, 4, 666^a 34 – 666^b 1)⁵ que serão transmitidas ao sangue através do aquecimento e/ou do resfriamento deste. Ainda nessa obra, ele relata que as diferentes disposições, bem como as capacidades perceptivas dos animais, são controladas pela qualidade do sangue presente em cada um deles, como a fluidez e a temperatura do sangue (cf. *PA* II, 4, 651^a 13-15), e pelo aspecto físico do coração desses animais, o qual difere em tamanho e peso (cf. *PA* III, 4, 667^a 6-23), pois essas características imprimem diferenças na qualidade da alteração que será transmitida ao corpo (no coração e no sangue) pela alma. Na *História dos Animais*, Aristóteles conclui que o sangue é a parte mais essencial e universal dos animais (cf. *HA* III, 19, 520^b 10-14), sendo ela o princípio material com o qual a alma transmitirá a forma própria a cada parte do animal e, também, ao animal como um todo. Quando o coração é afetado pela percepção ou pela imaginação, ele aquece ou resfria o sangue nele contido, transmitindo essa alteração às várias partes do corpo, que também irão se alterar, provocando, por exemplo, um estado de rubor ou palidez, ou um estado de arrepios ou tremor.

Além do coração, há uma outra parte do corpo dos animais que intervém no seu movimento e tem, também, uma localização central: trata-se do *espírito conatural*. Aristóteles nos explica que, para o animal se mover, é necessário que as articulações do corpo permaneçam em repouso, sendo pontos de apoio (repouso), enquanto outras se movem tal como uma alavanca ou dobradiça. O *espírito conatural* é, pois, um órgão de movimento (cf. *MA*, 10, 703^a 12-22) responsável por reger, tal como um maestro, as articulações, estabelecendo quais deverão se mover e quais deverão se manter em repouso, promovendo, assim, a extensão e a contração dos membros (cf. *MA*, 8, 702^a 17-26) e, juntamente, com o coração, o movimento local dos animais na direção desejada.

Morel (2003) observa que o animal é tanto o agente intencional quanto o agente orgânico de seus movimentos. Agente intencional quando seus movimentos são voluntários; e agente orgânico quando seus movimentos são produzidos por causas externas (cf. MOREL, 2003, p.180-181). Já o homem é, também, agente moral, pois seus movimentos dependem da deliberação, da qual participa a escolha, para alcançar o fim que lhe é próprio. Essa distinção será fundamental na compreensão da singularidade humana e, conseqüentemente, da necessidade de um processo de habituação, pois a qualidade do movimento realizado pelo homem servirá de indicativo se sua ação foi ou não virtuosa.

Nesse momento, é necessário compreender em que se especifica a natureza humana, para Aristóteles.

⁵ Essa concepção orgânica do coração e de suas funções aparece também nos *Parva Naturalia*, ver *Long.*, 3, 469^a 10-19; 469^b 4-7.

A especificidade da natureza humana em relação aos demais animais

Na *História dos Animais*, Aristóteles nos apresenta quatro critérios para a distinção dos animais: as partes que os compõem; os modos de vida (*biou*); as ações (*práxeis*); e os temperamentos (*taethe*) (cf. *HA* I, 1, 487^a 11-12). Como vimos, se a função dos animais é uma ação, podemos compreender que todo o complexo psicofísico que constitui os animais é em vista dessa ação, e esses quatro critérios se justificam e se fundamentam na distinção dos animais, pois esses critérios estão relacionados uns com os outros. Uma passagem do livro VIII da *História dos Animais* aborda essa relação. Aristóteles diz que os modos de vida e as ações “diferem segundo os temperamentos e a nutrição” (*HA* VIII, 1, 588^a 17-18). Como notou Labarrière (1993, p.287), o estudo das partes dos animais está subordinado às diversas ações que lhes são comuns, pois as funções das partes dos animais não são puramente morfológicas, mas se relacionam a uma ação que estabelece diferenças entre os animais. As partes, acrescenta esse autor, têm como função o acabamento de determinados atos vitais do animal; e essas funções comuns se especificam de acordo com o seu modo de vida (cf. LABARRIÈRE, 1993, p.287).

Não abordaremos todas as distinções dos animais apresentadas por Aristóteles nos tratados biológicos; limitaremos nosso estudo no que diz respeito à natureza humana, objeto de nossa investigação.

Nos tratados biológicos, Aristóteles apresenta algumas das características presentes no homem, tanto em relação às suas partes quanto ao modo de vida, às suas ações e aos temperamentos. No livro I da *História dos Animais*, o filósofo diz que os homens possuem uma forma de vida dual, podendo ser tanto gregários como solitários e, se são ditos animais políticos, o são em razão de terem “alguma função em comum com os outros homens” (*HA* I, 4, 488^a 7-8); podem ser, além disso, domesticados (cf. *HA* I, 4, 488^a 26-31).

Quanto aos temperamentos, alguns animais são agressivos, outros traiçoeiros, outros nobres, outros ciumentos. Há os que têm memória e podem ser treinados, mas o único animal capaz de deliberação e de lembrar os eventos passados é o homem (cf. *HA* I, 2, 488^b 16-27), sendo, por isso, o único animal dotado de esperança e expectativa no futuro (cf. *PA* 6, 669^a 19-22). Isso marca uma importante particularidade do homem em relação ao tempo.

Ainda nesse livro, Aristóteles apresenta a série de relações existentes entre o aspecto físico da face e o temperamento correspondente, como na passagem seguinte: “aqueles com testa grande são lentos, com testa pequena são volúveis e, aqueles com testa larga são estáticos, aqueles com testa redonda são ardentes” (*HA* I, 8, 491^b 9-14). Essa relação estabelecida

pelo filósofo remonta à tradição médica hipocrática⁶, provavelmente herdada de seu pai que exercia essa arte⁷.

Já na *Política*, Aristóteles apresenta três características específicas do homem que o distinguem dos demais animais: a fala, as qualidades éticas e a comunicação. A primeira qualidade, a fala, possibilita indicar não somente a dor e o prazer, mas também o conveniente e o nocivo, bem como o justo e o injusto. As qualidades éticas possibilitam a percepção do bem e do mal, bem como do justo e do injusto (cf. *Pol.* I, 1, 1253^a 14-18). E, conclui Aristóteles, “a comunicação faz a casa e a cidade.” (*Pol.* I, 1, 1253^a 18-19). Podemos notar que a comunicação é um fator determinante para a percepção dos valores morais; e é essa percepção que possibilita a existência da vida humana enquanto vida na cidade. Nessa obra, o filósofo apresenta a particularidade da natureza humana a partir da capacidade perceptiva que, tanto nas obras biológicas, quanto na *Ética*, é comum a todos os animais. É interessante notar que essa percepção se singulariza na capacidade que possui o homem de comunicar aquilo que percebeu aos seus semelhantes, atribuindo a essa percepção uma qualificação ética. Esta é, por sua vez, dependente da capacidade humana de entender e, embora isso não seja mencionado nessa passagem, sabemos que, para o Estagirita, o homem só poderá julgar o que é o bem e o mal, assim como o justo e o injusto, através da razão. Além disso, essa capacidade de julgar e de comunicar uma dada percepção se justifica pelo fato do homem viver em comunidade, na cidade. Aristóteles dirá que o homem que não é capaz de viver numa comunidade é semelhante a um animal selvagem ou a um deus (cf. *Pol.* I, 1, 1253^b 25-30) e, quando não segue o julgamento do justo e do injusto, ou não segue a lei, torna-se o pior dos animais, pois o homem tem a capacidade de tornar-se o mais perfeito dos animais por ser dotado de prudência e capaz de virtude (cf. *Pol.* I, 1, 1253^a 30-40). Há, nessa passagem, uma recorrência da ideia de indeterminação da natureza humana, que pode tanto tornar-se virtuosa quanto viciosa; e essa percepção do homem é agora associada à prudência e à virtude.

Mas consideremos ainda os estados habituais. Aristóteles, no livro IX da *História dos Animais*, diz que os animais de vida longa, como o homem “parecem ter uma capacidade natural correspondente a cada uma das afecções da alma: prudência ou simplicidade, coragem ou timidez, doçura ou hostilidade, e outros estados habituais similares. (*HA IX*, 1, 608^a 14-17). Esses estados habituais, continua o filósofo, se diferenciam em ambos os sexos, sendo mais evidentes nos animais perfeitos, principalmente no homem, quando atinge o seu pleno acabamento e tem, por isso mesmo, um caráter “mais desenvolvido” (cf.

⁶ Um exemplo dessa relação encontra-se no tratado *Ares, Águas e Lugares* atribuído a Hipócrates. Ver, principalmente, as passagens III, 1 e XII, 1 desse tratado.

⁷ É recorrente no *corpus* aristotélico a utilização de analogias com a arte médica, o que indica a influência da atividade exercida pelo pai no pensamento do Estagirita.

HA IX, 1, 608^a 22 – 608^b 12). Como compreender o uso que Aristóteles faz de termos como prudência ou coragem, no contexto biológico? Como bem observou Vergnières (1998), esses atributos dados aos animais, os quais frequentemente nos remetem a um sentido eminentemente ético, não devem ser entendidos dessa maneira. Segundo ela, “certamente pode-se pensar que

Aristóteles só faz aqui retomar uma terminologia popular, espontaneamente antropomórfica; ele não explora, aliás, as conotações morais para estabelecer uma hierarquia entre as espécies nobres ou vis, corajosas ou covardes. (VERGNIÈRES, 1998, p. 77).

Apesar da autora referir-se ao uso popular desses termos, há uma importante distinção quando eles são analisados no contexto biológico e no contexto político, pois, nos animais não humanos, essas capacidades se desenvolvem mediante o crescimento e a maturação de suas partes, o que poderíamos chamar de desenvolvimento natural. Já, no homem, essas capacidades dependem não apenas do desenvolvimento natural, mas também do exercício da habituação para se desenvolverem, como indica Aristóteles na *Ética Nicomaquéia* (cf. EN II, 1, 1103^a 15 – 1103^b 1).

A esse respeito, encontramos na *Física* uma passagem que nos parece fundamental para encontrarmos essa especificidade humana. No livro II dessa obra, Aristóteles diz que “[a finalidade na natureza] é particularmente clara nos demais seres vivos [não humanos] que não atuam nem por arte, nem tampouco porque haviam investigado, nem deliberado” (*Ph.* II, 8, 199^a 20-21). Essa passagem nos fornece algumas indicações acerca da singularidade da natureza humana: a capacidade para a arte, a investigação e a deliberação, a qual também é mencionada no início do livro da *Metafísica*. Considerando, também, os dois capítulos iniciais da *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles nos mostra que o homem não nasce com uma natureza pronta e nem está prontamente ajustado ao que é melhor para sua vida; ao contrário, lhe é necessário constituir os meios para sua inserção no mundo. O animal se inscreve na ordem natural, pela maturação das partes que o constituem e lhe proporcionam a atualização de suas capacidades; o homem, por sua vez, deve produzir ele próprio as condições para alcançar sua completude. Nessa completude reside justamente a excelência da função que lhe é própria e não se encontra dada, não resulta de um mero desenvolvimento natural dado pela maturação de suas partes – muito embora estas sejam imprescindíveis para o seu desenvolvimento –, mas é, antes, adquirida pelo seu agir.

Poderíamos, assim, compreender aquela segunda acepção de natureza (*physis*) presente no livro II da *Física*, a que diz respeito à forma e à atualização do que se encontra em potência e faz com que o homem tenha “potencialmente” a capacidade de fazer face às afecções de que padece, do que depende o seu processo de maturação e o seu bom acabamento. Como vimos, a natureza formal

define a organização e o movimento dos animais, determinando o desenvolvimento de sua ação (*práxis*). Na natureza humana, portanto, a forma também qualificará, pela determinação da função própria ao homem, a sua ação.

Segundo Besnier (2003, p.38), no homem, a motivação para agir está relacionada à finalidade de perfeição que consiste, para ele, na qualidade da excelência (arte, virtude ética, prudência) e, à diferença dos outros animais, não se refere a uma simples realização. É nesse contexto da noção de “perfeição” que talvez possamos entender o percurso que leva o homem até o seu *optimum*, justificando, assim, o caráter necessário da habituação como processo de modelagem da natureza humana. Quando analisamos as capacidades da alma, percebemos que há uma especificação destas, o que marca uma nítida distinção entre os animais e o homem, uma vez que esse último é o único animal dotado da capacidade intelectual, o que nos dá um indicativo de que essa finalidade de perfeição, a que se referiu Besnier, está relacionada com uma capacidade exclusiva do homem. A perfeição da natureza humana está, portanto, necessariamente implicada na atualização de sua capacidade intelectual.

Assim como a natureza animal tem seu princípio de movimento na alma, também o tem a natureza humana. Segundo Morel (2003, p.181), o que difere a ação animal da ação humana é que a ação humana tem como seu objeto um bem que é especificamente humano, a felicidade (*eudaimonia*), que só é passível de aquisição pela deliberação (cf. *EN* III, 5, 1113^b 4-13); e, conclui esse autor, o homem além ser um agente intencional e orgânico é, também, um agente moral, pois só quando moralmente completo pode alcançar a felicidade⁸. Nesse sentido, entendemos que, enquanto a finalidade dos animais em geral é um certo tipo de ação, por exemplo, a copulação, a locomoção e o crescimento, a finalidade do homem é definida como uma atividade da alma conforme a razão, ou seja, aquilo que fará corresponder em Aristóteles à virtude e à felicidade, também definidas como um bem viver e um bem agir (cf. *EN* I, 4, 1095^a 18-19).

Mesmo considerando que é o elemento racional o que distingue o homem dos demais animais e que a sua função própria consiste numa atividade da alma conforme a razão (cf. *EN* I, 13, 1102^a 15-18), é preciso reconhecer que tal atividade implica uma série de movimentos, pois está vinculada à ação que implica um deslocamento local, bem como um movimento qualitativo. Logo, não podemos negligenciar, na atividade humana, toda a dimensão fisiológica envolvida na ação, coadjuvante daquela psicológica.

Além disso, Aristóteles reconhece em todos os homens a capacidade de adquirir a virtude, da qual são capazes por natureza, mas que, estando pre-

⁸ “Bien que tous les animaux cherchent leur bien et désirent naturellement vivre, seul l’homme recherche le bien-vivre.” (MOREL, 2003, p.181).

sente em potência, precisa ser atualizada pelo exercício. A esse propósito, Morel escreve: “ser determinado para um fim, no sentido em que entende Aristóteles, é, precisamente, não ser imediatamente e integralmente determinado” (MOREL, 2003, p.263).

É justamente essa indeterminação da natureza dos seres vivos que caracteriza também a natureza humana, e justifica a necessidade do processo de habituação como uma maneira de atualizar as potencialidades humanas de maneira adequada, para que o homem possa atingir o fim que lhe é próprio nas ações virtuosas. E estas, por sua vez, apesar de estarem sujeitas às contingências nas quais se inscrevem os seres do mundo sublunar, necessitam de uma estabilidade, por serem elas ações éticas. A essa disposição durável e estável, Aristóteles denomina *estado habitual*. O processo de habituação consolida no homem um determinado substrato que é durável e lhe conforma a natureza de determinada maneira, tornando-o constante em suas ações, mesmo quando vicissitudes lhe advêm (cf. *EN I*, 10, 1100^b 11-19; 25-33). É justamente a parte da alma que contém a razão que deve determinar a ação do homem, pois também reside na alma uma força contrária (o elemento desiderativo) que lhe deve obedecer. O estado habitual predispõe, então, o homem a agir de acordo com esse princípio e a obediência a ele é como que facilitada pelo tempo (cf. *EN I*, 13, 1102^b 15-29).

É desse modo que cabe à inteligência controlar os desejos, dominando-os de maneira adequada para que o homem adquira aquilo para o qual a natureza lhe constituiu: a virtude e, por conseguinte, a felicidade.

Considerações finais

Após o exame das obras biológicas e da ética de Aristóteles, percebemos que há uma interdependência entre elas no que concerne à concepção aristotélica de natureza. Esta é, por sua vez, dependente do movimento que, nos seres naturais, é responsável pela atualização das capacidades que se encontram em potência. Através dessa atualização, os animais podem realizar a função para a qual a natureza lhes constituiu. No entanto, como os animais estão inscritos no mundo sublunar, contingente, essa natureza pode ou não realizar-se, pois no devir há uma regularidade que ocorre no mais das vezes, e não sempre, como no mundo lunar. Há, portanto, um princípio de indeterminação na natureza desses seres sujeitos ao devir; e esse princípio permite ao homem a realização ou não de sua função própria.

As diversas capacidades da alma marcam um certo grau de evolução na escala animal e determinam uma importante distinção da natureza humana em relação aos demais animais. O homem, dirá Aristóteles, é dotado não apenas da capacidade perceptiva e locomotora, mas também da capacidade intelectual que lhe permite conhecer e agir através de uma escolha. Assim, o

homem é capaz de orientar os desejos que lhe advêm, através da razão, e harmonizar a relação corpo/alma, de maneira virtuosa ou viciosa. Há, portanto, um processo psicofisiológico implicado no modo como age o homem frente aos seus desejos, ou seja, na ação ou não ação que resulta desse processo, marcando a qualidade de seu agir como virtuoso ou vicioso e influenciando a formação do seu caráter. Assim, distinguimos a concepção aristotélica de natureza animal em geral e da natureza humana em sua especificidade e encontramos na excelência da ação o elemento fundamental para a realização da função humana.

Referências bibliográficas

Fontes primárias:

_____. *Oxford Classical Texts*. Ed. J. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894, reimpr. 1957.

_____. *L'Éthique à Nicomaque*. 2 ed. Tradução René Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif. Louvain/ Paris: Publications Universitaires/ Beatrice Nauwelaerts, 1970.

_____. *Parties des Animaux – Livre I*. Tradução J-M Le Blond. Paris: G. F. Flammarion, 1995.

_____. *Politique*. Ed. et Tradução Jean Aubonnet. Paris: Les Belles Lettres, 1986.

_____. *History of animals*. Tradução A. L. Peck. London: Harvard University Press, 1993.

_____. *Metaphysics*. In: The words of Aristotle translated into English. Tradução W. D. Ross. London: Oxford, 1954.

_____. *Movement of Animals*. Tradução E. S. Forster. London: Harvard University Press, 1993.

_____. *Parts of Animals*. Tradução A. L. Peck. London: Harvard University Press, 1993.

_____. *Politics*. Tradução H. Hackham. London: Harvard University Press, 1990.

_____. *Progression of Animals*. Tradução E. S. Forster. London: Harvard University Press, 1993.

_____. *De Anima*. Tradução Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

_____. *Ética a Nicômacos*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).

_____. *Física*. Trad. Ute Schmidt Osmaniczik. México: UNAM, 2001.

Fontes secundárias:

BESNIER, B. "Aristote et les passions". In: BESNIER, B; MOREAU, P.-F.; RENAULT, L. (Dir.), *Les Passions Antiques et Médiévales. Théories et Critiques des Passions*, I. Paris: Presses Universitaires de France, p. 29-94, 2003.

BONITZ, H. *Index Aristotelicus*. 2 ed. Berlim: Akademische Druck -U. Verlagsanstalt, 1955.

HIPÓCRATES. Ares, águas e lugares. In: CAIRUS, H. *Textos hipocráticos: o Doente, o médico e a doença*. Tradução Henrique F. Cairus e Wilson A. Ribeiro Jr. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, p. 91-129, 2005.

_____. "Imagination humaine et imagination animale chez Aristote". *Phronesis*, Leiden, v. 29, p.17-49, 1984.

_____. "Aristote et l'éthologie". *Revue Philologique*, Paris, v. 2, p. 281-300, 1993.

LEFEBVRE, R. "Aristote zoologue: décrire, comparer, définir, classer". *Archives de Philosophie*, Paris, v. 61: p. 33-59, 1998.

MOREL, P.-M. *Aristote et la Notion de Nature*. Presses Universitaires de Bordeaux, 1997.

_____. "Action humaine et action naturelle chez Aristote". *Philosophie*, Paris, v. 73, p. 36-57, 2002.

_____. *Parties du Corps et Fonctions de l'Âme chez Aristote* *Métaphysique Z, 10, 1035b14-27*. (Manuscrito)

_____. *Aristote: une Philosophie de l'activité*. Paris: Flamamrion, 2003.

MURACHO, H. *Eidos – téchne – tektón*. *Hypnos*, São Paulo, v. 3, n. 4, p. 9-17, 1998.

PELLEGRIN, P. *La Classification des Animaux chez Aristote: statut de la biologie et unité de l'aristotélisme*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

PELLEGRIN, P. "De l'explication causale dans la biologie d'Aristote". *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, v. 2, p.197-219, 1990.