

TELEOLOGIA NA FILOSOFIA PRÁTICA DE ARISTÓTELES

TELEOLOGY IN ARISTOTLE'S PRACTICAL PHILOSOPHY

MANUEL KNOLL

Department of Political Science
and International Relations
Turkish-German University,
Istanbul, 34820 Beykoz
manuel.knoll@tau.edu.tr

Received: 10 Jan 2022

Accepted: 28 Feb 2022

Published: 04 Apr 2022



Resumo: Este artigo contribui para o debate sobre a relação da filosofia prática e teórica de Aristóteles. Ele argumenta que sua filosofia prática depende em grande parte de sua concepção teleológica da natureza. Esta tese é dirigida principalmente contra os estudiosos que sustentam que Aristóteles não deriva de relações políticas e humanas de condições naturais ou cósmicas. O artigo defende a interpretação antropocêntrica de David Sedley da teleologia natural de Aristóteles e mostra como Aristóteles aplica explicações teleológicas às relações de poder entre os seres humanos - entre homens e mulheres e entre homens livres e escravos naturais - e seus propósitos e objetivos. O artigo enfoca o argumento da “função” (*ergonomia*) humana de Aristóteles, que é um argumento teleológico no centro de sua filosofia prática. Argumenta que este argumento, que Aristóteles apresenta para definir ‘florescimento humano’ ou ‘felicidade’ (*eudaimonia*), depende de sua definição de homem como o

único ‘ser vivo que tem linguagem e razão’ (*zōon logon echon*). Alega ainda que a disputa sobre se Aristóteles identifica *eudaimonia* apenas com uma vida de contemplação ou se *eudaimonia* inclui uma vida política pode ser esclarecida referindo-se ao propósito natural dos *logotipos*.

Palavras-chave: Aristóteles. Teleologia. Filosofia Prática.

Abstract: This article contributes to the debate on the relation of Aristotle’s practical and theoretical philosophy. It argues that his practical philosophy depends to a considerable extent on his teleological conception of nature. This thesis is primarily directed against scholars who maintain that Aristotle does not derive political and human relations from natural or cosmic conditions. The paper defends David Sedley’s anthropocentric interpretation of Aristotle’s natural teleology and shows how Aristotle applies teleological explanations to power relations among human beings – among men and women and among freemen and natural slaves – and their purposes and goals. The article focuses on Aristotle’s human ‘function’ (*ergon*) argument, which is a teleological argument at the center of his practical philosophy. It argues that this argument, which Aristotle presents to define ‘human flourishing’ or ‘happiness’ (*eudaimonia*), depends on his definition of man as the only ‘living being that has language and reason’ (*zōon logon echon*). It further claims that the dispute about whether Aristotle identifies *eudaimonia* only with a life of contemplation or whether *eudaimonia* includes a political life can be clarified by referring to the natural purpose of *logos*.

Keywords: Aristotle. Teleology. Practical Philosophy.

1. A relação da filosofia prática e teórica de Aristóteles

Uma importante controvérsia na bolsa de Aristóteles diz respeito à relação de sua filosofia prática e teórica. Muitos estudiosos afirmam que a filosofia prática de Aristóteles - principalmente ética e filosofia política - é independente de sua filosofia teórica e, em particular, de sua teoria do ser.¹ Em contraste, Andreas Kamp argumenta que a filosofia política de Aristóteles depende especialmente de sua teoria da “substância” (*ousia*), que é frequentemente considerada o centro de sua filosofia teórica (Kamp 1985, 11, 353).² Enquanto Kamp afirma que a filosofia política de Aristóteles depende de sua metafísica, Fred D. Miller, Jr. argumenta de forma persuasiva que ela depende de sua filosofia da natureza: “A política de Aristóteles pode ser caracterizada como ‘naturalista’, no sentido de que atribui um papel fundamental ao conceito de natureza (*phusis*) na explicação e avaliação de seu objeto” (Miller, Jr. 1995, 27). Da mesma forma, David Keyt (1991, 120, 140) caracteriza o peculiar “ponto de vista em filosofia política” de Aristóteles por três “idéias básicas”: “que a polis é uma entidade natural como um animal ou um homem”, “que o homem é por natureza um animal político”, e “que a polis é anterior em natureza ao indivíduo”.³

* Por muitos comentários astutos e úteis sobre este artigo, agradeço a Nevim Borçin, Thornton Lockwood, e Carlo Natali. Por discussões instrutivas sobre o problema do significado e tradução do “*teleioteatên*” no *Eth. Nic.* 1.6, 1098a16-18, agradeço a Maria Elena De Luna e Francisco L. Lisi.

¹ Para uma longa lista de obras que defendem esta visão, ver Kamp (1985, 9). Kamp lista obras de W.L. Newman, A. Grant, W. Jaeger, H. v. Arnim, H. Flashar, G. Bien, H. J. Krämer, M. Riedel, E. Schütrumpf, W. Kullmann e várias outras que reivindicam a independência da filosofia prática de Aristóteles apenas em passant. O próprio Aristóteles afirma que as várias ciências são autônomas e que normalmente uma ciência não pode provar “os teoremas de outra” (*An. Post.* 1.7, trans. Barnes).

² Além da teoria da “substância” (*ousia*) de Aristóteles, Kamp considera sua teoria dos *logotipos* e sua concepção de *alma-nous* como as instâncias centrais da dependência de sua teoria política de sua filosofia teórica; veja a sinopse de Kamp (1985, 353-362). Em parte alinhado com Kamp, Irwin (1980) afirma que a ética de Aristóteles depende de suas doutrinas psicológicas e metafísicas. Para um volume que argumenta que a ética de Aristóteles é consideravelmente mais semelhante a uma ciência (como concebida em seus dois *Analíticos*) do que normalmente se supõe, ver Henry e Nielsen (eds. 2015). Os editores explicam na p. 2: “A questão central do volume é: Até que ponto os tratados éticos de Aristóteles fazem uso dos conceitos, métodos e práticas que os *Analíticos* e outros trabalhos caracterizam como ‘científicos’?”

³ Cf. Miller Jr. (1995, 27-66, 335). Tanto Keyt (1991) como Miller Jr. (1995, 45-56) entendem que a *polis* “é por natureza (*phusei*) anterior (*proteron*) ao domicílio e ao indivíduo” (*Pol.* 1.2, 1253a18-19) para ser uma terceira tese e teorema independente. Para uma interpretação diferente das três “idéias básicas” mencionadas e pelas razões pelas quais a afirmação de Aristóteles da prioridade natural da *polis* não é uma terceira tese ou teorema independente, mas funciona como um forte argumento para a tese de que o homem é por natureza um animal político, ver Knoll (2017). Para uma persuasiva “reinterpretação da teleologia política de Aristóteles” e uma “negação de que Aristóteles trata a polis como uma substância natural com seu próprio princípio de movimento interno”, ver Yack (1991, 16); cf. Yack (1993, 92). Já em 1980, Kullmann (1991, 114) argumenta: “Qualquer tipo de interpretação substancial do político está longe da mente de Aristóteles”. Em acordo com Kullmann, Pellegrin (2020, 93) conclui que “a cidade não é uma substância natural (*οὐσία*)”. Pelo contrário, Trott (2014, 51) afirma que Aristóteles sustenta que a *polis* tem “uma natureza própria”. Em seu capítulo “A Biological Politics?”, Pellegrin (2020, 67-93, 93) examina a *Polis.* 1.2 e conclui, como em vários de seus artigos,

Este artigo contribui para o debate sobre a relação da filosofia prática e teórica de Aristóteles. Sua tese principal afirma que a filosofia prática de Aristóteles - tanto sua *Ética a Nicômaco* quanto sua *Política*⁴ - depende em grande parte de sua concepção teleológica da natureza. Isto significa que Aristóteles concebe os seres humanos como animais e como parte da natureza, que ele aplica explicações teleológicas aos bens, objetivos e propósitos dos seres humanos, às relações de poder entre eles, e às suas partes como “razão” ou “discurso” (*logos*). A concepção teleológica da natureza de Aristóteles é um elemento central de sua filosofia da natureza e de sua biologia, que constituem partes importantes de sua filosofia teórica. A tese principal deste trabalho é dirigida principalmente contra estudiosos como Günter Bien que sustentam “que em Aristóteles as relações político-humanas não derivam de condições naturais, cósmicas ou, em qualquer caso, extra-humanas”.⁵

A seção 2 deste artigo apresenta a concepção teleológica de Aristóteles sobre a natureza e mostra brevemente como ele aplica explicações teleológicas às partes orgânicas, aos seres vivos e aos processos naturais. A fim de esclarecer a tese de que a filosofia prática de Aristóteles depende de sua teleologia natural, é necessário ao menos delinear a interpretação subjacente da teleologia. Na literatura, é uma questão disputada se a teleologia de Aristóteles é sobre explicação ou causalidade. Este artigo pressupõe que se trata de ambos e que, para Aristóteles, as explicações teleológicas correspondem à estrutura do mundo. As principais razões para esta visão são que Aristóteles acredita que o cientista pode conhecer a verdade sobre os princípios e as causas (finais) tanto do cosmos quanto do mundo sublunar da natureza e que a linguagem, o pensamento e o mundo formam uma unidade.⁶

que “devemos resistir firmemente à tentação de fazer de Aristóteles um ancestral da sociobiologia”. Cf. Pellegrin (2015, 45, 2017). Para a tese de que Aristóteles entende a cidade como um produto tanto da natureza quanto da arte e para a distinção entre uma “cidade natural” e uma “cidade ética” e, correspondentemente, entre uma “teleologia primária” e uma “teleologia secundária”, ver Leunissen (2017).

⁴ Ernest Barker afirma até mesmo que “a visão teleológica” “está em toda parte presente na *Política*” (Barker 1959, 276). Em linha com a tese principal deste artigo, Miller Jr. (1995, 18) afirma: “A teleologia natural também tem um lugar importante na ciência prática de Aristóteles”. Da mesma forma, Leunissen (2017, 112) explica: “A indicação mais clara de que Aristóteles está conduzindo a ciência natural na *Política* está no uso do princípio teleológico de que a natureza nada faz em vão”; cf. Leunissen (2017, 107).

⁵ Bien (1980, 198), meu trans. Embora Keyt (1991), Knoll (2017) e Miller Jr. (1995) não se envolvam explicitamente com o ponto de vista de Bien, os textos que eles examinam e seus argumentos o refutam.

⁶ Para a compreensão de Aristóteles sobre a ciência como conhecimento das quatro causas, ver, por exemplo, *Met.* 1.1-3, 980a22-983b5. Aristóteles explica sobre seu modelo fundamental da relação entre realidade, pensamento, fala e escrita: “Agora sons falados (*phônê*) são símbolos (*simbolos*) dos afetos na alma (*en tē psychē pathēmatōn*), e marcas escritas símbolos de sons falados. E assim como as marcas escritas não são as mesmas para todos os homens, também não são sons falados. Mas o que estes são em primeiro lugar sinais de afeições da alma - são os mesmos para todos; e o que estas afeições são semelhanças (*homoiomata*) de coisas reais (*pragmata*) - também são os mesmos” (*De interpr.* 16a3-8, trans. J. L. Ackrill).

A seção 3 examina o lugar do ser humano na concepção teleológica da natureza de Aristóteles e sua explicação teleológica da relação das plantas, animais e seres humanos. Aristóteles considera os seres humanos como animais gregários (*Hist. animal.* 1.1, 488a7-10, cf. *Protrepticus* 51, 5-6 = Aristóteles 2017, 47). Como ele concebe os animais humanos como parte da natureza e da ordem natural, ele sustenta que eles podem ser melhor compreendidos através de explicações teleológicas. A seção 3 defende a interpretação antropocêntrica de David Sedley (1991) da teleologia natural de Aristóteles contra as críticas de Monte Ransome Johnson (2005). Aristóteles entende a natureza como uma ordem hierárquica de propósitos, na qual existem plantas para o bem dos animais e animais para o bem dos homens. A natureza exhibe uma ordem de classificação na qual as diferentes partes têm um valor diferente. De acordo com a hierarquia natural, os melhores seres vivos, as melhores partes deles e as melhores pessoas estão destinadas a governar ou governar sobre os piores. A seção 3 mostra como Aristóteles aplica explicações teleológicas às relações de poder entre os seres humanos e seus propósitos e objetivos; examina em particular a relação entre homens e mulheres e entre homens livres e escravos naturais.

A seção 4 examina o argumento da “função” (*ergonomia*) humana de Aristóteles - a seguir normalmente referido como argumento *da ergonomia* - que está no centro de sua filosofia prática e de sua filosofia do homem. Este argumento, que estabelece o que é “florescimento humano” ou “felicidade” (*eudaimonia*) para o animal humano, é claramente um argumento teleológico. Ele afirma que o bem e o propósito último do homem - *eudaimonia* - pode ser descoberto detectando primeiro a “função” específica do homem (*ergonomia*) na ordem natural. O argumento *da ergonomia dá um forte apoio à tese de que a filosofia prática de Aristóteles e sua filosofia do homem dependem em grande parte de sua concepção teleológica da natureza.* A seção 4 argumenta que o argumento *da ergonomia depende da definição de Aristóteles do homem como o único “ser vivo que tem linguagem e razão”* (*ζῷον λογὸν ἔχον*). A seção 5 demonstra que uma importante disputa sobre a compreensão de Aristóteles da *eudaimonia* pode ser esclarecida através de uma compreensão adequada do argumento de *ergonomia de Aristóteles e referindo-se ao “propósito” natural (telos) dos logotipos.* Como a função e tarefa humana é uma vida ativa de *logos*, e como o propósito natural dos *logos* é dar ao homem um sentido tanto para perceber como para comunicar o que é vantajoso, bom e justo, é evidente que *a eudaimonia inclui uma vida política.* Este é um forte argumento contra os estudiosos que afirmam que Aristóteles identifica a *eudaimonia* somente com uma vida de contemplação.

2. A concepção teleológica da natureza de Aristóteles

A teleologia de Aristóteles, muitas vezes resumida pela frase “A natureza nada faz em vão”, é uma parte central e bastante inovadora de sua filosofia.⁷ A concepção teleológica da natureza de Aristóteles está inextricavelmente ligada à sua concepção de causalidade final.⁸ Partes orgânicas, seres vivos e processos naturais têm propósitos, que estão ligados a algum bem (*De somn. vig.* 2, 455b17-18). No nível dos organismos vivos, isto significa que todas as suas partes existem para alguma coisa, têm um determinado “propósito” (*telos*) ou uma “tarefa” ou “função” específica (*ergonomia*), e servem a algum “bem” particular (*agathon*). Por exemplo, a função específica e dada finalidade do olho é ver e da mão ou da garra é agarrar alguns objetos. Ter tais partes que servem a diferentes propósitos é bom para o bem-estar de um organismo vivo. Para explicar as partes de um organismo natural e sua presença, Aristóteles se refere ao propósito e ao bem que servem (*De part. animal.* 1.1, 639b12-21). Os dentes frontais existem *para* cortar o alimento e os molares *para* moê-lo (cf. *Phys.* 2.8, 198b24-26). As plantas possuem raízes que crescem na terra para se alimentar e as folhas existem para dar sombra ao fruto e protegê-lo (cf. *Phys.* 2.8, 199a23-29). Na literatura, às vezes não é suficientemente apreciado que a teleologia natural de Aristóteles não esteja ligada apenas ao seu conceito de causa final, mas à sua visão de que tudo tem uma dada “tarefa” ou “função” (*ergonomia*). Como ele explica na *Política*, “todas as coisas são definidas por sua função (*ergonomia*) e capacidade (*dinamismo*)” (*Pol.* 1.2, 1253a23, trans. H. Rackham; cf. *Meteor.* 4.12, 390a10-12).⁹

Os seres vivos são compostos de forma e matéria. Segundo a terminologia de Aristóteles, forma e matéria são ‘natureza’ (*física*), enquanto os seres vivos são ‘por natureza’ (*phusei*) (*Phys.* 2.1, 192b8-12; *Phys.* 2.2, 194a12-13). A forma coincide com a causa final (*Phys.* 2.7, 198a25-26). A atualização ‘completa’ ou ‘perfeita’ (*teleia*) da forma é o ‘objetivo’ (*telos*) dos seres vivos, que têm um ‘impulso’ (*hormê*) interno para atualizar inteiramente sua forma específica e potencial. Aristóteles chama tal princípio causal ou

⁷ *De caelo* 1.4, 271a33; *De somn. vig.* 2, 455b17-18; *De incessu* 2, 704b15-18; *Pol.* 1.2, 1253a9; *Pol.* 1.8, 1256b15-22. Para uma discussão sobre “o interrogatório dialético de Aristóteles de seus predecessores”, ver Johnson (2005, 7, 94-127).

⁸ Aristóteles identifica o “fim”, “objetivo” ou “propósito” (*telos*) de algo natural com “aquilo por causa do qual” (*para hou heneka*) (*Phys.* 2.2, 194a27-29; *Phys.* 2.3, 194b32-33).

⁹ Aristóteles também identifica o ‘objetivo’ ou ‘fim’ (*telos*) de algo com sua *ergonomia* (*Eth. Eud.* 2.1, 1219a8; *De caelo* 2.3, 286a8-9). A natureza faz os órgãos de um ser vivo para sua ‘tarefa’ ou ‘função’ (*ergonomia*) (*De part. animal.* 4.12, 694b14).

impulso interno de ‘mudança’ (*kinêsis*) também de ‘natureza’ (*physis*) (*Phys.* 2.1, 192b18-22; *Phys.* 3.1, 200b12-13).¹⁰ Por exemplo, um tipo de semente contém como objetivo inerente a forma da oliveira, outro tipo a forma do ser humano (*Phys.* 2.4, 196a31-33). Estas sementes contêm o ‘potencial’ ou ‘possibilidade’ (*dinamismo*) de se tornar uma oliveira ou um ser humano e as formas inerentes a elas incitam a uma mudança contínua até a completa ‘realização’ (*energia*) deste ‘potencial’. A forma do ser humano é inerente à semente do pai, que atua sobre o assunto proporcionado pela mãe. A semente do pai contém tanto a causa final quanto a eficiente do humano recém-emergente. Antes da semente, porém, existe o ser humano e a realidade de sua espécie - a forma. Assim, como Aristóteles frequentemente declara, “um ser humano gera um ser humano” (*Phys.* 2.7, 198a26-27; *Met.* 9.8, 1050a3-7; cf. *Phys.* 2 e 3).

No nível da natureza como um todo, plantas, animais e seres humanos são parte de uma ordem hierárquica de propósitos, na qual tudo tem um determinado propósito e função. Essa compreensão mais ampla da teleologia, que a restringe não apenas, como fazem alguns estudiosos, à “estrutura interna e funcionamento de organismos individuais”, é defendida de forma persuasiva por David Sedley (1991).¹¹ Em sua interpretação de um texto clássico e disputado da *Física*, Sedley (1991, 184, cf. 182-187) demonstra que, para Aristóteles, os processos naturais são direcionados para objetivos. As chuvas de inverno servem em parte para “fazer crescer as plantações” e o calor do verão em parte para “maturar as azeitonas da Ática”.¹² Em consonância com isto, a passagem disputada da *Física* conclui com a declaração de Aristóteles: “Portanto, a ação para um fim está presente em coisas que vêm a ser e são por natureza” (*Phys.* 2.8, 199a7-8, trans. R. P. Hardie e R. K. Gaye; cf. *Phys.* 2.8, 199a29-30). Entretanto, Aristóteles não reduz as mudanças na natureza e nos processos naturais a causas finais e explicações teleológicas. Além dessas, há também processos mecânicos e materiais em curso na natureza. Estes últimos processos estão ligados aos quatro elementos e sua matéria de base. O fogo tem um impulso interno para cima e é quente, a terra se esforça pela natureza para baixo e é fria. Entretanto, assim como as coisas que existem por natureza e processos naturais não podem ser reduzidas a

¹⁰ Aristóteles distingue entre quatro tipos de “mudança” (*kinêsis*): (a) mudança na quantidade (por exemplo, crescimento ou aumento versus diminuição), (b) mudança na qualidade (por exemplo, um ser humano se educando), (c) mudança no espaço ou locomoção, (d) mudança na essência (*vir a ser e passar*) (*Phys.* 3.1, 201a11-15).

¹¹ Sedley lista várias obras que defendem uma interpretação mais restrita da teleologia de Aristóteles e várias outras que defendem a interpretação mais ampla que ele apóia com seu artigo (Sedley 1991, 179). Entre as obras que defendem uma interpretação mais restrita está Nussbaum 1978.

¹² Para outras discussões sobre a “passagem da chuva”, ver Leunissen (2020, 45-46), e a literatura a que ela se refere na nota 10.

explicações teleológicas, elas não podem ser reduzidas a causas materiais e necessidade mecânica, uma redução defendida por vários dos antecessores de Aristóteles (cf. Gotthelf 1987¹³; Leunissen 2010, 215-217; Leunissen 2020, 44-50; Sedley 1991, 182).

Em *De caelo*, Aristóteles apresenta uma versão do princípio central de sua teleologia natural, na qual ele iguala a natureza a Deus: “Deus e a natureza não criam nada que seja inútil” (*De caelo* 1.4, 271a33, trans. J. L. Stocks). Entretanto, para ele o mundo é uma ordem eterna e não criada. Não existe nenhum criador fora do mundo.¹⁴ O Deus de Aristóteles é meramente um Deus cosmológico e físico, que, como o Deus do deísmo, não se importa com o mundo e os seres humanos. Deus é um puro ‘Mente’ ou ‘Razão’ (*nous*) cuja atividade eterna é “pensar no pensar” (*noêsis noêseôs*) (*Met.* 12.7, 1072b14-30; 12.9, 1074b15-35). Tal Deus é a última causa final que move tudo no cosmos como sendo amado e desejado (*Met.* 12.7, 1072a26-b4). Não apenas os corpos celestes, mas também o ‘intelecto’ contemplativo (*nous*) do filósofo se esforça em direção ao divino e eterno. Os seres vivos lutam para Deus replicando e reproduzindo eternamente a forma de sua espécie, transmitindo-a eternamente dos pais para os filhos (*De an.* 2.4, 415a27-b7; *De gener. animal.* 2.1, 731b18-732a11). Deus está contido na “natureza do universo”, tanto como “algo separado e por si mesmo” e como a ordem de todas as suas partes (*Met.* 12.10, 1075a12-14, trans. H. D. Ross). Esta ordem eterna de todas as partes do mundo é uma ordem teleológica e hierárquica de propósitos. Desde sempre e para sempre o divino está contido na natureza como sua ordem teleológica. Como explica Aristóteles, “Então, de tal princípio dependem os céus e o mundo da natureza” (*Met.* 12.7, 1072b14, trans. H. D. Ross). No mundo sublunar da natureza, a geração e o desenvolvimento orgânicos consistem principalmente em uma eterna replicação e atualização de todas as formas existentes.

3. O lugar do ser humano na concepção teleológica da natureza de Aristóteles

¹³ Gotthelf designa sua “interpretação da concepção de Aristóteles sobre a causalidade final” como a “interpretação do potencial irreduzível”. Isto significa que “o desenvolvimento, a estrutura e o funcionamento dos organismos vivos não podem ser totalmente explicados” e reduzidos ontologicamente a elementos materiais ou ‘químicos’ e a atualização de seus potenciais. Ao contrário, pode ser explicado pela atualização de formas específicas ou “principalmente pela atualização de um único potencial para um organismo dessa forma”, que não pode ser reduzido a elementos materiais ou ‘químicos’ (Gotthelf 1987, 212, 227-230).

¹⁴ Para a persuasiva afirmação de que “Aristóteles rejeita o modelo externo, divino e providencial da teleologia como apresentado, por exemplo, no *Timaeus* de Platão”, ver Leunissen (2020, 42). Em consonância com Leunissen, em seu livro Johnson (2005, 3) quer “reabrir uma linha de interpretação aristotélica” que “reconhece que a característica mais importante da teleologia aristotélica é que ela apresenta uma alternativa aos esquemas antropocêntricos, criacionistas e providenciais da teleologia que foram favorecidos pelos predecessores de Aristóteles”.

Em seu artigo mencionado acima, Sedley (1991, 179-180) afirma que a estrutura da “teleologia global” de Aristóteles é “*antropocêntrica*”, o que significa que ela está “centrada no homem” e que “o homem é o *beneficiário* final” do mundo natural.¹⁵ No entanto, Sedley (1991, 179) está ciente de que Aristóteles “acredita em uma hierarquia cósmica na qual Deus, não o homem, é a melhor coisa”. Para fundamentar sua interpretação antropocêntrica da teleologia de Aristóteles, Sedley cita uma conhecida passagem da *Política* que afirma

que as plantas existem para o bem dos animais e dos outros animais para o bem do homem, das espécies domésticas tanto para seu serviço como para sua comida e, se não for o caso, da maioria dos animais selvagens para o bem de sua comida e de seus suprimentos de outros tipos, a fim de que possam fornecê-lo tanto com roupas quanto com outros aparelhos. Se, portanto, a natureza não faz nada incompleto ou sem propósito, segue-se que a natureza fez todos os animais para o bem do homem (*Pol.* 1.8, 1256b15-22, trans. H. Rackham, ligeiramente modificado).

Nesta passagem, Aristóteles entende a natureza como uma ordem hierárquica de propósitos, na qual existem plantas para o bem dos animais e animais para o bem dos homens.¹⁶ A citação também contém uma das várias afirmações do trabalho de Aristóteles que resumem o princípio central de sua teleologia natural: “a natureza não faz nada incompleto ou sem propósito”. Sedley (1991, 180-181) defende persuasivamente sua interpretação antropocêntrica da passagem contra tentativas de descartar sua seriedade. No entanto, nem todos os estudiosos foram persuadidos por esta defesa.¹⁷ Portanto, é apropriado apresentar mais algumas passagens da filosofia prática de Aristóteles que elucidam sua visão. A principal razão pela qual Aristóteles pensa que as plantas existem

¹⁵ Mais de 15 anos depois de seu artigo publicado em 1991, Sedley (2007, 202-03) ainda defende sua visão de que uma “teleologia antropocêntrica” está presente na filosofia natural de Aristóteles.

¹⁶ Parece claro que a passagem implica que também existem plantas para o bem dos homens. Pode-se objetar que nos tratados biológicos Aristóteles nunca menciona que o propósito dos animais é fornecer alimento para os humanos e que este propósito não é consistente com o fim dos animais de lutar para Deus, replicando e reproduzindo eternamente sua forma de espécie (ver seção 2). Entretanto, considerando que Aristóteles pensa em hierarquias, a replicação e reprodução eterna dos animais pode ser interpretada como um objetivo que é ao mesmo tempo um meio para que o objetivo superior sirva eternamente como alimento, ferramenta e recurso para os homens.

¹⁷ Em linha com Sedley, Johnson (2005, 231) argumenta contra várias interpretações pouco convincentes desta passagem (W. Wieland, M. Nussbaum, D. M. Balme, R. Wardy). No entanto, Johnson (2005, 231-237) critica também a interpretação antropocêntrica de Sedley. Por exemplo, Johnson (2005, 232) argumenta que a passagem não diz que as estações e o tempo “existem e funcionam principalmente em benefício do homem” (Sedley 1991, 180). Este argumento não é pertinente porque Sedley não fundamenta esta afirmação com esta passagem da *Política*, mas com as declarações de Aristóteles em *Phys.* 2.8, 198b16-199a8. Johnson (1985, 232) argumenta ainda contra a interpretação de Sedley de que a “função” natural (*ergonomia*) de plantas e animais não é principalmente o benefício do homem. No entanto, nem a passagem de Aristóteles nem a interpretação de Sedley fazem tal afirmação. Existir para o benefício do homem não é a função das plantas e dos animais, mas seu propósito.

para o bem dos animais, e os animais para o bem dos homens, é sua convicção de que “o homem é o melhor dos animais” (*Eth. Nic.* 6.7¹⁸, 1141a33-34, trans. H. D. Ross; cf. *Protrepticus*¹⁹). Há duas razões principais pelas quais o ser humano é o melhor dos animais. Primeiro, somente o homem possui ‘fala’ e ‘razão’ (*logos*)” (*Pol.* 1.2, 1253a9-10, cf. seção 5). Segundo, no homem um elemento divino - ‘intelecto’ (*nous*) - está presente. O intelecto divino do homem lhe permite levar uma vida de contemplação, que é uma vida divina.²⁰ Aristóteles concebe a natureza como uma ordem hierárquica na qual o homem tem muito mais valor do que as plantas e os animais. No contexto de suas reflexões sobre a hierarquia das diferentes partes da alma, Aristóteles faz uma importante generalização: “O pior é sempre (*aieti*) para o melhor; isto se manifesta tanto nos produtos da arte como nos da natureza” (*Pol.* 7.14, 1333a21-23, meu trans.). Para Aristóteles, a hierarquia natural de propósitos corresponde à hierarquia natural dos seres. No cosmos, Deus é o ser e o propósito mais elevado, no mundo sublunar da natureza é o ser humano.²¹

Monte Ransome Johnson (2005, 5) entende que a refutação da interpretação antropocêntrica de Sedley da teleologia de Aristóteles é um dos “principais objetivos” de seu livro. Johnson (2005, 4) define “antropocentrismo” como “a posição de que os seres humanos são o centro - ou melhor, o fim de tudo; tudo tem valor ou é bom somente em relação aos seres humanos”. Esta não é, entretanto, a definição de antropocentrismo de Sedley. Sedley (1991, 179, 196) está ciente de que, para Aristóteles, o “mundo é *teocêntrico*”: Deus, não o homem, é o fim de tudo e o bem e o valor mais alto. A interpretação de Sedley da teleologia de Aristóteles limita o significado de “antropocentrismo” à “natureza sublunar” e sua hierarquia, na qual o ser humano é “o maior beneficiário de todos” (Sedley 1991, 196). Com base em sua definição de antropocentrismo, Johnson (2005, 5) critica a

¹⁸ Todas as referências ao *Eth. Nic.* são para a edição de I. Bywater (W. D. Ross divide os capítulos de uma forma diferente de Bywater).

¹⁹ No *Protrepticus*, Aristóteles explica: “certamente o ser humano é o mais honrado dos animais deste lugar, por isso é claro que viemos a ser tanto pela natureza como de acordo com a natureza” (51, 5-6, trans. por D. S. Hutchinson e M. R. Johnson, Aristóteles 2017, 47).

²⁰ Aristóteles argumenta que a contemplação é a forma mais elevada de atividade, pois se baseia no ‘intelecto’ (*nous*) que é a melhor parte do ser humano e apreende os melhores objetos conhecidos. Como ele concebe Deus como ‘intelecto’ (*nous*) e a atividade de Deus como contemplação, o ‘intelecto’ humano (*nous*) e a contemplação humana são semelhantes a Deus e à atividade eterna de Deus (*Eth. Nic.* 10.7, 1177a19-21, 1177b26-1178a8; cf. *Met.* 12.6-10).

²¹ Enquanto nos textos de sua filosofia prática Aristóteles geralmente distingue claramente o ser humano dos outros animais, seus escritos zoológicos mostram uma visão gradualista. Entretanto, na *Ética A Nicômaco* ele atribui ‘prudência’ (*phronêsis*) a alguns dos animais (*Eth. Nic.* 6.7, 1141a26-28, cf. Labarrière 1990 e Pellegrin 2020, 87). Na literatura, a “diferença antropológica” é uma questão controversa (para o termo, ver Keil e Krefl (2019, 4)). Enquanto Sorabji (1993, 13) sustenta que Aristóteles “permite uma nítida distinção intelectual entre animal e homem”, Steiner (2005, 76) afirma que ele reconhece “um contínuo entre seres humanos e animais”.

interpretação antropocêntrica da teleologia de Aristóteles. Ele argumenta que “seria um grave erro inferir da discussão de Aristóteles sobre o valor instrumental de plantas e animais que Aristóteles, portanto, sustenta que tais substâncias naturais não têm, ao mesmo tempo, fins intrínsecos independentes de seu valor instrumental para o ser humano”. Para ter certeza, o fim intrínseco das plantas e dos animais é atualizar completamente ou perfeitamente tanto a forma de sua espécie quanto sua ‘função’ ou ‘tarefa’ específica (*ergonomia*) e ‘bom’ (*agaton*) (*Met.* 9.8, 1050a21-23). As funções e bens específicos de plantas e animais são para reproduzir, florescer e sobreviver. Ao contrário das plantas, os animais têm funções e bens adicionais porque são capazes de se mover no espaço, perceber seu ambiente e ter prazeres adequados (*De an.* 2.4, 415a26-27; *Eth. Nic.* 10.5, 1176a3-9; cf. Johnson 2005, 220, 232-235, 241). A observação de que plantas e animais têm fins intrínsecos, funções naturais e bens não contradiz a interpretação antropocêntrica de Sedley da teleologia de Aristóteles e ele em nenhum lugar nega isto. Johnson (2005, 226) observa com precisão que Sedley não menciona ou confronta os argumentos de duas passagens de *Eth. Nic.* 6,7-8, 1141a20-33, a33-b14, que supostamente deveriam “conter a anulação da interpretação antropocêntrica”. Como mencionado anteriormente, a crítica de Johnson a Sedley, que se baseia principalmente na afirmação de Aristóteles de que o homem não é a melhor coisa no cosmo, não é convincente porque Sedley está ciente desta hierarquia e limita sua interpretação à natureza sublunar. A crítica de Johnson também se baseia na afirmação de Aristóteles de que “o que é saudável e bom é diferente para o homem e para os peixes” (1141a22-23, meu trans.; cf. Johnson 2005, 10, 226). Com certeza, isto mostra que, para Aristóteles, os peixes têm um bem intrínseco e uma função. No entanto, isto não muda a visão de Aristóteles de que seu objetivo final é servir de alimento para os humanos.

A interpretação antropocêntrica de Sedley da teleologia e em particular da *Pol.* 1.8, 1256b6-26 fornece a primeira evidência de que a “filosofia do homem” de Aristóteles (*hē peri ta anthrōpeia philosophia*)²², que é uma filosofia dos assuntos humanos e da conduta humana, está ligada à sua concepção teleológica da natureza. O termo “filosofia do homem”, que Aristóteles introduz no final da *Ética A Nicômaco*, é muito próximo do termo “filosofia prática”, pois as principais sub-disciplinas de ambas as ciências são a ética e a filosofia política. Aristóteles aplica explicações teleológicas não apenas às partes orgânicas, aos seres vivos, aos processos naturais e à relação entre plantas, animais e seres humanos, mas também à relação entre os seres humanos. Logo no início da *Política*, onde Aristóteles

²² Para o termo “filosofia do homem”, ver *Eth. Nic.* 10.10, 1181b15.

apresenta idéias-chave de sua filosofia do homem, ele explica que homens e mulheres têm um objetivo e uma tarefa natural conjunta; portanto, eles se unem “de necessidade” (*anagkê*). Homens e mulheres se unem não “por escolha intencional, mas - como também acontece com outros animais e plantas - a partir de um natural (*físikê*) que se esforça para deixar para trás outro que é como você mesmo”. Homens e mulheres se casam “por causa da reprodução”, que é a causa final de sua união (*Pol.* 1.2, 1252a26-30; trans. C. Lord). Como será examinado abaixo, Aristóteles também interpreta a relação entre os gregos livres e os escravos naturais como sendo necessária e direcionada para o objetivo. A incorporação da teoria da escravidão natural de Aristóteles em sua concepção teleológica da natureza demonstra ainda mais que a filosofia prática de Aristóteles depende, em grande parte, de sua teleologia. Ela fornece outro argumento contra a visão de Bien (1980, 198) “que nas relações político-humanas de Aristóteles não são derivadas de condições naturais, cósmicas ou, de qualquer forma, extra-humanas”.²³

Os últimos parágrafos da seção 2 esclareceram que, para Aristóteles, o mundo é “um único sistema bem ordenado” (Sedley 1991, 194). Como demonstrado, muitas partes deste sistema teleológico e hierárquico têm um determinado propósito e função. As características centrais também são que a maioria das partes deste sistema são, por natureza, desiguais e diferentes em valor. Isto é verdade para as várias partes das quais os seres vivos são compostos, dos diferentes tipos de seres vivos e dos diferentes tipos de seres humanos. Essas desigualdades e desigualdades de valor são a base natural das várias hierarquias naturais ou ordens de classificação dadas pela natureza. Assim, Aristóteles concebe a relação da razão e dos efeitos, da alma e do corpo, dos homens e animais, dos senhores e escravos por natureza, dos gregos e bárbaros, dos homens e mulheres, dos pais e filhos, e dos gregos capazes e maus, em cada caso como uma ordem de classificação natural ou dada pela natureza.²⁴ Em todas estas relações hierárquicas reconhecíveis na ordem da natureza, o membro ou entidade superior em grau é inerentemente melhor do que aquele inferior a ela.

A ordem natural de classificação especifica quais seres vivos, quais partes deles, e quais pessoas estão destinadas a governar ou governar e quais estão destinadas a ser governadas ou governadas. De acordo com a hierarquia natural, Aristóteles a vê como natural e justamente quando as regras superiores governam sobre as inferiores e as

²³ Bien (1980, 198) enfatiza em particular que “a teoria aristotélica da escravidão” não deriva “de condições naturais, cósmicas ou de qualquer forma extra-humanas” (minha trans.).

²⁴ Para um estudo detalhado das desigualdades entre os seres humanos, ver Knoll (2009, 135-140).

melhores sobre as piores. As relações de poder existem por natureza. Aristóteles explica que “imediatamente desde o nascimento certas coisas divergem, umas para serem governadas, outras para serem governadas” (*Pol.* 1.5, 1254a23-24, trans. C. Lord). Como as relações de poder existem por natureza, elas são justificadas em suas diversas formas. A governabilidade não é apenas um fenômeno “natural” (*phusei*), “necessário” (*anagkaios*), e “benéfico” (*sympheron*), mas também universal (*Pol.* 1.5, 1254a21-32).²⁵ Uma das principais razões pelas quais Aristóteles considera que a governabilidade é natural, necessária e benéfica é que a governabilidade torna possível que diferentes partes de um organismo e diferentes seres humanos interagentes possam desempenhar a “tarefa” ou “função” natural que lhes pertence em conjunto (*Pol.* 1.5, 1254a28).²⁶ O argumento teleológico de Aristóteles a respeito da relação das diversas partes da ordem da natureza afirma não apenas que o “pior sempre (*aieti*) existe para o melhor”, mas também que o poder é “de acordo com a natureza” (*kata physin*) ou “por natureza” (*phusei*) e bom tanto para o pior quanto para o melhor (*Pol.* 7.14, 1333a21-22; *Pol.* 1.5, 1254b7-8, 13). Aristóteles prepara sua justificativa da regra dos gregos livres sobre os escravos naturais com o argumento de que existem analogias significativas entre diferentes tipos de relações: entre as diferentes partes da alma, entre homens e animais domesticados, e entre homens e mulheres. Aristóteles argumenta que é

evidente que é segundo a natureza e vantajoso (*kata physin kai sympheron*) que o corpo seja governado pela alma, e a parte apaixonada da alma pelo intelecto e a parte que tem razão, enquanto que é prejudicial a ambos se a relação for igual ou invertida. O mesmo vale com relação ao homem e aos outros animais: os animais domesticados têm uma natureza melhor do que os selvagens, e é melhor que todos eles sejam governados pelo homem, já que desta forma sua preservação é assegurada. Além disso, a relação do macho com a fêmea é por natureza (*phusei*) uma relação de superior a inferior e de governante a governante (*Pol.* 1.5, 1254b6-14, trans. C. Lord).

²⁵ Esta passagem, como Eckart Schütrumpf (1980, 29) argumenta precisamente, é uma razão importante para refutar a visão de Bien (1980, 198) “que em Aristóteles as relações político-humanas não derivam de condições naturais, cósmicas ou, de qualquer forma, extra-humanas”.

²⁶ Em *Historia Animalium*, Aristóteles distingue os animais que vivem gregários dos animais que vivem solitariamente. Dos animais gregários, alguns vivem politicamente e outros estão dispersos. Os animais que vivem politicamente “são aqueles que têm uma função em comum (*koimon ergon*), o que nem todos os animais gregários fazem. Deste tipo são o homem, a abelha, a vespa, a formiga e o guindaste” (*Hist. animal.* 1.1, 488a7-10, meu trans.).

Em todas as relações mencionadas na ordem natural, as diferentes partes têm um valor diferente. Estas diferenças de valor são consideráveis e são a base natural das hierarquias naturais entre as diferentes partes. Estas hierarquias naturais existem “por natureza” (*phusei*), o que significa que elas fazem parte da ordem natural. Elas determinam qual parte deve governar e qual parte deve ser governada. Portanto, a regra das partes melhores sobre as piores é “de acordo com a natureza” (*kata physin*), o que também significa que ela é boa para ambas as partes e permite que ambas executem sua “tarefa” ou “função” natural (*ergonomia*). Por exemplo, é óbvio que seria prejudicial para uma pessoa se ela fosse governada por seus apetites e não por sua razão. Tal regra seria “contra a natureza” (*para a física*) ou contra a ordem hierárquica da natureza. Como consequência, ela impediria uma pessoa de desempenhar sua “tarefa” ou “função” (*ergonomia*) na ordem natural (cf. seção 4).

A justificativa de Aristóteles da regra dos gregos livres sobre os escravos naturais, que tem sido frequentemente criticada, é um argumento teleológico. Esta justificativa é baseada nos princípios naturais de governabilidade introduzidos na passagem citada acima. Depois de justificar a regra patriarcal do homem sobre a mulher²⁷, Aristóteles faz uma importante generalização:

O mesmo deve ser válido no caso de seres humanos em geral. Assim, aqueles que são tão diferentes de outros homens quanto a alma do corpo ou o homem da besta - e estão neste estado se sua tarefa ou função (*ergonomia*) é o uso do corpo, e se este é o melhor que pode vir deles - são escravos por natureza (*phusei douloi*). Para eles é melhor ser governado de acordo com este tipo de regra, se este for o caso das outras coisas mencionadas (*Pol.* 1.5, 1254b14-20, trans. C. Lord, ligeiramente modificado).

É importante notar que Aristóteles não defende ou justifica “a escravidão como natural” ou “como uma prática natural” como é frequentemente alegado (Johnson 2005, 242-43).²⁸ Com sua distinção entre escravidão por natureza e escravidão por convenção ou

²⁷ Na *Ética A Nicômaco*, Aristóteles chama o domínio do homem sobre a mulher de “aristocrático”, na *Política* “política” (*Nic. Eth.* 8.10, 1160b32-34; *Pol.* 1.12, 1259b1; cf. Knoll 2009, 158-59). Aristóteles justifica o domínio do homem sobre a mulher também com a afirmação implausível de que a mulher possui as excelências ou virtudes éticas não em uma regra mas em uma forma de serviço (*Pol.* 1.13, 1260a20-24).

²⁸ A visão predominante, que afirma que com sua teoria da escravidão natural Aristóteles “justificou a prática universal grega da escravidão” (Sorabji 2006, 23), é altamente problemática.

lei (*kata nomon*), como Platão antes dele, Aristóteles critica a prática comum dos gregos escravizando os gregos (*Pol.* 1.6, 1255a4-7; cf. Knoll 2009, 149-156; Knoll 2020, 41-44). Aristóteles considera tal prática “contra a natureza” (*para Physin*) (*Pol.* 1.5, 1254a19). Com sua afirmação “que bárbaro e escravo são pela natureza (*physin*) a mesma coisa”, Aristóteles identifica escravos pela natureza e bárbaros (*Pol.* 1.2, 1252b9, trans. C. Lord).²⁹ No entanto, ele fornece critérios precisos para aqueles que se enquadram na categoria de “escravo por natureza”. Na passagem crucial citada acima, Aristóteles define o escravo por natureza primeiro por sua baixa posição na ordem hierárquica da natureza e segundo usando um conceito chave - a *ergonomia* - de sua teleologia. Primeiro, um escravo por natureza é suposto diferir de um homem grego livre tanto quanto a alma difere “do corpo ou homem do animal”. Portanto, como para outras partes inferiores da ordem natural - o corpo, a parte apaixonada da alma, os animais domesticados, as mulheres - é vantajoso e melhor para um escravo por natureza ser governado por sua contraparte superior. Segundo, o propósito e a “tarefa” ou “função” (*ergonomia*) do escravo por natureza é trabalhar para seu senhor e proprietário com seu corpo. Aristóteles afirma mesmo que a ‘natureza’ (*física*) torna seus corpos fortes para seus serviços corporais (*Pol.* 1.5, 1254b27-28).³⁰

As tarefas e funções dos escravos por natureza são naturais e correspondem a outra definição que Aristóteles oferece para eles: os escravos por natureza participam “somente da razão até o ponto de percebê-la” e carecem da “parte deliberativa da alma” (*bouleutikon*) (*Pol.* 1.5, 1254b22-23, trans. C. Lord; *Pol.* 1.13, 1260a12, minha trans.). Em contraste com o grego livre, que é um mestre e governa “por natureza” (*phusei*), o escravo por natureza não pode “prever com a mente”; sua tarefa ou função é usar seu corpo para realizar o trabalho que é necessário para sua “preservação” e a de seu mestre (*sôteria*). Este é o ‘objetivo’ ou ‘propósito’ natural (*telos*) de sua união. Como a união de gregos livres e escravos naturais é para sua preservação, “a mesma coisa é vantajosa para o senhor e o escravo” (*Pol.* 1.2, 1252a30-34). O trabalho do escravo proporciona ao senhor o tempo livre e o lazer necessários para que ele possa desempenhar sua “tarefa” ou “função” (*ergonomia*) na ordem natural. Aristóteles determina a *ergonomia* do ser humano com seu famoso argumento da

²⁹ Contra esta interpretação pode-se argumentar que Aristóteles está apenas explicitando o que dizem os poetas. No entanto, a afirmação anterior de que os bárbaros não têm um elemento de decisão natural, que ele considera ser um traço principal dos escravos por natureza, torna esta leitura implausível (*Pol.* 1.2, 1252b6-7; *Pol.* 1.5, 1254b22-23). Para argumentos contra a visão generalizada de que Aristóteles identifica os escravos pela natureza e os bárbaros, ver Lockwood (2021).

³⁰ Neste contexto, Aristóteles admite que a natureza muitas vezes não consegue atingir seus objetivos, ver *Pol.* 1.5, 1254b32-34; cf. *Pol.* 1.6, 1255b3-4.

“função” (*ergonomia*) humana, pelo qual ele atinge sua definição central de “florescimento humano” ou “felicidade” (*eudaimonia*).

4. O argumento da “função” humana (*ergonomia*) de Aristóteles

O argumento da “função” (*ergonomia*) humana de Aristóteles é uma razão primordial que sustenta a tese de que sua filosofia prática depende em grande parte de sua concepção teleológica da natureza. O argumento da *ergonomia* está no centro da filosofia prática de Aristóteles e de sua filosofia do homem.³¹ Isto é elucidado pelo fato de que ele o apresenta para estabelecer o que “florescimento humano” ou “felicidade” (*eudaimonia*) é para o animal humano. Aristóteles concebe a *eudaimonia* como “o mais alto de todos os bens realizáveis pela ação” e introduz uma definição preliminar: “viver - bem (*eu zēn*) e fazer - bem” (*eu prattein*) (*Eth. Nic.* 1.2, 1095a16-19, trans. H. D. Ross).³² O florescimento humano ou felicidade é o “bem” final (*agathon*) e o “objetivo” ou “propósito” natural final (*telos*) tanto para o indivíduo como para a *pólis*, a associação política e a organização dos indivíduos. Os conceitos-chave do argumento da função humana - *ergonomia*, *agathon*, *telos* - são ao mesmo tempo os conceitos-chave da teleologia de Aristóteles. O argumento, que Aristóteles apresenta tanto na *Ética A Nicômaco* quanto na *Eudemiana*, é claramente um argumento teleológico ou uma explicação teleológica da *eudaimonia* (cf. Johnson 2005, 218). Para Aristóteles, a natureza é uma ordem hierárquica, cujas partes orgânicas ou vivas deram funções e propósitos específicos. O argumento da *ergonomia* afirma que a causa final do ser humano, *eudaimonia* como bem e propósito final do homem, pode ser descoberta primeiro detectando a ‘função’ ou ‘tarefa’ específica do homem (*ergonomia*) na ordem natural.

Antes de Aristóteles apresentar seu argumento de *ergonomia* na *Ética A Nicômaco*, ele critica amplamente a visão de Platão de que entre a ordem das formas existe uma forma mais elevada, a forma universal do bem (*Resp.* 6, 505a-517c; *Resp.* 7, 540a/b).³³ Para Platão, tudo o que é bom é bom porque ele participa da única forma universal do bem. Em contraste, Aristóteles argumenta que existem muitos bens diferentes e uma pluralidade de

³¹ Para um precursor do argumento da *ergonomia* de Aristóteles na *República* de Platão, ver *Resp.* 1.352d-354c. Para algumas das principais críticas ao argumento, ver Johnson (2005, 218 n. 6).

³² Carlo Natali (2010) chama isto de “definição nominal” de *eudaimonia*, um termo amplamente utilizado no contexto da *Posterior Analytics* de Aristóteles.

³³ Johnson (2005, 217-18) chama justamente a atenção para o fato de que tanto na *Ética A Nicômaco* quanto na *Eudemiana* Aristóteles introduz o argumento da *ergonomia* “logo após ele argumentar que não existe um conceito unívoco do bem, ou de qualquer forma não existe um bem separado útil ou alcançável”. Este artigo enfoca apenas a *Ética A Nicômaco*.

significados distintos do termo ‘bom’.³⁴ Posteriormente, em linha com a primeira frase da *Ética A Nicômaco*, ele explica que diferentes ações e artes visam a diferentes bens. No entanto, o bem é sempre a causa final, é “em cada ação e busca do fim (*a telos*)” ou “aquele por quem tudo o mais é feito” (*Nic. Eth.* 1.5, 1097a18-24, trans. H. D. Ross). Existem muitos bens e fins diferentes e nem todos são bens e fins finais. Entretanto, o bem supremo e “perfeito” (*ariston teleion*) alcançável pela ação humana é um fim final. Em linha com os primeiros parágrafos da *Ética A Nicômaco*, Aristóteles chama este bem e termina “florescimento humano” ou “felicidade” (*eudaimonia*) e argumenta que este “fim da ação” é “auto-suficiente” (*autarkeis*) (*Nic. Eth.* 1.5, 1097a28-b21, trans. H. D. Ross).

A fim de determinar qual é exatamente o bem supremo ou *eudaimonia*, Aristóteles apresenta seu argumento de *ergonomia*. Na literatura anglo-saxônica, “*ergonomia*” geralmente é traduzida apenas com “função”. Entretanto, também pode significar “tarefa”, “desempenho”, “emprego” ou “trabalho”.³⁵ Aristóteles começa seu argumento com a sugestão de que “um relato mais claro” da *eudaimonia* poderia ser alcançado primeiro determinando “a função do homem (*ergon tou anthrôpou*)”. Esta abordagem para descobrir o bem e o objetivo final do homem, investigando primeiro a função ou tarefa específica do homem, baseia-se na visão de Aristóteles de que, na ordem natural, a *ergonomia* e a *agatonia* de uma coisa estão inextricavelmente ligadas. Ver e agarrar objetos, as funções dos olhos e das mãos, por exemplo, são boas para o bem-estar do organismo humano. No início do argumento da *ergonomia* e de acordo com as analogias que ele desenha em *Física 2* e outros textos entre ‘arte’ (*technê*) e ‘natureza’ (*physis*), Aristóteles se refere às funções e atividades tanto dos artistas quanto das partes orgânicas e afirma que tudo tem uma função:

Pois assim como para um flautista, um escultor, ou qualquer artista, e, em geral, para todas as coisas que têm uma função (*ergonomia*) ou atividade (*praxis*), o bem (*tagathon*) e o fazer bem (*para eu*) é pensado para residir na função, assim parece ser para o homem, se ele tem uma função. O carpinteiro, então, e o curtidor têm certas funções ou atividades, e o homem não tem nenhuma? Será que ele naturalmente não tem nenhuma função? Ou, como olho, mão, pé e em geral cada uma das partes evidentemente tem uma função, pode-se dizer que o homem tem uma função semelhante a todas essas? O que pode ser isto então? (*Nic. Eth.* 1.6, 1097b22-33, trans. H. D. Ross, ligeiramente modificado).

³⁴ Como ‘ser’, ‘bom’ é dito em todas as dez ‘categorias’ que Aristóteles entende como os dez tipos supremos de propostas (*Eth. Nic.* 1.4, 1096a23-29).

³⁵ Em sua tradução das passagens de Aristóteles relacionadas com o argumento da *ergonomia* no *Eth. Nic.* 1.6, Olof Gigon faz “*ergonomia*” com “*eigentümliche Leistung*”.

Um pressuposto importante do argumento de Aristóteles é sua afirmação generalizada de que “para todas as coisas que têm uma função ou atividade, pensa-se que o bem e o fazer bem residem na função”. Como na ordem da natureza todos os organismos vivos e todas as partes orgânicas têm funções ou tarefas que são boas para seu bem-estar, Aristóteles assume que também o animal humano tem uma *ergonomia* tão ligada ao seu bem.³⁶ Aristóteles apresenta sua resposta à questão de qual é a *ergonomia* humana específica, como resultado de um processo de eliminação de possíveis candidatos (cf. Natali 2001, 148):

A vida parece ser comum até mesmo às plantas, mas estamos buscando o que é peculiar ao homem. Vamos descartar, portanto, a vida da nutrição e do crescimento. Em seguida, haveria uma vida de percepção, mas também parece ser comum até mesmo ao cavalo, ao boi e a todo animal. Resta então uma vida ativa do elemento que possui a razão (*leipetai dê praktikê tis tou logos echontos*) (disso, uma parte tem razão no sentido de ser obediente à razão, a outra no sentido de possuí-la e exercitar o pensamento). (Nic. Eth. 1.6, 1097b33-98a5, meu trans. baseado em R. Crisp e H. D. Ross).

O primeiro passo do processo de eliminação de Aristóteles é excluir a mera ‘vida’ (*zên*), “a vida da nutrição do crescimento”. Reproduzir, florescer e sobreviver são as funções e bens específicos das plantas. Entretanto, elas também são funções e bens de animais e humanos. O segundo passo do processo de eliminação de Aristóteles é excluir “uma vida de percepção”. Como mencionado anteriormente, em comparação com as plantas, os animais têm funções e bens adicionais porque são capazes de se mover no espaço, de perceber seu ambiente e de ter prazeres adequados. Entretanto, como os seres humanos compartilham essas funções e bens com os animais, eles não podem ser considerados como suas funções e bens específicos.

Após eliminar dois candidatos, Aristóteles afirma que só resta uma vida da atividade da parte racional da alma como a *ergonomia* humana específica (1098ab3-4). Algumas linhas depois ele reformula esta primeira definição determinando a função ou tarefa do homem como “uma atividade da alma de acordo com a razão ou não sem ela” (*psychês energeia kata*

³⁶ O argumento da *ergonomia* não “se propõe a *provar* que os seres humanos têm uma função”. Ao contrário, Aristóteles assume a existência de tal função, que decorre de sua “tese de determinação funcional metafísica mais ampla” (Shields 2015, 241-42). MacIntyre (1984, 148) explica que a ética de Aristóteles “pressupõe sua biologia metafísica”. Para Aristóteles, o ser humano é um animal gregário que faz parte da natureza e da ordem natural. Portanto, ele estende sua interpretação teleológica da natureza ao ser humano. Para tentativas pouco convincentes de negar que o argumento da *ergonomia* é baseado em uma perspectiva científica e externa, na teleologia natural de Aristóteles, ou em fatos sobre a natureza humana, ver Gomez-Lobo (1989), McDowell (1995), e Nussbaum (1995); para uma extensa crítica à interpretação “internista” de Nussbaum, ver Knoll (2009, 219-31).

logon he mê aneu logou) (1098a7-8, meu trans.).³⁷ Aristóteles refina ainda mais este primeiro e principal resultado do argumento da *ergonomia*, acrescentando que a *ergonomia* humana não é apenas uma vida da atividade da parte racional da alma, mas uma vida da atividade excelente ou virtuosa desta parte.³⁸ Esta definição da *ergonomia* humana leva Aristóteles à sua definição de *eudaimonia* como a “atividade da alma (*psychês energeia*) de acordo com a excelência ou virtude (*kai’aretên*), e se existem várias excelências ou virtudes, de acordo com o melhor e mais completo (*kata tén aristên kai teleiotatén*”); ele acrescenta ainda que esta deve ser sobre uma “vida completa” (*biô teleiô*) (*Nic. Eth.* 1.6, 1098a16-18, meu trans.). Aristóteles também explica que esta definição de *eudaimonia* é apenas um esboço ou um esboço rudimentar do bem humano final que precisa ser preenchido mais tarde. Na verdade, esta é apenas a definição central de *eudaimonia* de Aristóteles e nas seções seguintes ele acrescenta que uma vida boa e feliz também requer os bens do corpo como saúde e beleza e bens externos como amigos, riqueza e poder político (*Nic. Eth.* 1, capítulos 8-9, 1098b9ff.). Nos Livros 2-5 da *Ética A Nicômaco*, Aristóteles preenche seu esboço ou esboço rudimentar de *eudaimonia* investigando as virtudes éticas como ‘temperança’ (*sôphrosynê*), ‘coragem’ (*andreia*), e ‘justiça’ (*dikaiosynê*), que são excelências do caráter. No Livro 6, ele examina as virtudes intelectuais, tais como ‘prudência’ (*phronêsis*) e ‘sabedoria’ (*sophia*), que são as duas principais excelências da razão humana. Depois de apresentar sua teoria da ‘alma’ humana (*psychê*) no final do Livro 1 da *Ética A Nicômaco*, Aristóteles explica que a distinção de excelências ou virtudes em ‘intelectual’ (*dianoêtikas*) e ‘ético’ (*ethikas*) corresponde à distinção das partes da alma.

Embora Aristóteles apresente o resultado de sua busca pela função ou tarefa específica do homem como resultado de um processo de eliminação, na verdade ele já pressupõe sua famosa definição do ser humano da *Política*, segundo a qual o homem é o único “ser vivo que tem linguagem e razão” (*ζῷον λογόν ἔχον*) (*Pol.* 1.2, 1253a9-10, ver seção 5).³⁹ Isto também é confirmado pela terminologia que ele usa em ambas as passagens.⁴⁰ O

³⁷ Nussbaum alega erroneamente que esta já é a conclusão do argumento da *ergonomia* (Nussbaum 1995, 113-14; cf. Knoll 2009, 224-31). A conclusão e a definição central de *eudaimonia* é apenas formulada em *Nic. Eth.* 1.6, 1098a16-18.

³⁸ Em vez de falar de um refinamento do primeiro e principal resultado do argumento da *ergonomia* de Aristóteles, Nevim Borçin sugere distinguir entre a *ergonomia* do homem e o bem humano. Ela explica que a *ergonomia* do homem é a atividade da parte racional da alma, enquanto que o bem humano é o bom e nobre desempenho da *ergonomia* humana. Sou grato a ela por esta sugestão persuasiva.

³⁹ Esta afirmação não implica que a *Política* tenha sido escrita antes da *Ética A Nicômaco*. Ao contrário, provavelmente a *Política* foi escrita depois da *Ética A Nicômaco*. Isto é indicado pelas referências posteriores ao Livro 5 da *Ética A Nicômaco. Nic.* (que corresponde ao Livro 4 da *Ética Eudemiânica*); *Pol.* 3.9, 1280a18; *Pol.* 3.12, 1282b 19-20. Também é sugerido pela menção de Aristóteles de um futuro tratado político no final do *Eth. Nic.* 10.10, 1181b12-23, que muito provavelmente se refere aos oito Livros da *Política* (cf. Knoll 2011, 128-

argumento da *ergonomia* pressupõe ainda a teoria relacionada de Aristóteles sobre a “alma” humana (*psychê*), à qual ele se refere na passagem mais longa citada acima. No entanto, ele explica esta teoria apenas algumas seções mais adiante em *Nic. Eth.* 1.13. No início de *Nic. Eth.* 1.13, ele deixa claro que seu entendimento da alma humana está ligado ao seu argumento de *ergonomia* e sua conclusão, a definição central de *eudaimonia*. Aristóteles divide a alma em uma parte que é ‘não-racional’ (*alogon*) e em uma parte que ‘tem razão’ (*logon echon*) (*Nic. Eth.* 1.13, 1102a28). Como causa de nutrição e crescimento, a parte não-racional é essencialmente vegetativa. Desta parte, Aristóteles distingue outra parte não-racional que ele chama de “parte competitiva” (*epithymetikon*) e em geral a “parte desejosa ou esforçada” (*orektikon*). Esta parte só é um pouco não-racional porque compartilha de *logotipos* e, em pessoas de caráter virtuoso, escuta e obedece à razão (*Nic. Eth.* 1.13, 1102b30-31). Em *Nic. Eth.* 6, Aristóteles divide a parte da alma que “tem razão” (*logon echon*) e exerce o pensamento no sentido próprio, na razão prática e teórica. A virtude específica da razão prática é a ‘prudência’ (*phronêsis*), que requer experiência (*Nic. Eth.* 6, capítulos 8-9). A razão teórica é aperfeiçoada através do aprendizado ou estudo e da atualização da virtude intelectual que Aristóteles chama de ‘sabedoria’ (*sophia*).⁴¹ Estas duas excelências ou virtudes intelectuais correspondem às duas formas de vida que permitem o “florescimento humano” ou a “felicidade” (*eudaimonia*). A vida de contemplação do cientista ou filósofo requer sabedoria, a vida política do cidadão é baseada na prudência, na experiência e nas virtudes éticas.⁴² Em *Nic. Eth.* 10, capítulos 6-9, Aristóteles apresenta vários argumentos pelos quais a vida de contemplação é superior a uma vida política (cf. Natali 2001, 157-165).

5. Dois argumentos para um entendimento inclusivo da *eudaimonia*

130). Embora a definição do homem como o único ser vivo que tem *logotipos* seja apenas formulada em *Pol.* 1.2, Aristóteles já a desenvolveu no Livro 1 da *Ética A Nicômaco*. Esta definição está no centro tanto de sua argumentação *ergonômica* quanto de sua teoria da “alma” humana (*psychê*). Esta teoria distingue entre uma parte que é ‘não racional’ (*alogon*) e uma parte que ‘tem razão’ (*logon echon*) (*Nic. Eth.* 1.13, 1102a28; cf. *Nic. Eth.* 1.6, 1097b3-4). Esta última formulação é idêntica à *Pol.* 1.2, 1253a9-10, que adicionalmente enfoca as distinções entre a natureza dos seres humanos e outros animais superiores (ver acima e seção 5).

⁴⁰ Em correspondência à afirmação de que o homem é o único “ser vivo que tem língua e razão” (*zôon logon echon*), de acordo com a apresentação de Aristóteles, o processo de eliminação do argumento da *ergonomia* leva ao resultado: “Resta, portanto, uma vida ativa do elemento que possui a razão (*leipetai dê praktikê tis tou logos echontos*)” (*Nic. Eth.* 1.6, 1097b3-4).

⁴¹ Aristóteles define sabedoria como “intelecto (*nous*) em combinação com o conhecimento científico (*epistêmê*)”. (*Nic. Eth.* 6.7, 1141a19, trans. R. Crisp).

⁴² Muito provavelmente, no argumento da *ergonomia*, Aristóteles se refere a estas duas formas de vida em *Nic. Eth.* 1.6, 1099a5-6.

Na literatura, há uma conhecida disputa sobre a interpretação correta do entendimento de Aristóteles sobre *eudaimonia*. Em termos gerais, esta disputa é sobre a questão de se Aristóteles identifica *eudaimonia* exclusivamente com uma vida de contemplação do cientista e filósofo ou se ele tem uma compreensão mais inclusiva que compreende uma vida política, ações morais e o exercício das virtudes éticas.⁴³ A visão exclusiva se apóia no elogio de Aristóteles a uma vida de contemplação em *Nic. Eth.* 10, capítulos 6-9, e em sua definição central de *eudaimonia* como a “atividade da alma de acordo com a excelência ou virtude, e se existem várias excelências ou virtudes, de acordo com o melhor e mais perfeito / completo (*kata tén aristén kai teleiotatén*)” (*Nic. Eth.* 1.6, 1098a16-18). Proponentes da visão exclusiva traduzem “*teleiotatén*” com “o mais perfeito” e sustentam isto para se referir à virtude intelectual “sabedoria” (*sophia*), que é necessária para uma vida de contemplação. Em sua persuasiva defesa da compreensão inclusiva da *eudaimonia*, John L. Akrill (1980) sugere que “*teleiotatén*” deve ser traduzido com “o mais completo”, uma tradução que foi adotada por boas razões tanto por R. Crisp como por H. D. Ross. Com base nesta tradução, Akrill (1980, 28) argumenta que a definição central de *eudaimonia* deve ser entendida como “referindo-se à virtude total, a combinação de todas as virtudes”, para a qual ele dá alguns argumentos lingüísticos.⁴⁴ Outro argumento para a visão inclusiva é que um requisito central da *eudaimonia* é “auto-suficiência” (*autarquia*) no sentido de que uma vida é auto-suficiente se ela a torna “digna de escolha e sem nada” (*Nic. Eth.* 1.5, 1097b14-15).⁴⁵

A análise anterior da teleologia natural de Aristóteles e de seu argumento *ergonômico* leva a dois argumentos adicionais e complementares para uma compreensão inclusiva da *eudaimonia*. O primeiro e principal resultado do argumento da função humana é que a *ergonomia* humana específica (e portanto a *eudaimonia*) consiste em uma vida da atividade da parte racional da alma ou em “uma atividade da alma de acordo com a razão ou não sem

⁴³ Para um resumo do debate e muitas referências à literatura mais antiga, ver Heinaman (1988). As questões centrais do debate não são apenas a relação de uma vida de contemplação e de uma vida política, mas a relação de *Eth. Nic.* Livro 1 e 10; ver também Kullmann (1995). Heinaman distingue entre uma visão inclusiva e exclusiva da *eudaimonia* e chama o relato inclusivo de “a visão abrangente” (Heinaman 1988, 31). Outros distinguem entre uma interpretação inclusiva e uma dominante da teoria de Aristóteles sobre *eudaimonia* (Horn 1998, 83-85). Entretanto, o termo “dominante” pressupõe uma compreensão de *eudaimonia* que se concentra em uma vida de contemplação, mas que poderia compreender uma vida política, ações morais e o exercício das virtudes éticas. Como consequência, uma interpretação “dominante” torna-se uma subcategoria de uma interpretação inclusiva e não o contrário.

⁴⁴ Embora a interpretação de Akrill do significado de “o mais completo” como tradução de “*teleiotatén*” constitua um argumento importante contra a visão exclusiva da *eudaimonia*, filologicamente parece um pouco forçada.

⁴⁵ Para uma discussão crítica do argumento da auto-suficiência e a conclusão de que ele “não oferece nenhum apoio para a interpretação abrangente da *eudaimonia*”, ver Heinaman (1988, 50, cf. 41-51).

ela” (*Nic. Eth.* 1.6, 1098ab3-8). Estas definições se referem claramente tanto à razão teórica quanto à prática.⁴⁶ Como a vida política do cidadão se baseia tanto nas virtudes éticas quanto na “prudência” (*phronésis*), a excelência da razão prática, tal vida está claramente implícita no principal resultado do argumento de *ergonomia* de Aristóteles. Numa vida política, os cidadãos usam sua razão prática para deliberar sobre questões ou decisões políticas e para determinar os meios apropriados para uma vida virtuosa, boa e feliz. Portanto, tal vida é uma parte crucial da atualização da natureza do homem como “ser vivo que tem linguagem e razão” (*ζῷον λογὸν ἔχον*). Apesar dos argumentos de Aristóteles para a superioridade de uma vida de contemplação, como cidadão o cientista e filósofo geralmente deseja participar da vida política de sua *polis*: “Mas na medida em que ele é um ser humano e vive junto com vários outros, ele opta por fazer ações de acordo com a virtude” (*Eth. Nic.* 10.8, 1178b5-7, trans. R. Crisp). Isto implica que a *eudaimonia* inclui tanto uma vida de contemplação quanto uma vida política.⁴⁷

O segundo argumento para uma compreensão inclusiva da *eudaimonia* é baseado no propósito natural dos *logotipos*, que Aristóteles explica em *Política* 1.2 no contexto de sua conhecida definição do homem como um “por natureza animal político” (*physēi politikōn ζῷον*) (*Pol.* 1.2, 1253a2-3). Aristóteles refina esta definição ao acrescentar a muito discutida proposição de que “o homem é um animal político do que as abelhas ou qualquer animal gregário”, o que poderia significar ou que o homem está em “um grau mais elevado” ou que ele é “mais de” um animal político do que outros animais gregários (*Pol.* 1.2, 1253a7-9). Se “*mallon*” for traduzido com “um grau mais elevado”, a proposta se refere a uma diferença quantitativa. Se for traduzida com “mais de”, refere-se a uma diferença qualitativa, o que também significa que apenas o homem pode ser adequadamente chamado de “político” e que outros animais gregários são “políticos” apenas em um sentido impreciso e metafórico.⁴⁸

⁴⁶ Por boas razões, Ackrill (1980, 27) argumenta que “a razão prática, longe de ser de alguma forma menos distinta do homem do que teórica, é realmente mais do que isso; pois o homem compartilha com o deus de Aristóteles a atividade da *teoria*”. Nussbaum vai ainda um passo adiante e afirma que o argumento da “função humana” “tenta estabelecer” uma “base de acordo sobre a centralidade do raciocínio prático” para “a boa vida humana” (Nussbaum 1990, 182). Como a interpretação unilateral de Nussbaum negligencia a grande importância que Aristóteles atribui à razão teórica e a uma vida de contemplação, ela não é persuasiva.

⁴⁷ Para a relação das duas formas de vida, ver Kullmann (1995), Lisi (2014), e Ottmann (2001, 168-171).

⁴⁸ Para o debate e a literatura, ver Knoll (2017) e Miller Jr. (1995, 30-36). Knoll (2017) defende principalmente a tese de que somente o homem pode ser chamado de animal político porque somente o homem possui *logotipos* e porque o *Pol.* 1.2. se concentra no conceito de *polis*. Ainda nem todos os estudiosos parecem estar cientes do duplo sentido de “*mallon*” e vários o traduzem, de acordo com a maioria das traduções da *Política*, simplesmente com “mais” ou “mais de”, por exemplo, Karbowski (2019, 226), Leunissen (2017, 110, 114), e Müller (2019, 122). Em contraste, ver Keil e Kreft (2019, 4, 10-12) e Pellegrin (2020, 81, 86).

Na frase que se segue imediatamente à afirmação de que “o homem é um animal político do que as abelhas ou qualquer animal gregário”, Aristóteles se refere à sua compreensão teleológica da natureza na qual se baseia sua análise subsequente da diferença da natureza dos animais e dos seres humanos: “A natureza, como afirmamos, não faz nada sem propósito” (*Pol.* 1.2, 1253a9, meu trans.). Na frase seguinte, ele apresenta sua famosa definição do ser humano: “O homem é o único animal (*ζῷον*) que possui discurso e razão (*logos*)” (*Pol.* 1.2, 1253a9-10, meu trans.). Apesar da estreita interdependência entre discurso e razão e o significado da palavra *logos*, em quase todas as traduções, “logos” é traduzido apenas com “discurso”, e não tão bem com “razão”.⁴⁹ Entretanto, as seguintes frases elucidam que na definição de Aristóteles “logotipos” se refere tanto à fala quanto à razão. Enquanto a natureza dá “voz” (*fonê*) a todos os animais, ela dá o dom de *logos* (discurso/razão) somente ao ser humano.⁵⁰ Em um primeiro passo, Aristóteles distingue entre os propósitos naturais do *fonê* e dos *logotipos* no sentido do discurso. O propósito natural da voz é comunicar as sensações de prazer e dor. O propósito natural da fala é “revelar (*deloun*) o vantajoso e o prejudicial (*sympheron kai to blaberon*), e portanto também o justo e injusto (*dikaion kai to adikon*)” (*Pol.* 1.2, 1253a14-15, trans. C. Lord). No contexto desta distinção, Aristóteles elucidam a diferença da ‘natureza’ (*física*) dos animais e dos seres humanos. Ele explica sobre os animais que “sua natureza chegou até aqui, que eles têm uma percepção (*echein aisthêsín*) do doloroso e agradável e sinalizam estas coisas uns aos outros” (*Pol.* 1.2, 1253a12-14, trans. C. Lord). Imediatamente após esclarecer o propósito natural da fala, Aristóteles se refere ao propósito natural dos *logotipos* no sentido da razão. Assim, ele continua sua explicação sobre as características distintivas dos seres humanos em comparação com outros animais superiores:

Pois é peculiar ao homem, em comparação com os outros animais, que somente ele tenha uma percepção (*aisthêsín echein*) de bom e mau (*agathou kai kakou*) e justo e injusto (*dikaion kai to adikon*) e as outras coisas desse tipo; e comunidade nessas coisas é o que faz uma casa e uma cidade (*Pol.* 1.2, 1253a15-18, trans. C. Lord).

Se *logos* em *Pol.* 1.2 fossem traduzidos apenas com a fala, esta passagem seria parcialmente redundante porque neste caso Aristóteles repetiria principalmente o que ele havia explicado antes sobre a diferença entre animais e humanos e o propósito natural da

⁴⁹ Esta tradução unilateral é frequentemente reproduzida na literatura secundária, ver, por exemplo, Karbowski (2019, 226) e Leunissen (2017, 110, 114).

⁵⁰ Em *Historia Animalium*, Aristóteles é mais preciso e explica que a natureza dá ‘voz’ (*fonê*) somente aos animais que respiram (*Hist animal.* 4.9, 535a29-b3).

fala.⁵¹ Entretanto, este não é o caso porque nesta passagem Aristóteles explica melhor as capacidades específicas da natureza humana e a diferença dos propósitos naturais dos *logotipos* no significado da fala e da razão. O principal propósito natural da “razão” (*logos*) é que o homem tem “uma percepção” ou “um sentido” (*aisthêsin echein*) de bom e mau e de justo e injusto.⁵² Isto mostra que os *logotipos* - de acordo com seu significado em *Eth. Nic.* 1 - precisa ser traduzido com razão. Porque só a fala não seria suficiente para dotar o homem com a capacidade de ter tais percepções. Em contraste, o propósito natural da fala é dar ao homem a capacidade de comunicar e ‘revelar’ ou ‘explicar’ (*deloun*) suas percepções sobre estes fenômenos a outros.

O primeiro e principal resultado do argumento da *ergonomia* define a função humana como uma vida ativa do elemento que possui a razão (*praktikê tis tou logos echontos*). Nem em seu argumento de *ergonomia* nem em sua teoria da “alma” humana (*psychê*) Aristóteles menciona as capacidades específicas dos *logotipos*. Ele o faz principalmente em *Eth. Nic.* 6 e em *Pol.* 1.2. O propósito natural dos *logotipos* é dar ao homem um sentido para perceber e comunicar o que é vantajoso, bom e justo. Estes valores ou virtudes e seu significado exato são as questões práticas e morais centrais sobre as quais os cidadãos discutem e deliberam em uma vida política. Portanto, Aristóteles conclui sua explicação sobre a diferença da natureza dos animais e dos seres humanos na *política.* 1.2 com a observação de que “comunidade nestas coisas é o que faz um lar e uma cidade”. Como a *ergonomia* humana é uma vida ativa de *logos*, e como as capacidades e propósitos específicos dos *logos* (razão / discurso) estão inextricavelmente ligados a uma vida moral e política dos cidadãos, é evidente que a *eudaimonia* inclui uma vida política. Este é um forte argumento tanto para uma interpretação inclusiva da *eudaimonia* quanto contra um entendimento exclusivo, que identifica a *eudaimonia* somente com uma vida de contemplação.

6. Conclusão

As três seções anteriores demonstraram que a filosofia prática de Aristóteles depende, em grande parte, de sua concepção teleológica da natureza. Isto é especialmente verdadeiro para a análise de Aristóteles sobre relações de poder entre os seres humanos,

⁵¹ Provavelmente porque ele não reconhece o duplo sentido dos *logotipos* neste contexto, Pellegrin (2020, 84) reclama que “Aristóteles expressa com uma insistência que beira o pleonasmo” que os seres humanos são “os únicos animais dotados de percepção de valores éticos”.

⁵² No início do § 39 de sua *Teoria da Justiça*, John Rawls deriva o “senso de justiça” humano, um termo chave de sua teoria, de *Pol.* 1.2.

para seu argumento *ergonômico*, e para sua visão dos propósitos naturais dos *logotipos*. Seu argumento de *ergonomia* está relacionado à sua teoria da escravidão natural, que novamente se baseia em sua concepção teleológica e hierárquica da natureza. A *ergonomia* natural do escravo pela natureza é trabalhar para seu senhor e proprietário com seu corpo, o que proporciona a este último o tempo livre e o lazer necessários para realizar sua *ergonomia* na ordem natural. Neste contexto, Aristóteles afirma que tanto o corpo quanto a alma das pessoas livres e dos escravos são diferentes. Em contraste com o corpo do escravo por natureza, o corpo do homem livre não é apto para o trabalho, mas “útil com vistas a um modo de vida político” (*Pol.* 1.5, 1254b27-31, trans. C. Lord).

No início do argumento da *ergonomia*, Aristóteles sugere que uma definição de *eudaimonia* poderia ser alcançada primeiramente determinando “a função do homem (*para ergonomia tou anthrôpou*)”. Entretanto, a denominação comum do argumento da *ergonomia* como o “argumento da função humana” é um pouco equivocada. Primeiro, do ponto de vista de Aristóteles sobre os escravos por natureza, que ele identifica com os bárbaros, segue-se que eles não são capazes de alcançar *eudaimonia*. Em segundo lugar, é duvidoso que Aristóteles considere as mulheres capazes de *eudaimonia* porque ele afirma, por exemplo, que elas possuem a “parte deliberativa da alma” (*bouleitikon*) “sem poder de decisão” (*akeyros*) e as virtudes éticas não em uma decisão, mas apenas em uma forma de servir (*Pol.* 1.13, 1260a12-13, 20-24).⁵³ Em terceiro lugar, Aristóteles está convencido de que a grande maioria dos homens gregos é incapaz de se sobressair em virtude (*Eth. Nic.* 10.10, 1179b10-16, 1180a4-14; *Pol.* 5.1, 1301b40-1302a2). Em consonância com isto, ele afirma que a multidão só é capaz de desenvolver virtude militar (*Pol.* 3.7, 1279b1-2). Apenas poucos homens gregos têm o potencial natural para desenvolver todas as excelências ou virtudes humanas e para alcançar a verdadeira *eudaimonia*. Além disso, a maioria dos homens livres tem que trabalhar. Este é um obstáculo social crucial para o desenvolvimento das virtudes humanas, pois tal desenvolvimento pressupõe lazer e tempo livre (*Pol.* 7.9, 1328b33-1329a2).⁵⁴ Portanto, o resultado do argumento da *ergonomia* de Aristóteles não se refere realmente à *ergonomia* natural de todos os seres humanos, mas à *ergonomia* dos homens livres da elite grega.

⁵³ Há até razões para acreditar que Aristóteles pensa que as mulheres não podem desenvolver a virtude que ele chama de “prudência” (*phronésis*), ver Knoll (2009, 157).

⁵⁴ Cf. Knoll (2009, 135-40).

Referências

- Ackrill, John L. 1980. "Aristotle on Eudaimonia." In *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. by Amélie Oksenberg Rorty, 15–33. Berkeley: University of California Press.
- Aristotle, 2017. *Protrepticus or Exhortation to Philosophy*. Citations, Fragments, Paraphrases, and Other Evidence, ed. by D. S. Hutchinson and Monte Ransome Johnson (<http://www.protrepticus.info/protr2017x20.pdf>; accessed Dec. 1 2022).
- Barker, Ernest. 1959. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York: Russel & Russel.
- Bien, Günther. 1980. *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*. Freiburg (Breisgau) and Munich: Alber.
- Gomez-Lobo, Alfonso. 1989. "The Ergon Inference." *Phronesis* 34 (1): 170–84.
- Gotthelf, Allan. 1987. "Aristotle's Conception of Final Causality." In *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, ed. by Allan Gotthelf and James G. Lennox, 204–42. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heinaman, Robert. 1988. "Eudaimonia and Self-Sufficiency in the 'Nicomachean Ethics'." *Phronesis* 33 (1), 31–53.
- Henry, Devin and Karen Margrethe Nielsen (eds.). 2015. *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horn, Christoph. 1998. *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*. Munich: C. H. Beck.
- Irwin, T. H. 1980. "The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics." In *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. by Amélie Oksenberg Rorty, 35–53. Berkeley: University of California Press.
- Johnson, Monte Ransome. 2005. *Aristotle on Teleology*. Oxford: Oxford University Press.
- Kamp, Andreas. 1985. *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen: Wesenstheorie und Polisordnung*. Freiburg: Karl Alber.
- Karbowski, Joseph. 2019. "Political Animals and Human Nature in Aristotle's *Politics*." In *Aristotle's Anthropology*, ed. by Geert Keil and Nora Kreft, 221–37. Cambridge: Cambridge University Press.
- Keil, Geert and Nora Kreft. 2019. "Introduction: Aristotle's Anthropology." In *Aristotle's Anthropology*, ed. by Geert Keil and Nora Kreft, 1–22. Cambridge: Cambridge University Press.

- Keyt, David. 1991. "Three Basic Theorems in Aristotle's *Politics*." In *A Companion to Aristotle's Politics*, ed. by David Keyt and Fred D. Miller, Jr., 119–41. Cambridge and Oxford: Blackwell.
- Knoll, Manuel. 2009. *Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit? Die politische Philosophie des Aristoteles und Martha Nussbaums egalitaristische Rezeption*. Munich and Paderborn: Fink.
- Knoll, Manuel. 2011. "Die Politik des Aristoteles – eine unitarische Interpretation." *Zeitschrift für Politik (ZfP)* 2: 123–47.
- Knoll, Manuel. 2017. "Aristotle's Arguments for his Political Anthropology and the Natural Existence of the *Polis*." In *Aristote, L'animal politique*, ed. by Refik Güremen and Annick Jaulin, 31–57. Paris: Publications de la Sorbonne.
- Knoll, Manuel. 2020. "The Political Struggle for a Well-Ordered City and Soul as a Historical Striving for Peace. Plato and Aristotle on War and Peace." In *Wherefrom does History Emerge?*, ed. by Tilo Schabert and John von Heyking, 39–56. Berlin and Boston: De Gruyter.
- Kullmann, Wolfgang. 1991. "Man as a Political Animal in Aristotle." In *A Companion to Aristotle's "Politics"*, ed. by David Keyt and Fred D. Miller, Jr., 94–117, Cambridge and Oxford: Blackwell (first published in *Hermes* 108, 1980, 419–43).
- Kullmann, Wolfgang. 1995. "Theoretische und politische Lebensform." In *Aristoteles: Die Nikomachische Ethik* (Klassiker Auslegen 2), ed. by Otfried Höffe, 253–76. Berlin: Akademie.
- Labarrière, Jean-Louis. 1990. "De la Phronèsis animale." In *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, ed. by Daniel Devreux and Pierre Pellegrin, 405–428. Paris: CNRS.
- Leunissen, Mariska. 2010. *Explanation and Teleology in Aristotle's Science of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leunissen, Mariska. 2017. "Biology and Teleology in Aristotle's Account of the City." In *Teleology in the Ancient World. Philosophical and Medical Approaches*, ed. by Julius Rocca, 107–124. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leunissen, Mariska. 2020. "Teleology in Aristotle." In *Teleology. A History*, ed. by Jeffrey K. McDonough, 39–63. Oxford: Oxford University Press.
- Lisi, Francisco L. "Theoretical Life, Practical Life, and Happiness in Aristotle." In *Theoria. Studies on the Status and Meaning of Contemplation of Aristotle's Ethics*, ed. by Pierre Destrée and Marco Zingano, 241–254. Louvain: Peeters.

- Lockwood, Thornton. 2021. "Aristotle's *Politics* on Greeks and Non-Greeks." *The Review of Politics* 83 (4): 465–85.
- MacDowell, John. 1995. "Eudaimonism and Realism in Aristotle's Ethics." In *Aristotle and Moral Realism*, ed. by Robert Heinaman, 201–18, Boulder: Westview Press.
- MacIntyre, Alasdair. 1984. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Second Edition (original 1981). Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Miller Jr., Fred D., 1995. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon.
- Müller, Jörn. 2019. "Spot the Differences! The Hidden Philosophical Anthropology in Aristotle's Biological Writings." In *Aristotle's Anthropology*, ed. by Geert Keil and Nora Kreft, 118–139. Cambridge: Cambridge University Press.
- Natali, Carlo. 2001. *The Wisdom of Aristotle*. Trans. by G. Parks. Albany: State University of New York Press.
- Natali, Carlo. 2010. "'Posterior Analytics' and the Definition of Happiness in 'NE' I." *Phronesis* 55 (4): 304–24.
- Nussbaum, Martha. 1978. *Aristotle's De motu animalium*. Princeton: Princeton University Press.
- Nussbaum, Martha. 1990. "Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution." In *Aristoteles' "Politik": Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodensee, 25.8.–3.9. 1987*, ed. Günther Patzig, 152–86. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Nussbaum, Martha. 1995. "Aristotle on Human Nature and the Foundation of Ethics." In *World, Mind, and Ethics. Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, ed. J. E. J. Altham and Ross Harrison, 86–131. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ottmann, Henning. 2001. *Geschichte des politischen Denkens. Die Griechen. Von Platon bis zum Hellenismus*, Vol. 1/2, Stuttgart: J.B. Metzler.
- Pellegrin, Pierre. 2015. "Is Politics a Natural Science?" In *Aristotle's Politics: A Critical Guide*, ed. by Thornton Lockwood and Thanassis Samaras, 27–45, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pellegrin, Pierre. 2017. "Y a-t-il une sociobiologie aristotélicienne?" In *Aristote, l'animal politique*, ed. by Refik Güremen and Annick Jaulin, 13–33, Paris: Publications de la Sorbonne.
- Pellegrin, Pierre. 2020. *Endangered Excellence. On the Political Philosophy of Aristotle*. Trans. by A. Preus. Albany: State University of New York Press (first published in French 2017).

- Sedley, David. 1991. "Is Aristotle's Teleology Anthropocentric?" *Phronesis* 36 (2): 179–96.
- Sedley, David. 2007. *Creationism and Its Critics in Antiquity*. Berkeley: University of California Press.
- Shields, Christopher. 2015. "The Science of Soul in Aristotle's Ethics." In *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*, ed. by Devin Henry and Karen Margrethe Nielsen, 232–53. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sorabji, Richard. 1993. *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*. London: Duckworth.
- Sorabji, Richard. 2006. "Just War from Ancient Origins to the Conquistadores Debate and its Modern Relevance." In *The Ethics of War: Shared Problems in Different Traditions*, ed. Richard Sorabji and David Rodin, 13–29. Aldershot: Ashgate.
- Steiner, Gary. 2005. *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*. Pittsburg, PA: University of Pittsburgh Press.
- Trott, Adriel M. 2014. *Aristotle on the Nature of Community*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yack, Bernard. 1991. "A Reinterpretation of Aristotle's Political Teleology." *History of Political Thought* 12 (1): 15–33.
- Yack, Bernard. 1993. *The Problems of a Political Animal. Community, Justice and Conflict in Aristotelian Political Thought*. Berkeley: University of California Press.