Vulnerabilidade do animal ou sociabilidade humana?

Uma questão sobre a ética aristotélica

Marisa Lopes*

This paper intends to show that Aristotle's theory on the political nature of man implies a specific difference in relation to other animals and that this does not arise from his understanding of human beings as naturally vulnerable animals that would seek in political life an artifice to redress their insufficiency or individual vulnerability to live. The qualitative difference of human beings in relation to other animals – including political species, such as bees or ants – drives them to an equally specific type of life, whose foundation obeys values that can be universalized. The political application of these values does not correspond to what is done in the domestic sphere, nor does it correspond to the mere transposition to a quantitatively superior community, because the universality of political values is extracted from what is understood by human beings as necessary for the realization of man as man, not man as an element of nature.

Minha exposição se dirige ao aspecto natural da amizade (φιλία) em, principalmente, duas das obras ditas “zoológicas” de Aristóteles: *História dos animais* e, subsidiariamente, *Geração dos animais*. Esta opção tem uma motivação precisa: Alasdair MacIntyre, em seu livro *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*¹, mobiliza a noção aristotélica da amizade entre os animais para mostrar que a autonomia individual para guiar ações por escolha racional não é de modo algum independente da animalidade e da vulnerabilidade implicadas em nossa condição animal. Prova disso, segundo o autor, é que as virtudes morais que orientam nossas ações resultam de nossa condição animal inicial (na infância) e que as virtudes seriam, de certo modo, uma resposta à vulnerabilidade dessa mesma condição. Em outras palavras, nossas relações morais seriam parcialmente definidas na fase infantil, quando aprendemos algumas normas

* Agradeço ao Prof. David Lefebvre pela acolhida no Centre Léon Robin (Paris-Sorbonne) e pela esclarecedora discussão do presente texto (sem deixar de eximi-lo por eventuais equívocos).

¹ MacIntyre, A., *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago, Open Court, 1999.

morais de relacionamento, segundo uma matriz primária do “dar e receber”, necessárias à atualização das potencialidades especificamente humanas.

MacIntyre parece ter encontrado nas relações de maternagem humana ecos da *φιλία* (*philia*) animal, vínculo propício ao aprendizado de comportamentos próprios à espécie. Jean-Luis Labarrière serve de inspiração a MacIntyre. Em seu artigo “De la phronesis animale”², o autor defende que os imperativos que governam as ações humanas seriam similares aos que governam as ações de outros animais, o que implicaria um “análogo de raciocínio (um tipo de pensamento prático)” entre os animais, “raciocínio prático” mais ou menos desenvolvido em função do grau de *φρόνησις* (entendendo *phronêsis* como “inteligência”³) de cada animal, racional ou irracional.

Pretendo, então, apresentar argumentos que indicam que a concepção aristotélica da especificidade humana impede que se queira reduzir a potência racional própria à espécie à distinção de quantidade, uma vez que a diferença entre a inteligência animal e a humana não é apenas de “mais e de menos”, não é quantitativa, mas qualitativa. E, tampouco, que se possa, ao menos a partir de Aristóteles, encontrar um “fundamento biológico” da moral pertinente ao gênero, antes que à espécie.

As referidas obras de Aristóteles são aquelas em que mais claramente se encontram desenvolvimentos relacionados à amizade (*φιλία*) e à prudência (*φρόνησις*) *animal*, ainda que de modo esparso e bastante conciso.

Na *História dos animais*⁴, o tema central é o modo de vida dos animais: a amizade é tida ou como um traço de caráter (*τὸ ἦθος*) de certos tipos de animal ou como a manifestação de apego entre progenitor e prole. Já em *Geração dos animais*⁵, a

² Labarrière, J.-L., “De la phronesis animale” in Devereux, D., et Pellegrin, P., eds., *Biologie, Logique e Metaphysique chez Aristote*. Paris, Éditions du CNRS, 1990, p. 417. O artigo de Labarrière é expressamente citado por MacIntyre, pp. 55 *passim*.

³ Nos textos citados, “inteligência” está traduzindo ora *φρόνησις*, ora *σύνεσις*, ora *νοῦς*. Uma flutuação similar ocorre com outros termos. Como se verá abaixo, tratata-se de uma opção e não de um descuido.

⁴ *De historia animalium. Histoire des animaux*. Texte établi et trad. par P. Louis. Paris, Les Belles Lettres, 1964-1969. Doravante HA.

⁵ *De generatione animalium. De la génération des animaux*. Texte établi et trad. par P. Louis. Paris, Les Belles Lettres, 1961. Doravante GA.

amizade aparece vinculada ao próprio propósito da obra – a reprodução –, como mais um dote da natureza em vista da eterna perenidade da espécie.

Assim, tais obras poderiam sugerir uma interpretação “naturalista”, por assim dizer, da amizade em geral na medida em que ela aparece como a manifestação ulterior e, em alguns casos, mais complexa, do cuidado parental (ἐπιμέλεια) primordial. Interpretação que, ao mesmo tempo, poderiam levar à ideia de um “fundamento biológico” da moral, uma vez que somos dotados por natureza, como tantos dos demais animais, de um sentimento de cuidado em relação ao outro, quer como preservação do outro, quer como zelo pelo bem do outro, uma espécie de “base emotiva da moral”⁶, sobre a qual a razão, então, poderia operar.

Não deixa de ser admissível que o cuidado parental seja a manifestação primordial de algo que pode vir a se tornar amizade. Segundo Aristóteles, os animais mais *inteligentes* e que possuem *memória* “vivem mais tempo” e de forma mais política (πολικώτερον) com sua progenitura.⁷ Nesse conjunto poderíamos incluir, por exemplo, os homens e os elefantes.

No entanto, parece-me haver uma distinção entre a amizade animal e a humana, distinção que exigiria, inicialmente, considerar que, sim, “muitos animais possuem memória (ἡ μνήμη) e podem aprender, mas só o homem pode relembrar ou rememorar (ἀναμνήσκειν)”.⁸

O dito popular “gato escaldado tem medo de água fria” ilustra a desagradável experiência felina. Os elefantes também são reconhecidos por sua excepcional memória, mas nem o elefante, nem o desventurado gato são capazes de *rememorar*. Alguns animais podem reter ou conservar uma sensação ou conhecimento passados, mas só o homem possui rememoração (ἀνάμνησις), isto é, a capacidade de *evocar* um conhecimento passado e torná-lo atual. Assim, a rememoração possui um caráter ativo e voluntário, propriedades

⁶ Expressão utilizada por Marco Zingano em seu curso “Virtude e deliberação na *Ethica Nicomachea* de Aristóteles”, ministrado na USP em 2001.

⁷ Cf. HA, VIII, 1, 589a1-2.

⁸ Cf. HA, I, 1, 488b24-26.

de uma operação racional especificamente humana⁹ e de fundamental importância para a consideração da amizade humana, que envolve virtude¹⁰ e nessa medida envolve a consideração de normas morais a serem consideradas nas circunstâncias práticas.

A *História dos animais*¹¹ ensina que a diversidade dos animais se exprime por seus modos de vida (τοὺς βίους)¹², isto é, como ser aquático ou terrestre e suas subdivisões.¹³ Os animais também se diferenciam quanto aos seus atos (τὰς πράξεις): alguns vivem em grupo, outros são solitários, outros, ainda, vivem indiferentemente de um modo ou de outro. Entre os animais gregários, uns são políticos (τὰ πολιτικά), ou seja, agem em vista de uma obra comum, como o homem, a abelha, a formiga; outros vivem em grupo, mas não dependem dos seus pares para viver, como o pombo ou o atum. Outra distinção diz respeito ao caráter (τὸ ἦθος): “Encontramos na maior parte dos animais traços psicológicos [sinais anímicos]

⁹ Cf. *De memoria*, 453a11 (in *Parva naturalia*. With an English transl. by W. Stanley. London, 1986), passagem em que o autor define a lembrança como uma espécie de procura.

¹⁰ Cf. *Ethica Nicomachean*, VIII, 1, 1155a1-2. *Ethica Nicomachean*. Rec. I. Bywater. Oxford, Oxford University Press, 1994. Doravante EN. Também *Éthique à Nicomaque*. Trad. par R. Bodéüs. Paris, Flammarion, 2004.

¹¹ Segundo Pierre Louis, editor e tradutor dos tratados “zoológicos” de Aristóteles publicados por Les Belles Lettres, o sentido da palavra ιστορία (*historía*) no *corpus aristotelicum*, mas também entre os autores contemporâneos de Aristóteles, “designava o conhecimento dos fatos particulares a partir dos quais se elabora a ciência”. “História dos animais” “significa, pois, ‘exposição dos fatos relativos aos animais’ ou ainda ‘estado dos conhecimentos relativos aos animais’”. “Introduction” in *Histoire des animaux*, pp. XIX-XX. No sentido contrário, James G. Lennox, em seu livro *Aristotle's philosophy of biology* (Cambridge University Press, 2001), defende que o conjunto dos escritos zoológicos de Aristóteles não apenas representa uma investigação sistemática dos animais, como também estabelece os fundamentos de uma ciência das coisas vivas, caso do primeiro livro de *As partes dos animais*. Ao aproximar esse livro dos quatro livros que compõem os *Primeiros* e os *Segundos Analíticos* (sua investigação filosófica do conhecimento científico), podemos crer, afirma Lennox, na interdependência teórica de sua “zoologia” e de sua “filosofia da ciência”. Devo a David Lefebvre chamar minha atenção para a especificidade do caráter relacional e científico dos tratados zoológicos.

¹² HA, I, 1, 487a11-12.

¹³ Entre os aquáticos, há os animais que vivem e se alimentam na água (peixes), os que vivem e se alimentam na água, mas respiram ar e se reproduzem fora da água (lontra, crocodilo, serpente da água), os que vivem e se alimentam na água, mas não respiram nem ar nem água (marisco, concha). Entre os terrestres, há os que respiram ar (todos os animais que têm pulmão) e os que não respiram (abelhas, insetos, vespa). Aquáticos e terrestres ainda diferem quanto à locomoção, alimentação (carnívoros, onívoros, cariófago), hábitat e reprodução. Cf. HA, I, 1, 487a28-487b32.

(ἵχνη τῶν περὶ τὴν ψυχὴν) que, entre os homens, oferecem diferenças mais visíveis”¹⁴: a docilidade (ἡμερότης) e a mansidão (δυσθυμία) são atribuídas ao boi, o javali é irascível (θυμώδης) e estúpido (ἄμαθής), o cervo é prudente (φρόνιμος) e medroso (δειλός), a serpente, vil (ἀνελεύθερα) e pérfida (ἐπιβουλα), o leão é nobre (ἐλεύθερος) e bravo (ἀνδρεῖος), o lobo é selvagem (ἄγριος) e insidioso (ἐπίβουλος), alguns são astuciosos (πανοῦγα) e ferozes (κακοῦργα) como a raposa, o cão é dócil (θυμικός) e afetuoso (φιλητικά).¹⁵ Há, ainda, a disposição para a temeridade (θάρρη), os desejos (θυμοί)¹⁶, além de algo

semelhante à inteligência voltada para a previsão ou precaução (τὴν περὶ τὴν διάνοιαν συνέσεως ἔννευσιν ἐν πολλοῖς αὐτῶν ὁμοιότητες): mas o que no homem é arte (τέχνη), sabedoria (σοφία) e inteligência (σύνεσις), nos outros animais correspondem a alguma faculdade natural (τις ἑτέρα τοιαύτη φυσικὴ δύναμις) *análoga* (ἀνάλογον).¹⁷

A inteligência (σύνεσις) dos animais dirigida para a previsão ou precaução é nomeada, em geral, *phronêsis*¹⁸, o que indica, segundo Labarrière, o emprego indiferente desses termos para designar “a inteligência prática” dos animais.¹⁹ De fato, a corça é dita *phronimon*²⁰, pois pare seus filhotes às margens das estradas para evitar a aproximação de outros animais selvagens que fogem ao contato humano. Os cervos, quando perdem seus chifres, mantêm-se escondidos e só se alimentam à noite, pois não dispõem de suas armas para se defenderem.²¹ Muitos animais (especialmente os quadrúpedes) comem plantas quando se sentem mal ou quando são envenenados por aranhas ou serpentes.²² As abelhas

¹⁴ HA, VIII, 1, 588a18-21 e IX, 1, 608a11 ss.

¹⁵ Cf. HA, I, 1, 488b11-29.

¹⁶ Pierre Louis, ad HA, VIII, 1, 588a, lembra a similaridade com *Timeu*, 69d. Cf. Platon, *Timée. Critias. Œuvres complètes*, X. Texte établi et trad. par A. Rivaud. Paris, Les Belles Lettres, 1925.

¹⁷ HA, VIII, 1, 588a25-31.

¹⁸ Cf. HA, IX, caps. 5 e 6.

¹⁹ Labarrière, p. 406.

²⁰ HA, IX, 5, 611a15-16.

²¹ HA, IX, 5, 611b10-17.

²² HA, IX, 6, 612a1-5.

preveem (προγινώσκουσι) o mau tempo e a chuva, pois então não voam longe da colmeia.²³ Os elefantes têm os sentidos bastante desenvolvidos (εὐαίσθητον) e sua faculdade de compreensão (σύνεσις, novamente) é superior à dos outros animais, uma prova disso é que quando um deles cobre uma fêmea e a emprenha ele não a toca mais.²⁴

No entanto, muitas são as passagens do *corpus* aristotélico em que se afirma que os animais são privados de νοῦς (*noûs*), διάνοια (*diánoia*), λογισμόν (*logismón*) e, evidentemente, de λόγος (*lógos*).²⁵ Mesmo na *História dos animais*, obra em que se encontra um vasto repertório indicando comportamentos inteligentes dos animais, Aristóteles ressalva que o homem é o único animal dotado de reflexão (βουλευτικόν).²⁶ Essa capacidade pertence à parte racional da alma e nos permite conhecer o que é contingente – o que pode ser diferente do que é ou do que foi. É exatamente nesse ambiente que vivem todos os animais cujas ações seriam cegas ou casuais se não fossem dotados de βουλευτικόν – capacidade de reflexão acerca do que é preciso fazer em certas circunstâncias.

Se é preciso evitar ou o falso prognóstico da contradição entre os textos ou que o âmbito semântico desses termos, quando atribuídos aos animais outros que o homem, se restrinja ao registro metafórico, então devemos tentar compreender aquela faculdade natural *análoga* à faculdade racional humana, condição necessária para o desenvolvimento daquelas virtudes intelectuais: arte, sabedoria e inteligência.

A atribuição de inteligência ou de termos utilizados para qualificar comportamentos

²³ HA, IX, 40, 627b10-13.

²⁴ HA, IX, 45, 630b20-22.

²⁵ Cf., por exemplo, *De anima*, II, 3, 415a7-11, III, 3, 427b6-14, III, 3, 428a22-24, III, 4, 429a6, III, 10, 433a11-12. Doravante DA: *De l'âme*. Texte établi par A. Jannone. Trad. et notes de E. Barbotin. Paris, Les Belles Lettres, 1995, 2^{ème} édition revue. *Metaphysica*, A, 1, 980a27 ss. *Metafísica*, Ed. tril. Trad. de V. García Yebra. Madrid, Gredos, 1970. O νοῦς refere-se ao intelecto, que apreende de modo imediato os princípios universais e indemonstráveis da ciência ou o fato particular e contingente – a premissa menor do silogismo prático (cf. EN, VI, 12, 1143b1-3); διάνοια refere-se ao pensamento discursivo; λογισμόν corresponde à operação calculativa da faculdade que Aristóteles chama de τό λογιστικόν (*tó logistikón*) ou τό δοξαστικόν (*tó doxastikón*), faculdade que conhece o contingente, e operaria como causa da ação moral.

²⁶ HA, I, 1, 488b24-25. Essa faculdade, também nomeada τό λογιστικόν (*tó logistikón*: calculativa) em EN, VI, 2, 1139a11; τό δοξαστικόν (*tó doxastikón*: opinativa), em EN, VI, 5, 1140b26; ou τό βουλευτικόν (*tó bouleutikón*: deliberativa) em DA, III, 10, 433b3.

inteligentes dos animais²⁷ tem, sobretudo, o propósito de estabelecer uma *analogia* entre a faculdade racional e uma faculdade natural correspondente nos animais, cuja consequência teórica seria a de estabelecer graus de inteligência nos animais em geral e, a partir daí, extrair um fundamento biológico da moral amparado no reconhecimento da interdependência vital.

Segundo Pierre Pellegrin, com o estabelecimento de tal analogia, Aristóteles estaria relacionando dois grupos de animais, um deles tomado como referência (alguns animais são mais inteligentes que outros), para, finalmente, relacionar todos os seres vivos a um único ser, o homem, entendido como modelo de inteligibilidade.²⁸ Desse modo, a doutrina da analogia denunciaria fortemente o caráter antropocentrismo dos estudos sobre anatomia e etologia realizados por Aristóteles. Afirmando o antropocentrismo, Pellegrin recusa a interpretação de Jean-Marie Le Blond, que vê na doutrina da analogia a razão de Aristóteles poder ser considerado “o iniciador da anatomia e da fisiologia comparadas”.²⁹

Em *História dos animais*, Aristóteles frequentemente recorre à doutrina da analogia para explicar a existência e a diversidade de órgãos ou de partes dos animais. As partes dos animais têm identidade ou diferença. Há identidade e diferença específica ou genérica e há semelhança por analogia, isto é, há *semelhança de função* de partes genericamente

²⁷ Utilizo-me do já citado artigo de Labarrière para apresentar a relação dos termos utilizados por Aristóteles: πανουργία (*panourgia*: astúcia, em HA, I, 1, 488b20, VIII, 1, 588a23, IX, 8, 613b23); εὐμήχανος (*eumékhanos*: engenho) e εὐβίotos (*eubíotos*: facilidade para encontrar alimento, qualidade atribuída aos pássaros poupa e pintarroxo em HA, IX, 9, 614b354, 615a16, 616b10, 11, 13, 20, 27, 34, 620a21); τεχνικός (*tekhnikos*: habilidoso, em HA, IX, 11, 615a19, 616a4, 620b10); ἐργατικός (*ergatikos*: diligente), ἐργασία (*ergasia*: trabalho/indústria), ἐργάζονται (*ergazontai*: trabalhar, em HA, IX, 38-43, (622b19, b24, b26, 623b26, 624b31, 627a6 etc.).

²⁸ Tal como em HA, I, 6, 491a19. Cf. Pellegrin, P., *La classification des animaux chez Aristote. Statut de la biologie et unité de l'Aristotélisme*. Les Belles Lettres, Paris, 1982, p. 110. Diversas outras passagens de Aristóteles atestam essa relação, por exemplo, HA, II, 1, 501a8-9.

²⁹ *Apud* Pellegrin, p. 111. Referência ao *Traité sur les Parties des Animaux, livre I*. Texte et trad., avec intr. et commentaire par J.-M. Le Blond. Paris, Aubier, 1945. A tradução e as notas foram republicadas com introdução de Pellegrin (Paris Flammarion, 1995), na qual repete o mesmo comentário à p. 6. Note-se que Francis Wolff, ao que parece, não considera que a relação estabelecida entre grupos de animais – mas tomando o homem como referência – esteja fortemente marcada por um viés antropomorfista. Dado que o percurso do conhecimento sempre é feito a partir do que é mais conhecido para nós em direção ao que é mais conhecido por si mesmo, como o homem é a espécie que melhor se conhece (HA, I, 7, 491a22), então ele será o ponto de partida que serve de elucidação da natureza dos outros animais. Cf. “Pensar o animal na antiguidade”, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, 1998, série 3, v. 8, nº esp., pp. 9-37.

diferentes.³⁰ Assim, as partes ou são semelhantes no interior de uma mesma espécie: o nariz de um homem se assemelha ao nariz de um outro homem; ou são semelhantes em gênero, mas diferem em espécie pelo excesso ou falta³¹: entre as aves, há aquelas que possuem bicos longos, outras possuem bicos curtos; ou as partes não têm a mesma forma (como o nariz), nem diferem pelo excesso ou pela falta (como o bico), mas apresentam analogias: “é o que acontece quando se compara o osso à espinha do peixe, a unha ao casco, a mão à pinça, a escama à pena; pois o que a pena é para a ave, a escama é para o peixe”.³²

Em *Partes dos animais*, Aristóteles explica o que entende por “analogia”:

entendo por analogia (ἀναλογία) o fato de alguns animais terem pulmão e outros não terem, mas os que não têm possuem um outro órgão que ocupa o lugar (ἀντί – no sentido de equivalente) do pulmão que os primeiros possuem. Do mesmo modo, uns têm sangue enquanto outros têm um líquido análogo que tem a mesma capacidade (δύναμις) que o sangue entre os animais sanguíneos.³³

Toda parte do animal existe em vista do cumprimento de uma função, isto é, de uma ação, que a natureza lhe atribuiu³⁴, daí que as partes são análogas porque desempenham a mesma função, embora não apresentem semelhanças específicas, isto é, de forma no interior da espécie, nem semelhanças no interior do gênero, semelhanças que variam segundo o excesso e a falta (ou o mais e o menos). Nada há em comum entre penas e escamas, exceto o fato de exercerem função análoga: servir de revestimento protetor do corpo.

Diferente da semelhança específica (o nariz de um homem é semelhante ao de outro homem) ou da semelhança genérica, mas com gradação distinta (o bico de uma ave é maior que o bico de outra ave), a semelhança por analogia, ou proporcional, implica uma distinção de natureza entre os elementos considerados.

³⁰ Cf., por exemplo, HA, I, 1,486a14 e ss., II, 1, 497b5-13.

³¹ Aves e peixes são animais genericamente distintos: os primeiros são terrestres, os segundos, aquáticos.

³² HA, I, 1, 486b17-22.

³³ *De partibus animalium*, I, 5, 645b6-10. *Les parties des animaux*. Texte établi et trad. par P. Louis. Paris, Les Belles Lettres, 1993². Doravante PA. Para Aristóteles, a diferença entre animais sanguíneos e não-sanguíneos corresponde ao que chamamos vertebrados e invertebrados.

³⁴ PA, I, 5, 645b19-20.

Ora, são de naturezas distintas tanto o sangue e o humor que lhe equivale nos animais não-sanguíneos quanto a faculdade natural, pela qual os animais distintos do homem apresentam comportamentos inteligentes, e a faculdade racional, que permite ao homem ser dotado de arte, sabedoria e inteligência. Portanto, havendo uma diferença de natureza entre as duas faculdades, não me parece produtiva nenhuma tentativa de introduzir atividades especificamente racionais na faculdade natural geral.

É o que parece pretender Labarrière quando vê como “muito delicada” toda interpretação que reservasse só aos caracteres uma distinção suscetível de grau e às faculdades intelectuais uma distinção somente por analogia.³⁵ Segundo ele, Aristóteles teria “aberto” as funções dessa faculdade natural na medida em que incluiu a *phronêsis* entre as afecções (παθήματα) e os caracteres (ἔξεις) correspondentes a cada um daqueles que os homens apresentam: “as qualidades ou defeitos pelos quais humanos e animais diferem segundo o mais e o menos, pouco importa aqui a intensidade desses ‘traços’, podem, então, ser igualmente reportados a essa faculdade natural”.³⁶ Em função dessa faculdade natural, mais ou menos bem partilhada entre os animais, se poderia falar em caracteres e qualidades intelectuais.

Labarrière, então, recorre a uma passagem da *História dos animais* como suporte textual de sua interpretação. Nela, Aristóteles escreve que os animais que são mais facilmente conhecidos pela observação, porque vivem mais tempo,

possuem uma certa faculdade natural que corresponde a cada uma das afecções da alma, à inteligência (φρόνησις), à tolice (εὐήθεια), à bravura, à covardia, ou ainda, à amabilidade (πραότης), à hostilidade (χαλεπότης) e aos outros caracteres do mesmo tipo.³⁷

Um pouco adiante, numa passagem à qual o comentador não faz referência, Aristóteles volta a incluir a inteligência, agora sob o peso semântico do termo νοῦς (*noûs*), entre os traços distintivos dos animais: “o caráter dos animais, dissemos acima, difere segundo sua covardia, sua amabilidade, sua inteligência (νοῦς) ou sua estupidez”.³⁸

³⁵ Labarrière, p. 411.

³⁶ Labarrière, p. 415.

³⁷ HA, IX, 1, 608a13-17.

³⁸ HA, IX, 1, 610b20-22.

Assim, o carneiro é o mais estulto (ἄνοια) dos quadrúpedes, pois permanece em lugares onde não há nada para comer ou fica ao desabrigo quando o tempo está ruim, ao contrário das abelhas, ditas inteligentes porque evitam voar longe da colmeia quando preveem mau tempo.

No entanto, se os animais *sempre* agem segundo sua natureza sensível e desiderativa, já que são desprovidos da faculdade calculativa (τό βουλευτικόν) da alma racional, pela qual os homens podem e devem refletir sobre as ações que praticarão – reflexão que pressupõe também uma certa dose de inteligência (σύνεσις) para compreender as circunstâncias que estão em jogo na ação³⁹ –, Aristóteles não pode estar significando a inteligência animal e a humana do mesmo modo.

A faculdade natural não opera de modo a permitir que os animais realizem uma atividade reflexiva, ainda que tenham um *análogo* a ela: a abelha *sente* a proximidade da chuva, não formula um juízo acerca do tempo. Entre o sentir e a ação não há nenhuma operação racional que fundamente ou direcione uma escolha, ao contrário da ação humana, que interpõe entre a sensação (ou o desejo) e a ação *a consideração judicativa do melhor*. Aliás, a *Ética Nicomaqueia* também faz uma brevíssima referência à virtude *natural* (φυσικὴ ἀρετή), que mantém com a virtude propriamente dita (ἀρετὴ τὴν κυρίαν), isto é, a disposição para agir por escolha deliberada, uma relação de semelhança. Várias qualidades morais estão presentes em nós desde o nascimento (certa inclinação à temperança e à bravura), “e mesmo os animais selvagens (θηρίοις) possuem tais disposições naturais, mas não acompanhadas de razão (ἄνευ νοῦ).⁴⁰ Assim como o *De anima* chama a atenção para a necessidade de distinguir as faculdades em função da relação existente entre a potencialidade da faculdade e a atividade que lhe corresponde:

a faculdade sensitiva difere essencialmente da faculdade de opinar (τὸ δοξαστικόν), visto que o ato de sentir difere do ato de opinar, e isso vale para todas as outras faculdades [a nutritiva, a desiderativa, a especulativa].⁴¹

³⁹ Cf. EN, VI, 11, 1143a11-18.

⁴⁰ EN, VI, 13, 1144b4-9.

⁴¹ DA, II, 1, 413b29-32. Cf., também, DA, I, 1, 402b11-16 e a extensa nota 4 na tradução de Richard Bodéüs do *De L'âme*. Paris, Flammarion, 1993.

Labarrière concede que assim seja, tanto no que diz respeito à diferença entre a *phronêsis* animal e a humana quanto ao caráter não judicativo da *phronêsis* animal e, mais do que isso, “estritamente falando, a *phronêsis* animal não preside nenhuma *práxis*”. Contudo, afirma o comentador, há na *phronêsis* animal um “certo uso das sensações e do hábito em vista de um certo *viver melhor* e não simplesmente para sobreviver”.⁴²

O suporte dessa leitura viria de uma passagem do *De sensu* sobre as duas funções de sentidos “externos” (a visão, a audição e o olfato) para os animais dotados de movimento local: esses sentidos existem em vista da conservação (σωτηρία), guiando a busca do útil e o afastamento do nocivo, mas também permite uma existência melhor, ou seja, o movimento (ou conduta) dos animais dotados dos sentidos de visão, audição e olfato seria regulado pela “busca de um bem”. Passagem na qual Aristóteles afirma:

para aqueles que são dotados de reflexão (φρόνησις), essas sensações lhes pertencem em vista do seu *bien-être* (τοῦ εὖ ἔνεκα): com efeito, elas ensinam a distinguir nos objetos muitas diferenças, de onde lhes vem o conhecimento dos objetos de pensamento e das ações a realizar. Dessas faculdades, para as necessidades do animal, a melhor em si mesma é a visão, mas para a inteligência, e acidentalmente, é a audição.⁴³

Tal como o comentador interpreta essa passagem, os sentidos “externos” de que são dotados os animais com movimento local e, para um grupo mais restrito, igualmente dotados de reflexão, a atividade desses sentidos propiciaria mais do que o necessário à conservação dos animais, ela lhes permitiria também viver melhor. O que seria esse bem-estar, esse *bien-être*? Continuando, no mesmo lugar, a citação de Aristóteles:

Um tipo de conhecimento e um certo tipo de comportamento que não se reduzam ao instinto de conservação, e ainda podemos observar que esse bem-estar também implicaria num certo tipo de vida comunitária, seja gregária, política ou somente familiar.

Sobre o fato de, a partir das sensações, obter-se “conhecimento dos objetos de pensamento e das ações a realizar”, o que poderia parecer exceder as potencialidades dos animais distintos do homem, Labarrière lembra que os animais dotados de audição são

⁴² Labarrière, pp. 415-6, ênfase minha.

⁴³ *De sensu*, I, 436b12-437a17. *De sensu et sensibilibus in Parva naturalia*. With an English Transl. by W. Stanley. London, 1986. A tradução por *bien-être* é de Labarrière.

também capazes de ensinar, e não só de aprender, o que é possível graças à sensação visual. Portanto, a *phronêsis*, em razão do conhecimento que ela proporciona, a partir do que fornecem a audição e a visão, não é uma característica especificamente humana.⁴⁴

É verdade que a sensação não é só o ponto de partida de todo conhecimento⁴⁵, ela mesma é conhecimento, na medida em que permite discriminar qualidades sensíveis tais como a cor, o som, o movimento, a figura etc.⁴⁶ Mas, em função da complexidade anímica dos animais, quando a sensação gera memória e esta gera experiência, que é a unificação, sob a forma de um universal⁴⁷, da mesma memória muitas vezes repetida, abre-se a possibilidade para o conhecimento científico e para o conhecimento empírico (que reúne os domínios da arte e da *práxis*), ramos do saber propriamente humano. Se, ao contrário, o animal for constituído de tal modo que a memória ou não gera experiência ou gera num grau mínimo, sem, entretanto, poder unificar pela razão a multiplicidade na unidade sob a forma de um universal, só haverá conhecimento sensível, ao qual terão acesso os animais dotados de, pelo menos, tato e visão. O primeiro capítulo da *Metafísica* atesta a relação entre sensação e conhecimento com todas as suas passagens ou gradações:

[...] de todos os sentidos, a visão é o que nos faz conhecer mais e nos mostra muitas diferenças. Os animais são naturalmente dotados de sensação; em alguns deles a sensação gera memória, ao passo que em outros isso não acontece. Por isso, os primeiros são mais inteligentes (*φρόνιμα*) e mais aptos para aprender do que aqueles que não possuem memória; os que não têm a capacidade de ouvir sons são inteligentes, embora não possam ser ensinados: é o caso, por exemplo, da abelha e qualquer outro animal semelhante a ela; os que, além da memória, também possuem o sentido da audição, podem aprender. Os outros animais vivem de imagens (*ταῖς φαντασίαις ζῆ*) e memórias (*ταῖς μνήμαις*), e participam pouco (*μικρόν*) da experiência, ao passo que o homem dispõe da arte e do raciocínio (*τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ τέχνη καὶ λογισμοῖς*). E da memória nasce, para os homens, a experiência, pois muitas memórias da mesma coisa chegam a constituir uma só experiência. A experiência parece, de certo modo, semelhante à ciência e à arte, porém a ciência e a arte chegam

⁴⁴ Labarrière, pp. 416-7.

⁴⁵ Cf., por ex., DA, III, 8, 432a7-10 e *Analytica posteriora*, I, 18, 81a38 ss. *Analytica priora et posteriora*. Rec. W. D. Ross. Oxford, Oxford University Press, 1964. Também *Seconds analytiques*. Intr., trad. et notes par P. Pellegin. Pais, Flammaion, 2005.

⁴⁶ DA, II, 6, 418a14-15. Para a lista completa dos objetos sensíveis, cf. DA, II, 6, 418a7 e ss. e DA, III, 1, 425a 14 ss. Aristóteles distingue sensíveis próprios de sensíveis comuns. Sensíveis próprios são aqueles que só podem ser percebidos pelo órgão próprio: a cor pela visão, o som pela audição, o sabor pelo paladar, o tangível pelo tato. Sensíveis comuns são aqueles que podem ser percebidos por mais de um sentido: por exemplo, o movimento é percebido pela vista e pela audição.

⁴⁷ Cf. *Analytica posteriora*, II, 19, 99b34 ss.

aos homens através da experiência.⁴⁸

Gostaria de destacar apenas uma ideia deste longo parágrafo, apesar da enorme riqueza e complexidade que apresenta. Em relação à inteligência e ao conhecimento, é preciso ressaltar a relação *causal* entre essas duas disposições e a capacidade anímica dos animais de reter sensações visuais e auditivas: apenas os animais que possuem memória são também capazes de aprender e ensinar. O carneiro é o mais estulto dos quadrúpedes porque ele *volta* ao lugar onde não há o que comer, ele repete várias vezes um comportamento insensato. Ao contrário do carneiro, há animais inteligentes porque são capazes de conservar ou reter uma impressão sensível passada e repô-la em situações semelhantes futuras: assim faz o elefante que “se curva diante de reis”.⁴⁹

Note-se, contudo, que no caso dos animais diferentes do homem, a reposição não é evocação de um conhecimento passado, pois evocar é uma espécie de procura, o que salienta o aspecto ativo de busca da lembrança, razão pela qual é um tipo de atividade *especificamente* humana. Assim, quando um elefante aprende que deve curvar-se “diante de um rei”, o faz por reter a imagem de algo com certas características (atavios como um manto, uma coroa ou um chapéu cor de rosa, um cetro) diante das quais deve se curvar. Em todas as ocorrências futuras em que o elefante se deparar com algo com aquelas características que reteve na memória, ele se curvará, como se estivesse sempre diante do mesmo rei, da mesma imagem.

O homem, ao contrário, quando aprende que deve curvar-se diante de um rei, o que evoca numa situação futura é um conhecimento que atualiza diante de todo e qualquer homem cujos predicados remetam à condição real, e assim ele o fará, mesmo que o rei esteja nu.

Retornando à inteligência animal, não me parece que sua característica seja interpor comandos fazendo uso das sensações, da memória ou da φαντασία αἰσθητική (*phantasia aisthetiké*) – faculdades responsáveis pelo movimento animal –, determinando comportamentos em vista de um bem-estar. Para Labarrière, o que distinguiria a *phronêsis*

⁴⁸ *Met.*, A, 1, 980a26-981a3.

⁴⁹ HA, IX, 46, 630b20.

humana, e deve caracterizar também a *phronêsis* animal, é a relação desta com a experiência e seu caráter imperativo. A *phronêsis* ou a inteligência animal é superior à sensação, à memória e mesmo à *phantasia*, porque ela comandaria fazendo uso do que é proposto por essas faculdades.⁵⁰ As condutas prudentes se diferenciam das instintivas porque um comando se interpõe.

E mesmo que os animais participem muito pouco da experiência e do hábito, segundo a *Metafísica*⁵¹ – sempre na leitura de Labarrière –, essa participação deve supor algo como uma “sub-proposição de empiria”, porque possui algo como um “sub-universal pré-predicativo”⁵², embora todo esse processo esteja circunscrito à alma sensível. Quando o animal exerce um ato acompanhado de *phronêsis*, isto é, quando ele determina seu comportamento em função de um *to eu* (*bien-être*) a partir de um *ethos* adquirido, ele o faz por uma *phantasia aisthetiké*, superior à simples sensação. Para que a *phronêsis* animal tenha sentido, ela deve corresponder a um movimento iniciado pelo hábito e pela experiência, não somente pela sensação, em relação a três tipos de “atos vitais”: a reprodução, a criação dos filhotes e a alimentação.

Pergunto-me, no entanto, em primeiro lugar, em que medida seria possível que a *phronêsis* operasse no interior da faculdade sensível e, mesmo assim, comandasse ações segundo um “raciocínio” do tipo: “fresco, verde, fluido, uma corça, então (*donc*), um rio para saciar minha sede”?⁵³ Ainda que o animal seja capaz de alguma experiência (mesmo em grau mínimo) e, portanto, tenha aprendido que “‘rei’ = curvar-se”, ainda assim é muito improvável que ele realize uma operação inferencial do tipo “se rei, então curvar-se”. Além disso, quando a siba (um molusco) expela sua tinta com que escurece a água para fugir dos inimigos, ainda que possamos elogiar-lhe a astúcia, em que isso pareceria com um comando prudente, portanto, motivado pela experiência e pelo hábito, distinto de uma

⁵⁰ *Met.*, A, 1, 980a26-981a3. Segundo Labarrière, a *phronêsis* animal também seria superior à *phantasia* sensível dos animais no que esta implica um análogo de raciocínio, um tipo de pensamento prático que raciocina em vista de um fim. Cf. DA, III, 10, 433a9-21.

⁵¹ *Met.*, A, 1, 980b25.

⁵² Labarrière, p. 418. Mas, perguntamos, o que poderia significar um “sub-universal pré-predicativo”?

⁵³ Labarrière, p. 418.

conduta inata e imediata com a finalidade precisa de conservar a si mesma?

Em segundo lugar, a dupla função que Aristóteles atribui aos sentidos da visão, audição e olfato não parece fazer referência ao binômio “em vista da vida” e “em vista do bem”, significando com isso a distinção entre “comportamentos instintivos em vista da conservação” e “comportamentos que não se reduzem à conservação”.

Ao contrário, a distinção que Aristóteles parece querer fazer é entre os sentidos mínimos e absolutamente necessários para que um animal exista e viva (tato e paladar) e os sentidos que permitem aos animais realizar melhor sua existência (visão, audição e olfato). Em ambos os casos, trata-se sempre de conservar para melhor realizar sua existência.⁵⁴ Como se lê no *De anima*:

Um animal constitui um corpo animado e todo corpo é tangível, isto é, sensível ao toque; então, necessariamente, o corpo do animal deve ser capaz de tato se o animal quer assegurar sua conservação. [...]. É por isso que o paladar também é um tipo de tato: ele tem por objeto o alimento, e o alimento é um corpo tangível. Ao contrário, o som, a cor e o olfato não nutrem, não fazem crescer nem perecer o animal. Por consequência, o paladar constitui necessariamente um tipo de tato, visto que é o sentido do tangível nutritivo. Esses dois sentidos são, pois, necessários ao animal e é evidente que sem o tato o animal não poderia existir. [...]. Os outros sentidos, ao contrário, visam a um viver melhor; e eles não são atribuídos instantaneamente a qualquer animal, mas só a alguns, tais como os animais capazes de locomoção. Com efeito, para que um animal desse tipo possa assegurar sua conservação, não deve ter sensação apenas quando é tocado, mas ainda à distância. [...]. O sentido do tato necessariamente é o único cuja privação ocasiona a morte dos animais. Pois é impossível tê-lo sem ser um animal e ele é necessário quando se é um animal. [...]. Os outros sentidos, ao contrário, o animal os possui, não para ser animal, mas para ser melhor. Assim, a visão: visto que o animal vive no ar e na água ou em geral no diáfano [meio transparente], ele a possui para ver. O paladar é dado em razão do agradável e do desagradável, a fim de o animal perceber essas qualidades no alimento, depois desejar e, enfim, mover-se. A audição tem por função a percepção de alguns sinais, e a língua, a comunicação por sinais com outro.⁵⁵

Ora, todos os seres naturais obedecem aos ditames da natureza – nascer, crescer, reproduzir e morrer –, executados segundo a necessidade e a finalidade. Não a necessidade absoluta, que só se aplica aos seres eternos, mas a necessidade hipotética (ἐξ ὑποθέσεως), que atinge todos os seres submetidos ao devir, seja no domínio da natureza ou da arte. Nesse domínio, “a necessidade significa ou que o fim sendo tal, é necessário que tais

⁵⁴ Quando Mansion traduz τοῦ εἶναι ἔνεκα, ao invés de *bien-être*, prefere uma perífrase: “*conditions favorables d’existence*”. Cf. *Introduction à la physique aristotélicienne*. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Paris, Vrin, [1913²] 1987, p. 260, n. 29.

⁵⁵ DA, III, 12, 434b11-14 e 18-28. DA, III, 13, 435b4-7 e 19-25.

condições sejam cumpridas, ou que as coisas são tais e que elas o são por natureza”.⁵⁶ Assim, todo animal possui pelo menos o tato, pois todo animal possui um corpo e todo corpo é tangível; ou ainda, o tato existe em vista da nutrição, portanto é necessário que os animais possuam órgãos adaptados a essa finalidade.

Quanto à natureza como causa final ou bem⁵⁷, bem que “se encontra sempre numa certa plenitude do ser”⁵⁸, Aristóteles a elucida assim:

Se a natureza faz tudo ou porque é necessário ou porque é o melhor (τὸ βέλτιον), a existência desse órgão [testículos] também se explica por uma ou outra dessas causas. Ora, é evidente que ele não é necessário para a geração, pois de outro modo ele se encontraria em todos os geradores, enquanto, de fato, nem as serpentes nem os peixes o possuem. No entanto, sabe-se, pela observação, que eles se acasalam e que têm canais plenos de líquido seminal. Resta, pois, a causa em vista do melhor.⁵⁹

Os testículos existem para moderar a secreção seminal, para que não seja nem violenta nem rápida. Há animais, contudo, que não os têm por necessidade, não porque é melhor: os peixes não têm porque teriam de reter a respiração para emitir o líquido seminal, o que fazem todos os animais que têm testículos. Para os peixes isso consistiria em cessar de absorver água, o que poderia ser fatal. Os ouriços, por sua vez, porque necessitam de um coito rápido, por causa dos espinhos, têm seus testículos posicionados em lugar diferente do de todos os vivíparos.⁶⁰ Aqui Aristóteles confirma a incontestável benfeitoria da natureza.

Ao que parece, portanto, quando a natureza opera em vista do melhor, atribuindo aos animais órgãos que lhe permitem viver melhor ou melhor realizar sua existência, não quer dizer que os animais ao fazerem uso desses recursos estariam agindo por experiência ou por hábito, mesmo porque experiência e hábito são disposições adquiridas em relação às coisas em que a natureza não opera segundo uma única direção: “nada do que existe por natureza pode ser tornado outro pelo hábito”⁶¹: assim, a pedra naturalmente se dirige para

⁵⁶ PA, I, 1, 642a32-35. Cf. também PA, I, 1, 642a3-13.

⁵⁷ Cf. *Physica*, II, 2, 194a32, 3, 195a23-26. *Physique*. Texte établi et traduit par H. Carteron. Paris, Les Belles Lettres, 1926-1931.

⁵⁸ Cf. Mansion, p. 254.

⁵⁹ GA, I, 4, 717a15-21.

⁶⁰ Cf. GA, I, 5 e 6.

⁶¹ EN, II, 1, 1103a18-19.

baixo, o fogo, naturalmente para cima, e nenhum dos dois tomaria outra direção pela força da repetição em sentido contrário.

O animal, para realizar sua natureza, não precisa senão daquilo que a natureza lhe dá, portanto, mesmo quando vive de maneira mais complexa, gregária ou política o faz em vista dos ditames naturais, *obedece* à sua natureza. O homem, por sua vez, só realiza sua natureza se *coopera* com tal realização: embora também no homem as faculdades operem, não o fazem *naturalmente*, ou seja, segundo um fim estabelecido pela natureza. No animal, a natureza sempre opera segundo a mesma finalidade: a vida, reprodução e morte. No homem, como realizar sua natureza exige que ele viva de modo a realizar a *eudaimonia* e *deste modo* sua natureza, é preciso que ele aja eticamente. Para um animal, “viver politicamente” não é viver segundo os ditames da prudência, é tão simplesmente obedecer aquilo que a natureza determina: a abelha não pode escolher abandonar a colmeia (nem pode haver um animal *acrático*...), o homem não está determinado a viver na *polis*, o faz em vista do melhor.

Assim, a faculdade natural responsável por manifestações de inteligência (*synesis*) ou *phronêsis* atribuídas aos animais deve necessariamente remeter à faculdade sensitiva pela qual:

todos os animais participam [além da função reprodutiva] também de uma certa faculdade de conhecer (γνώσεώς τινος), mais ou menos desenvolvida, às vezes muito pouco. Isto porque eles são dotados de sensibilidade e a sensação é um certo conhecimento (ἡ δ' αἴσθησις γνῶσις τις). O valor que se atribui a esse conhecimento varia muito quando o comparamos à inteligência (φρόνησις) ou ao gênero dos seres inanimados. Em relação à inteligência não é, por assim dizer, nada ser dotado do sentido do tato e do paladar, mas comparado à insensibilidade absoluta é um grande bem.⁶²

Entre opostos absolutos, a inteligência divina e a insensibilidade absoluta dos seres inanimados, há graus de conhecimento e de inteligência, em função da disponibilidade das faculdades de conhecimento, da faculdade sensível mais ou menos complexa, da memória, enfim, da complexidade anímica dos animados.⁶³

Mas, por outro lado, há uma curiosa passagem de *Partes dos Animais* em que Aristóteles atribui graus de sensibilidade e inteligência (φρόνησις) em função da qualidade

⁶² GA, I, 23, 731a31-731b2.

⁶³ Lembrando que os deuses estão entre os animados (*zôa*). Cf. *Met.*, N, 1, 1088a9-10.

do sangue ou seu análogo: espesso ou fino, quente ou frio, puro ou impuro. Diferenças que, segundo Aristóteles, obedecem ao critério do melhor⁶⁴:

do conjunto dos animados, uns têm sangue, outros têm um humor equivalente e semelhante ao sangue. Um sangue mais espesso e mais quente dá mais vigor (ισχύος), enquanto um sangue mais fino e mais frio dá mais sensibilidade e inteligência (αἰσθητικώτερον καὶ νοερώτερον). A mesma diferença encontra-se nos humores que correspondem ao sangue. É por isso que a abelha e os outros animais dessa espécie são dotados de mais inteligência que muitos animais sanguíneos e, entre estes últimos, aqueles cujo sangue é mais frio e mais fino são mais inteligentes que aqueles cujo sangue tem as qualidades contrárias. O melhor é ter o sangue mais quente, fino e puro, pois os animais que são assim constituídos são dotados ao mesmo tempo de coragem e inteligência.⁶⁵

A relação entre as propriedades sanguíneas e o comportamento Aristóteles a explica pela interação entre elementos constitutivos dos corpos: terra, água, ar e fogo. Um animal de sangue muito aguado é mais tímido, porque o frio resfria, isto é, a água se solidifica sob a ação do frio.⁶⁶

Ao fazer referência à passagem transcrita, Labarrière recusa-se a aproximá-la do texto de *História dos animais*⁶⁷ no qual Aristóteles afirmara a existência de uma faculdade análoga ao que no homem é arte, sabedoria e inteligência, estimando pouco convincente (sic) a relação entre elas. Isto porque, afirma o comentador, Aristóteles não teria feito na *História dos animais* nenhuma alusão à distinção entre sanguíneos e não-sanguíneos, o que é feito em *Partes dos animais*. A comparação entre a inteligência da abelha e a de animais sanguíneos conduziria à hipótese segunda a qual

só os animais não-sanguíneos [seriam] dotados de uma faculdade natural ‘análoga’ ao que nos homens é arte, sabedoria e inteligência, enquanto aqueles que se diferenciavam dos homens segundo o mais e o menos, isto é, os sanguíneos, apenas teriam traços de *sūnesis*. Eis porque isso parece-me muito improvável, visto que existem numerosos animais sanguíneos inteligentes, mesmo quando a abelha ou a formiga ultrapassam em inteligência os sanguíneos de sangue espesso (por exemplo, os touros e os javalis).⁶⁸

⁶⁴ PA, II, 2, 647b29-31.

⁶⁵ PA, II, 2, 647b35-648a11.

⁶⁶ Cf. PA, II, 4, 650b27 ss.

⁶⁷ HA, VIII, 1, 588a16-b3.

⁶⁸ Labarrière, p. 414. A comparação entre a inteligência da abelha, do touro e do javali é do próprio Aristóteles: PA, II, 4, 650b33-651a4.

Ora, não parece que a distinção entre animais sanguíneos e não-sanguíneos seja relevante e necessária na passagem da *História dos animais*, visto que lá Aristóteles está comparando a totalidade dos animais ao homem, este sim, possuidor *de fato* de faculdades apropriadas à arte, sabedoria e inteligência, das quais os animais em geral possuem apenas uma faculdade análoga. Além disso, quanto ao fato de só os animais não-sanguíneos possuírem uma faculdade análoga enquanto os sanguíneos apenas manifestariam diferenças de mais e menos, não creio que esta consequência possa ser extraída do texto. Penso que a diferença a ser realçada é a que diz respeito às qualidades ou propriedades do sangue ou do humor (que, de resto, são de mesma natureza⁶⁹), propriedades que são “causa de numerosas diferenças de temperamentos (τὸ ἥθος) dos animais e em sua sensibilidade”⁷⁰, o que inclui “alma mais inteligente”.⁷¹ Assim, o sangue ou o humor mais fino e puro é melhor do que um mais espesso e impuro, porque a primeira composição propicia mais sensibilidade e inteligência.

Sendo desse modo, a comparação ou aproximação entre a inteligência dos animais e a humana, ou melhor, a semelhança (por analogia) entre a faculdade natural e a racional se explica pelo fato de tanto a natureza quanto o homem (animal racional) operarem segundo fins. A diferença, no entanto, é que a natureza *sempre* busca o melhor e nunca por deliberação.⁷² Já o homem, para sua fortuna ou infortúnio, não está determinado a agir nem bem nem mal. Agir segundo o melhor depende de uma norma, uma norma moral, que, por sua vez, depende da *escolha*, precedida de deliberação, de uma vida regada pela justiça e pela virtude como cidadão de uma cidade.

Ainda que se conceda experiência aos animais, e Aristóteles o faz expressamente, e com isso se atribua àquela faculdade natural a capacidade de “aceder a algo como um primeiro universal”⁷³, resultado daquela mínima (μικρόν) experiência que unifica várias memórias da mesma coisa; experiência que determinaria o comportamento do animal em

⁶⁹ PA, II, 2, 648a19-20: Ὅτι δ' ἀναγκαῖον ἔχειν ἢ αἷμα ἢ τὸ τοῦτο τὴν αὐτὴν ἔχον φύσιν.

⁷⁰ PA, II, 4, 651a12-13. A explicação dessa relação causal é a seguinte: o sangue é a matéria e forma última do alimento do corpo.

⁷¹ PA, II, 4, 650b24-25.

⁷² *Physica*, II, 8, 199b26-28.

⁷³ Labarrière, p. 419.

função de um bem (τὸ εὖ); bem que se estabiliza num *ethos* ou experiência adquiridos e representado pela *phantasia* sensível⁷⁴; tudo isso parece não só forçar o texto a entrar num manequim menor, como concede desnecessariamente (e involuntariamente) apoio àqueles que, como MacIntyre, pretendem emprestar algo como um fundamento biológico para a ética, pois enfraquece a distinção aristotélica essencial entre animais e homens que é a de agir segundo normas postas racionalmente, ou agir segundo um raciocínio prático.

O tema da amizade entre os animais, em Aristóteles, aparece como a via pela qual MacIntyre poderia mostrar a dependência infantil do cuidado e proteção parental inerente à vulnerabilidade da condição animal. Os laços de cooperação e afeição característicos da relação entre pais e filhos seriam formas de expressão primária do que viriam a ser as virtudes morais ou, mais precisamente, pressupostos normativos para os vínculos que então seriam estabelecidos nos planos ético e político.⁷⁵

Em função do que foi desenvolvido até este momento, pretendo, agora, retornar ao pensamento de Aristóteles sobre a amizade entre os animais.

Em *Geração dos animais* lemos:

Parece que a própria natureza quis (βούλεσθαι) prover o sentimento de cuidado [ou solicitude] (τὴν αἰσθησιν ἐπιμελητικήν) em relação aos filhotes.⁷⁶ Mas entre os animais inferiores, ela só o suscita até o momento do nascimento, entre outros, até o desenvolvimento completo do filhote, entre os que são mais inteligentes, até que o filhote tenha sido criado. Entre os animais cuja inteligência (φρόνησις) é mais desenvolvida, mesmo após a formação completa, persistem o apego (συνήθεια) e a afeição (φιλία) em relação aos filhos: este é o caso para os homens e para alguns quadrúpedes. Entre as aves esse sentimento se limita ao período em que elas produzem e criam os filhotes. É por isso que as fêmeas que não chocam seus ovos adoecem, como se estivessem privadas de uma função natural.⁷⁷

Em primeiro lugar, é importante destacar a ideia do provimento do sentimento de cuidado sob a forma de uma função natural. Em segundo, a relação existente entre a complexidade do animal e a duração do cuidado dispensado ao filhote em vista de seu completo acabamento ou desenvolvimento. Em terceiro, a permanência do cuidado, agora

⁷⁴ A única a que os animais têm acesso para guiar suas ações. Cf. DA, III, 3, 429a4-8.

⁷⁵ Grosso modo, esta é a principal tese defendida por MacIntyre em *Dependent Rational Animals*.

⁷⁶ O que atualmente se chama “cuidado parental”.

⁷⁷ GA, III, 2, 753a7-17.

sob a forma de apego e afeição/amizade, que persiste entre os animais mais inteligentes, ou seja, o cuidado que se modifica em algo para além da preservação da vida.

Em relação ao primeiro ponto, subjaz a ideia de natureza como causa final: natureza provê todos os animais com uma disposição para cuidar de seu fruto ou em *vista da* preservação ou para que ele atinja a sua completude. A concepção metafísica segundo a qual a natureza opera em vista da completude ou do perfeito acabamento em todos os seres nos quais ela é princípio interno de movimento e causa final⁷⁸, também fornece a armação conceitual dos tratados “zoológicos” de Aristóteles.

Completo (τέλειον) ou perfeito (*perfectum*, segundo a tradução latina) é aquilo para além do que não há mais nada ou aquilo de que nada está ausente.⁷⁹ Esse é o sentido primeiro de “completo” tal como a *Metafísica* já o expusera: “aquilo fora do qual não é possível encontrar nenhuma de suas partes (por exemplo, o tempo completo ou perfeito de cada coisa é aquele fora do qual não é possível encontrar nenhum tempo que seja parte dele)”.⁸⁰ Ainda segundo a *Metafísica*, “completo” também se diz “daquilo que, com respeito à excelência e bondade, não pode ser superado em sua espécie; por exemplo, um médico é perfeito ou um flautista é perfeito quando nada lhes falta no tocante à excelência que lhes é própria”.⁸¹ Ou num terceiro sentido de completo: “os seres que alcançaram o seu fim, sendo este bom, também são chamados completos; pois completos se dizem em virtude de haver alcançado o seu fim”.⁸² Como τέλος também significa definitivo, terminado, este último sentido faz referência às coisas que se dizem completas no sentido primário.⁸³

Na concepção de completude está igualmente presente a ideia de autarquia que, segundo a *Ética Nicomaqueia*, é aquilo do qual nada está ausente, nada falta, ou seja, um

⁷⁸ Cf. *Physica*, III, 6, 207a7 ss.: “A natureza foge do infinito, pois o infinito é imperfeito (ἄτελές) e a natureza procura sempre um fim (τέλος)” ou a completude. Ver também GA, I, 1, 715b14-15.

⁷⁹ Ver a caracterização do infinito como “aquilo para além do que sempre há alguma coisa nova quanto à quantidade”, *Physica*, III, 6, 207a7-8.

⁸⁰ *Met.*, Δ, 16, 1021b12-14.

⁸¹ *Met.*, Δ, 16, 1021b14-17.

⁸² *Met.*, Δ, 16, 1021b24-25.

⁸³ *Met.*, Δ, 16, 1022a1-3.

ser para realizar a sua função deve possuir tudo o for necessário para realizá-la. Assim, a cidade será autárquica quando não depender senão dela mesma realizar a εὐδαιμονία (*eudaimonia*), finalidade que ela cumpre por intermédio do bom desempenho de suas instituições políticas, econômicas e religiosas. Do mesmo modo, um ser natural é autárquico quando o seu crescimento ou acabamento chegou ao fim, momento em que dispõe de todos os recursos para poder viver e reproduzir.

Seja um homem (Péricles), seja um cofre (o bunker da WikiLeaks)⁸⁴, cada um deles enquanto unidades substanciais de matéria e forma vêm à existência por um princípio de movimento ou interno (a natureza para o homem) ou externo (o artífice para o cofre), por meio do qual a forma se atualiza numa matéria determinada. O que a forma ou formato de uma coisa é em toda a plenitude de seu ser pode vir à existência numa determinada matéria pela ação da natureza ou do artífice. No caso particular dos seres naturais, a plena realização de um ser (τέλος) ou é absolutamente necessária ou é em vista do melhor, como mencionado antes. Os seres eternos e divinos sempre e necessariamente são causa do melhor, pois sua natureza não sofre mudança nem impedimento. Já os seres que podem existir ou não existir, os que não são eternos, podem tomar parte no melhor ou no pior. Malgrado a indeterminação ontológica que afeta os seres submetidos ao devir, não é o acaso que, na maior parte das vezes, determina nem suas existências nem suas atividades, mas a natureza, que “é e age em vista de um fim, e esse fim ainda é a natureza, a natureza entendida como forma”.⁸⁵ Em outras palavras, a natureza sempre tem em vista sua própria realização, e quando não o faz necessariamente, ela realiza, entre os possíveis (τῶν ἐνδεχομένων), o melhor (τὸ βέλτιστον).⁸⁶

Para os seres submetidos à geração e corrupção, viver é melhor do que não viver, porque *ser* é melhor do que não ser. Dos que existem, o animado é melhor do que o inanimado, porque a alma é melhor do que o corpo. Essas são razões para que exista

⁸⁴ Agradeço a Marco Zingano por chamar minha atenção para a necessidade de individualizar um membro da espécie homem e um da espécie cofre, que são, eles sim, completos (τέλειοι).

⁸⁵ Mansion, p. 258.

⁸⁶ PA, IV, 10, 687a16-17. O grau de intensidade do bem que a natureza procura realizar pode ser medido também pela opção terminológica de Aristóteles: βέλτιστος (*beltistos*) é o superlativo de ἀγαθός (*agathós*: bom).

geração. A geração permite aos seres que não são eternos se eternizarem do ponto de vista da espécie. Nenhum ser corruptível pode, no sentido temporal, persistir em sua identidade e sua unidade individual; ele só o pode na unidade da espécie, ao comunicar o seu ser a um outro semelhante.⁸⁷ Se ser eterno é melhor do que ser efêmero, todo ser vivo experimenta a necessidade de se reproduzir a fim de perpetuar a espécie. Note-se, então, que a natureza opera num sentido muito preciso, cujos extremos são o não-ser e o ser, a pura potência e o ato, e que a natureza, teleologicamente ordenada, procura realizar.

É por essa razão que a natureza dotou todos os seres vivos de, pelo menos, alma nutritiva, em virtude da qual há vida e reprodução. A função mais natural é viver e reproduzir um ser vivo semelhante a si mesmo para participar, tanto quanto possível, do eterno e divino. Todos os seres vivos aspiram esses fins em suas ações (πράξεις), que incluem o nascimento, o crescimento, a cópula, a vigília, o sono, a locomoção.⁸⁸

Esta é a causa da geração, para Aristóteles, mas, embora ele não o afirme expressamente, parece-me ser também a razão do cuidado que os pais dispensam a sua progenitura. Sem o cuidado parental, o filhote, ainda incompleto, não chegaria ao seu termo (como resultado do movimento) e, portanto, não poderia realizar sua finalidade (τέλος): viver e reproduzir. Segundo Mansion, “a atividade natural apresenta uma certa constância que engendra uma ordem estável, regrada sobretudo por seus caracteres internos”⁸⁹, ordem que se identifica a um bem. Ora, no caso dos seres corruptíveis, o melhor é viver na eternidade da espécie, o que só é possível se o animal, como unidade individual, sobreviver para perpetuar-se.

Não há como escapar à natureza. Para o desenvolvimento dos vivíparos, a natureza atribuiu à fêmea a função de fornecer a matéria do embrião (mênstruo) e, por meio do cordão umbilical, a nutrição de que precisa para se desenvolver, tal como a planta se serve da terra para extrair-lhe os nutrientes de que precisa.⁹⁰ Em relação aos ovíparos, a natureza

⁸⁷ DA, II, 4, 415b1 e ss.

⁸⁸ PA, I, 5, 645b33-35.

⁸⁹ Mansion, p. 255.

⁹⁰ GA, II, 4, 740a25-26.

coloca o alimento na parte amarela do ovo⁹¹, e graças ao choco (à cocção), o filhote se forma; entre os quadrúpedes ovíparos, os ovos são enterrados e a cocção se dá pelo efeito do sol. Os peixes, porque são prolíferos, põem os ovos ainda inacabados, pois o útero não comportaria grande quantidade de ovos em desenvolvimento; fora, eles se desenvolvem rapidamente para evitar a extinção da espécie; mesmo assim, muitos alevinos perecem, mas “a natureza compensa as perdas pelo número”.⁹²

Nada muda em relação à *epimélêia* (cuidado parental). Ela é um dom da natureza e não se distingue dos demais elementos do lote que a natureza provê em vista de seus fins. A fêmea que cuida de seu filhote o faz para que ele atinja a completude necessária para sua autonomia. No entanto, existem animais para os quais essa “amizade para com os seus” (φιλόστοργος) parece naturalmente mais desenvolvida: as éguas estéreis muitas vezes cuidam dos potros de outras mães e cuidam deles maternalmente, mas como não têm leite os potros perecem. Ou ainda, quando uma égua morre, as que vivem na mesma pastagem criam-lhe o potro.⁹³

De outro ponto de vista, pelo fato de não disputar o mesmo território, o mesmo alimento, ou não ser o prato principal na cadeia alimentar, muitos animais convivem amigavelmente. A raposa e a serpente, por exemplo, são amigas, diz Aristóteles, pois uma não ataca a outra. Os peixes que se agrupam em cardumes são amigos: alguns tipos se agrupam enquanto a fêmea está prenhe, outros, após o nascimento dos filhotes.

Por razões inversas, isto é, porque disputam hábitat, alimento ou porque mantêm a relação de predador e presa, muitos animais vivem em guerra (πόλεμος): a coruja e a gralha, por exemplo, são inimigas porque uma come os ovos da outra. E todos os animais são inimigos dos carnívoros.⁹⁴

Desse modo, a relação de amizade ou hostilidade entre os animais obedece a uma determinação bem precisa: *favorecer a vida*, e isso em sentido amplo, pois contempla a manutenção, a preservação e a proteção da própria vida e da prole.

⁹¹ A parte branca é a matéria a partir da qual se forma o filhote.

⁹² GA, III, 4, 755a31-32.

⁹³ HA, IX, 3, 611a10-14.

⁹⁴ Cf. mais exemplos em HA, IX, 1, 608b19 e ss.

Mesmo o vínculo que estabelecem aqueles quadrúpedes dotados de mais memória e inteligência que outros, a que se refere Aristóteles na passagem acima citada⁹⁵, vínculo que pode transformar-se em φιλία (amizade/afeição ou apego), não ultrapassa o limite imposto pela natureza para esta espécie de seres – os animais irracionais. Nas palavras de Francis Wolff, apenas a esfera propriamente política permite transpor a barreira da animalidade para a humanidade.⁹⁶

Note-se, portanto, que ao longo da ordenada descrição aristotélica, malgrado sua abrangência genérica, mantém-se imutável o princípio da distinção entre as espécies, erigido como fim do conhecimento próprio do filósofo natural. A ciência apreende arquitetonicamente as relações de gênero e espécie, mas sem jamais cruzar a fronteira que separa as espécies, ou melhor, tendo como *telos* justamente determiná-las.

Nos tratados “zoológicos” de Aristóteles, o gênero animado (que inclui insetos, pássaros, peixes, mamíferos, homens e deuses) é, como entende Wolff, um amplo *continuum*, sendo a *continuidade* caracterizada por uma série de faculdades hierarquizadas e subordinadas: nutritiva, sensitiva, desiderativa e racional. Todos os seres vivos, inclusive plantas, possuem a alma nutritiva, todos os seres animados possuem *também* a sensitiva e a desiderativa, pois se há sensação, há dor e prazer, conseqüentemente, apetite (ἐπιθυμία), isto é, desejo do agradável. Só poucos dos animados (deuses e homens) possuem *também* alma racional.

Não sendo menos verdade que “a natureza passa de modo contínuo dos seres inanimados aos animados..., de modo que uns estão tão próximos dos outros que a diferença entre eles parece mínima”.⁹⁷ Mas este mínimo (μικρόν) parece fazer toda a diferença, pois estão dadas as condições “biológicas” que possibilitam ao homem, e somente a ele, ultrapassar a barreira da mera animalidade, uma vez que é o único animal dotado de reflexão (βουλευτικόν), de lembrança⁹⁸ e de linguagem.⁹⁹

⁹⁵ Cf. a passagem, citada acima, de GA, III, 2, 753a7-17.

⁹⁶ Wolff, F., “L’homme politique entre dieu et bête” in *L’être, l’homme, le disciple*. Paris, PUF, 2000, p. 144 (trata-se de uma versão modificada de “Pensar o animal na Antigüidade”, op. cit.).

⁹⁷ PA, IV, 5, 681a12-15. Afirmação semelhante encontra-se em HA, VIII, 1, 588b3-7.

⁹⁸ HA, I, 1, 488b24-26.

Portanto, mesmo que o reino dos seres vivos seja um amplo *continuum* que vai das plantas, passando por seres intermediários, como a anêmona-do-mar¹⁰⁰, aos deuses, como lembra Wolff, nas obras “zoológicas” de Aristóteles¹⁰¹, o homem não constitui, em nenhum caso, uma classe genérica distinta de outra, o animal. Assim, existem qualidades que pertencem *exclusivamente* à espécie “homem”: nem os animais nem os deuses deliberam, pois nenhum deles precisa refletir sobre se sua ação presente é a melhor do ponto de vista da realização de sua natureza ou *eudaimonia* (de seu *télos*). Do mesmo modo, nem os animais nem os deuses possuem lembrança: os animais, por não serem dotados de reflexão, não são capazes de procurar no “estoque de memória” o conhecimento aprendido e atualizá-lo em função da situação que se apresenta. Os deuses, porque, vivendo eternamente o atual, prescindem dela. Por fim, nem os animais nem os deuses possuem linguagem, pelo menos, não a linguagem articulada: os animais, porque não são capazes de articular proposicionalmente signos de coisas; os deuses porque não precisam dela já que a linguagem destina-se a comunicar o justo e o injusto, o bem e o mal na comunidade política, e os deuses não vivem politicamente.

A natureza dotou o homem de certas capacidades em vista de um tipo de vida não compartilhada com animais ou deuses. O homem é o único ser ao qual cabe a vida ética e política, pelas quais lhe é permitido aspirar à felicidade, o *bem viver* em comunidade. Viver em comunidade, por sua vez, é obra da *amizade* (*philia*)¹⁰², pois é graças a ela que os homens *escolhem* viver juntos, não só porque o vínculo é agradável, como acontece entre os congêneres de outras espécies, mas porque é um bem. Por isso, a amizade é uma das condições para o homem viver e viver bem politicamente, permitindo-lhe ultrapassar a

⁹⁹ GA, V, 7, 786b18-20. Dado que a linguagem permite a comunicação por conceitos e proposições, subentende-se que o homem necessariamente também possui a faculdade racional, pela qual elabora conceitos.

¹⁰⁰ Exemplo utilizado por Aristóteles para mostrar as dificuldades encontradas para distinguir as espécies umas das outras e os critérios que devem valer para agrupá-las nos gêneros: “a passagem dos vegetais aos animados é continua: [...] entre os seres marinhos há alguns acerca dos quais pode-se perguntar se se está em presença de um animado ou de uma planta”. HA, VIII, 1, 588b4 ss. Sobre a questão, cf. Pellegrin, *La classification des animaux chez Aristote*, op. cit.

¹⁰¹ Assim como tampouco em Platão ou entre os gregos em geral. Cf. Wolff, op. cit., p. 19.

¹⁰² *Politica*, III, 9, 1280b38-1281a2. *Politique*. Texte établi et trad. par J. Aubonnet. Paris, Les Belles Lettres, 1960-1989.

barreira da animalidade, mas a amizade propriamente dita apenas pôde florescer porque, antes, algumas capacidades específicas, nem compartilhada com os animais nem com os deuses, são positivamente parte de sua natureza: a reflexão (*bouleutikón*), a lembrança e a linguagem.

Essas qualidades permitem circunscrever uma certa espécie de seres naturais capazes de ação especificamente distinta tanto em relação à ação de outros animais quanto em relação à ação divina. O conhecimento e a memória, não importa se o conhecimento é sensível ou racional, determinam as ações na medida em que são capazes de constituir um desejo. Assim, tanto os homens quanto os animais, porque conhecem certos alimentos, conhecimento associado à memória de algo agradável, desejam comê-lo. A diferença, contudo, está no fato de apenas os homens poderem deliberar (não sobre seus desejos, pois não se delibera sobre fins) sobre as circunstâncias e consequências envolvidas em seus atos. Nisso reside uma diferença importante que servirá de fronteira entre a ação animal e a humana, e, particularmente, entre a ação prudente e a viciosa.

A constituição do desejo animal se dá pela atividade da φαντασία αἰσθητική (*phantasia* sensível), isto é, quando algo aparece como prazeroso ou penoso à discriminação sensível, os animais imediatamente agem ou para satisfazer seu prazer ou para evitar a dor. A constituição do desejo humano se dá pela atividade da *phantasia* sensível ou pela atividade da φαντασία λογιστική ou βουλευτική (*phantasia* calculativa ou deliberativa), isto é, os homens são capazes de julgar se o que *aparece imediatamente* agradável ou penoso é um bem ou um mal.

Consequentemente, apenas os homens são capazes de interromper um movimento em direção ao fim desejado na medida em que são igualmente capazes de julgar racionalmente sobre a bondade ou maldade do que *aparece* agradável ou penoso à sensação e ao desejo. Na formulação que a *Ética Nicomaqueia* oferece ao princípio da moralidade (a ação voluntária), a capacidade racional de interromper a operação natural da faculdade desiderativa é expressa pela ideia de que depende soberanamente do agente agir ou não agir.¹⁰³

Distinção que põe em lados opostos homens e animais, pois nenhum animal, mesmo

¹⁰³ EN, III, 7, 1113b6 ss.

o mais inteligente, pode mudar o curso de suas ações, as quais decorrem naturalmente da operação de suas faculdades. Os homens, ao contrário, podem guiar suas ações em vista de fins que não são apenas *imediatamente* bons e agradáveis, eles podem e devem guiar suas ações em vista do melhor dos fins – a εὐδαιμονία. Esta é a diferença entre o *phronimos* e os demais homens, pois ele realiza perfeitamente a definição propriamente dita de virtude: “disposição para agir de forma deliberada, consistindo em uma mediania relativa a nós, a qual é determinada racionalmente, e como a determinaria o homem prudente”.¹⁰⁴ Em outras palavras, desejar o que a razão afirma como desejável porque é um bem em si mesmo.

Isto posto, o fato de Aristóteles atribuir *phronêsis* ou *philia* a alguns animais não decorreria propriamente do fato de encontrarmos alguns elementos semelhantes entre elas e a *phronêsis* ou *philia* humanas, mas em razão de os animais poderem realizar apenas imperfeitamente o que é expresso por tais conceitos ou realizar perfeitamente o que lhes é próprio, enquanto os homens podem realizá-los perfeitamente. Essa hipótese, associada à ideia de cisão entre ação natural e ação humana, talvez possam dirimir, ao menos em certos aspectos, os problemas causados pela pretensão de buscar um “fundamento biológico” da moral.

Marisa Lopes

Universidade Federal de São Carlos

Referências bibliográficas

Autores

Aristóteles. *Analytica priora et posteriora*. Recensuit W. D. Ross. Oxford, Oxford University Press, 1964.

¹⁰⁴ EN, II, 6, 1106b36-1107a2.

- Aristóteles. *Seconds analytiques*. Intr., trad. et notes par P. Pellegin. Pais, Flammaion, 2005.
- Aristóteles. *Physique*. Texte établi et trad. par H. Carteron. Paris, Les Belles Lettres, 1926-1931. 2 vols.
- Aristóteles. *De l'âme*. Texte établi par A. Jannone. Trad. et notes de E. Barbotin. Paris, Les Belles Lettres, 1995, 2^{ème} édition revue.
- Aristóteles. *De l'âme*. Trad. inédite, présentation et notes par R. Bodéüs. Paris, Flammarion, 1993.
- Aristóteles. *De sensu et sensibilibus. De memoria et reminiscentia in Parva naturalia*. With an English transl. by W. Stanley. London, Heinemann, [1964] 1986.
- Aristóteles. *Histoire des animaux*. Texte établi et trad. par P. Louis. Paris, Les Belles Lettres, 1964-1969. 3 vols.
- Aristóteles. *Les parties des animaux*. Texte établi et trad. par P. Louis. Paris, Les Belles Lettres, 1993, 2^{ème} éd. revue et corrigée.
- Aristóteles. *Parties des animaux, livre I*. Trad. et notes par J.-M. Le Blond. Intr. et mises à jour par P. Pellegrin. Paris Flammarion, 1995.
- Aristóteles. *De la génération des animaux*. Texte établi et trad. par P. Louis. Paris, Les Belles Lettres, 1961.
- Aristóteles. *Metafísica*. Ed. trilingüe por V. García Yebra. Madrid, Gredos, 1970. 2 vols.
- Aristóteles. *Ethica Nicomachea*. Recognovit L. Bywater. Oxford, Oxford University Press, [1890] 1994.
- Aristóteles. *Éthique à Nicomaque*. Trad., présentation et notes par R. Bodéüs. Paris, Flammarion, 2004.
- Aristóteles. *Politique*. Texte établi et trad. par J. Aubonnet. Paris, Les Belles Lettres, 1960-1989. 5 vols.
- Platon, *Timée. Critias. Œuvres complètes, X*. Texte établi et trad. par A. Rivaud. Paris, Les Belles Lettres, 1925.
- Comentadores
- Labarrière, J.-L., "De la *phronesis* animale" in Devereux, D., et Pellegrin, P., publiés par, *Biologie, Logique e Metaphysique chez Aristote*. Paris, Éditions du CNRS, 1990, pp. 405-428.
- Lennox, J. G., *Aristotle's philosophy of biology. Studies in the origins of life science*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- MacIntyre, A., *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago, Open Court, [1999] 2002.
- Mansion, A., *Introduction à la physique aristotélicienne*. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Paris, Vrin, [1913, 2^{ème} éd. revue et augmentée] 1987.
- Pellegrin, P., *La classification des animaux chez Aristote. Statut de la biologie et unité de l'Aristotélisme*. Paris, Les Belles Lettres, 1982.
- Wolff, F., "L'homme politique entre dieu et bête" in *L'être, l'homme, le disciple. Figures philosophiques empruntées aux Anciens*. Paris, PUF, 2000, pp. 139-155.
- Wolff, F., "Pensar o animal na antiguidade", *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, 1998, série 3, v. 8, n° esp., pp. 9-37.