



## PRÓLOGO DE LEONARDO POLO A

YEPES, R.: *La doctrina del acto en Aristóteles*

(Eunsa, Pamplona 1993; pp. 15-24).

Traducción al portugués de Óscar Usman

A filosofia é uma contribuição peculiar para o desenvolvimento ou crescimento do homem, baseada numa maneira de entender a estabilidade ou firmeza do real. É a tentativa de fixar a vida humana em algo suficientemente assentado, com o qual o mesmo viver humano, por sua parte, se corresponde, segundo outra estabilidade que lhe é própria. O estável real é o que Parmênides chama ser ou ente, e seu correspondente humano o noein.

A palavra ente emprega-se ordinariamente em filosofia. Sua formulação original - do grego - significa que o real não se esgota em eventos fugazes ou fugitivos. Embora eles existam no universo, mas o fundo do mundo, a última instancia da realidade, a sua consideração definitiva, é justamente a sua entidade. Poderíamos dizer que o ente é reduplicativamente real, ou o mais real do real, ou a consideração do real enquanto tal. Portanto: o real é estável e, por isso mesmo, é ponto de apoio para a vida do homem. Esta é a primeira contribuição da filosofia grega ao reconhecimento da dignidade humana.

A filosofia exige o homem do “império do tempo”, da sujeição aos fatos e ao fugaz. Um império que tem lugar, sem dúvida alguma, em muitas dimensões de sua vida. Mas o homem não se conforma com o que é fugitivo; não lhe satisfaz que as coisas não permaneçam. Não só por fluírem, senão que por vezes são favoráveis e em outras desfavoráveis, às vezes correm bem, às vezes mal... Esta instabilidade da realidade na sua correspondência com o homem é a raiz da precariedade de sua vida. Por isso os gregos chamavam o homem de “o efêmero”. É efêmero porque a sua existência é submetida a muitos avatares e, além disso, porque seu começo e fim permanecem separados por um tempo que flui; por isso nasce e morre.

A filosofia diz que nem tudo é desta forma, ela não exclui que no homem haja muito de precário, nem que não esteja submetido ao tempo. Mas destina também para o homem o que é superior a este império, o estritamente extra temporal. Definitivamente, repito, a filosofia descobre que a realidade é firme, e que a

estabilidade da realidade não está fechada para o homem: ele pode se corresponder com ela no topo de seu viver. E ao invés de sucumbir sob o império da sucessão temporal e de permanecer atado ao tempo, como prisioneiro ou vítima dele, homem encontra e aceita a vigência de outro império: o do permanente.

O que de fato não é estável é o fenomênico, e no homem o sensível. E também o transformável, aquilo com qual se corresponde à técnica - tomada em um primeiro sentido -. Tudo é efetivamente instável. A filosofia intenta libertar o homem de um mero “passar”, para conduzi-lo ao grande império do inamovível. Ela estabelece que existe o ente - que em grego significa “o intemporal” -, e, ao mesmo tempo, que existe no homem uma correspondência, a correspondência com essa permanência.

O ente é o atual e o permanente. E no homem, a correspondência com ele mesmo é também atual: uma atividade detida, capaz de se manter a si mesma, que deste modo pode ajustar-se com o atual. Os gregos chamaram esta atividade de *noús*. A isso aponta a definição aristotélica de homem, como um ser que possui razão, colocando-se desta maneira dentro do grande achado grego que é a filosofia.

Conclui-se então que nem tudo no homem morre: o acontecimento natural chamado “morte” não o afeta de modo absoluto. É a idéia de imortalidade, que não foi ignorada por culturas anteriores. Para a filosofia, a imortalidade pertence ao homem. É o que em grego se chama *Alma*: a designação do imortal. Porque compete ao homem uma alma, que é radicalmente *noús*. E como os gregos pensavam tanto o eterno como o divino (*tó theïon*), se o homem tem *noús* imortal, isso pode chamar-se divino. É o que no homem se parece com a divindade (a idéia de um Deus pessoal, não é perfilada pelos gregos).

Ora, a certeza de que no homem haja algo de intemporal e de imortal não exclui o estar sujeito à necessidades que deverão aparecer, o qual é algo temporal. Que relação há entre o intemporal e o temporal? De que forma o homem pode implantar o império do eterno em sua vida, no que nela há de efêmero e sujeito à caducidade ou, definitivamente, à morte? Precisamente, este é o tema da razão prática; um assunto também filosófico. É o modo de comunicar o império do permanente à contingência da vida humana; certa organização desta dimensão vital. As atividades que o homem exerce não devem ser quaisquer, nem feitas de qualquer modo: devem possuir regras, o que significa que nelas existe a vigência do permanente. É assim que se averigua seu autêntico valor.

A idéia de normatividade na vida humana, como império do permanente, estendido à dimensão prática, abre a consideração filosófica grega da ética. Do ponto de vista dessa extensão, surge à tona a questão da lei eterna ou da lei natural. Há de se reconhecer então uma legalidade emanada em última instância do divino, e, no homem, do *noús*, imortal. Ambas as noções se vinculam intimamente. Por isso, as primeiras formulações sobre a ética filosófica, são - como se costuma indicar - intelectualistas; porém, não constituem a única forma de focar os assuntos morais.

Seja como for, o atual aparece da maneira mencionada mais acima: é a própria filosofia na sua tentativa de convencer o homem da confiabilidade do real, de que a realidade é, por dizê-lo assim, suficientemente sólida para sustentar e suportar a vida humana, uma vez que, além disso, a atualidade também se encontra nesse viver. É uma posição otimista, que sabedorias anteriores não tinham conseguido visualizar.

E gostaria de dizer que esta é uma fonte capital do denominado humanismo, pois comporta a averiguação, claramente formulada, de uma dimensão humana extraordinariamente digna e nobre: o pensar.

Aparece então outro grande assunto: a verdade. Não se pode dizer que o não-estável, o não-permanente, seja verdadeiro. O que pode ser de uma forma ou de outra, não é determinantemente de nenhuma. Sobre tal coisa não cabe verdade. Porém, o estável é do modo que é; permanece em si mesmo e, por tanto se encontra em acordo consigo mesmo. Ser o que se é de maneira inamovível, é o assento da verdade.

Alétheia significa a índole do que não admite ser esquecido. Por que se pode vencer o esquecimento? Porque é temporal, e a verdade não. Resgatar do esquecimento - colocar na verdade - é manter no presente; empresa viável com a condição de que a realidade se faça presente e seja atual. Não deixar cair no esquecimento, também é uma obrigação moral do homem. Com isso abre-se caminho para a noção de respeito: à verdade do homem e à verdade do restante da realidade.

Por que se introduz o esquecimento no homem? Por uma fratura no curso da vida. Somente se é quebradiça e submetida ao império do tempo, a vida humana pode deixar à margem a verdade. Não é injusto se esquecer do efêmero, mas sim do atual. Neste caso o homem retrocederia a uma situação precária, onde impera a passagem do tempo sobre sua vida, perdendo assim sua dignidade.

Ora, o atual da realidade e a correspondência humana com ela - o nós - poderiam entender-se estaticamente ou, dito com outras palavras, em termos exclusivamente de situação. A realidade esta em condições de atualidade: é estável; contudo, o é precisamente por limitar-se a excluir o movimento, por ser estável, como um simples bloco inerte, estático. Por sua vez a mente humana, o nós, poderia também ser desta maneira: uma possibilidade de corresponder-se, sim, porém em termos passivos, como se fosse um mero espectador. A correspondência então não seria mais do que uma comparação de duas situações.

Mas este enfoque é insuficiente. A forma de tratar tal insuficiência reside em passar do atual ao ato. É a solução de Aristóteles. Com tudo esta não é ainda uma solução inteiramente satisfatória, o que obriga ao Estagirita a não entender o ato de uma maneira única, e sim a distinguir dois sentidos nele a energeia e a entelecheia. É o tema central deste livro de Ricardo Yepes.

Tentemos entender esta profunda dificuldade. Platão começa a notar esta questão, justamente em uma de suas obras mais importantes, por ser a primeira grande autocrítica: o diálogo Teetetos. Para corresponder-se com o atual não basta

uma colocação puramente situacional. Por quê? Porque também o homem em estado de sono tem noús; mas nem por isso se corresponde com a realidade atual, externa a ele, senão que seria até melhor dizer que, dormindo, ausenta-se dela. Em suma, não se pode dizer que o homem dormido exerça seu noús.

Ao falarmos do homem de um ponto de vista estático ou puramente constitucional, poderíamos dizer que ele “tem noús” ou que o noús é um dos seus constitutivos. Mas para Platão, isto não basta. É necessário que o noús não seja uma mera situação constitucional, e sim que faça parte do viver, da vida humana: o noús deve estar desperto.

Pois bem, este é o precedente mais claro - e talvez o único - da distinção Aristotélica entre potencia e ato. Se o noús é em si, e a realidade da verdade também, não se podem comunicar. Mesmo assim, Platão carece de recursos para resolver uma questão que levanta com perspicácia. Muito embora sua autocrítica, Platão continua prisioneiro do famoso problema da ciência em si, que surge no seio de sua doutrina das idéias.

Para ele, o ente é idéia, e a idéia é em si. Mas também o noús, a alma, é uma idéia, inclusive quando o homem está acordado: é tão em si, como tudo o verdadeiramente real. Seu estar dormido lhe assaltará por influencia do corpo, como um acontecimento degradante; mas o noús desperto é em si. A questão então é: qual a relação do noús em si, com a ciência em si? A solução platônica não é intrínseca aos termos do problema, e por isso caminha graças a outro intermediário superior que une os dois em si. É, definitivamente, uma relação ou comunicação entre idéias. A mediação compete ao Bem ou à Unidade, que são meta-ideais.

Por sua parte, como disse, Aristóteles aborda este assunto com a noção de energia, que se costuma traduzir por ato. Começa a considerá-lo já nas suas primeiras obras, e a colocação permanecerá constante até o final. Desde este ponto de vista, Aristóteles - como também destaca Ricardo Yepes - não é um pensador cuja cronologia de suas obras tenha grande importância. Por exemplo, esta descoberta do ato, que talvez seja a mais genuína e sobre a qual gira todo seu filosofar, é atingida por ele desde o começo de suas investigações.

Mas, o que é o ato? Ato quer dizer a atualidade do noús que possui o atual: o atual está no ato, na energia, precisamente porque o possui. E na medida em que o atual não está no ato, se acha só em potencia: em situação de dynamis. O em si passa então a ser potencia. Propõe-se por tanto, que sem ato não pode haver comunicação do noús com o ente. Faltando o ato, o noús está adormecido.

A potência é outra esplendida noção do Estagirita. Ele foi o primeiro a tratar esta questão, já que Platão não a aborda da mesma maneira. Aristóteles entende que a posse da verdade pelo ato, no sentido de energia, é superior à situação em que o noús é só um pertence natural, uma situação que para ele é potencial. Assim surge a noção de faculdade. A interpretação da alma e da vida - o que se pode chamar

psicologia filosófica - abraça este grande descobrimento: a chave do livro De Anima radica na distinção entre potencia e ato.

Parmênides já falou do ente e do noús. Porém diz que são “o mesmo”. Esta formulação não sai do situacional. Assim sendo, não se considera ainda a aporia descoberta por Platão. Não podem ser o mesmo; tem de se comunicar. A comunicação para Aristóteles é a noção de ato. E ainda mais, se não se comunicam segundo o ato, não existe o atual; somente o ato é a atualidade.

O ato energético (noús) só tem lugar se o atual está sendo possuído de tal maneira que já não é em si, senão no ato. Este é o sentido primitivo e primário do ato em Aristóteles. É uma noção eminentemente vital. O outro sentido de ato é posterior, e se refere ao afiançamento do real fora do conhecimento, quer dizer a substância (mais simplesmente: a forma). Contudo, o substancialismo aristotélico apresenta uma oscilação: a substância suprema não pode ser focada com rigor a partir da entelecheia, por ser nóesis pura. A meu modo de ver é esta uma oscilação inevitável.

Como dissemos acima, a distinção entre o homem dormido e o acordado é o primeiro passo para a distinção entre potencia e ato. Podemos dizer que o homem dormido tem noús? Sim. Mas não podemos dizer que ele exerça o noús. Exercê-lo, isto é ato.

O problema se condensa em saber se, de alguma maneira, o constitucional se pode entender também como ato, ou em ato. Para começar, a atualidade migrou do em si ao ato; mas o ato é precisamente uma operação vital e, portanto não é radicalmente constitucional. O ato só é tal, enquanto se exerce, enquanto está em ação (o qual comporta no homem alguma intermitência, ausente na substância superior, que é pensamento eterno).

Porém, mal se aceita que o radical constitucional também é ato, consagra-se o estatuto do ato fora do noús: é a noção de substância como entelecheia. A entelecheia é a contrapartida, digamos assim, do descobrimento primário do ato. Porque, insisto, Aristóteles descobre o ato como ato operativo, vital: energeia. Mas, se com a energeia, como ato mental, o problema da ciência em si e do noús dormido fica resolvido, a atualidade ôntica de Parmênides ficou comprometida.

Para Aristóteles esta não foi certamente uma questão fácil, e é posterior ao primeiro achado do ato como energeia. Efetivamente, o que se esconde agora com a entelecheia é uma volta para traz ou uma parada no desdobramento daquele descobrimento. Todavia, Aristóteles só pode recolher a herança filosófica grega. A filosofia começara dizendo que a realidade é estável, isto é, formulando a noção de ente. Depois de Platão, esta noção se transforma na do em si, que levanta o aludido problema da comunicação, cuja solução intrínseca só se alcança com a noção de ato como operação imanente. O tema da substância, da ousia, é a solução positiva do problema de saber se aquilo que é separado da operação imanente (do pensar) é também atual. Pela dificuldade do assunto, nos lugares do Corpus Aristotélico onde este tema aparece percebem-se algumas vacilações. Todavia, estas passagens jogam

um papel decisivo na interpretação e recepção posterior da filosofia aristotélica, principalmente o livro VII da *Metafísica*. A tendência, por assim dizer, de ressuscitar Parmênides, admitindo ou estendendo a atualidade ao ente, dá lugar a duas ordens do real que se entrecruzam, dificultando gravemente a coerência da doutrina aristotélica. Por exemplo, se o ato entelíquico é primordial, a *energeia* passa a ser um acidente. Mas como, definitivamente, não é assim, o intelecto como ato se separa da alma ou incide nela desde fora.

Em suma, Aristóteles tenta salvar a atualidade do real e para isso estende a noção de ato para o constitucional. Mas então repara que não pode ser nem se chamar ato da mesma maneira que a *energeia*. Estritamente falando, a *entelecheia* é um “voltar” a Parmênides. Neste ponto Aristóteles não quer cometer parricídio. O ente é em ato. Sua primeira noção de ato retifica o grande Eleata: é a teoria, o ato supremo da vida. Mas é ato vital, ato exercido, não constitucional. Ora, se também houver ato constitucional, o parricídio se consuma. Mas a *ousia* não pode ser em ato do mesmo modo como o é a *theorein*; devera sê-lo de outra maneira, sendo indispensável o emprego de outra palavra.

Sem dúvida alguma, Aristóteles é muito consciente de que seu compromisso com Parmênides, não é completo. Esta lucidez se concentra na conhecida expressão τὸ ἐν λέγειται πολλὰ κῆρος, que vem a ser o balanço de seu itinerário ontológico. Contudo, o ente enquanto verdadeiro, que claramente alude ao ato como *energeia*, não é então οὐκ ἐν κυρίῳ.

A investigação de Ricardo Yepes caminha em especial sobre estes temas decisivos, e me parece historiograficamente conclusiva, pois considera todos os lugares do corpus aristotélico onde aparece a *energeia* e a *entelecheia* (a primeira, aproximadamente três vezes mais que a segunda). Aristóteles ordinariamente não as confunde; só em poucas passagens as usa como sendo sinônimas.

Além do tratamento direto dos textos aristotélicos, este livro inclui um exame muito atento dos principais comentaristas e estudiosos modernos que desde Trendelenburg mantém posições centrais sobre o pensamento do Estágirita, avaliando-os criticamente com muito acerto, preparando deste modo o campo para uma completa proposta interpretativa, própria, muito correta e completa, do genuíno sentido aristotélico destas questões.

Prologar este livro tem sido para mim muito satisfatório, pois constitui uma esplendida contribuição na fixação do status quaestionis. O autor tem a amabilidade de incluir minhas próprias opiniões no final de seus estudos. Isto me autoriza a terminar estas páginas com uma breve exposição de minhas discrepâncias com o grande filósofo grego.

A discrepância arranca precisamente de minha convicção de que o ato como *energeia* é uma contribuição inamovível, um achado pleno. Aristóteles descobriu a posse atual do objeto, posse que ao não ser constituinte, põe de manifesto a originalíssima realidade do ato intelectual, que o distingi claramente de qualquer

processo eficiente, físico ou técnico. Ora, precisamente por isso, a operação cognitiva é, ao meu modo de ver, o autentico sentido da atualidade, e o monopoliza. Da mesma maneira, o possuído por ela, o objeto pensado, é o atual. Não é correto, portanto, estender esta noção para a realidade extramental, não só no seu nível físico, mas também no metafísico. Entender isso assim, não passaria de ser uma extrapolação, que fecha de forma prematura a investigação destes campos da realidade, pois comporta o fixismo da forma física - se é atual, é fixa -, que esteve sempre presente na tradição aristotélica, e conduziu à ruptura da filosofia moderna com a tradicional. A reação contra o fixismo consiste em uma exaltação da dimensão dinâmica da realidade (que é algo indeterminado), até o ponto de considerar-se a potência com prioridade em todos os sentidos, e a forma (o determinado) como um resultado (da potência). Se assim fosse, equivaleria a desformalizar ou indeterminar o que é de fato primeiro, isto é, o ato; dito de outra forma, estaria se fazendo uma autentica *petitio principii*, pois o determinado não pode ser consequência do indeterminado. Frente a este equívoco, insistir no fixismo formal conduz a uma polêmica sem acordo possível.

A aprioridade do ato é, a meu ver, uma tese correta. Porém a bola que é preciso chutar para manter essa tese não é a do fixismo das formas. O melhor, o que é correto, é insistir na pesquisa acerca do ato, de tal modo que se assegure sua condição de a priori, inclusive frente à infinitização moderna da potencia. Da forma fixa nada mais se segue que uma potência finita; a moderna infinitização não é descartável, somente o é seu caráter primordial. Por conseguinte, para evitar o impasse da aludida polêmica, é preciso encontrar um sentido do ato superior à entelecheia. A partir desse ato, as formas reais só podem ser entendidas como causas. E como as causas não são auto-suficientes, senão que se necessitam umas das outras (*ad invicem*), toda a ordem causal predicamental completa é potencia realmente distinta desse ato superior. Ai estaria o vínculo com a distinção *essentia-esse*, onde considero que a metafísica tradicional de inspiração aristotélica alcança seu ponto mais alto.

Ora, o que dissemos convida-nos a formular a seguinte pergunta: A *energeia* é o ato intelectual por *antonomásia*? A resposta deverá ser negativa. A ascensão mediante atos intelectuais requer as reconsiderações dos hábitos da inteligência e do intelecto agente. Se a *energeia* se comensura com o atual, não é bastante para um completo conhecimento do ato de ser, cuja advertência compete a um hábito. Com isso se coloca de manifesto que o conhecimento operativo é limitado, e se vislumbra a oportunidade de propor o que costumo chamar de abandono do limite mental como método para a temática metafísica e para a investigação do ser espiritual pessoal.