

## Natureza e política: Pierre Aubenque e Fred Miller sobre Aristóteles

### RESUMO

O artigo problematiza o conceito de natureza, em Aristóteles, a partir das interpretações propostas por Pierre Aubenque e Fred Miller, especialmente, nas obras *O conceito de prudência em Aristóteles* (1963) e *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics* (1995). O primeiro intérprete apresenta um conceito de natureza (*Phúsis*) perpassado por uma "Ontologia da Contingência" e o segundo, perscruta as potências causais da natureza. Da interpretação de P. Aubenque, temos, como implicação, a defesa de um Aristóteles *partisan* da democracia: sistema de governo enraizado nas práticas deliberativas. Já F. Miller propõe um entendimento de Aristóteles como precursor das modernas teorias dos direitos (*Rights*).

**Palavras-chave:** Natureza; Contingência; Causa; Democracia; Direitos.

### ABSTRACT

This article investigates the accounts of Aristotle's concept of nature provided by Pierre Aubenque in *The Concept of Prudence in Aristotle* (1963) and Fred Miller in *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics* (1995). The former outlines Aristotle's understanding of nature (*Phúsis*) as a reality permeated by an "ontology of contingency" while the latter addresses Aristotle's view on the topic at stake by scrutinizing the causal potencies of nature. On the one hand, Aubenque's interpretation tends to favor the political view of Aristotle as a partisan of democracy understood as a system of government grounded on practices of deliberation. On the other hand, Miller sees Aristotle's political thought as the forerunner of the modern theories of rights.

**Keywords:** Nature; Contingency; Cause; Democracy; Rights.

---

\* Doutor e Professor de Filosofia – ICA/UFC. Email: odilio@uol.com.br

## Introdução

São Tomás de Aquino tem razão quando afirma que a natureza é a encruzilhada na qual se encontram todos os conceitos aristotélicos. Os melhores intérpretes do Estagirita, de alguma forma, em algum momento, debatem esse tema. No nosso caso, o assunto é propedêutico aos temas inerentes à obra *Política* (*Politikon*). Problematizar o tema da natureza foi o caminho escolhido por nós para nos aproximarmos das recepções mais recentes da obra *Política*. Dentre elas, discutiremos as propostas de Pierre Aubenque, que defende e encaminha uma interpretação que enfatiza o caráter democrático da concepção de política, em Aristóteles; e a de Fred Miller, que interpreta Aristóteles à luz das modernas teorias dos direitos e da justiça. De Aubenque nos detemos nos livros: *A Prudência em Aristóteles* (1963) e *Aristote Politique* (1993). Este último, trata-se de uma coletânea organizada em parceria com Alonso Tordesillas. De Fred Miller, consideraremos *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics* e *A Companion to Aristotle's Politics*, coletânea organizada em parceria com David Keyt. O primeiro autor enfatiza a dimensão deliberativa da política; o segundo, almeja encontrar uma dimensão normativa, na compreensão aristotélica da política, que o aproxime das modernas teorias dos direitos. Ambos estão no mesmo diapasão da democracia: um ressalta mais o aspecto normativo (direitos), o outro, o elemento procedimental (deliberação). Pierre Aubenque é um filósofo Francês contemporâneo com forte influência da fenomenologia de extração heideggeriana. Fred Miller, também contemporâneo, é um filósofo radicado nos Estados Unidos e tem notável influência da filosofia analítica. Através desses autores, pretendemos encontrar boas pistas que nos ajudem a refletir sobre a obra *Política* de Aristóteles. Ambos foram escolhidos por terem protagonizado recentemente ricas discussões sobre essa obra nos dois lados do atlântico.

A visão canônica da *Política*, de Aristóteles, mesmo entre os historiadores da filosofia, aceita como dada e certa a sua submissão à *Metafísica* e a uma concepção determinista da natureza que organiza e hierarquiza os seres pereneamente. A ideia Aristotélica de uma teleologia natural é compreendida como um fio condutor que atravessa necessária e deterministicamente os entes em todas as suas dimensões e momentos. A teleologia aristotélica vai se aproximar, assim, mais da ideia estoica de destino e fatalismo do que da potência imanente aos seres proposta pelo Estagirita (PUENTE, 2010, p. 61-94). Certamente, a compreensão e recepção superficial sobre a escravidão e a posição da mulher na *Pólis*, entre outras, segundo Aristóteles, foram fundamentais para cimentar essa visão.

Pierre Aubenque empreende uma investigação magistral e de grande impacto nas obras de Aristóteles, encaminhando uma visão completamente nova da ação política no pensador macedônico. Essa nova compreensão tem

suporte na sua leitura do ser, em Aristóteles, como aporética, exposta no seu livro *O problema do Ser em Aristóteles* (1962), e presente na sua inovadora tese sobre a prudência em *O conceito de prudência em Aristóteles*. O ponto que nos interessa, nesse momento, e que será a base da investigação do pensador francês é o conceito de natureza. Concordando com a tradição, Pierre Aubenque aceita que a obra de Aristóteles é permeada e marcada em todos os seus momentos pelo conceito de *Phúsis*. É desse conceito que emerge sua peculiar concepção de teleologia. No entanto, mais do que aceitar a existência e a importância do conceito de natureza em Aristóteles, Aubenque investiga sua proveniência e o seu alcance e, nessa investigação, divergindo da perspectiva unitarista, percebe e expõe sua pluralidade de sentidos e alcances conceituais. De um modo geral, os intérpretes se atêm à exposição presentes nos livros II, da *Física*, e Δ.4, da *Metafísica* de Aristóteles. Ambos são coerentes e complementam-se. Esses textos apresentam uma noção causal da natureza. Mesmo o acidente e o contingente, nesses textos, são resultados de entrecruzamentos de causalidades desconhecidas. Relendo essas obras, mais os textos biológicos, o *De Anima*, as várias éticas e a *Política*, Aubenque vai perscrutar uma injunção trágica na compreensão aristotélica da natureza que alterará a relação entre a cosmologia, a ética e a política do Estagirita. Como resultado, Aubenque proporá uma cosmologia da contingência, cujo ponto principal reside na ideia grega antiga, trágica, popular e tradicional da diferença entre o mundo lunar e o mundo sublunar, entre o mundo dos deuses e o mundo humano. Ao invés de defender a potência causal da natureza, Aubenque encontra, em Aristóteles, a ideia de que a natureza é imperfeita, inacabada, fraturada e indeterminada e são essas características que viabilizam a ação humana (*Praxis* e *Poiesis*), como podemos divisar no capítulo sobre a contingência em Aubenque (2003, p. 107-155).

## Pierre Aubenque: natureza, política e contingência

Segundo Aubenque, a Ontologia da Contingência está na raiz das enfáticas distinções, em várias obras de Aristóteles, entre saber teórico (*epistème theoretikós*), saber prático (*epistème praktikós*) e saber produtivo (*epistème poietikós*); ação (*práxis*) e produção (*poiésis*); prudência (*phronesis*), técnica (*tekné*) e sabedoria (*sophia*). A dimensão contingencial, inalcançável teoricamente, é perscrutada através de uma metodologia fenomenológica. Essa metodologia respeita e mantém a distancia e o mistério que resultam do fato do homem não ter acesso direto a todas as dimensões dos seres. As circunstâncias, por exemplo, pedra de toque da ação política e moral, não podem ser objetos das ciências. Isso vai exigir atitude, posicionamento, deliberação e decisão dos agentes. É essa mesma determinação contingencial que faz com que os homens, nas suas singularidades, não possam ser conhecidos, mas apenas tipificados,

realçados nas suas características pessoais mais evidentes, a saber, os seus caracteres. A definição teórica de homem não alcança nenhum homem circunstancialmente, mas apenas abstratamente. Dessa mesma forma, e pelos mesmos motivos, as ciências políticas e éticas não possuem um objeto único e determinado. Seus objetos são variáveis e plurais, como plurais são os costumes e as cidades. A felicidade (*eudaimonia*), como telos da realização humana, não pode ser determinada por um objeto específico ou um critério universal que funcionaria como garantidor da efetiva realização humana. Plurais são os desejos, os hábitos e as legislações; indetermináveis são as decisões e as ações que podem conduzir à *eudaimonia*.

O interessante da argumentação de Aubenque é sua defesa da contingência como algo natural (AUBENQUE, 2003, p. 112). Vale dizer, a contingência não é o outro da natureza, mas, também, um modo de ser da *Phúsis*. Destarte, a possibilidade de ser diferente é, assim, natural. Contingente é a parcela do mundo sublunar que não segue as regras e a regularidade do âmbito da necessidade. Portanto, as formas de existir próprias ao universo contingencial poderiam naturalmente ser diferentes. Chegar a essa compreensão foi fundamental, pois, dessa forma, o autor ligou Aristóteles a uma tradição popular e democrática, afeita a transformações, revoltas e revoluções, distanciando-o da recepção aristocrática, monarquista, étnica e fixista da sua obra. A contingência é própria aos seres que se movimentam (Fís. IV, 13 222b 16), é oposta ao eterno e ao necessário e introduz o tempo entre a causa e o efeito (Anal. II, 12, 96a1-15). A contingência aparece, ainda, resultante da indeterminação da matéria (AUBENQUE, 2003, p. 115).

Dessa forma, Pierre Aubenque revela uma compreensão do acaso como algo imanente à natureza. Com o acaso, a imprevisibilidade entra em cena e aciona a iniciativa humana, seja para a produção seja para a ação. Através da produção e da arte, os homens ajudam a natureza a provê-los com um habitat físico; através da fundação das comunidades e das leis, levadas a efeito através da ação e dos discursos, os homens fundam o mundo humano. Assim, a arte e a ação ajudam a natureza a preencher suas lacunas, a terminar o que ela não pode levar a bom termo (Cf. Fís. II, 8, 199a 15-17). O acaso, assimilado ao contingente, não é correlato a ignorância, mas condição natural, propriedade objetiva das coisas e não mera ilusão. É por isso que Aubenque defende que há uma diferença e um aprofundamento do acaso na *Ética à Nicômaco*. O argumento do acaso (*to automatón*), na *Física*, não reconhece falha na natureza, não tem relação com a contingência e comporta, em boa parte, uma interpretação determinista. Acaso é mero acidente, algo excepcional (AUBENQUE, 2003, p. 127).

O acaso, na *Ética à Nicômaco*, segundo Aubenque, diz respeito à indeterminação objetiva, é teleológico-antropológico e não físico. Relaciona-se à dimensão trágica da vida, à distância entre os homens e os deuses. É uma noção

que aparece na ética residualmente, proveniente da tradição literária popular e tradicional (AUBENQUE, 2003, p. 137). Refere-se à distância entre *phúsis* e homem, *phúsis* e *pólis*. Essa separação da natureza de si mesma é fruto da potência dos contrários inerente à matéria, especialmente nos seres compostos. É como se houvesse uma extenuação do poder informador da natureza. Esse entendimento comparece não só na *Ética*, mas também na *Política*, no *De Anima* (II, 1), na *Metafísica* (G, 5 1010a 3) e em *As Partes dos Animais* (I, 1, 641b 18). Para Aubenque, se a natureza, a harmonia e a ordem fossem perfeitas, a ação humana seria desnecessária. A impotência natural é, ao mesmo tempo, abertura à ação racional do homem (AUBENQUE, 2003, p. 144). Se o saber sobre o mundo e a natureza fosse completamente possível, a ação seria técnica e não *práxica*, revelaria um objeto e não um agente. Essa fratura natural torna possível e viável ao homem mudar a ordem do mundo. Ela torna real e efetivo o lugar e a responsabilidade do homem no mundo. Essa indeterminação da natureza, esse inacabamento do mundo faz com que o conhecimento científico e a sabedoria filosófica tragam pouco socorro diante das circunstâncias mutáveis, dos dilemas morais, das escolhas éticas, pessoais e políticas (AUBENQUE, 2003, p. 147). É na brecha natural que se inscreve a excelência, a habilidade e o poder humano (EN, III, 3).

No argumento da dimensão contingencial da natureza, ganha especial importância, conforme Aubenque, a categoria de *kairos* (tempo oportuno). No tempo fixo e unidimensional da natureza (*krónos*), vai surgir o tempo humano, celeiro da memória e vivências dos homens. Para o intérprete francês, o *kairos* é a manifestação mais clara da irrupção da contingência na circularidade causal e necessária da natureza. Essa circularidade e necessidade (nascimento-vida-morte-nascimento; umidade-vapor-nuvens-chuva-umidade), do ponto de vista dos seres vivos, conduz fatalmente à corrupção e à decadência. O surgimento do *kairos* vai significar, assim, a oportunidade de redimir atos, feitos e palavras da decadência natural. Emergindo entre as múltiplas circunstâncias da vida, o aproveitamento do momento oportuno poderá gerar uma palavra ou uma ação memorável, fundadora de um mundo novo, capaz de salvar e dar sentido à vida humana. A ação e a palavra apropriadas redimem a vida da mesmice e acertam o alvo *eudaimônico*, a mediania (*mesotés*), a plenitude humana possível nas circunstâncias dadas. É íntima a relação entre excelência, virtude (*areté*) e tempo oportuno (*kairos*), tempo contingencial, antropológico.

Nessa mesma trilha argumentativa, temos o conceito de deliberação (*bouleúsis*) e de escolha (*proairésis*). A relação entre contingência, deliberação e escolha mostra a distância existente entre a ética e a política aristotélicas do naturalismo metafísico, a partir do qual imputam ao filósofo grego um determinismo comportamental e social, inexistente na obra do Estagirita. Isso não significa que a interpretação naturalista não seja possível, mas, que ela é vedada das passagens mais ideológicas e ambíguas, em que as correlações de

forças e compromissos sociais aristotélicos conseguiram permear os seus textos. Essa interpretação pode, por outro lado, refletir a sobredeterminação teológica anacrônica, medieval. Mesmo nessas passagens, é preciso trabalhar mais as ambiguidades, por exemplo, o valor da mulher na *Pólis* e o caráter funcional da escravidão presente na *Política*.

A deliberação aparece na *Ética à Nicômaco* e na *Política*, justamente em momentos em que se discute o caráter natural ou não da ação. Exemplo disso encontramos no livro II da EN. Logo no início desse livro, Aristóteles diz: “[...] evidencia-se que nenhuma das excelências éticas surge em nós por natureza.” (EN 1103a19-20). A excelência humana, no campo ético e político, resulta do *ethos*, da combinação da inserção, pertença e formação (*Paidéia*) do indivíduo numa comunidade discursiva, legal e política, com a disposição constante (*Héxis*) a fazer o melhor (*areté*). É essa disposição à excelência que põe teleologicamente a *eudaimonia*, isto é, a felicidade não é algo que se realiza naturalmente, mas é constituída na íntima relação entre *éthos*, disposição e excelência. A deliberação e a escolha comparecem justamente no intrincado dessa relação. Muitas vezes o entendimento do *éthos* como “segunda natureza”, realça mais a ideia de domesticação dos homens, o conformismo com o *status quo*, uma espécie de repetição infinita de práticas, costumes e leis. O papel da deliberação e da escolha, na teoria da virtude, põe-se na contramão dessa interpretação. Antes de implicar num mimetismo ético e político, ao contrário, apontam para a possibilidade da constituição humana dos costumes, leis e demais práticas ético-políticas. É essa disposição a constituir e, portanto, a transformar e a fundar que Aristóteles atribuirá aos homens valorosos (*spoudaios*), líderes políticos (*politikós*) e legisladores (*nomotés*). Essa disposição não é nem natural nem algo abstrato, ela manifesta-se nas situações e tempos oportunos das escolhas concretas, na forma como se lida com os acontecimentos, com as paixões, com os anseios, com os conflitos, em suma, ela acontece nas relações concretas com os outros. A excelência moral não é da ordem da intenção, da simples informação ou do absenteísmo, mas da atividade, da deliberação e escolha realizadas cotidianamente.

A interpretação moralista tende a elidir essas categorias acima referidas ou a dar um sentido silogístico às mesmas. Dessa forma, a deliberação e a escolha passam a ser entendidas como simples atos de subsunção, de aplicação das normas e critérios universais aos casos particulares ou, então, são reduzidas a simples cálculo dos meios para os fins postos. Segundo Aubenque, nenhuma dessas concepções alcança a riqueza da deliberação e da escolha em Aristóteles, porque desconhecem o fundo contingencial em que se situam (AUBENQUE, 2003, p. 220-229). Ao conceber a deliberação e a escolha silogisticamente, essas visões caem num intelectualismo que se pauta numa reconstrução meramente abstrata do ato terminal da escolha, levando a crer que a ação, a deliberação e a escolha são cientificamente ou moralmente determináveis, desconhecendo, as-

sim, os fatores circunstanciais, contingenciais, como os desejos, as opiniões, as relações de forças, as pertenças. O silogismo exprime, em termos causais, o que a análise da ação apresenta como resultado relativo a deliberações e escolhas. A apresentação silogística deixa de fora o momento essencial e crucial da decisão. A deliberação e a decisão possuem um cunho ético justamente porque o conhecimento não tem como determinar, na sua totalidade, uma ação. Quando isso ocorre não temos ação ética e política, mas técnica, engenharia. A ciência não lida com circunstâncias e esse é o terreno próprio à ética e à política. Essa é a razão da diferença entre juízo político e científico. No primeiro, comparecem nossos valores morais, nossas preferências sociais, nossas pertenças políticas e realizam-se sobre situações imprevisíveis cientificamente.

Dentro desse arco compreensivo que relaciona natureza, contingência e deliberação, Pierre Aubenque irá argumentar favoravelmente a um Aristóteles democrático. Consideraremos, nas nossas próximas observações, o prefácio e o artigo *Aristote et la Démocracia*, ambos de Pierre Aubenque, publicados na coletânea *Aristote Politique*. Aubenque situa a retomada da reflexão sobre a *Política* de Aristóteles como uma exigência do tempo presente, no qual, segundo ele, há uma “perversão da política” (AUBENQUE, 1993, p. VII). Esses problemas puseram, na ordem do dia, o renascimento da Filosofia Prática, emancipada da tutela do intelectualismo científico e tecnológico. Hannah Arendt, J. Rawls e Leo Strauss são elencados como forjadores desse renascimento. As principais questões a serem consideradas são: condições e regras para a vida em comum; finalidade e melhor forma de organização; normas que devem presidir as relações entre governantes e governados; repartição e alternância nas posições de poder; distribuição da riqueza; possibilidade de realização das potencialidades humanas nas circunstâncias atuais etc.

Considerando esse contexto, a *Política* deixa de ser uma obra apenas marginal, no interior do conjunto da obra aristotélica, esquecida durante séculos, para ser uma obra seminal, uma vez que repõe discussões fundamentais. Na situação contemporânea, o autor investe numa interpretação democrática de Aristóteles, embora se verifique que na classificação das constituições, na obra em pauta, o Estagirita prefira a constituição mista. No entanto, os argumentos postos em favor da democracia são fortes e mais coerentes com a sua “Filosofia dos assuntos humanos” (*hê perí ta anthropina philosophia* – EN X.9.1181b14), tais como: as implicações fundamentalmente democráticas da sua concepção de *lógos*, do homem como dotado de *logos* ou, ainda, como animal deliberativo. Para Aubenque, esse caminho é muito mais produtivo do que o atalho concernente à sua delimitação restritiva de cidadania que, condicionada historicamente, está em contradição com sua concepção de *logos* (AUBENQUE, 1993, p. VIII-IX).

No artigo *Aristote e la Démocracia*, Pierre Aubenque (1993, p. 255-264) ressalta que, embora seja conhecido como um filósofo da *Pólis*, da comuni-

dade política, Aristóteles não é reconhecido como um *partisan* da democracia. Colocá-lo como um democrata, no entanto, não é um anacronismo, apesar do aparente julgamento negativo que ele faz do governo democrático. Como sabemos, no capítulo 7, do livro III da *Política*, Aristóteles distingue seis formas de governos, três formas corretas (*kata phúsin*) e três formas desviadas (*para phúsin*). O critério que permite distinguir a correção do desvio de um governo é a resposta à questão: as ações governamentais são realizadas no interesse de quem? Se é no interesse comum, segue a natureza e são corretas. Podem, no entanto, ter as seguintes formas: monarquia, aristocracia e *Politeia*. Se o governo não visa o interesse de todos, mas dos próprios governantes, essas mesmas formas desviam-se em: tirania, oligarquia e democracia.

Aubenque observa, porém, que Aristóteles atribui à *Politeia*, forma legítima do governo da maioria, boa parte dos traços e características que os Gregos atribuíam e que nós atribuímos, ainda hoje, à democracia. Nosso autor confere à influência platônica a colocação da democracia como governo desviado por Aristóteles, embora o sentido filosófico das críticas à monarquia, *a contrario*, e as posições favoráveis à *Politeia*, situam-no como um democrata. Contra a ideia monárquica da necessidade de um homem forte, encarnação da lei e da justiça, Aristóteles alega a impossibilidade de encontrá-lo na vida concreta. Ao homem universalmente competente, Aristóteles prefere a assembléia do povo, pois a massa dos cidadãos é mais difícil de ser corrompida do que um pequeno número e, com mais razão, do que um único homem. A liderança política não pode ser autodesignada. A autodesignação, com facilidade, encaminha-se para a tirania e a arbitrariedade. A autoridade legítima, para Aristóteles emerge preferencialmente nos procedimentos laboriosos da deliberação em comum. Dois dos traços da *Politeia* aristotélica são retirados das tradicionais práticas democráticas ateniense: a alternância do poder e a submissão de todos ao “reino da lei”. Outra linha argumentativa democrática, presente no livro III, é dirigida contra o paradigma tecnocrático. O cidadão é o melhor juiz do poder e, para isso, não precisa ser cientista político. Aristóteles segue o mesmo argumento de que o utilizador, a pessoa que reside, é mais apropriado do que o arquiteto e o engenheiro para avaliar uma casa, assim como os comensais são melhores juízes de uma refeição do que aqueles que a fizeram.

Aubenque defende que a reabilitação da democracia não é uma tese circunstancial no pensamento do Estagirita, mas enraizada nos pontos fundamentais da sua filosofia. O domínio das ações humanas não é suscetível às determinações científicas, como nas matemáticas, ou produtivas, como nas engenharias. A pretensão à cientificidade, na política, conduz à ditadura, por isso Aristóteles prefere as mediações lentas da opinião e as decisões razoáveis das assembléias deliberativas. A teoria da deliberação, na *Ética* e na *Política*, de Aristóteles, retém um conjunto de procedimentos essenciais à democracia, tais como: o exame crítico dos argumentos contra e a favor; a regra da maioria;



avaliação do peso de cada posição e a publicização das posições. Todos esses aspectos conjugam-se na direção da superação do domínio dos interesses privados e do isolamento sobre os interesses públicos e ensejam, ainda, o fortalecimento da amizade política (*philia politiké*), a interação, a partilha das experiências como base sustentadora da comunidade política (*Pólis*).

## Fred Miller: natureza, causalidade, política e direitos

No livro *Nature, justice, and rights in Aristotle's Politics*, F. Miller empreende um generoso e exaustivo exame da obra *Política (Politikon)*, tendo como fio condutor a ideia aristotélica presente tanto na *Ética à Nicomaco* quanto na *Política* de que é preciso perscrutar a melhor constituição e que a melhor de todas está de acordo com a natureza. Essa concordância natural expressa-se na garantia da justiça e dos direitos dos cidadãos. Se Pierre Aubenque enfatizava a ideia da melhor constituição possível, F. Miller interessa-se mais pela melhor (*The Best*), por uma ideia mais paradigmática de constituição, em razão mesmo da sua compreensão causal da natureza (*Phúsis*). A pesquisa de Miller é realizada à luz das modernas teorias dos direitos. Para ele, não é anacronismo compreender o Estagirita como precursor dos modernos e ocupado com os direitos individuais (MILLER, 1995, VII-IX).

Miller trabalha com um conceito metafísico-causal da natureza. Para ele, “a política deve ter caráter de ciência (*episteme*) com a finalidade de estabelecer e preservar a cidade justa.” (MILLER, 1995, p. 5). A relação da *Pólis* com a natureza, pensada normativamente, garante o prevaletimento da justiça natural ou comum (*comunal justice*), em conexão com o formato constitucional da *Pólis*, garantidor da justiça política (*to politikon dikaion*), através da qual se realizam a distribuição dos benefícios e funções, aproveitam-se e desenvolvem-se as capacidades individuais. Quanto mais a justiça política aproxima-se da justiça natural, mais os cidadãos da *Pólis* possuem seus direitos e reivindicações asseguradas, em acordo com a justiça (MILLER, 1995, p. 14).

A política é expressão da razão humana, por isso Sólon está entre os Sete Sábios. O conhecimento da natureza humana é pressuposto aos grandes líderes e legisladores (MILLER, 1995, p. 12). Esse conhecimento causal será, na obra em pauta, matizado e revelado nas suas fragilidades, limites e consistências. De início, significa que os seres humanos são, por natureza, animais políticos; a *Pólis* existe por natureza; há similaridade entre *Pólis* e organismos vivos; os seres vivos possuem alma; a alma da cidade é a constituição (MILLER, 1995, p. 15). Segundo Miller, a natureza comparece, na política, através do princípio teleológico (os seres humanos têm fins e funções naturais); do princípio de perfeição (*eudaimonia*), de acordo com o qual, quanto mais os seres humanos aproximam-se da realização da sua natureza específica, mais perfeita é a sua felicidade e do princípio da comunidade que afirma o caráter

mais poderoso e autárquico da autoridade comunitária (*to kúrion*) sobre os indivíduos e a autoridade familiar (*despotés*). Quanto mais a comunidade possui os meios (bens, leis, terras, educação, povo) para realizar suas funções concernente ao florescimento dos cidadãos virtuosos, mais completa ela é e realiza melhor o seu fim natural; por último, temos o princípio do governo (*Rulership*) que procura afirmar a ordem natural (*Táxis*), na qual a comunidade bem governada estrutura-se no prevalecimento da autoridade política. Essa ordem requer um princípio racional autorizador e unificador das ações da cidade.

De um modo geral, F. Miller mantém a coerência da filosofia política com a filosofia geral, especialmente a natural, de Aristóteles. Consoante essa filosofia, as substâncias são entidades que existem por natureza e têm um princípio interno de mudança. Trata-se da doutrina teleológica segundo a qual os seres naturais agem em vista da causa final. Essa causa pode ser dada ou posta. Quando resulta da ação mediada pela consciência, é posta, e quando é fruto do processo natural, proveniente de um impulso natural (*Hormé*), é dada. A *Pólis* resulta de ambas as formas de teleologia. Uma vez que é constituída de seres naturais dotados de impulso inato para a sociabilidade, a teleologia é dada naturalmente, mas em razão da sua forma constitucional, é posta pelo processo deliberativo dos homens. O homem é um ser gregário, político, como são outros animais, por exemplo, as abelhas e as formigas. Na medida em que funda uma comunidade, com uma constituição legal e uma autoridade deliberativa, com decisões mediadas discursivamente, a politicidade deixa de ser biológica e adquire um sentido político propriamente dito.

Assim, a ideia de natureza substancial, com causação interna (causa eficiente) deixa de ser suficiente para dar conta da constituição política da comunidade. Uma *Pólis* não nasce de uma *Pólis*, como uma planta origina-se da semente da mesma espécie de planta e um animal nasce da mesma espécie animal. Existe um elemento convencional, discursivo, no nascimento das cidades politicamente organizadas, que extrapola o sentido meramente natural da gênese das cidades. O argumento da substancialidade encontra-se na *Met.* Γ 4, na *Fis.* II.1 e na *Pol.* I.2. Ao resultar da obra do legislador e dos políticos, a *Pólis* passa a ser, de alguma forma, também, um produto humano, uma espécie de artefato, resultando não mais de uma geração natural, mas de uma geração artificial. O artefato, como bem escreveu Aristóteles na *Física*, possui gênese artificial e lhe falta causa interna (MILLER, 1995, p. 31).

Fred Miller aponta que há uma linha argumentativa, na *Política*, que anseia por dar um sentido natural, com causa interna, para a origem da *Pólis*. Essa gênese inicia-se na união entre fêmea e macho, no surgimento da família, da vila, do comércio até o aparecimento da *Pólis*. Esse processo tem em vista a reprodução e o desenvolvimento vital, biológico (*zoé*). Para Miller, esse argumento é frágil, pois é a mesma coisa de dizer que uma casa é natural por usar, na sua construção, material natural. Isso significa que o todo, a casa ou a

*Pólis*, não auferem sua existência da mesma causa interna existente em cada uma das suas partes. Desse modo, o argumento da causa interna não é suficiente para justificar que a *Pólis* existe por natureza.

Miller passa, então, para outro tipo de argumento. Para ele, a base da tese de Aristóteles não reside na natureza da *Pólis*, mas na natureza humana. A *Pólis* deve ser entendida no contexto teleológico dos humanos, possuidores de fins naturais. Ela existe “for the sake of something” (em vista de um propósito), essa causa é posta pelos homens e não pela própria natureza, mas se torna natural visto que os humanos existem por natureza. A *Pólis*, na medida em que é condição para o florescimento, para a maturação e para a autossuficiência humana, possui uma significação causal teleológica posta. Vale dizer, a cidade nasce do impulso humano natural para viver em comunidade, bem como nasce da ação fundadora dos políticos e legisladores. Esse argumento concebe a naturalidade como princípio transitivo da passagem da comunidade 1 para a comunidade 2 (C1 > C2). Miller diz que esse tipo de argumento pode ser encontrado na Pol. 1252b 31-34. Assim, a *Pólis* existe, por natureza, se os seus membros e se as primeiras comunidades o são. Ela é o fim dessas comunidades uma vez que é condição para o pleno desenvolvimento das capacidades dos seus membros.

Miller defende, no entanto, em acordo com outros intérpretes, que existe um *nature-craft dilemma* (dilema arte-natureza). Isso significa que se tomarmos a existência natural dos seres *stricto sensu*, como dotados de causação interna, ela exclui a ação do produtor (legislador, político) na fundação da comunidade política; por outro lado, existe a ideia do produtor que coopera com a natureza já prevista na *Física*. Miller pensa isso através da relação entre ato e potência e dá o exemplo da aquisição da saúde por causa da ação do médico e da conquista humana da linguagem. A ação do médico é artificial, mas ajuda a recompor a harmonia biológica natural. A capacidade linguística é natural, mas sua aquisição efetiva é fruto da ação cultural, artificial (formação, instrução). O fim natural humano envolve a contribuição dos próprios homens por intermédio da educação e da habituação.

Miller vê sinais desse dilema no contraste entre Pol. I.2, em que Aristóteles assevera que “a *Pólis* existe por natureza”, e EN II.1, em que declara que “as virtudes éticas não existem por natureza”. Por essa razão, o intérprete expõe o contraste entre dois tipos de causa no raciocínio aristotélico: causa interna (sem volição e deliberação) e causa formal (inclui volição e deliberação). A ideia é que a *Pólis* emerge da natureza humana e, ao mesmo tempo, como obra humana, é necessária para sua realização (MILLER, 1995, p. 47). A *Pólis* resulta da acomodação e não do contraste entre a causa interna e a causa formal, final.

Na sequência, Miller apresenta outro modelo de argumento na *Política*, visando mostrar a naturalidade da *Pólis*. Trata-se da ideia da anterioridade da

*Pólis*, da prioridade ontológica, em relação à temporal, genética. Essa forma argumentativa está, também, no artigo *Three basic theorems in Aristotle's Politics* de David Keyt (1991, p. 118-141). Às vezes, Aristóteles menciona, com o mesmo sentido, o termo prioridade natural ou prioridade substancial. No raciocínio da anterioridade da *Pólis*, é patente a analogia com o organismo, especialmente em sua relação com o indivíduo. Partes de um corpo, como um dedo, são posteriores ao todo, não existe a não ser no corpo. O todo existe antes das partes. Um dedo, separado de um corpo, deixa de ser um dedo. A *Pólis* pode existir, sem membros individuais, mas os indivíduos não podem existir sem a *Pólis*. Isso significa que o indivíduo, separado da *Pólis*, não atingirá sua autossuficiência.

Esse argumento é muito frágil, politicamente falando, pois pressupõe um tipo de causalidade interna onde, de fato, ela não existe. Uma *Pólis* não é um organismo. Ela não segue a mesma taxionomia, a mesma ordem posta naturalmente para os organismos. A autoridade política é deliberativa. Como vimos, a *Pólis* constitui-se por um ato de fundação jurídico e político. Esse momento não é natural *stricto sensu*. Os momentos e as partes de uma cidade não são vinculados pela causa interna, mas politicamente, pela causa final, deliberada. Não há uma necessidade natural que imponha o modo de ser e a diversidade de modos de vida em uma cidade. Do ponto de vista da constituição e da lei, um indivíduo, uma mulher, um escravo continuam sendo indivíduos mesmo que não estejam inseridos na cidade. A parte existe sem o todo. Há, assim, semelhança com os seres artificiais. Uma janela continua sendo uma janela estando ou não numa casa.

Na mesma linha, temos o argumento da autossuficiência (*autarquia, completeness*). A autossuficiência implica em comunidade. Ninguém é feliz e realiza-se sozinho. A parte não pode desenvolver sua função se for removida do todo. O ser humano individual, separado da *Pólis*, não pode desenvolver suas capacidades. Essa autossuficiência tem que ser entendida em relação aos seus fins. O ser autossuficiente é aquele que possui todos os meios para realizar as suas capacidades finalísticas. Esse argumento também é frágil para determinar o caráter natural da *Pólis*, pois as condições para a realização da finalidade natural dos humanos não foram dadas pela natureza. Assim, as condições, para realização humana, são elas mesmas artificiais. O *ethos* humano, o habitat próprio aos humanos, capaz de facilitar o desenvolvimento das suas potencialidades é, em boa parte, fruto da ação humana: a formação, as leis, a amizade, os costumes, as virtudes. Fred Miller lembra que a comunidade é uma associação voluntária e, assim, os seus membros não são parte, como o dedo de uma mão e a mão de um corpo. Uma cidade não segue esse determinismo. A *Pólis* não possui uma unidade inata, característica da substância ou de um organismo. Sua unidade é política, consentida, intermediada pelo discurso, pela volição e deliberação.

A partir desses argumentos, sobre a naturalidade da *Pólis*, Fred Miller faz valer suas implicações para pensar os direitos e a ligação de Aristóteles com os modernos. Contrariamente aos modernos, que tendem a ter uma ideia pré-política do elemento natural em sua relação com a política, Miller defende a dimensão política da autoridade natural em Aristóteles. Se o elemento causal tende a afirmar a natureza, como instância normativa e atrelada ao bem comum (a justiça natural), a dimensão teleológica que se impõe pela autoridade política fornece as bases a partir das quais é constituída a justiça legal e são distribuídos os direitos, os cargos, as magistraturas, as riquezas, a terra. O direito, nessa linha, é algo individual e pauta-se na ideia de preservação dos interesses dos indivíduos e não no seu sacrifício. Esse encadeamento de pensamento está, também, muito bem argumentado no artigo *Aristotle on natural law and justice* de Miller (1991, p. 279-306).

Segundo Miller (1995, p. 193), a defesa do interesse comum, em Aristóteles, comporta uma interpretação individualista e outra holística. De acordo com a primeira, o fim do bem comum é promover os interesses e trazer benefícios aos seus membros individuais. Cada benefício individual realizado coopera com a vida em comunidade (MILLER, 1995, p. 211); já a segunda, afirma que a comunidade e o bem comum comportam uma dimensão que vai além dos interesses dos seus membros e podem implicar no sacrifício dos fins individuais. Fred Miller defende que a vantagem mútua (*mutual advantage*), mais do que vantagem geral (*common advantage*), abstrata, aproxima-se do sentido aristotélico de justiça. A vantagem mútua preserva a comunidade e aciona a ideia de mérito. Quem coopera mais com a instituição obterá mais retribuição. Dessa forma, a teoria dos direitos, em Aristóteles, é devedora de uma teoria da justiça política que, por sua vez, está embasada no naturalismo político de segunda ordem e não num naturalismo político *stricto sensu*; isto é, a vantagem mútua resulta de uma atuação da propriedade teleológica nos seres humanos e não de uma necessidade natural cega. Se no livro I, da *Política*, Aristóteles ressalta mais o desenvolvimento natural da comunidade, no livro III, acentua mais o lado político-organizativo da *Pólis*. É justamente aí que Miller encontra as bases “modernas” dos direitos em Aristóteles, chegando a afirmar que: “o escopo da lei é a proteção dos direitos” (MILLER, 1995, p. 360).

## Considerações finais

Muitas conclusões e implicações podem ser tiradas das teses acima expostas. Os dois grandes intérpretes acionam, como centrais, o conceito de natureza para pensar a “a filosofia dos assuntos humanos” (*tá pragmatéia anthropina philosophia*), em Aristóteles. Eles têm em comum a veemente contestação do determinismo natural e da ligação de Aristóteles com o conservadorismo político e social. Embora através de argumentos diferentes, ambos

vinculam-se a uma apresentação e interpretação democrática do Estagirita. Um, P. Aubenque, ressaltava mais a deliberação e a sua raiz nos costumes tradicionais da Grécia, e o outro, F. Miller, acentua os direitos, lendo Aristóteles como antecessor dos modernos. Pierre Aubenque gesta seu argumento baseado numa "Ontologia da Contingência". O acaso, em Aristóteles, é entendido à luz da tradição trágica. A fratura natural, a impotência e o indeterminismo natural e mundano vão aparecer como condição para ação humana. Embora defendendo uma concepção metafísico-causal da natureza, F. Miller vai encontrar uma causalidade final humana contraposta à causa natural interna, que lhe dará elementos para perceber, na teoria aristotélica da justiça, a antecipação do conceito moderno de direitos (*Rights*).

Ambos os autores deparam-se com um contraste que permite enveredar, por caminhos diferentes, na compreensão do conceito de natureza em Aristóteles. Por um lado, "a natureza não faz nada em vão"; há uma perfectibilidade e uma potência causal na natureza; por outro, compreendem que a natureza nem sempre dá todas as condições para que os seres realizem suas finalidades (incompletude natural). Isso vai exigir, especialmente dos humanos, a criação das condições para o desenvolvimento das suas capacidades. Vale dizer, para realizar o seu fim natural, o homem tem que cooperar com a natureza e ir além dela.

Por último, fica patente a importância da problematização do conceito de natureza em Aristóteles. Conforme seja essa tematização, ela irá repercutir na compreensão da política. A leitura arrojada, por parte dos intérpretes em pauta, possibilitou superar a visão conservadora, hierarquizante, monarquista de Aristóteles a fim de aproximá-lo de uma perspectiva nova, democrática da política. A visão canônica é atrelada a uma compreensão da teleologia como determinismo universal. Da exposição dos nossos intérpretes, deduzimos uma visão da teleologia como algo específico e indeterminado. No entanto, cumpre mencionar nossa atração pela leitura de P. Aubenque, bem como, certo estranhamento pela leitura individualista de Aristóteles por parte de F. Miller. Defender Aristóteles como precursor das teorias modernas dos direitos, nas quais o indivíduo obtém o primado, por mais que isso tenha recebido uma boa e rigorosa argumentação, é de tal forma anacrônica e navega na contramão das mais autorizadas interpretações, que deixa certa perplexidade e dúvida na assimilação. Pierre Aubenque é muito mais revolucionário e inovador na sua leitura, mas, para nós, mais convincente, pois coerente com o horizonte de compreensão do próprio Aristóteles, da sua cultura e do seu tempo.

## Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Política*. Edição bilíngüe. Tradução de Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes, Lisboa: Vega, 1998.

- \_\_\_\_\_. *The politics of Aristotle*. Editado e traduzido por Ernest Barkker. Londres: Oxford University Press, 1946.
- \_\_\_\_\_. *Politics of Aristotle 4 vols*. Tradução de W. L. Newman. Cambridge: Cambridge University Press, (1887) 2010.
- \_\_\_\_\_. *Física I e II*. Tradução de Lucas Angioni. Campinas: Ed. Unicamp, 2010.
- \_\_\_\_\_. *De Anima*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: 2005.
- \_\_\_\_\_. *Constituição dos atenienses*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Ética à Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Retórica*. Lisboa: Casa da Moeda, 2006. (Col. Pensadores).
- \_\_\_\_\_. *Analíticos Posteriores*. In: \_\_\_\_\_. *Órganon*. Tradução de Edson Bini. Baurú: Edipro. p. 251-346.
- \_\_\_\_\_. *Parte dos Animais*. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva. Lisboa: Casa da Moeda, 2010.
- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense, 2010.
- AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso, 2003.
- \_\_\_\_\_. *O problema do ser em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Avant-propôs*. In: AUBENQUE, P e TORDESILHAS, A. (Org.). *Aristote Politique*. Paris: PUF, 1993, p. VII-IX.
- \_\_\_\_\_. *Aristote e la démocratie*. In: AUBENQUE, P e TORDESILHAS, A. *Aristote Politique*. Paris: PUF, 1993, p. 255-264.
- AUBENQUE, P e TORDESILHAS, A. *Aristote politique*. Paris: PUF, 1993.
- AQUINAS. T. *Commentary on Aristotle's politics*. Cambridge: Hackett, 2007.
- BARRERA, Jorge Martinez. *El comentario de Santo Tomás a la Política de Aristóteles: Un análisis desde el proemium*. *Veritas*, v. 51, n. 3. Porto Alegre, 2006, p. 15-49.
- BAKKER, Ernest. *The political thought of Plato and Aristotle*. Nova York: Dover Publications, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Aristotle's politics*. Londres: Longmans, Green, 1877. (edição fac-similar).
- BODÉUS, Richard. *Aristóteles: a justiça e a cidade*. São Paulo: Loyola, 2007.
- BRUGNERA, Nedilso. *A escravidão em Aristóteles*. Chapecó: Grifos, 1998.
- DESLAURIERS, Marguerite et DESTREÉE, Pierre (Ed.). *The Cambridge Companion to Aristotle's politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

- DUSO, Giuseppe (Org.). *O Poder. História da filosofia política moderna*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- KEYT, David. Three basic theorems in Aristotle's politics. In: MILLER, Fred and KEYT, David. *A companion to Aristotle's politics*. Oxford: Blackwell, 1991, p. 118-141.
- KRAUT, Richard. *Aristotle political philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- LOPES, Marisa. *Ação ética e virtude cívica em Aristóteles*. Tese (Doutorado). São Paulo: USP, 2004. (Mimeo).
- MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Loyola, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Depois da virtude*. Bauru: Edusc, 2001.
- MILLER, Fred. *Nature, justice, and rights in Aristotle's politics*. Oxford: Clarendon, 1995.
- \_\_\_\_\_. Aristotle on natural law and justice. In: MILLER, Fred and KEYT, David. *A companion to Aristotle's politics*. Oxford: Blackwell, 1991, p. 279-306.
- MILLER, Fred and KEYT, David. *A companion to Aristotle's politics*. Oxford: Blackwell, 1991.
- PUENTE, Fernando Rey. *Ensaios sobre o tempo na Filosofia Antiga*. São Paulo: Annablume, 2010.
- ROSLER, Andrés. *Political authority and obligation in Aristotle*. Oxford: Clarendon, 2005.
- SCATTOLA, Merio. *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età moderna*. Milano: FrancoAngeli, 2003.
- TIERNO, Patricio. *Aristóteles. A teoria política da constituição e deliberação*. Tese (Doutorado). São Paulo: USP, 2008. (Mimeo).
- WARD, Julie K. Aristotle on phúsis: human nature in the ethics and politics. *Pólis: The Journal of the Society for Greek Political Thought*, v. 22, n. 2, 2005, p. 287-308.
- WOLF, Francis. *Aristóteles e a política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- ZINGANO, Marco (Org.). *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso editorial, 2007.
- \_\_\_\_\_. Natural, ethical, and political justice. In: DESLAURIERS, Marguerite et DESTREÉ, Pierre (Ed.). *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.