



v.14, n.28  
Janeiro-Abril de 2017  
ISSN: 1984-9206

## NATUREZA E DELIBERAÇÃO EM ARISTÓTELES: UMA APROXIMAÇÃO EM DIÁLOGO COM PIERRE AUBENQUE [NATURE AND DELIBERATION IN ARISTOTLE: AN APPROACH IN DIALOGUE WITH PIERRE AUBENQUE]

**José Edmar Lima Filho**

*Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Minas Gerais e Doutor em Filosofia pela UFC.*

*E-mail: semedmar@yahoo.com.br*

**Eduardo Ferreira Chagas**

*Professor de Filosofia da UFC e Doutor em Filosofia pela Universität Kassel. Bolsista de produtividade do CNPq.*

*E-mail: ef.chagas@uol.com.br.*

### RESUMO

O presente artigo versa sobre uma possível interpretação da natureza em Aristóteles que corresponda à exigência da viabilidade da deliberação para a ação humana, ou seja, sobre o problema da articulação da natureza com a contingência como seu momento interno. Para isso, propõe-se a visualização de um percurso teórico que apresenta brevemente o conceito de natureza desde a Física aristotélica até a interpretação da possibilidade de uma ontologia da contingência no pensamento do Estagirita, o que é realizado com base na hipótese interpretativa de Pierre Aubenque. A consequência da defesa do estabelecimento de um lugar para a indeterminação e a imprevisibilidade, características da ação humana, fortalece a concepção de deliberação e demonstra a importância deste conceito para a política em Aristóteles, algo que justifica a relevância da presente proposta de trabalho.

### PALAVRAS-CHAVE

Natureza e contingência em Aristóteles;  
Ontologia da contingência em Aristóteles; Natureza, Deliberação e Política em Aristóteles

### ABSTRACT

This paper deals with a possible interpretation of nature in Aristotle that matches the viability requirement of deliberation over human action, namely, the problem of articulation of nature with contingency as its internal time. For this, it is proposed a visual display of a theoretical path that briefly introduces the concept of nature, having its beginning in Aristotle's Physics up to the interpretation of the possibility of a contingency ontology in the thought of the Stagirite, which is performed based on the interpretive hypothesis of Pierre Aubenque. The upshot of one defending a place to indeterminacy and unpredictability, features that characterize human action, strengthens the conception of deliberation and reveals the importance of this concept for politics in Aristotle, something which justifies the relevance of the proposed work.

### KEYWORDS

Nature and contingency in Aristotle;  
Ontology of contingency in Aristotle;  
Nature, Deliberation and Politics in Aristotle.

Que não haja um conceito único de natureza em Aristóteles parece-nos ser ponto pacífico entre os vários intérpretes do estagirita, com base nas muitas definições do conceito que aparecem na filosofia aristotélica. O que não é, decerto, tão pacífico assim é o resultado que decorre desta multiplicidade de posições. De fato, a concepção de *physis* constitui divergências interpretativas importantes na compreensão de outros temas do pensamento aristotélico, um dos quais certamente é sua concepção política como, por exemplo, a implicação mútua entre um estaticismo/fixismo natural e a indeterminação como espaço próprio da ação humana. A presente tematização do problema enxerga como importante destacar que a Aristóteles coube resguardar a indeterminação como o lugar em que a ação humana poderia ser compreendida, a rigor, como desvinculada de um determinismo absoluto, na medida em que possibilita maior gravidade à escolha humana por considerá-la localizada no âmbito do imprevisível.

De fato, parece-nos que por muito tempo se cristalizou, na esteira tradicional de interpretação da filosofia aristotélica, como possivelmente se poderia encontrar entre alguns escolásticos, por exemplo, a concepção de que a ideia de natureza em Aristóteles assumia uma feição fixista e hierarquizadora, a qual repercutia em todos os aspectos de seu pensamento. Não é sem razão que esta hipótese interpretativa tenha se desenvolvido tanto e, até bem pouco tempo, tenha se mantido tão inabalável; suas raízes remontam a certas afirmações de Aristóteles na *Metafísica*, as quais dão margem à interpretação do conceito de natureza como algo estático, senão vejamos.

Retornando às palavras da *Física*, é possível encontrar certa *noção causal de natureza*, na medida em que se defende que “a natureza é um princípio e causa de que aquilo que ela constitui primariamente se move e repousa, por si mesmo e não de modo accidental” (ARISTÓTELES, 1995b, p. 45). Já na *Metafísica*, por sua vez, comparece a noção de natureza por meio de uma multiplicidade semântica, qual seja:

“Natureza” significa: (1) a gênese das coisas que crescem [...] (2) A parte imanente de uma coisa que cresce, da qual provém o seu crescimento. (3) A origem do movimento primeiro que é imanente a cada coisa natural em virtude da sua própria essência [...] (4) [...] o material primeiro de que consiste ou é feito qualquer objeto natural, sendo aquele informe e dotado de uma potencia imutável. [...] (5) [...] significa a *essência* dos objetos naturais (ARISTÓTELES, 1969, p. 114).

Vinculado à ideia de essência, o conceito de natureza parece ape-  
lar para um aspecto rígido, fixo e, portanto, invariável. Daí a noção de *princípio*

que a caracteriza como elemento ineliminável da constituição interna de tudo aquilo que é. É possível que a interpretação tradicional do conceito de natureza em Aristóteles tenha se apegado a uma *concepção metafísica* aparentemente derivada daí, o que daria a condição de possibilidade de se tematizar tanto a *Física* quanto a *Metafísica* como ciências puramente teoréticas, as quais lidam unicamente com o saber em função de si mesmo.

É mister notar, no entanto, que ainda que seja defensável a tese da invariabilidade da natureza, em razão de fundamentar aquilo que é como seu princípio – a qual certamente se compromete com a tese da *necessidade* –, nem por isso ela afirma ser o *necessitarismo absoluto* a única via interpretativa do conceito aristotélico de natureza, por assim dizer. A chave para essa conclusão está amparada na ideia de *princípio movente* que também acompanha a concepção aristotélica de natureza. Se a natureza é um princípio e, ao mesmo tempo, causa, ela implica em *movimento*<sup>1</sup> (e do movimento temos certeza pela experiência, segundo o estagirita), em capacidade de mover ou ser movido (cf. ARISTÓTELES, 1995b, p. 45 – nota 108), ou, o que é o mesmo, em *passagem, devir*. Na *Metafísica*, Aristóteles argumenta ainda sobre a causa que, dentre outras possíveis definições, é “aquilo de que origina a mutação ou a quietação” (ARISTÓTELES, 1969, p. 111).

Em linha com esta proposta hermenêutica é lícito interpretar o conceito aristotélico de natureza como “um impulso inato ao movimento” (ROSS, s/d, p. 84), de tal modo que o que caracteriza o *ser* da natureza é seu não-ser fixo, estático (a não ser como *princípio* ou condição de possibilidade), mas seu *sendo* dinâmico, seu estado permanente de mobilidade.

Interpretando o conceito de natureza como um *sendo que permanece*, é possível tematizar sem contradição, portanto, a tese da *teleologia* que define a posição filosófica aristotélica, seja em sua *metafísica* como tendência perene de todas as coisas à sua perfeição, seja na *física* em que se apresenta a ideia de que a natureza “nada faz em vão” (cf. ARISTÓTELES, 2010, p. 93), seja em sua *ética* na qual o bem aparece como pólo ao qual todas as coisas se dirigem, seja na *política* em cujo núcleo se desenvolve a tese do bem comum.

Por essa razão, Ross defende que “Aristóteles pretende [demonstrar] que o mundo está bem ordenado, quer dizer, que tudo nele está disposto de maneira que assegure seu progresso<sup>2</sup> em direção ao melhor estado possível”

1 Sobre a importância do conceito de movimento para a compreensão da noção aristotélica de natureza, cf. PUENTE, 2010.

2 Certamente a categoria de *progresso* não aparece textualmente em Aristóteles – isso seria aplicar anacronicamente um conceito moderno à concepção filosófica antiga, algo que não deixa de causar polêmica e problemas variados. Talvez o mais interessante fosse pensar a categoria de *realização das capacidades*, o que recorda o conhecido binômio conceitual



(ROSS, s/d, p. 96), o que significa dizer que a *ordem necessária* da qual goza a natureza *inclui* a dimensão de *graus de realização, plena ou parcial*, e, por via de consequência, inclui o *movimento* e a *contingência* como momentos intrínsecos de seu conceito.

Bornheim esclarece o tema ao estabelecer a possibilidade de um conceito natureza que envolve uma tríplice injunção de elementos (e que, ainda assim, não seria necessariamente autoexcludente). Segundo Bornheim<sup>3</sup>:

1) A palavra *physis* indica aquilo que por si brota, se abre, emerge, o desabrochar que surge de si próprio e se manifesta neste desdobramento, pondo-se no manifesto. Trata-se, pois, de um conceito que nada tem de estático, que se caracteriza por uma dinamicidade profunda, genética. [...] Neste sentido, a *physis* encontra em si mesma a sua gênese; ela é *arké*, princípio de tudo aquilo que vem a ser. O pôr-se no manifesto encontra na *physis* a força que leva a ser manifesto. [...]

2) [...] para os gregos, mesmo depois do período pré-socrático, o psíquico também pertence à *physis*. [...] À *physis* pertence, portanto, um princípio inteligente, que é reconhecido através de suas manifestações e ao qual se emprestam os mais variados nomes: Espírito, Pensamento, Inteligência, Logos, etc.

3) A *physis* compreende a totalidade de tudo o que é. Ela pode ser apreendida em tudo o que acontece: na aurora, no crescimento das plantas, na nascimento de animais e homens. [...] À *physis* pertencem o céu e a terra, a pedra e a planta, o animal e o homem, o acontecer humano como obra do homem e dos deuses, e, sobretudo, pertencem à *physis* os próprios deuses. [...] Assim, a *physis* compreende a totalidade daquilo que é; além dela nada há que possa merecer a investigação humana. Por isto, pensar o todo do real a partir da *physis* não implica em “naturalizar” todos os entes ou restringir-se a este ou aquele ente natural. Pensar o todo do real a partir da *physis* é pensar a partir daquilo que determina a realidade e a totalidade do ente (BORNHEIM, 2000, p. 12-14).

A possibilidade desta interpretação do conceito de natureza encontra amparo nas palavras do próprio Aristóteles, sobretudo quando trata do que chama de *necessidade hipotética*<sup>4</sup>, também chamada *necessidade condicio-*

aristotélico *ato-potência*. No entanto, a ideia de que fala Ross é de certo *aperfeiçoamento*, que evoca a tendência à perfeição a que se refere Aristóteles na *Metafísica* e que nos interessa aqui pela inclusão da categoria de *movimento*, de *mobilidade*, de *mudança* e, portanto, de *contingência* no conceito de natureza.

3 É verdade que, ao desenvolver este conceito de *physis*, Bornheim se apegava à filosofia pré-socrática, mas alguns elementos podem ser evocados perfeitamente para nossa compreensão do conceito aristotélico de natureza.

70

4 A respeito do tema da necessidade hipotética, Ross argumenta que “a opinião popular explica os fatos da natureza como devidos a uma necessidade simples, pois considera os efeitos como mecanicamente determinados por causas preexistentes. É, diz Aristóteles, como se disséssemos que uma parede toma a forma que possui porque as pedras de seus cimentos se fundem por seu próprio peso, a terra ocupa o lugar intermediário e as madeiras ocupassem

LIMA F., J. E.; CHAGAS, Eduardo F. *Natureza e Deliberação em Aristóteles*. p. 67-80.



nal, algo que é apresentado mais explicitamente no texto *Partes dos animais*, onde se lê que

Quanto à necessidade, é um parâmetro que se não aplica igualmente a todos os produtos da natureza, apesar de toda a gente tender a encontrar nela uma explicação, sem ter a noção das diversas acepções de “necessidade”. De facto, a necessidade em sentido absoluto só se aplica ao que é eterno, enquanto a necessidade condicional tem a ver com todos os seres sujeitos a um processo de desenvolvimento, e também com os produtos de uma arte, como uma casa ou outra coisa parecida (ARISTÓTELES, 2010, p. 37).

Tal necessidade condicional é aplicada, portanto, àqueles entes não-eternos, os pertencentes ao mundo sublunar, aquele mundo no qual há a necessidade de algo em função da existência de outra coisa (cf. ZINGANO, 1996, p. 77-78). Por esse motivo, Aristóteles sustenta que

assim, pois, é necessário que o que é, quando é, seja, e o que não é, quando não é, não seja; portanto, não é necessário nem que tudo o que é seja nem que tudo o que não é não seja: pois não é o mesmo que tudo o que é, quando é, seja necessariamente e o ser por necessidade sem mais; de maneira semelhante também no caso do que não é (ARISTÓTELES, 1995c, p. 54).

Ora, o argumento de Aristóteles acima transcrito parece justificar, lógica e ontologicamente, a possibilidade do contingente como validada<sup>5</sup>, de tal maneira que não se excluiria da concepção aristotélica de natureza o elemento da contingência, e uma interpretação fixista e determinista de Aristóteles seria, por via de consequência, extremamente contraproducente, sobretudo para se trabalhar as questões próprias da *filosofia dos assuntos humanos* (ética e política, por exemplo)<sup>6</sup>.

Não arbitrariamente, portanto, Aubenque interpreta essa posição como o fundamento do que chama de *ontologia da contingência* (cf. AUBENQUE, 2008, p. 110), na base da qual estaria a distinção entre os três tipos básicos de saber que caracterizam a filosofia aristotélica, quais sejam o *saber teórico* (que corresponde às ciências teóricas – Matemática, Metafísica e Física), a parte superior. Dizer isso é não ter em conta o fato de que a parede existe para um fim. Não é produzida por seus materiais, ainda que não possa ser produzida sem eles. A necessidade que encontramos aqui é, pois, uma necessidade hipotética. Não é que B tem que ser porque A foi, mas que A tem que ser porque B há de ser. A matéria deve estar ali porque a forma a requer para sua realização. Assim, a primeira tarefa do físico é determinar a forma, a definição ou o fim do objeto de suas buscas, pois desta se pode deduzir aquela; mas logo deve prosseguir para estabelecer a matéria. E a definição completa conterà tanto a matéria quanto a forma” (ROSS, s/d, p. 97).

<sup>5</sup> Detalhes da discussão sobre a justificativa lógica e ontológica do contingente, cf. ALMEIDA, 2009, p. 185-216.

<sup>6</sup> O próprio Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, faz questão de salientar que “tal como se passa no que se refere à saúde, as questões de conduta e do que é bom para nós não têm nenhuma fixidez” (ARISTÓTELES, 1984, p. 68)





o *saber prático* (distinto do anterior posto que pensa o *saber em função do agir humano* e viabiliza a Política, a Ética e a Economia) e o *saber produtivo* (diferente dos anteriores, tem o saber tomado em sua perspectiva *técnica*, em função do *fazer* – tal como ocorre na Retórica ou na Poética).

De acordo com Aubenque, uma tal *ontologia da contingência* (que nada mais é que o compromisso com a tese forte da radicalidade ontológica do conceito de contingência em Aristóteles) é fundamental para resguardar o elemento deliberativo, uma vez que abre espaço para a ação humana executada *sobre a indeterminação e o inacabamento* como constitutivos estruturais da realidade, uma vez que, a seu ver, “[...] as empresas humanas têm uma certa afinidade, ou talvez mantenham uma certa cumplicidade, com o acaso” (AUBENQUE, 2008, p. 113).

Não fosse a aceitação de um conceito de natureza que inclui, como seu momento interno, a ideia de *contingência* ou *movimento* (como passagem de ser a não-ser ou, melhor ainda, como o âmbito do possível ou daquilo que pode ser ou não ser, o que pressupõe a possibilidade da *eventualidade*), seria inviável defender o âmbito das ações humanas distinto de um necessitarismo absoluto e, portanto, excluir-se-ia a *deliberação livre*, o que impossibilitaria, por via de consequência, as ciências práticas, tal como a Política<sup>7</sup>.

Nesse sentido, pensar a natureza do ponto de vista da contingência é abrir espaço para tematizar uma caracterização antropológica aristotélica específica, na qual o homem, como *zoon logikon* que pensa e também fala, é igualmente *zoon politikon*, capaz de organizar-se e fundar uma vivência coletiva que supera o mero gregarismo presente por instinto em algumas outras espécies animais. Daqui se segue que o *homem é naturalmente racional, ao mesmo tempo em que é naturalmente político*, de tal modo que a racionalidade, assim como a politicidade, fazem parte da constituição interna do homem<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Na *Física*, Aristóteles faz menção ao conceito de “*sorte/fortuna*” (*tyché*) ou “*casualidade*” (*autómaton*), o que dá margem (novamente) à legitimidade da interpretação da contingência no interior da natureza como algo indispensável (cf. ARISTÓTELES, 1995b, p. 66).

<sup>8</sup> Sobre a questão, Aubenque sugere que a discussão sobre a politicidade natural do homem deve incluir necessariamente a tematização do homem como capaz de *se comunicar*. Nas palavras do autor, “[...] a pertença à comunidade, que é também uma comunidade de valores, não é nunca automática; ela implica, com efeito, duas condições: a necessidade e a capacidade. Um indivíduo autárquico que, tal qual um deus, bastar-se-ia a si mesmo, não teria necessidade da mediação comunitária para ser o que ele é ou realizar suas virtualidades. Mas, ao contrário, não pode fazer parte de uma comunidade um indivíduo incapaz de ‘comunicar’ (*koinonein*). A pertença à comunidade implica, da parte do indivíduo, a vontade e a capacidade de comunicar, de compartilhar, de partilhar, de participar. Certo, é a natureza do homem que o faz animal político e comunitário, mas a natureza é o oposto de uma determinação mecânica; ela é uma potencialidade que pede para ser atualizada e, no caso da natureza humana, ela só pode sê-lo por uma atitude ativa do homem” (AUBENQUE, 2004, p.7-8). Por essa razão, continua Aubenque, “na linha 1253a 28, traduzo o verbo *koinonein* por ‘comunicar’, e não,



(cf. ARISTÓTELES, 1988, p. 15).

Se assim é, então *é porque o homem é racional que ele é político*, no sentido de que é porque tem inteligência que pode estabelecer para si metas, objetivos, entre os quais se inclui a fundação da cidade para efetivar sua politicidade, como expressão de sua *capacidade deliberativa*, posto que o projeto político nada mais pretende senão “[...] coordenar todas as atividades diferentes da cidade em função de uma meta última” (BODÉÜS, p. 13), de tal modo que “[...] a política é definitivamente a maneira pela qual os indivíduos reunidos na cidade pretendem *dar sentido* à sua existência” (BODÉÜS, 2007, p. 14 – grifos nossos). Assim, a *polis* é uma *fundação humana* e, como tal, *necessária para o desenvolvimento das capacidades humanas*: apenas desse modo estaríamos autorizados a pensar a tese da politicidade natural do homem, não em uma relação causal que se aproxima da postulação de uma necessidade absoluta que seguiria os ditames de certa *teoria evolutiva* em Aristóteles.

Por esse motivo e ao que parece, a *filosofia dos assuntos humanos* é afeita à interpretação da *necessidade da contingência* a fim de fortalecer o elemento da *deliberação* e, por via de consequência, do elemento da *imprevisibilidade*, da *eventualidade* e até do *acaso*, todos estes conceitos não comportados no âmbito das ciências teóricas<sup>9</sup>, o que fatalmente acentua um aspecto procedimental, praticamente olvidado, na interpretação aristotélica tradicional. A ação humana, porque fundada na capacidade racional do homem dotado de faculdade deliberativa, não permite que a política se inscreva seja nos limites da cientificidade calculista, seja no das habilidades poiéticas.

Talvez por isso Aristóteles, em diversos momentos de seus escritos, caracterize a política como arte; e mais que isso, arte mestra<sup>10</sup>, cujas “obras” como o fazem outros tradutores, por “pertencer a uma comunidade” (P. Pellegrin) ou ‘viver em comunidade’ (J. Aubonnet). Se o entendêssemos assim, o propósito de Aristóteles seria tautológico: somente um homem capaz de pertencer a uma comunidade pode pertencer a uma comunidade, Aristóteles diz mais: somente um homem capaz de comunicar com outros homens, que partilham a mesma capacidade, pode com eles constituir uma comunidade. É a comunicação que funda a comunidade, não o contrário. A pertença é a consequência, não a causa, da participação” (AUBENQUE, 2004, p.7-8).

<sup>9</sup> Daí a distinção, sugerida por Bodéüs, entre *filosofia política* e *ciência política* em Aristóteles (cf. BODÉÜS, 2007, p. 17-20). Aubenque contribui com a discussão quando diz que “[...] num mundo perfeitamente transparente para a ciência, ou seja, onde estaria estabelecido que nada pode ser diferente do que é, não haveria nenhum lugar para a arte nem, de forma geral, para a ação humana [...] [pois] o fato de existirem no mundo acontecimentos casuais inexplicáveis e imprevisíveis [é o que] constitui um convite sempre renovado à iniciativa do homem. [...] O excesso de ciência mata a arte e, inversamente, esta só tem lugar e sentido na medida em que a ciência não explica, e *não pode* explicar, todas as coisas. Assim, a arte não progride no mesmo sentido que a explicação científica: antes ela desapareceria à medida que a outra progredisse” (AUBENQUE, 2008, p. 114-115).

<sup>10</sup> Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirma que “[...] ninguém duvidará de que o seu estudo pertença à arte mais prestigiosa e que mais verdadeiramente se pode chamar a arte mestra. Ora, a política mostra ser dessa natureza, pois é ela que determina quais as ciências que devem ser estudadas num Estado, quais são as que cada cidadão deve aprender, e até que

**LIMA F., J. E.; CHAGAS, Eduardo F. Natureza e Deliberação em Aristóteles. p. 67-80.**



são as leis (cf. ARISTÓTELES, 1984, p. 235). E porque “[...] a arte imita a natureza” (ARISTÓTELES, 1995b, p. 51), a política como arte possui uma orientação teleológica, tal como a natureza, qual seja a coordenação da *polis* em vista do *bem comum*<sup>11</sup>.

Na medida em que a política figura como arte, Aristóteles também não pode esquecer-se de que se trata aqui de uma arte que possui, como seu momento interno, o componente da deliberação como *conditio sine qua non* e, por via de consequência, que lida com a *ação dos homens* que, justamente por necessitarem do suporte da deliberação, permanece no âmbito da indeterminação e imprevisibilidade, uma vez que “[...] não raramente resultam em impasses ou escolhas de caráter subjetivo” (ZINGANO, 2007, p. 243). Por isso, Zingano sugere que

no vocabulário aristotélico, os eventos naturais ocorrem no registro do mais das vezes, *æj*™p... to polÚ, e isto sempre dá lugar a uma zona de indeterminação na própria coisa, por ínfima que seja<sup>12</sup>. Ainda que um objeto, neste registro, ocorra natural ou frequentemente de um certo modo, sempre é possível que venha a ocorrer de outro modo. Essa imprecisão poderia, eventualmente, incrustar para sempre a deliberação nos procedimentos racionais de decisão, pois é uma indeterminação ineliminável e a deliberação está sempre às voltas com uma certa indeterminação (ZINGANO, 2007, p. 245).

Depois de apresentar a fragilidade desse argumento (que poderia, por exemplo, residir no fato de que a deliberação poderia ser suplantada pela *competência* no caso de se considerar o âmbito da ação política como próprio de um saber teórico, desconsiderando a insistente recomendação de Aristóteles do conceito de *ocasião*<sup>13</sup> ou *tempo oportuno*<sup>14</sup> – o que, em razão da brevidade desta exposição, certamente ultrapassa a intenção deste escrito) é importante notar que a ação, para Aristóteles, guarda uma aproximação direta com a indeterminação ou, em outras palavras, se existe uma *ontologia da ação* – conforme sugere Zingano – ela deve buscar seu fundamento no “[...] caráter

ponto; e vemos que até as faculdades tidas em maior apreço, como a estratégia, a economia e a retórica, estão sujeitas a ela. Ora, como a política utiliza as demais ciências e, por outro lado, legisla sobre o que devemos e o que não devemos fazer, a finalidade dessa ciência deve abranger as das outras, de modo que essa finalidade será o bem humano” (ARISTÓTELES, 1984, p. 49).

11 Por essa razão, Santo Tomás já havia reconhecido que “[...] a política é necessariamente superior e arquetônica em relação a todas as outras ciências práticas, posto que a política é considerada o último, o melhor e o mais completo bem entre os assuntos humanos” (AQUINO, 2007, p. 2).

12 Mais ainda quando pensamos o contingente como *extraordinário* ou *imprevisível* (não apenas como “o mais das vezes” ou “*æj*™p... tÕ polÚ”), o que se aproximaria mais da proposta de Aubenque, que prioriza radicalmente o *locus* da indeterminação no registro de uma *ontologia da contingência*.

13 Para o detalhamento da questão, cf. ZINGANO, 2007, p. 243-276.

14 Sobre o tema, cf. AUBENQUE, 2008, p. 156-171.

LIMAF, J. E.; CHAGAS, Eduardo F. *Natureza e Deliberação em Aristóteles*. p. 67-80.





indeterminado da ação do ponto de vista natural” (ZINGANO, 2007, p. 262).

Isso, obviamente, implica na admissão prévia da política como ciência prática e, tal como o sugerido por Tomás, como *arquitetônica do domínio prático*<sup>15</sup> que, ao ser assim, não pode estar subsumida ao saber teórico. Por esse motivo, Aristóteles cuida de diferenciar *ação* de *produção*<sup>16</sup>, considerando a existência de um fim imanente na primeira (incluída no que Aristóteles chama de *contingentes indeterminados* ou *indefinidos*<sup>17</sup>) que não é requerido na segunda<sup>18</sup>.

Não sem razão Aubenque argumenta que essa posição de Aristóteles permite a visualização da existência de certa *cosmologia da prudência* – uma vez que ela “[...] se move no domínio do contingente, ou seja, no domínio daquilo que pode ser diferente do que é, τὸ ἄνδεκόμενον ἕλλωγ ὅσειν” (AUBENQUE, 2008, p. 109) e, por isso, “a virtude em geral não seria o que é, talvez nem mesmo existisse, se o mundo fosse diferente” (AUBENQUE, 2008, p. 108) – a qual desemboca, por assim dizer, em certa *antropologia da prudência*, posto que “sem a contingência, a ação dos homens já não seria apenas impossível, seria também inútil” (AUBENQUE, 2008, p. 173).

Nessa perspectiva, a proposta interpretativa de Aubenque propõe a inclusão do elemento temporal na discussão sobre a ação humana e, por via de consequência, para a deliberação<sup>19</sup>, o que significa, antes de mais que

15 Conforme Zingano, “Aristóteles não somente inclui a política entre as ciências práticas, como também a considera como a ciência prática arquitetônica. Isto torna a ética subordinada à política, e a interpretação da tese aristotélica deve tornar aceitável em algum sentido esta subordinação, que parece, todavia, contrária à consciência moral moderna” (ZINGANO, 2007, p. 255).

16 Na *Ética a Nicômaco*, por exemplo, Aristóteles pondera que “na classe do variável incluem-se tanto coisas produzidas como coisas praticadas. Há uma diferença entre produzir e agir [...]; de sorte que a capacidade raciocinada de agir difere da capacidade raciocinada de produzir. Daí, também, o não se incluírem uma na outra, porque nem agir é produzir, nem produzir é agir” (ARISTÓTELES, 1984, p. 143).

17 Aristóteles, nos *Primeiros Analíticos*, defende que “o *ser admissível* [ou possível] se diz de dois modos: primeiro como o acontecer na maioria das vezes e estar isento de necessidade, por exemplo: para o homem, envelhecer ou crescer ou minguar ou, em geral, dar-se o que lhe é natural (com efeito, isso não possui uma necessidade contínua, por não existir sempre o homem, mas, no caso de existir, se dá por necessidade ou a maioria das vezes); outro, como o indefinido [ou indeterminado], o que pode <ser> assim ou não <ser> assim, por exemplo: para o animal, caminhar ou que, enquanto caminha, se produza um terremoto ou, em geral, o que se produz por azar: com efeito, não é em absoluto, mas natural que se produza dessa maneira e não de maneira contrária” (ARISTÓTELES, 1995a, p. 138-139).

18 Zingano diz que “ao distinguir a ação da produção, Aristóteles está autorizado a estabelecer certas condições para uma e para outra, não necessariamente as mesmas, que governam o uso e a presença da deliberação, o que finalmente lhe fornecerá uma resposta às dificuldades concernentes a um procedimento de decisão que seria meramente vicário de um saber a ser alcançado ou de uma competência a ser adquirida” (ZINGANO, 2007, p. 259).

19 Aubenque defende que “não se percebeu suficientemente que essas notações introduzem na economia moral aristotélica a dimensão da temporalidade” (AUBENQUE, 2008, p. 156).



[...] não é somente em casos extremos que ‘o fim da ação é relativo às circunstâncias’, ele sempre o é. O objeto da vontade ou, em termos aristotélicos, da *escolha*, não é o Bem absoluto, mas o bem relativo à situação, ao momento presente, sempre sacrificando alguma parte do Bem em relação a outra, definitivamente um mal menor (AUBENQUE, 2008, p. 159).

Na verdade, o elemento da temporalidade, que conduz, no limite, a outro elemento (o tema do inacabamento do mundo) faz que ambos apareçam como as *duas faces de Janus* ou “dois lados da mesma moeda”: “é a indeterminação dos futuros que faz do homem princípio; o incabamento do mundo é o nascimento do homem” (AUBENQUE, 2008, p. 173).

Tal consideração acaba por desembocar necessariamente no âmbito político, pois a deliberação do homem prudente, por exemplo, possível apenas por não ser absolutamente determinado o seu princípio, diz respeito não a qualquer tipo de deliberação, mas à *boa deliberação*. Nesse sentido, a deliberação é assumida por Aristóteles como algo permanente na relação entre *homem e mundo*, que possui um objeto específico e comporta indeterminação<sup>20</sup>.

Como a especificidade da ação é seu fim imanente, de tal maneira que “[...] quando depende de nós o agir, também depende o não agir, e vice-versa” (ARISTÓTELES, 1984, p. 87), o *objeto específico da deliberação*<sup>21</sup> não é o fim da ação propriamente dito, senão a procura dos meios (“uma espécie de pesquisa, *z»thsjj*” –AUBENQUE, 2008, p. 176) para a efetivação de um fim previamente estabelecido como desejado<sup>22</sup>. Se se admite essa posição, então é possível a Aristóteles defender a tese da liberdade de ação do homem: uma vez que nem tudo é absolutamente determinado, é viável que o campo da ação humana possua um espaço de liberdade assegurado justamente aí onde a natureza não é absolutamente determinada. E se se pode dizer que a construção do caráter (*ethos*), formado pelo conjunto de atributos mais ou menos assimilados pelo homem em sua vivência cotidiana, leva a uma “segunda natureza”, em que o hábito exerce função fundamental, esta segunda natureza não pode ser compreendida senão como uma *natureza prática*, a qual ainda

20 Aubenque diz que “não se delibera sobre todas as coisas, mas somente sobre aquelas que dependem de nós (*τῆ τμῆ ἴμκν*), o que exclui: os seres imutáveis e eternos (como a ordem do mundo ou as verdades matemáticas), os seres cujo próprio movimento é eterno (os fenômenos celestes) e, do lado oposto, os eventos submetidos ao acaso fundamental (como as secas ou as chuvas ou a descoberta de um tesouro). [...] A atividade inteligente dos homens [...] concerne, senão ao acaso [...], ao menos a um domínio apresentado aqui como intermediário entre a necessidade e o acaso: aquele das coisas que acontecem frequentemente (*ἄξ τμῆ π... τῶ πολύ*), mas de forma tal que seu resultado é incerto (*φδ»λοῖγ δῆ πῖγ φπob»stai*), e comportam indeterminação (*φδιὸριστὸν*)” (AUBENQUE, 2008, p. 174-175).

21 Sobre o tema, cf. ARISTÓTELES, 1984, p. 87-90.

22 Claro que a questão aqui não é simplesmente de ordem matemática. Sobre o tema, cf. AUBENQUE, 2008, p. 176-180.

resguarda no âmbito das ações humanas a propriedade da mudança e da indeterminação, de tal modo que ainda que haja a defesa de *disposições* na filosofia dos assuntos humanos de Aristóteles, elas nunca têm prioridade absoluta sobre as ações; antes, a ação é quem guarda precedência sobre a disposição (cf. ZINGANO, 2007, p. 263).

A conclusão de se considerar a ação prevalente sobre a disposição é extremamente fértil do ponto de vista filosófico: a ação fica radicada sobre a indeterminação e tanto a ética como a política acabam na contramão da intenção dedutivista das ciências teoréticas; apenas podem aspirar à indicação, nunca à demonstração (cf. ZINGANO, 2007, p. 270-271).

Obviamente, essa posição não implica em que ética e política se situem no âmbito da *mera opinião*, embora Aristóteles pareça ter posto as *éndoxxas* como fundamento de ambas<sup>23</sup>. Trata-se de um saber distinto daquele teórico o que está em questão aqui; nesta “segunda espécie” de saber (o saber prático), há um amplo espaço de atuação da deliberação que não se constitui como um simples acessório, mas como “[...] um procedimento racional de decisão [...] [que] está para sempre inscrito como instrumento de descoberta da verdade. [...] [Por isso,] a deliberação tem um papel próprio ineliminável na determinação do que deve ser objeto de ação” (ZINGANO, 2007, p. 273), uma vez que “[...] não há decisão (proa...resij) sem prévia deliberação” (AUBENQUE, 2008, p. 180).

Nesse sentido, a deliberação pressupõe a indeterminação como espaço da ação humana, ao mesmo tempo em que propõe a possibilidade de, na indeterminação do presente, deliberar sobre a mudança do futuro (o que Aubenque nomeia de *contingência dos futuros*) – de fato, “a deliberação consiste em combinar meios eficazes em vista de fins realizáveis. É assim, pois, que o futuro se abre para nós”(AUBENQUE, 2008, p. 182) – e permite que se estabeleça aquele elo entre uma *ontologia da contingência* e uma *antropologia da contingência*, entre uma *filosofia que tematiza o presente* e a *prática deliberativa que modifica os rumos futuros*<sup>24</sup>. Tal seria o reflexo de uma interpretação de Aristóteles não-fixista, que amplia o espaço de atuação do elemento da

23 O termo *éndoxxa* é utilizado por Aristóteles em várias obras, como nos *Tópicos* (cf. ARISTÓTELES, 2000, p. 89) ou na *Ética a Nicômaco* (ARISTÓTELES, 1984, p. 157) e, de acordo com Renon, é dito de uma opinião ou crença que possui certo grau de aceitação, de proposições dialéticas mais ou menos aceitas ou aceitáveis. Não se trata, portanto, de *mera opiniões*, mas de opiniões razoáveis, que não são objeto de uma adesão irracional e cega. Para o aprofundamento da questão, cf. VEGA, 1993, p. 5-19.

24 Para Aubenque, “a deliberação representa a via humana, ou seja, mediana, aquela de um homem que não é completamente sábio nem inteiramente ignorante, num mundo que não é nem absolutamente racional, nem absolutamente absurdo, o qual, no entanto, convém ordenar usando as mediações claudicantes que ele nos oferece” (AUBENQUE, 2008, p. 188).



deliberação e introduz mudanças significativas extremamente fecundas para a discussão política.



## Referências

ALMEIDA, N. E. de. Outra batalha naval: elementos para uma nova interpretação da fundamentação lógica e ontológica da liberdade em Aristóteles (*Da interpretação*, Capítulo 9). *Revista Veritas*, v. 54, n. 1, Porto Alegre, jan/mar 2009, p. 185-216.

AQUINO, T. *Commentary on Aristotle's Politics*. Cambridge: Hackett, 2007.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

\_\_\_\_\_. *Política*. Madrid: Editorial Gredos, 1988.

\_\_\_\_\_. Analíticos primeros. In: ARISTÓTELES. *Tratados de Lógica (Órganon)*. Volume II. Madrid: Editorial Gredos, 1995a.

\_\_\_\_\_. *Física*. Madri: Editorial Gredos S.A., 1995b.

\_\_\_\_\_. Sobre la interpretación. In: ARISTÓTELES. *Tratados de Lógica (Órganon)*. Volume II. Madrid: Editorial Gredos, 1995c.

\_\_\_\_\_. Tópicos. In: ARISTÓTELES. *Tratados de Lógica (Órganon)*. Volume I. Madrid: Editorial Gredos, 2000.

\_\_\_\_\_. *Partes dos animais*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.

AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial & Paulus, 2008.

\_\_\_\_\_. Aristóteles era comunitarista? *Dissertatio*. *Revista de Filosofia*. Edição comemorativa (19-20), Pelotas, 2004, p. 5-20.

BODÉÜS, R. *Aristóteles. A justiça e a cidade*. São Paulo: Loyola, 2007.

BORNHEIM, G. A. (org.) *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2000.

ROSS, W. D. *Aristóteles*. Buenos Aires: Editorial Charcas, s/d.

PUENTE, F. R. Por que o movimento é a essência da natureza? (*Phys.* III 1-3). *Kriterion*. Belo Horizonte, n. 122, Dez/2010, p. 505-519.

LIMAF., J. E.; CHAGAS, Eduardo F. *Natureza e Deliberação em Aristóteles*. p. 67-80.





VEGA, L. Tà éndoxa: argumentación y plausibilidad. *Endoxa: Séries Filosóficas*, n. 1, 1993, p. 5-19.

ZINGANO, M. Deliberação e indeterminação em Aristóteles. In: ZINGANO, M. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 243-276.

\_\_\_\_\_. Particularismo e universalismo na Ética aristotélica. *Revista Analytica*, v. 1, n. 3, Rio de Janeiro, 1996, p. 75-100.

\* \* \*



LIMA FILHO, José Edmar; CHAGAS, Eduardo Ferreira. Natureza e Deliberação em Aristóteles: uma aproximação em diálogo com Pierre Aubenque. *Kalagatos*, Fortaleza, v. 14, n. 28, 2017, p. 67-80.

80 Recebido: 24/12/2016  
Aprovado: 30/01/2017

