

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS – CECH
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA – DFil**

AFONSO GABRIEL GADELHA NORMANDO

A LIBERDADE EM ARISTÓTELES

SÃO CARLOS-SP

2022

AFONSO GABRIEL GADELHA NORMANDO

A LIBERDADE EM ARISTÓTELES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob orientação da Profa. Dra. Marisa Lopes.

SÃO CARLOS-SP

2022

Afonso Gabriel Gadelha, Normando

A liberdade em Aristóteles / Normando Afonso Gabriel
Gadelha -- 2022.
76f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São
Carlos, campus São Carlos, São Carlos
Orientador (a): Marisa da Silva Lopes
Banca Examinadora: Eliane Christina de Souza, Priscilla
Tesch Spinelli
Bibliografia

1. Aristóteles. 2. Liberdade. 3. Escravidão. I. Afonso
Gabriel Gadelha, Normando. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática
(SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Ronildo Santos Prado - CRB/8 7325



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Afonso Gabriel Gadelha Normando, realizada em 05/09/2022.

Comissão Julgadora:

Profa. Dra. Marisa da Silva Lopes (UFSCar)

Profa. Dra. Eliane Christina de Souza (UFSCar)

Profa. Dra. Priscilla Tesch Spinelli (UFRGS)

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

AGRADECIMENTOS

À professora e orientadora Marisa Lopes, por todo processo de orientação durante os duros anos de pandemia.

Aos professores Eliane Christina de Souza, Priscilla Tesch Spinelli e Patricio Tierno que compuseram as bancas de minha qualificação e de minha defesa.

Aos colegas integrantes do grupo de estudos de filosofia antiga e moderna, que dedicaram tempo para a ler e comentar o presente texto.

Ao professor Luís Fernandes dos Santos Nascimento, que me inspirou com toda sua sabedoria durante as suas aulas sobre Rousseau.

Ao professor Francisco Augusto de Moraes Prata Gaspar, por toda a paciência durante as aulas sobre Nietzsche.

Aos meus pais, pelo suporte de sempre em diversos aspectos.

Ao Jorge Macedo, que considero um irmão, e que me acompanhou desde o início dessa jornada.

Ao Manuel Júnior, que sempre ouviu minhas inquietações no processo de escrita.

Ao amigo Victor Chesmore, pelo tempo dedicado à revisão de meu trabalho.

Ao Departamento de Filosofia da UFSCar.

E, afinal, à CAPES, pelo auxílio financeiro.

RESUMO

Entre diversos comentadores, o tratamento da noção de liberdade em Aristóteles está a serviço de suas respectivas finalidades e métodos. Embora venham a convergir em alguns aspectos, a discussão, de modo geral, encontra-se afastada de qualquer diálogo. Longe de pretender uma solução para o problema, o presente estudo tem por propósito identificar as questões mais comuns entre as discussões e, assim, empreender a sua própria especificidade. Pretende-se, portanto, investigar uma noção de liberdade em Aristóteles fundamentada na razão. No domínio doméstico, a liberdade é evidenciada nas relações de autoridade entre os membros do lar. Aos livres cabe o mando dos livres e aos escravos, cabe o mando despótico. Aristóteles fundamenta tal diferença em suas capacidades anímicas: o homem possui a faculdade de deliberação desenvolvida; a mulher a possui, mas não tem autoridade; o filho também a possui, mas não é desenvolvida; e, enfim, o escravo não a possui. Desse modo, se o livre é o homem apropriado para o comando porque tem a capacidade de deliberação em sua forma mais completa, então, para defini-lo é preciso investigar quais elementos anímicos o autorizam para o governo. A alma racional, por sua vez, concede ao homem o cálculo e o senso de tempo. Além disso, ele é o único capaz de desejo racional, deliberação e decisão. Suas capacidades naturais, então, expressam-se em suas ações, isto é, no modo como o homem racional se relaciona com o mundo contingente: Cabe a ele menos agir ao acaso e mais agir segundo a sua razão. De modo análogo, no domínio da cidade, é papel do homem verdadeiramente livre suplantare a concepção anárquica de liberdade surgida nas extremas democracias e agir conforme a lei.

Palavras-chave: liberdade; razão; alma; escravo; lei.

ABSTRACT

Several scholars have entertained the notion of freedom in Aristotle according to their respective aims and methods. Although their research may overlap in some aspects, they are significantly far from reaching any dialogue for discussion. Far from seeking a solution to this problem, the present study aims to analyze and consider the most common aspects of the freedoms in Aristotle and, thus, elaborate on its own specificity. It is primarily intended to investigate the Aristotelian concept of freedom and its relation to reason. Freedom firstly appears in the relations of the members of a household: The free should be governed as free people and the slave should be governed despotically. It is later found that what qualities underline these differences are some aspects of the human soul: The man has a complete deliberative faculty; the woman has it, but it is without authority; the child also has it, but it is incomplete; and the slave does not have it at all. If the freeman is the one who should rule for he has the faculty of deliberation, then, in order to define him, it is necessary to analyze the elements of the soul which make him the ideal ruler. The rational soul allows the freeman to calculate and to have a sense of time. Moreover, he is the only one who is able to deliberate, to decide and to have rational desires. His natural capacities allow him to act in a contingent world not as a slave, but as a freeman: Reason is his guide, not chance. Similarly, in politics, the true Aristotelian freeman should not act as he likes, as it is commonly done in extreme democracies, he should rather act according to the law.

Keywords: freedom; reason; soul; slave; law.

TÁBUA DE ABREVIÇÕES

Títulos das obras de Aristóteles citadas:

<i>AP</i>	Analíticos Posteriores
<i>CA</i>	Constituição de Atenas
<i>Cat.</i>	Categorias
<i>DA</i>	De Anima
<i>DI</i>	Da Interpretação
<i>EN</i>	Ética a Nicômaco
<i>Fís.</i>	Física
<i>HA</i>	História dos Animais
<i>Met.</i>	Metafísica
<i>Pol.</i>	Política
<i>Tóp.</i>	Tópicos

Os algarismos romanos indicam o Livro, os arábicos o Capítulo e a combinação alfanumérica de páginas, colunas e linhas da edição Bekker.

SUMÁRIO

Introdução	8
CAPÍTULO 1: A LIBERDADE NO LAR.....	13
1.1 Senhores e escravos.....	15
1.1.1 Liberdade e escravidão por natureza	19
1.1.2 O escravo é um ser humano ou um animal?.....	22
1.1.3 A liberdade de pertencer a si	25
1.2 O homem e a mulher: diferentes graus de liberdade	26
1.2.1 Outros fundamentos teóricos da relação entre homem e mulher	28
1.3 Pai e filho: a παιδεία como formação do homem livre no livro VIII da Política	29
CAPÍTULO 2: A ALMA E O CONTINGENTE	33
2.1 A alma	35
2.1.1 As faculdades anímicas	37
2.1.2 As espécies de desejo (ὄρεξις)	41
2.1.3 A deliberação (βούλευσις) e a decisão (προαίρεσις).....	43
2.2 O mundo contingente	45
2.3 Reflexões sobre os livres e os escravos	51
CAPÍTULO 3: A OBEDIÊNCIA ÀS LEIS E A LIBERDADE DEMOCRÁTICA	53
3.1 A liberdade de fazer o que se quer: uma breve discussão histórica.....	54
3.2 A degeneração dos regimes e a ἐλευθερία no livro VIII da República de Platão	58
3.3 Os tipos de democracia na Política.....	63
Considerações finais	67
Índice das fontes.....	69
Referências bibliográficas	70

Introdução

Desde seu surgimento na Grécia Antiga¹ à contemporaneidade, filósofos, oradores, cientistas políticos e outros estudiosos têm atribuído ao termo liberdade os mais variados sentidos. Em Aristóteles, as palavras liberdade (ἐλευθερία) e homem-livre (ἐλευθερος) espalham-se por entre os tratados sob o pretexto de diferentes questões de modo que, seus sentidos demonstram-se diversos e, muitas vezes, permanecem subtendidos. A mais proeminente discussão sobre a liberdade encontra-se no livro I da *Política*, na qual Aristóteles dedica alguns capítulos à questão da administração do lar (οἰκονομία). Nas relações entre o escravo, a mulher, o filho e o homem, a liberdade apresenta-se como um critério de atribuição de autoridade. Aristóteles parece se perguntar: “A quem cabe mandar e a quem cabe obedecer?”. Exerce-se o mando dos livres entre os semelhantes (as autoridades matrimoniais e paternas) e o mando despótico entre os desiguais (a autoridade senhorial).

O Estagirita não deixa de fazer alusão a tal discussão no domínio político, especialmente, quando tem o propósito de identificar na cidade os tipos de autoridade devidos a cada grupo de homens. É preciso observar, diz Aristóteles, que existe na cidade não somente o governo despótico, digno das relações senhoriais, mas o governo dos livres, digno dos que estão em pé de igualdade.² Nesse cenário, Muller observa que Aristóteles faz coincidir as qualidades do homem livre no lar e na cidade: O homem que delibera no lar é o mesmo que delibera na assembleia.³ Ainda na esfera política, o vocabulário da liberdade aparece intimamente associado à democracia, assumindo um valor político essencial para tal regime. Quando entendem a liberdade como uma noção de igualdade absoluta e a vontade de não serem escravos, aos partidários da democracia cabe reclamar para si os direitos de “fazer o que lhes apraz” e “viver à própria maneira”.⁴ Essa noção de liberdade torna-se alvo de críticas de Aristóteles que a vê como uma concepção de vida contrária aos interesses da constituição.

A relação entre esses diferentes usos do termos ἐλευθερία e ἐλευθερος na *Política* não é evidente. Além disso, as diferentes interpretações do tema pelos estudiosos não são menos

¹ RAAFLAUB, K. *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*. Chicago: University of Chicago Press, 2004, p. 4 e 13-14.

² ARISTÓTELES. *Politics*, III, 4, 1277a 31-b 22; III, 6, 1278b 31-1279a 21. In BARNES, J. (Org.). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, vol. 2. Tradução de W. D. Ross. Princeton: Princeton University Press, 1984 (doravante denominada *Pol.*).

³ MULLER, R. *La Logique de la Liberté dans la Politique*. In TORDESILLAS, A.; AUBENQUE, P. (Ed.). *Aristotle Politique: Études sur la Politique d'Aristote*, 185-208. Paris: Presses Universitaires de France, 1993, p. 190-192.

⁴ *Pol.*, VI, 2, 1317 a 40-b 16; V, 9, 1310 a 26-35.

diversas que as variações semânticas do termo nas obras aristotélicas. A fim de ilustrar essa complexidade, convém, de antemão, expor alguns exemplos.

Muller parece buscar uma relação semântica entre as ocorrências ἐλευθερία na *Política*. O comentador condiciona o sentido de liberdade à filosofia aristotélica da felicidade: Ser livre apresenta-se como um dos bens necessários para o alcance da autossuficiência ou da vida autárquica. Para Aristóteles, segundo Muller, o livre é, ao mesmo tempo, o homem capaz de realizar a sua própria natureza e o desimpedido das tarefas necessárias dignas do escravo. Ao perceber a variação semântica do termo nas passagens sobre a vida preferível (a vida do filósofo ou do cidadão), o comentador tenta fazer uma relação de significado com os novos dados:

A presença do vocabulário da *eleuthería* evidencia, à sua maneira, a mesma continuidade: é ao homem livre que pertence o propósito da boa vida e, ao mesmo tempo, a participação no poder; é a liberdade que suscita, aqui, a questão sobre o melhor gênero de vida. É como se a lógica da *eleutheria*, assumida mais ou menos voluntariamente na reflexão propriamente política, acabasse por ultrapassar seu objeto primeiro: a exigência de desimpedimento e de não submissão acaba por se voltar contra a política (MULLER, 1993, p. 202) (tradução nossa).

O comentador termina por identificar uma hierarquia entre as diferentes maneiras de ser livre na cidade: A vida do filósofo livre é, de fato, preferível à vida do político livre.⁵ Já Irwin desloca-se entre o vocabulário da ἐλευθερία com menos escrúpulos, embora se aproxime de Muller em alguns pontos. Para o comentador, o tema da liberdade também está pressuposto na discussão do bem humano (a felicidade). O cidadão é o único capaz de alcançar a felicidade por meio da pólis, posto que ele é dotado de certas qualidades ausentes no escravo e nos bárbaros. Para Aristóteles, segundo Irwin, a liberdade implica pertencer a si e, pertencer a si “não se refere simplesmente a um *status* legal, mas ao controle do agente sobre as próprias ações e aos fins pelos quais ele age”.⁶ O comentador, além disso, relaciona a liberdade com o ócio. A fim de se agir livremente, é preciso estar desimpedido das tarefas necessárias: “Logo, estamos em vantagem numa comunidade na qual as condições da virtude e da necessidade não impedem nossas escolhas e, assim, nossos caracteres e nossas decisões têm máxima eficácia”.⁷ De modo sucinto, Irwin tende a descrever a liberdade aristotélica relacionando-a sempre com o papel do exercício racional, com o ócio enquanto sua condição e com a ação autônoma.

⁵ MULLER, op. cit., p. 207.

⁶ IRWIN, T. *Aristotle's First Principles*. New York: Oxford University Press Inc, 1988, p. 411.

⁷ Ibid., p. 412.

Newman, ao fazer referência a uma passagem da *Metafísica* na qual se afirma que os livres estão menos autorizados a agir ao acaso que os escravos e os animais,⁸ sugere que, para Aristóteles, a liberdade talvez signifique “obediência às leis bem constituídas”.⁹ Barker trata de explorar a questão um pouco mais a fundo. Ao evidenciar a crítica que Aristóteles faz às constituições de caráter democrático,¹⁰ o comentador acaba por reiterar a interpretação de Newman:

E alguém concluiria, embora não fazendo uso de muitas palavras, que liberdade, em seu sentido legal, significa “obediência à lei bem constituída”. Dessa maneira, ao passo que, assim como muitos pensadores modernos, os gregos democráticos encontraram sua liberdade numa espécie de mistura incongruente de governo da maioria e a libertação do indivíduo da restrição política, a teoria clássica legítima, representada por Aristóteles, a via como submissão à autoridade não individualista e constitucional e como obediência à lei idônea e legítima (BARKER, 1959, p. 355) (tradução nossa).

As analogias de ambos os comentadores se deslocam entre ocorrências políticas e domésticas da ἐλευθερία. Nesse sentido, a liberdade política endossada por Aristóteles parece estar condicionada à observância da lei, assim como a ação do homem livre no lar deve pressupor não o acaso, mas a ordem.

Em sua discussão sobre a liberdade aristotélica, Aubenque parte da mesma passagem da *Metafísica* a que Newman faz referência: Uma vez que não cabe aos livres agir ao acaso, então, a ação livre opõe-se à contingência, ao poder ser diferente do que é. Isso talvez implicaria, o comentador aventa, uma filosofia da necessidade: Se a liberdade não significa agir ao acaso, então, as ações do livre devem se dar de modo determinado. Com o propósito de superar isso, Aubenque faz uma referência a uma passagem na obra *Da Interpretação* na qual Aristóteles descarta a possibilidade de uma determinação dos futuros.¹¹ A experiência diz que há um princípio dos futuros que se expressa na deliberação e na ação, expõe o comentador,¹² portanto, a oposição à contingência da liberdade não se trata de um determinismo, mas de uma ação,

⁸ ARISTÓTELES. *Metaphysics*, Λ, 10, 1075a 15-24. In BARNES, J. (Org.). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, vol. 2. Tradução de W. D. Ross. Princeton: Princeton University Press, 1984 (doravante denominada *Met.*).

⁹ NEWMAN, William L. *The politics of Aristotle*. With an introduction, Two Prefatory Essays and Notes Critical and Explanatory by W. L. Newman. Oxford: University Press, 2000, p. 411.

¹⁰ *Pol.*, V, 9, 1310a 26-35.

¹¹ ARISTÓTELES. *De Interpretatione*, 9, 18b 26. In BARNES, J. (Org.). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, vol. 1. Tradução de: J. L. Ackrill. Princeton: Princeton University Press, 1984 (doravante denominada *DI*).

¹² AUBENQUE, P. *A Prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2003, p. 150.

dadas as condições contingentes do mundo, preferivelmente regida pela prudência.¹³ Afinal, Aubenque conclui, associando a liberdade à prudência: “A prudência será a virtude dos homens voltados à deliberação num mundo obscuro e difícil, cujo inacabamento é um convite ao que decerto é preciso nomear como sua liberdade”.¹⁴

Raaflaub empreende um estudo histórico sobre a ἐλευθερία, compreendendo desde o início do século VII a.C. até um pouco antes do final do século V a.C. O historiador tem como propósito descobrir como a ἐλευθερία assumiu um valor político expressivo na Grécia Antiga.¹⁵ Estes autores de estudos mais gerais sobre a liberdade, ocasionalmente, evidenciam a noção de liberdade democrática mencionada por Aristóteles e por outros autores, explicando-a a partir de diferentes pontos de vista, por exemplo, dos próprios partidários da democracia ou de seus objetores. Frequentemente, tais autores discordam do conteúdo das expressões “fazer o que se quer” e “viver como se quer”.

Dada a diversidade de métodos e propósitos da discussão sobre a liberdade, seria um tanto estranho se estes significados (ou na perspectiva grega ou na aristotélica) encontrassem alguma unanimidade. Embora, por vezes, coincidam, não deixam de trilhar completamente os caminhos de suas especificidades. O presente estudo, pois, enfrenta a dificuldade da ausência de um diálogo mais linear do tema da liberdade em Aristóteles. É claro, longe de se objetivar a proposta de um diálogo definitivo ou mesmo qualquer diálogo entre tais autores, é mais natural que este estudo, assim como os outros, venha a ganhar a sua própria especificidade. Pretende-se partir, entretanto, de um ponto, nem sempre sobressaltado em tais estudos, mas comum, a saber, a noção de liberdade alicerçada na razão. Noutras palavras, busca-se responder “Como a razão fundamenta a condição de liberdade em Aristóteles?”.

Os livres e escravos por natureza do lar diferem quanto à capacidade de deliberação (βούλευσις).¹⁶ Além disso, escravos não partilham da *eudaimonia*, posto que são incapazes de decisão (προαίρεσις).¹⁷ O que mais são a βούλευσις e a προαίρεσις senão propriedades anímicas dos homens propriamente racionais? A noção de liberdade como desimpedimento para realização da própria natureza, que traz Muller, pressupõe os aspectos racionais do livre. Em última instância, o alcance da *eudaimonia* tem como condição a virtude e esta, por sua vez, pressupõe ações conforme a reta razão. Aubenque não associa a liberdade à razão em menor grau quando relaciona a liberdade com a prudência, a virtude da deliberação. As críticas de

¹³ Ibid., p. 154.

¹⁴ Ibid., p. 155.

¹⁵ RAAFLAUB, op. cit., p. 4.

¹⁶ *Pol.*, I, 13, 1260^a 12-14.

¹⁷ *Pol.*, III, 9, 1280a 31-33.

Aristóteles às noções de liberdade democráticas trazem, do lado oposto, uma noção de liberdade como obediência à lei. Se a lei é um instrumento político em vista da justiça e, assim como o *logos*, evidencia o justo e o injusto, como não a associar à razão? Não é à toa que Aristóteles a define como “razão desvencilhada de desejo”.¹⁸

O fio condutor do presente trabalho, portanto, será a análise da noção de liberdade em Aristóteles fundamentada no exercício da razão. No primeiro capítulo, pretende-se analisar as relações entre os membros do lar apresentadas na *Política*, a fim de se buscar elementos teóricos que associem razão e liberdade. Uma vez identificadas as nuances de tais relações, propõe-se no segundo capítulo, uma análise das qualidades anímicas do homem racional que justifiquem as condições de liberdade observadas. Afinal, no terceiro capítulo, pretende-se analisar, no domínio político, como as questões da obediência às leis podem refletir o caráter essencialmente racional da liberdade aristotélica.

¹⁸ *Pol.*, III, 16, 1287a 31-32 (tradução nossa).

CAPÍTULO 1: A LIBERDADE NO LAR

Já nas passagens inaugurais da *Política*, Aristóteles ressalta: Para que se analise a cidade devidamente, é necessário orientar-se segundo um método:

Assim como nas outras esferas científicas, e, logo, na política, o composto deve sempre ser dividido em partes mais simples ou partes menores em relação ao todo. Devemos, portanto, observar os elementos dos quais a cidade é formada, para que possamos ver em quais aspectos diferem os tipos de autoridade e se é possível alcançar algum resultado científico de cada um deles (*Pol.*, I, 1, 1252a 18-23) (tradução nossa).

Nesse contexto, alicerçando-se num desenvolvimento evolutivo, Aristóteles divide a pólis em suas respectivas partes: em aldeias e aldeias em lares (οικία).¹⁹ A pólis representa, pois, o estágio final de evolução destas duas comunidades, na qual os cidadãos estimam, além das necessidades humanas fundamentais, a boa vida. Em seguida, as aldeias apresentam-se como reuniões de diversas famílias, que interagem num estágio intermediário de autossuficiência. A οικία, por sua vez, configura o mais elementar domínio da pólis: “Assim, a família é uma comunidade formada de acordo com a natureza para satisfazer as necessidades quotidianas”.²⁰ Ela reparte-se em elementos ainda menores que se relacionam entre si em conformidade com suas funções naturais, a saber: o senhor, o escravo, a mulher e os filhos. O tratamento da administração do lar (οικονομία) no livro I da *Política* segue, portanto, a proposta inicial da passagem acima: é preciso repartir o objeto de estudo em suas menores partes e, então, submetê-las à análise. Antes de prosseguir e considerar propriamente a οικία ideal de Aristóteles, faz-se relevante entender, de modo genérico, como se configurava as relações domésticas na Grécia Antiga.

Barker evidencia o caráter meramente doméstico do termo οικονομία para os gregos da antiguidade. Para os gregos, diz o comentador, a οικονομία não se estendia à vida política, portanto, tratar-se-ia de um anacronismo falar sobre uma “economia política”. Além disso, Barker ressalta que a esfera econômica diz respeito em maior grau às relações morais entre os elementos da οικία em comparação às formas de aquisição de bens materiais:

Ela não estabelece a riqueza como seu único objeto e fim. Ela contempla o homem em sua completude quando ele se engaja na administração de seu lar: ela considera a riqueza como um meio para o fim último do lar, ou, em outras palavras, o instrumento necessário de uma vida virtuosa (BARKER, 1959, p. 358) (tradução nossa).

¹⁹ *Pol.*, I, 2, 1252b 15-30.

²⁰ *Pol.*, I, 2, 1252b 12-13.

As palavras do comentador vão ao encontro da ideia que o Estagirita expressa na seguinte passagem: “Logo, está claro que a administração do lar diz mais respeito aos homens do que à aquisição de coisas inanimadas, e à virtude humana mais que às virtudes da propriedade, às quais damos o nome de riqueza, e às virtudes dos livres mais que às virtudes dos escravos”.²¹

Ainda que no livro I da *Política*, Aristóteles evidencie uma configuração ideal das relações de autoridade entre os membros do lar (aos livres cabe o mando dos livres e aos escravos cabe o mando despótico), Newman observa que, na prática, a depender do tipo de regime ou da comunidade, as relações domésticas na Grécia Antiga poderiam variar consideravelmente, isto é, a autoridade e a obediência podiam assumir graus variados nas relações entre os indivíduos. A fim de melhor ilustrar isto, é conveniente citar por completo o trecho em que o comentador discorre sobre diversos casos particulares:

Era somente, de fato, em comunidades bárbaras que a esposa era comumente a escrava (*Pol.* I. 2. 1252 b 5), ou mesmo a tirana (2. 9. 1269 b 24 sq.) de seu marido, ou onde a autoridade do pai sobre seu filho se tornava um despotismo (*Eth. Nic.* 8. 12. 1160 b 27, ἐν Πέρσαις δ’ ἡ τοῦ πατρὸς τυραννικὴ κρῶνται γὰρ ὡς δούλοις τοῖς υἱέσιν); ainda assim, nas cidades gregas, tais relações estavam longe de ser a mesma sob diferentes constituições ou mesmo em diferentes classes da sociedade. Nas oligarquias, os filhos e esposas da classe dominante entregavam-se a grandes excessos (7 (5). 9. 1310 a 22: 6 (4). 15. 1300 a 7); dizia-se que na tirania e na democracia extrema, a “dominação das mulheres e a vida de excessos dos escravos” (γυναικοκρατία καὶ δούλων ἄνεσις, 7 (5). 11. 1313 b 32 sq.) prevaleciam: em Esparta também, embora tivesse outros motivos, as mulheres tinham grande poder (2. 9. 1269 b 31), e os grandes dotes que naturalmente acompanhavam tais práticas faziam inflamar o mau. Nos lares das classes mais pobres, mais uma vez, esposa e filhos eram necessariamente empregados como servos (ἀκόλουθοι), sem que houvesse escravos (8 (6). 8. 1323 a 5); e nessa situação as esposas não podiam ser confinadas à casa (6 (4). 15. 1300 a 6). O aspecto geral do lar conseqüentemente se alterava (NEWMAN, 1887, p. 170) (tradução nossa).

Na maioria dos lares atenienses, acrescenta o comentador, os homens ocupavam-se de questões de guerra e de política, passando, assim, longos períodos fora de casa, ao passo que a mulher, no lar, dedicava parte considerável de seu tempo à criação dos filhos, à supervisão de escravos e aos afazeres domésticos.²² Ademais, os dotes eram também bastante comuns. Eles eram frequentemente empregados com o objetivo de garantir a estabilidade dos casamentos e contribuía para o aumento do poder da esposa sobre o marido: “Era costume oferecer dotes altíssimos, e conseqüentemente, a esposa mantinha o esposo em grande medida em seu poder,

²¹ *Pol.*, I, 13, 1259b 17-21 (tradução nossa).

²² NEWMAN, op. cit., p. 172-173.

pois um divórcio implicaria na retirada dos rendimentos (não somente dele, mas aparentemente também dos filhos) que, em muitos casos, eles pouco podiam se dar ao luxo de perder”.²³

O posicionamento crítico de Aristóteles quanto à organização dos lares de sua época não deixa de refletir o tema da liberdade. Para o filósofo, as decisões domésticas não devem se dar ao acaso.²⁴ O paradigma de autoridade do senhor de um lar deve estar em concordância com o intelecto, ou alguma lei que expresse o caráter intelectual da norma.²⁵ Diante disso, Newman bem observa que o que parece incomodar Aristóteles nos lares era a inobservância das leis e a liberdade à maneira de Ciclope:²⁶ “na maioria das cidades tais questões têm sido negligenciadas, e cada homem vive do jeito que quer, à maneira de Ciclope”.²⁷ Nesse sentido, para o Estagirita, a configuração de uma οικία ideal deve observar alguns princípios de comando e obediência para o seu bom funcionamento.

Destacados os pontos mais gerais da organização do lar nos tempos antigos, faz-se necessário considerar, separadamente, os elementos domésticos tais como Aristóteles os divide – escravos, mulheres e filhos – a fim de caracterizar o homem livre (ἐλευθερος). O ponto de partida será a caracterização do homem livre na sua relação com o escravo.

1.1 Senhores e escravos

Nos tempos de Aristóteles, sobretudo em Atenas, escravos poderiam proceder de importações oriundas do comércio escravista ou ser descendentes de pais de mesma condição. Estes faziam parte de uma minoria de escravos.²⁸ A escravização por dívida de atenienses já havia sido abolida durante as reformas de Sólon no início do século VI a.C., como se observa nas palavras de tal político citadas por Aristóteles: “E aqueles que sob as mais cruéis práticas de escravidão, submeteram-se ao olhar severo de seus senhores, eu os liberto”.²⁹ Desse modo, trata-se de grupos de homens distintos, os chamados “escravos de posse” e os escravos emancipados dos tempos solonianos. Estes eram atenienses endividados que acabaram por ser

²³ Ibid., p. 172-174 (tradução nossa).

²⁴ Notar-se-á que, para Aristóteles, a liberdade pressupõe mais uma ação conforme uma regra e menos a liberdade de fazer o que se quer.

²⁵ ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*, X, 9, 1180a 14-23. In BARNES, J. (Org.). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, vol. 2. Tradução de W. D. Ross. Princeton: Princeton University Press, 1984 (doravante denominada EN).

²⁶ NEWMAN, op. cit., p. 176.

²⁷ EN, X, 9, 1280a 24 (tradução nossa).

²⁸ BARKER, E. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York, Russel & Russel, 1959, p. 360.

²⁹ ARISTÓTELES. *Constitutions of Athens*, 12. In BARNES, J. (Org.). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, vol. 2. Tradução de F. G. Kenyon. Princeton: Princeton University Press, 1984 (doravante denominada CA) (tradução nossa).

submetidos por outros atenienses: “Eles não se opunham à escravidão propriamente dita, mas somente à submissão de atenienses a outros atenienses”.³⁰ Aqueles eram importações da Trácia, da região do Mar Negro, de países da Ásia Menor e da Síria ou eram escravos de guerra.³¹

O sistema de escravidão podia assumir diferentes roupagens nas diversas cidades. Por exemplo, em Esparta, em Tessália e na Heracleia Pôntica, gregos nativos eram forçados a trabalhar em vista do interesse dos cidadãos.³² Ademais, em Esparta, os escravos pertenciam à pólis, não aos indivíduos espartanos, como era o caso dos escravos de posse na Ática.³³ As descrições sobre o ambiente doméstico, presentes no primeiro livro da *Política*, sugerem que Aristóteles preocupa-se não com os atenienses emancipados dos tempos solonianos ou com os hilotas de Esparta, mas, sobretudo, com a análise dos escravos de posse áticos³⁴, os povos que os gregos frequentemente denominavam bárbaros: “Mas entre os bárbaros distinção alguma é feita entre mulheres e escravos, posto que não há governantes naturais entre eles: eles são uma comunidades de escravos, homens e mulheres”.³⁵

Garnsey observa que a economia grega não era dependente, de modo exclusivo, do sistema escravista. Tornar-se-ia economicamente inviável a manutenção de um grande número de escravos em períodos de baixa colheita. Em épocas de alta colheita, ceifadores livres trabalhavam juntos aos escravos a fim de suprir as altas demandas: “Nesta medida, o sistema escravista e o camponês subsistiam lado a lado e mantinham uma relação de apoio mútuo”.³⁶ O autor ressalta ainda um paradoxo social entre as duas classes. Escravos usufruíam de maior estabilidade financeira e maiores vantagens que camponeses livres, que muitas vezes eram mal pagos e tinham condições irregulares de trabalho.³⁷ Além disso, escravos e livres não pareciam ser diferentes em suas aparências. Algumas passagens em Aristóteles sugerem a inexistência de diferenças fenotípicas entre livres e escravos:

A natureza tem a intenção de diferenciar os corpos dos livres e dos escravos, fazendo os destes fortes para o trabalho servil, e os daqueles eretos, e embora inúteis para tais atividades, úteis para a vida política tanto nas questões de guerra e de paz. Porém, o contrário frequentemente é o caso: alguns têm as almas e outros têm os corpos de homens livres. E não há dúvidas que se os homens diferissem entre si nas meras formas de seus corpos, assim como as estátuas de deuses são diferentes dos homens,

³⁰ FINLEY, M. I. *Economy and Society in Ancient Greece*. London: Chatto & Windus, 1981, p. 235 (tradução nossa).

³¹ GARNSEY, P. *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 6.

³² *Ibid.*, p. 4.

³³ BARKER, op. cit., p. 360.

³⁴ *Ibid.*, p. 360.

³⁵ *Pol.*, I, 2, 1252b 4-7 (tradução nossa).

³⁶ GARNSEY, P. op. cit., p. 5 (tradução nossa).

³⁷ *Ibid.*, p. 5.

então, todos concordariam que a classe inferior deve ser escrava da superior. E se isto é verdade sobre o corpo, não ocorreria o mesmo com a alma? Acontece que a beleza do corpo é visível e a beleza da alma invisível (*Pol.*, I, 5, 1254b 26-37) (tradução nossa).

Numa passagem de sua obra *A constituição de Atenas*, Pseudo-Xenofonte sugere ideia semelhante: “Se fosse legítimo o homem livre bater no escravo, no meteco, ou no liberto, corria-se o risco permanente de surrar um Ateniense, acreditando se tratar de um escravo; é que lá o povo não se veste melhor do que os escravos e metecos e sua aparência também em nada é melhor”.³⁸ Em Atenas, a mobilidade de *status* era difícil. Garnsey ilustra isto com a lei aprovada por Péricles que não permitia a atribuição de cidadania àqueles que não tivessem nascido de pais atenienses. Embora se praticasse a manumissão de escravos, isto não lhes garantia direitos iguais aos de homens livres.³⁹ Na Grécia Antiga, escravos de posse demonstravam poucas tendência subversivas:

Escravos enquanto escravos não demonstravam qualquer interesse na escravidão enquanto instituição. Mesmo quando se revoltavam, seus objetivos eram ou retornar às suas terras natais ou subverter a suas condições, isto é, tornar-se mestres e reduzir à escravidão seus antigos senhores ou qualquer outra pessoa em dada circunstância (FINLEY, 1981, p. 236) (tradução nossa).

Como se observou, em Aristóteles, o tema da escravidão aparece associado às discussões sobre a administração do lar (*oikonomia*), cuja análise integra a problemática inaugural da obra: as apropriadas classificações dos regimes e dos tipos de autoridade.⁴⁰ Assim, embora tais considerações não sejam o ponto principal da obra, elas configuram parte importante do projeto da *Política*. Alguns fatores, que estão para além destes objetivos explícitos da obra, certamente contribuíram para a inquietação do autor em relação ao tema, e espalham-se implicitamente ao longo do texto.

Uma destas motivações, certamente, surgiu dos ataques teóricos aos quais a instituição escravista grega estava sujeita. De um lado, partidários da escravidão apostavam na naturalidade desta condição, de outro, dizia-se que as relações de governo e obediência eram injustas posto que não passavam de convencionalismo. O Estagirita evidencia tal controvérsia com as seguintes palavras:

³⁸ PSEUDO-XENOFONTE. *A Constituição dos Atenienses*. Tradução de Pedro Ribeiro Martins. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, p. 77.

³⁹ GARNSEY, op. cit., p. 7.

⁴⁰ *Pol.*, I, 1, 1252a 8-16.

Alguns mantêm a opinião de que o governo senhorial é uma ciência, e de que a administração do lar, a dominação de escravos, assim como o governo político e real, como eu já disse no início, são todos a mesma coisa. Outros afirmam que o governo do senhor sobre o escravo é contrário à natureza, e que a distinção entre escravo e homem livre é apenas convencional e não natural e, por ser uma interferência na natureza, é injusto (*Pol.*, I, 3, 1253b 18-22) (tradução nossa).

Barker atribui à causa da desinteligência uma instabilidade da instituição escravista, principalmente em decorrência das revoluções messiânicas e da redução de atenienses à escravidão após a batalha de Sicília.⁴¹ Nesse cenário, as repentinas trocas de *status* – de livre para escravo e de escravo para livre – poriam em xeque a naturalidade da escravidão e, por conseguinte, abalariam as ideias empreendidas em favor da justiça da prática. Com efeito, a prática da justiça bélica contribuía para a controvérsia. Com as seguintes palavras, Aristóteles expressa sua inquietação com a redução de homens livres à escravidão em situações de guerra:

Nem devem os homens estudar a guerra em vista de escravizar aqueles que não merecem ser escravizados, mas sim, em primeiro lugar, eles devem se organizar para que eles próprios não sejam escravizados; em segundo lugar, devem procurar visar o poder em vista do benefício dos dominados, e não em vista do exercício de um despotismo; em terceiro lugar, devem buscar a dominação somente daqueles que merecem ser escravos (*Pol.*, VII, 1333b 39-1334a 3) (tradução nossa).

Newman, no trecho a seguir, mostra os efeitos das práticas de guerra nas ideias de alguns pensadores sobre a naturalidade da escravidão:

Muitos, que não foram tão longe e não se opuseram à instituição como um todo, parecem ter contestado a justiça da escravidão por meio da guerra. Assim, Calicrátidas, quando pressionado, durante a tomada de Metímna, a vender seus cidadãos como escravos, declarou que, enquanto estivesse no comando, nenhum grego seria escravizado se dependesse dele, embora ele tenha vendido as tropas atenienses como escravos no dia seguinte (*Xen. Hell.* I. 6. 14-15). Agesilau expressou sentimentos semelhantes (*Xen. Ages.* 7. 6.). Epaminondas e Pelópidas, disse Plutarco, não escravizaram qualquer cidade submetida (*Pelop. Et Marcell. Inter se Compar.* C. 1, Greek) [...] Dio Chrysostom, em sua décima quinta oração, menciona um sentimento geral de que o escravo de nascimento era escravo no sentido mais verdadeiro, mas, em seguida, ele passa a ponderar que escravos por natureza descendem daqueles que foram escravizados em guerra, e que esta forma de escravidão, ‘a mais antiga e que deu origem a todas as demais, é bastante fraca em questões de justiça; e, assim, ele chega à conclusão de que o verdadeiro escravo é o homem que é servil de alma (NEWMAN, 1887, p. 142-143) (tradução nossa).

⁴¹ BARKER, op. cit., p. 359-360.

Mas afinal, Aristóteles era adepto de que posição? O próprio filósofo levanta a questão: “Mas há, de fato, alguém por natureza destinado à escravidão, e para quem tal condição seja idônea e justa, ou, pelo contrário, seria toda escravidão uma violação da natureza?”.⁴²

1.1.1 Liberdade e escravidão por natureza

Não é preciso ir muito adiante para sabê-lo, posto que a resposta já é implícita no capítulo 2 do livro I da *Política*. Neste se identificam dois componentes imprescindíveis de uma pólis: as associações de machos e fêmeas e de governantes e governados constituem partes essenciais de qualquer cidade sob a justificativa de perpetuação da espécie e preservação de ambos respectivamente.⁴³ O filósofo ressalta: são relações naturais porque, assim como a reprodução dos animais, não podem ser frutos de decisão (προαίρεσις). Nesse contexto, se a cidade deve se aproximar daquilo que é mais natural, devem nela existir, portanto, quem mande e quem obedeça a saber, o senhor natural, dotado da capacidade de antever com a mente e, o escravo natural, capaz de fazê-lo com o seu corpo. Entretanto se ainda se busca uma resposta mais explícita à questão, o próprio filósofo afirma posteriormente sem reservas:

Não há dificuldade alguma em responder essa questão, baseando-se tanto na razão quanto nos fatos. Que alguns devem governar e outros serem governados é algo não somente necessário, mas justo; desde o momento do nascimento, alguns estão marcados para a submissão, outros para o governo (*Pol.*, I, 5, 1254a 20-23) (tradução nossa).

Para que se justifique toda e qualquer instituição escravista são necessários critérios que separem de um lado homens livres, e de outro, escravos. No consenso contemporâneo, toda e qualquer forma de instituição que pressuponha qualquer tipo de discriminação com fins escravistas – este é o caso ao menos das nações cujas constituições aderiram à *Declaração Universal dos Direitos Humanos*⁴⁴ – não pode ser nada além de fruto de uma convenção injusta e imoral. Em outras palavras, o critério utilizado que vista destinar uma pessoa ao comando e outro à obediência compulsória repousará sempre sobre valores imorais e injustos. Para os contemporâneos, portanto, existe somente um sentido correspondente para cada termo “liberdade” e “escravidão”. Ou se é devidamente livre, ou se é injustamente escravo.

Por outro lado, na antiguidade, os partidários da escravidão precisaram forjar um novo conteúdo para o par de termos: existem aqueles que são por natureza livres e aqueles que são

⁴² *Pol.*, I, 5, 1254a 18-19 (tradução nossa).

⁴³ *Pol.*, I, 2, 1252a 25-30.

⁴⁴ Diz o artigo 4º: “Ninguém será mantido em escravatura ou em servidão, a escravatura e o trato dos escravos, sob todas as formas, são proibidos” (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1948).

por natureza escravos.⁴⁵ Aqui, o verbo forjar torna-se conveniente, pois, de fato, a naturalidade de tais condições, segundo Mill, apenas pareceram a tais homens naturais:

Mas já existiu alguma dominação que não pareceu natural àqueles que a exerceram? Houve tempos, onde a divisão da humanidade em duas classes, uma pequena de senhores e uma numerosa de escravos, pareceu, até mesmo aos mais nobres intelectuais, natural, e a única condição natural da raça humana. Ninguém menos que Aristóteles, que tanto contribuiu para o progresso do pensamento humano, sustentou tal opinião sem dúvida alguma; e a fundamentou com as mesmas premissas em que se baseiam as afirmativas a respeito da dominação dos homens sobre as mulheres, a saber, que existem diferentes naturezas entre a humanidade, naturezas livres e naturezas escravas: que os gregos eram de natureza livre, os trácios e os asiáticos de procedência bárbara eram de natureza escrava (MILL, 2015, p. 419) (tradução nossa).

Mais adiante, Mill concluirá que o que lhes aparece como natural é apenas o que lhes é de costume.⁴⁶ Mas se o costume da escravidão aparece a Aristóteles como natural, de que maneira ele trata de fundamentar a naturalidade desta condição? Aristóteles trata de governante e governado, pela primeira vez, com as seguintes palavras: “Aquele que é capaz de antever pelo exercício da mente é por natureza mestre e senhor, e aquele que pode com o seu corpo dar efeito a tal previsão é submisso, e por natureza um escravo; logo senhor e escravo compartilham do mesmo interesse”.⁴⁷ Note-se que senhor e escravo possuem capacidades referentes à mente e ao corpo respectivamente. O sentido de antever e as relações de corpo e mente permanecem obscuros e, por isso, faz-se necessário analisar o que o filósofo desenvolverá posteriormente.

No capítulo 5, após se indagar sobre a naturalidade de livres e escravos, o Estagirita inicia sua argumentação com uma comparação bastante genérica: “Em todas as coisas que formam um composto completo e que são feitas de partes, sejam elas contínuas ou descontínuas, evidencia-se uma diferença entre os princípios de governo e submissão”.⁴⁸ Tais relações estendem-se para além das coisas animadas, até mesmo na harmonia musical, observam-se o comando e a obediência. As comparações de Aristóteles entre cidade e a teoria musical não são raras. Em outra passagem, Aristóteles faz uma analogia entre as notas de uma escala e a cidade. O regime de uma cidade altera-se da mesma maneira que a organização entre as notas se altera.⁴⁹ O regime é o paradigma de organização de magistraturas de uma cidade.⁵⁰ É a constituição que determina quem irá ocupar este ou aquele cargo e por quanto tempo. Desse

⁴⁵ *Pol.*, I, 6, 1255a 5.

⁴⁶ MILL, J. S. *The Subjection of Women. In On Liberty, Utilitarianism and Other Essays (Oxford World's Classics)*. 2ª ed., Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 420.

⁴⁷ *Pol.*, I, 2, 1252a 30-33 (tradução nossa).

⁴⁸ *Pol.*, I, 5, 1254a 29-31 (tradução nossa).

⁴⁹ *Pol.*, III, 3, 1276b 6-10.

⁵⁰ *Pol.*, IV, 3, 1290a 7-11.

modo, as relações de comando e obediência na cidade são determinadas pelo regime, assim como as notas organizam-se a partir de uma nota tônica.

Posto que a cidade, assim como a harmonia, é um todo constituído de muitas partes,⁵¹ é natural que nela também se encontre o princípio de comando e obediência. Com o propósito de explicar como isso se aplica aos seres humanos, Aristóteles recorre a sua doutrina do corpo e da alma. Todos os seres vivos são constituídos de corpo e alma, que se organizam segundo uma hierarquia. A alma é por natureza governante e o corpo é o governado.⁵² Aristóteles admite que é possível encontrar casos em que o corpo parece governar a alma: “E está claro que o governo do corpo pela alma, e das paixões pelo princípio racional e pela mente, é natural e idôneo; ao passo que a equiparação dos dois ou o exercício do governo pela parte inferior é sempre prejudicial”.⁵³ Este seria o caso dos escravos. Em *De Anima*, o Estagirita relaciona alma, corpo, forma e matéria da seguinte maneira: “a alma corresponde à forma, e o corpo corresponde à matéria”.⁵⁴ Se a alma é forma, isso significa que o corpo se organiza em função da alma. Diante disso, não é difícil observar que a relação senhor e escravo é quase hilemórfica, o senhor representando a forma e o escravo a matéria, um evidenciando a função do composto, e o outro se organizando em vista dessa função. A partir disso, não é dificultoso perceber por que a relação entre senhor e escravo é necessária e promove a preservação de ambos.⁵⁵

Desse modo, os escravos e livres por natureza encontram suas contraposições nas noções de livre e escravo meramente convencionais. Como se observou, nos tempos de Aristóteles, havia também quem descreditasse na naturalidade da condição de escravo. A princípio, com o propósito de discriminar as ideias de escravidão por natureza e por convenção, Aristóteles recorre à opinião comum. A convenção relaciona-se com as leis que dizem que quem quer seja capturado em guerra será escravo.⁵⁶ Filósofos, juristas e retóricos divergem quanto à justiça desta prática. A divergência de opiniões, diz o filósofo, tem origem no fato de que o poder aparenta implicar a virtude: “Logo, parece que a força nunca acompanha a virtude ao lado de quem usa a força, e isso é autoevidente”.⁵⁷ Entretanto, é possível haver guerras cuja causa é injusta, onde não há virtude envolvida.⁵⁸

⁵¹ *Pol.*, IV, 3, 1289b 27.

⁵² *Pol.*, I, 5, 1254a 34-35.

⁵³ *Pol.*, I, 5, 1254b 6-10 (tradução nossa).

⁵⁴ *DA*, II, 1, 412a 17-26.

⁵⁵ *Pol.*, I, 1, 1252a 31; 5, 1254b 15-21.

⁵⁶ *Pol.*, I, 6, 1255a 6-7.

⁵⁷ TOMÁS DE AQUINO. *Commentary on Aristotle's Politics*. Tradução de Richard J. Regan. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc, 200, p. 34 (tradução nossa).

⁵⁸ *Pol.*, I, 6, 1255a 24-25.

Dentre tais opiniões, Aristóteles acaba por identificar a escravidão relativa e a absoluta. Os gregos, por exemplo, confinam o termo “escravo” aos estrangeiros, pois se consideram livres. Ao mesmo tempo, observam que estrangeiros são livres na medida em que a leis de seus países de origem lhes conferem tal *status*. Separam-se, assim, os escravos e livres relativos à lei e, os escravos e livres por natureza. Os homens naturalmente livres, conforme a justiça absoluta, são livres em todos os lugares. Não é de se estranhar, portanto, que os gregos da antiguidade, de economia escravista, viessem a utilizar tal vocabulário. Além de evidenciar o uso comum dos termos em ambos os sentidos, Aristóteles termina por confirmar a existência de homens escravos e livres por natureza:

Não está claro que, dessa maneira, eles distinguem liberdade e escravidão, nascimentos nobre e humilde, a partir dos dois princípios do bem e do mal? [...] Vemos que existe um fundamento para essa divergência de opiniões, e que nem todos são escravos por natureza ou livres por natureza. Além disso, vemos que em alguns casos há uma distinção clara entre os dois grupos, de modo que se torna justo e correto que uns sejam escravos e outros senhores. Os primeiros a obedecer, e os últimos a exercer a autoridade senhorial que a natureza lhes concedeu. (*Pol.*, I, 6, 1255a 38-1255b 10) (tradução nossa).

Aristóteles, de fato, acredita que são as cidades gregas que mais se aproximam da liberdade por natureza. Os demais europeus e os asiáticos não possuem as qualidades necessárias para o bom governo e para a liberdade,⁵⁹ cabe-lhes, portanto, as liberdades relativas, isto é, convencionais. Desse modo, não poderiam nunca ter a liberdade absoluta, pois não é possível existir entre eles um governante natural e, assim, acabam por formar uma comunidade inteira de escravos.⁶⁰

1.1.2 O escravo é um ser humano ou um animal?

A questão da dupla acepção do livre e do escravo evidencia, assim, as comunidades nas quais se observa esta relação, de modo que a lei vem a se conformar à natureza (a cidade ideal); e as comunidades onde as relações senhoriais são dadas conforme uma convenção, sem necessariamente atender os critérios estabelecidos pela natureza (nos regimes desviados ou nas comunidades bárbaras). Aristóteles naturalmente deve endossar o primeiro caso, no qual o livre por lei é o livre por natureza. Por trás da lei, observou-se ainda que a natureza concedeu a cada homem aquilo que lhe cabe: a uns, uma alma que governa o corpo; a outros, um corpo que

⁵⁹ *Pol.*, VII, 7.

⁶⁰ *Pol.*, I, 2, 1252a 5-8.

governa a alma. Mas o cenário ainda se mostra excessivamente amplo, posto que se há seres de alma e corpo dispostos dessas duas maneiras, de que modo se separam os escravos e os animais? Aristóteles, a princípio, faz uma discriminação bastante geral:

A natureza, como costumamos dizer, não faz nada em vão, e o homem é o único animal que possui o dom da palavra. E, ao passo que, a voz sozinha é uma mera expressão do prazer e da dor, e, logo, é encontrada nos demais animais (pois suas naturezas estão associadas à percepção do prazer e da dor e da relação entre os dois, e nada mais), a capacidade de fala tem por propósito de evidenciar o idôneo e o inidôneo, e, de modo semelhante, o justo e o injusto. E é uma característica do homem que somente ele possui o senso do bem e do mal, do justo e do injusto, e de coisas relacionadas, e a associação de seres vivos que possuem esse senso forma uma família ou uma cidade (*Pol.*, I, 2, 1253a 7-18) (tradução nossa).

Os animais limitam-se ao sensível e os homens vão além, pois possuem *logos*. Mas seria o escravo um animal? Quanto aos fins práticos e úteis, Aristóteles trata de os aproximar: “E, de fato, o uso de escravos e de animais domésticos não é muito diferente; posto que ambos com os seus corpos ajudam a prover as necessidades cotidianas”.⁶¹ Aristóteles não pode negar que os escravos possuem linguagem, mas a medida em que são capazes de evidenciar o justo e injusto é desconhecida. A seguinte passagem não torna a questão demasiadamente menos obscura, embora acrescenta um dado (apreende-se a razão sem de fato possuí-la): “Aquele que é capaz de pertencer, e portanto pertence a outro, e participa da razão suficientemente para apreendê-la, embora não a tenha, é escravo por natureza. Ao passo que os animais inferiores não podem nem mesmo apreender a razão, eles obedecem a suas paixões”.⁶²

É ao considerar as virtudes apropriadas ao escravo e o livre, que Aristóteles explicitamente questiona o que aqui se busca:

Agora, a primeira questão que se poderia colocar acerca dos escravos é se, para além das virtudes instrumentais e servis, possuem outra virtude mais valiosa do que essas, como por exemplo, temperança, coragem, justiça, e outras disposições morais do gênero. Ou será que não têm nenhum outro mérito senão o que decorre dos seus préstimos corporais? Qualquer das alternativas representa uma dificuldade. É que se, por um lado, eles possuem uma certa virtude, em que seriam diferentes do homem livre? Mas se, por outro lado, não tiverem virtude, permanece um embaraço visto que são seres humanos e racionais (*Pol.*, I, 13, 1259b 22-28).

Aristóteles confirma: escravos são seres humanos (*ἄνθρωπος*) e possuem razão (*λόγος*). Permanece obscuro, portanto, se escravos possuem ou não possuem razão. Parece absurdo, entretanto, negar-lhes toda e qualquer razão, visto que interagem e compartilham do trabalho

⁶¹ *Pol.*, I, 5, 1254b 24-25 (tradução nossa).

⁶² *Pol.*, I, 5, 1252b 21-23 (tradução nossa).

com o senhor, ser dotado de razão. Em seguida, a diferença entre senhor e escravo ganha uma especificidade: os escravos possuem razão, mas não detêm faculdade deliberativa (*βουλευτικόν*). Nesse sentido, poder-se-ia afirmar que o escravo é um ser natural da espécie humana, mas é somente humano na medida em que é definido na sua relação com o senhor? Se lhe falta a capacidade deliberativa e, na realização de suas tarefas, ele guia-se a partir das decisões de seu senhor, como pode ele ser um ser humano para além dessa relação? Se lhe falta um senhor, estaria ele a mercê de sua alma sensível assim como os animais? Com efeito, Aristóteles não deve negar que o escravo é um ser natural composto de forma e matéria. O composto, embora não estabeleça o fenótipo esperado de um escravo,⁶³ é o de um ser racional. Por algum motivo, esta matéria não está disposta de tal maneira a possibilitar a completa realização do escravo enquanto ser racional. Diante disso, pode se dizer que é somente na medida em que ele se relaciona com o senhor, que ele realiza uma certa humanidade e, esta humanidade, por sua vez, não tem em vista o seu próprio bem.⁶⁴

Mas se essa medida entre o plenamente racional e uma incompletude racional é difícil de estabelecer, não estaria tudo perdido se o escravo fosse completamente incapaz de exercer sua razão. Isso porque Aristóteles confere à alma sensível uma participação na razão na medida em que ela pode obedecer:

Logo, o elemento irracional também parece ter duas faces. O elemento nutritivo de modo algum compartilha da razão, mas o elemento apetitivo e, em geral, o desejante, em certo sentido, dela compartilha, uma vez que são capazes de ouvi-la e obedecê-la. Isto refere-se ao modo como se dá ouvidos a um pai ou a um amigo, e não ao sentido de “racional” na matemática. Que o elemento racional é, em um certo sentido, persuadido pela razão é evidente quando são dados conselhos e durante os atos de reprovação e encorajamento. E se se diz que tal elemento também compartilha da razão, aquilo que possui a razão também terá duas faces, uma parte a terá em sentido estrito e em si, e a outra tenderá a obedecer tal como se obedece aos pais (*EN*, I, 1102b 29-1103a 3) (tradução nossa).

Tal como a criança, o escravo obedeceria a suas paixões, mas seria capaz de ouvir a razão por meio de sua faculdade sensível. Nesse sentido, o escravo seria uma eterna criança. Isso, ainda, não deixa claro como as crianças e os escravos difeririam dos animais. Embora o sensível compartilhe da razão na medida em que a obedece, não é evidente como tal obediência esteja desvincilhada da faculdade racional. A imaturidade ou incompletude da faculdade racional deve fazer alguma diferença nas relações de obediência, de modo que não se equiparam

⁶³ *Pol.*, I, 5, 1254b 25-1255a 2

⁶⁴ Embora seja benéfico a ele incidentalmente (*Pol.*, III, 6, 1278b 32-1279a 8). Por exemplo, à sua própria preservação (*Pol.*, I, 1, 1252a 31).

os animais, as crianças e os escravos. Se este não fosse o caso, Aristóteles não teria como afirmar que “os animais inferiores não podem nem mesmo apreender a razão e apenas obedecem a suas paixões”⁶⁵ e nem mesmo dizer que os escravos possuem virtudes. Embora, afirme que o boi é o escravo do pobre,⁶⁶ Aristóteles está ciente de que um homem não pode ser boi nem um boi pode ser homem.

1.1.3 A liberdade de pertencer a si

Aristóteles também identifica o escravo como uma propriedade (κτῆμα) do lar, isto é, um homem que pode pertencer a outro homem. Para isso, ele, a princípio, identifica a arte de adquirir propriedade (κτητική) à administração do lar (οἰκονομία). A οἰκία, diz o filósofo, “é uma comunidade formada de acordo com a natureza para satisfazer as necessidades quotidianas”.⁶⁷ Assim, adquirir propriedade é uma forma de conquistar meios de suprir as necessidades quotidianas do homem. Em seguida, expõe-se a necessidade de instrumentos (ὄργανον) para o exercício de qualquer trabalho e, eles são divididos em dois tipos: os animados e os inanimados: “para o timoneiro o leme é um instrumento inanimado, e o vigia um animado, pois nas diferentes profissões, um ajudante pertence à categoria dos instrumentos”.⁶⁸

De forma análoga, na conjuntura do lar, o escravo configura-se como um instrumento vivo pertencente ao senhor, um instrumento capaz de manipular outros instrumentos: Não podem os teares tecerem nem as palhetas tocarem as cítaras por si mesmos. Necessitam de uma pessoa que os manipule.⁶⁹ Aristóteles faz uma segunda distinção entre os instrumentos: uns são de produção (ποιητικός), outros de ação (πρακτικός). Ele, então, compara os usos do tear com o de uma cama: “De um tear provém algo mais do que o seu simples uso, de uma cama ou de um adorno apenas o seu uso”.⁷⁰ Nesse sentido, o escravo é um instrumento de ação. De fato, Aristóteles afirmará que o propósito da οἰκονομία relaciona-se em maior grau com os bens alcançados pela ação: “É evidente que a administração diz mais respeito aos seres humanos do que à propriedade inanimada, mais à virtude do que à excelência dos bens possuídos (que denominamos riqueza), e mais à virtude dos homens livres do que à dos escravos”.⁷¹

⁶⁵ *Pol.*, I, 5, 1254b 22-23.

⁶⁶ *Pol.*, I, 2, 1252b 12.

⁶⁷ *Pol.*, I, 2, 1252b 13.

⁶⁸ *Pol.*, I, 4, 1253b 29-31.

⁶⁹ *Pol.*, I, 4, 1253b 33-34.

⁷⁰ *Pol.*, I, 4, 1254a 4.

⁷¹ *Pol.*, I, 13, 1259b 17-21.

O próximo passo do filósofo é identificar a parte (μόριον) com a propriedade (κτημα). A parte pertence a um todo funcional. Nesse sentido, a propriedade também está para um todo, assim como a parte está para o todo. Sendo a propriedade pertencente à οικία (o todo) e, o homem, o senhor da οικία, pode-se dizer, então, que a propriedade pertence ao homem. Sendo o escravo uma propriedade da οικία, tem-se, por conseguinte, que o escravo é propriedade do senhor. Nesse contexto, Aristóteles não pode senão concluir que escravo por natureza é aquele ser humano que pertence a outro homem.

1.2 O homem e a mulher: diferentes graus de liberdade

Na *Política*, Aristóteles, frequentemente, ressalta a importância das diferenças qualitativas entre os membros de um conjunto. Na esfera política, por exemplo, para que se classifiquem devidamente as constituições, deve-se levar em consideração não somente o número total de governantes, mas, sobretudo, o modo como estes podem diferir em espécie.⁷² Com o escopo doméstico, não poderia ser diferente: Aristóteles tende a classificar as relações de autoridade segundo as especificidades de seus membros. Marido e esposa, porque possuem funções e virtudes desiguais, mantêm relações domésticas proporcionais às suas diferenças, ou nas palavras do Estagirita, possuem uma amizade (φιλία) desigual.⁷³ O conteúdo desta amizade é relacional, de modo que se trata de uma coisa a amizade da mulher com relação ao homem, e de outra, a amizade do homem com relação à mulher. Se o marido ama a mulher na medida em que deve amá-la, e a mulher ama o marido na medida em que deve amá-lo, a amizade torna-se duradoura: “Em todas as amizades que implicam desigualdade, o amor deve ser proporcional, isto é, o superior deve receber mais amor do que fornecê-lo, e isso se aplica também ao mais útil e, de modo similar, aos outros casos”.⁷⁴ É por meio dessa troca proporcional, diz o filósofo, que a amizade passa a se aproximar da igualdade.

Dentre as relações que envolvem os membros da οικία, a de marido e mulher parece se aproximar, em maior grau, da igualdade. Esta parece ser uma das razões para Aristóteles atribuir-lhes o que chama de autoridade constitucional (πολιτικός)⁷⁵ ou governo semelhante ao de uma aristocracia (ἀριστοκρατία). A ideia de uma governo constitucional implica uma natureza igualitária entre governantes e governados. É por tal razão que, num regime

⁷² *Pol.*, I, 1, 1252a 9-17.

⁷³ *EN*, VIII, 1158b 13.

⁷⁴ *EN*, VIII, 1158b 24-26 (tradução nossa).

⁷⁵ *Pol.*, I, 12, 1259b 1.

constitucional, tende-se a governar por alternância durante um período determinado.⁷⁶ Embora Aristóteles pareça equiparar homem e mulher nesta passagem, ele lhes atribui graus diferentes de capacidade para o governo: “Apesar de existirem exceções no campo da natureza, o macho é por natureza mais adequado ao comando do que a fêmea, da mesma forma que o homem mais velho e plenamente desenvolvido é superior ao mais novo e mais imaturo”.⁷⁷ A história de Amasis e sua bacia para pés, diz Aristóteles, ilustra as naturezas semelhantes entre homem e mulher. Wright desenvolve a história de Amasis com as seguintes palavras:

Amasis foi um camponês, que se tornou rei do Egito; para provar aos seus súditos a qualidade essencial de toda a matéria, ele pediu que a sua bacia de metal fosse derretida e transformada em uma estátua, à qual todo o povo deveria fazer reverência, embora tivessem tratado a bacia para pés com desprezo. Então, Amasis tirou a sua lição: o substrato tanto da bacia como da estátua era o mesmo; havia apenas uma diferença na forma exterior. ‘De tal tipo’, afirma Aristóteles, ‘é a relação entre homem e mulher, mas ali, a desigualdade perpetua-se’ (WRIGHT, 1923, p. 209) (tradução nossa).

Numa aristocracia, a autoridade não é distribuída segundo à igualdade dos cidadãos, mas conforme a virtude (*ἀρετή*), isto é, ocupa-se determinado magistrado conforme a *ἀρετή* de cada indivíduo. Seja o governo entre marido e mulher aristocrático ou constitucional, a escolha vocabular do filósofo sugere, como dito outrora, uma maior proximidade entre os dois; diferente, por exemplo, da relação entre senhor e escravo, cujas virtudes separam-se em maior grau: “Isso se torna claro quando há um grande intervalo no que se refere à virtude, ao vício, à riqueza ou a qualquer outra coisa que se ponha entre as partes; pois, desse modo, eles não serão mais amigos, e nem é esperado que sejam”.⁷⁸ Como bem explica Newman, as possibilidades morais desta relação ficariam só atrás da amizade entre dois homens:

Talvez não atinja o nível moral de uma amizade entre dois homens de virtudes plenas (*σπουδαῖοι*) – Aristóteles dificilmente seria um grego se pensasse assim – mas, então, esta é uma forma de amizade e algo mais – é uma união cooperativa de proximidade e permanência com vista aos mais nobres fins. Homem e mulher não são apenas ‘amigos’, mas compartilham de um trabalho comum (NEWMAN, 1887, p. 191, tradução nossa).

Assim como acontece com os animais, essa relação tem naturalmente como um de seus fins a reprodução, mas visto que homem e mulher são seres humanos, seus propósitos se estendem às necessidades cotidianas. Assim, no lar, eles possuem tarefas que são divididas

⁷⁶ *Pol.*, I, 12, 1259b 4-7.

⁷⁷ *Pol.*, I, 12, 1259b 2-4 (tradução nossa).

⁷⁸ *EN*, VIII, 7, 1158b 32-35 (tradução nossa).

conforme suas naturezas de macho e fêmea, sempre em vista de um fim comum.⁷⁹ Embora se aproxime de uma certa igualdade com o homem no lar, na cidade ela é privada da condição de cidadã. Seria estranho pensar que ela pudesse deliberar na Assembleia tal como faz o homem, posto que Aristóteles lhe atribui uma faculdade deliberativa sem autoridade (ἄκυρος).⁸⁰ O que quer que isso signifique, ainda não torna precisa a medida em que a mulher difere do escravo, pois as virtudes de ambos são relativas ao senhor e se limitam à obediência.⁸¹ Sabe-se somente que, no escopo doméstico, isso se expressa numa liberdade que o escravo não possui, numa menor desigualdade na relação com o senhor e no direito de uma autoridade livre, seja ela constitucional ou aristocrática. Assim, a mulher parece estar situada num meio termo entre a absoluta autoridade, condição do senhor, e a total submissão, condição do escravo

1.2.1 Outros fundamentos teóricos da relação entre homem e mulher

Para além da capacidade incompleta de deliberação, é possível encontrar no *corpus* elementos teóricos que fundamentam a superioridade do homem em relação à mulher. Lopes, ao discorrer sobre a fundamentação conceitual da discriminação da mulher na História da Filosofia, traz uma análise interessante. A princípio, evidencia-se a causa da determinação sexual nas espécies, a saber, uma modificação na causa material:

Contrariedades relativas à forma produzem espécies distintas, como animais terrestres ou alados, ao passo que contrariedades relativas à matéria produzem diferença na coisa entendida como matéria, ou seja, no composto concreto. Sócrates, por exemplo, é um ser concreto composto de forma (essência) e matéria (carne, nervos, ossos, sangue). Ser branco para Sócrates é uma modificação na matéria que não produz nenhuma diferença em sua forma, sua essência. Do mesmo modo “macho e fêmea são afecções (*pathé*) próprias do animal, e não se referem à substância, mas só à matéria e ao corpo. É por isso que do mesmo esperma, de acordo com a modificação (*pathós*) que venha a sofrer, deriva o macho ou a fêmea” (LOPES, 2000, p. 88).

A seguir, explicam-se os conceitos e a relação entre matéria e forma. A matéria é não-ser, tem natureza indeterminada e tem potência para ser alguma coisa. A forma, por outro lado, refere-se ao ser, tem natureza determinante e se relaciona com a atualização do ser. Nesse sentido, “a matéria, um não-ser, deseja ou tende para a forma porque, desse modo, tende para o seu bem, que é ser”.⁸² Segundo Zingano, a forma “figura como *causa* de x ser F, todo x

⁷⁹ *EN*, VIII, 12, 1162a 16-24.

⁸⁰ *Pol.*, I, 13, 1260a 14.

⁸¹ *Pol.*, I, 13, 1260a 19-33.

⁸² LOPES, M. *Para a história conceitual da discriminação da mulher*. In *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, [S. l.], n. 15, p. 81-96, 2010, p. 89.

precisando certamente satisfazer determinados requisitos materiais para ser *um* F, mas ganhando a identidade F unicamente graças à forma”.⁸³ Desse modo, em tudo o que se gera, há uma relação entre a matéria indeterminada e a forma, responsável pela atualização da matéria em algo que é. Existe, além disso, uma hierarquia entre forma e matéria, na qual a matéria tende a se subjuar às exigências da forma.⁸⁴ Esta hierarquia se expressa, também, no processo de geração de outro ser humano: por um lado, o homem é responsável por conceder a forma; por outro, a mulher, por conceder a matéria.⁸⁵ Afinal, Lopes expõe, conforme o pensamento de Aristóteles, o processo fisiológico da geração associado às noções de forma e matéria:

Par ao filósofo, a geração ocorre da seguinte maneira: o fluxo menstrual é esperma que, não sendo em estado puro, precisa ser elaborado. Há geração quando o mênstruo se mistura ao esperma. O que é em potência é produzido por algo que seja em ato, por isso é necessário que a forma seja em alguma coisa. O esperma é resíduo animado de movimento idêntico ao existente no útero. Quando penetra o mênstruo, imprime movimento, movimento que a semente da fêmea já possui, porém em potência. A fêmea é como um macho mutilado, pois o que lhe falta é o princípio da alma, que é trazido sempre pelo macho. As sementes são portadoras de alma, mas na fêmea esta alma está em potência (a alma nutritiva, responsável pelo crescimento), e é ativada pelo princípio motor externo: o esperma masculino ativa a alma. No esperma há o que torna as sementes fecundas, o calor, que não é o fogo, mas o pneuma (ar quente e água), cuja natureza é análoga ao elemento astral (éter) armazenado no esperma. A matéria do líquido seminal é o veículo do princípio psíquico (alma), sendo que o intelecto é a única porção que é independente da matéria (LOPES, 2010, p. 92).

Nas relações entre forma e matéria e macho e fêmea confirma-se a superioridade do homem sobre a mulher. No domínio moral e político, a ideia de uma natureza mais completa que a outra justifica a possibilidade ou impossibilidade de realização moral (por exemplo, o alcance da felicidade e a cidadania), as relações hierárquicas de governo e obediência no lar, entre outras restrições e direitos.

1.3 Pai e filho: a *παιδεία* como formação do homem livre no livro VIII da *Política*

No interior do lar, pai e filho mantêm uma relação de caráter régio (*βασιλικός*), isto é, o pai deve governar o filho como rei e o filho deve obedecer ao pai como um súdito.⁸⁶ O filho, assim como o pai e a mãe, é livre, embora não esteja preparado para o governo, posto que possui faculdade deliberativa imatura (*ἀτελής*).⁸⁷ Para além da esfera doméstica, o desenvolvimento

⁸³ ZINGANO, M. A. A. *Forma, Matéria e Definição na Metafísica de Aristóteles*. In *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* (UNICAMP), Campinas, v. 13, n. 2, p. 277-299, 2003, p. 278.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 277-278.

⁸⁵ LOPES, op. cit., p. 90.

⁸⁶ *Pol.*, I, 12, 1259b 1.

⁸⁷ *Pol.*, I, 13, 1260a 14-15.

de sua disposição para o exercício político por meio do estudo das ciências políticas é infrutífero, pois ele obedece a suas paixões.⁸⁸ A sua educação deve ser regulada pelo legislador e tem por objetivo formar bons hábitos desde a infância.⁸⁹ Isso porque as suas ações conforme a reta razão terão consequências para a própria constituição: “Ninguém questiona que a educação dos jovens deva constituir preocupação premente do legislador. Efetivamente, nas cidades onde a educação não tem lugar, isso redundará em prejuízo dos regimes”.⁹⁰

No desenrolar de sua educação, o filho deve aprender a ser um bom cidadão (πολίτην σπουδαῖον) e sabe-se que o bom cidadão possui duas virtudes, a do comando e a da obediência.⁹¹ É durante sua juventude, sobretudo, que o filho desenvolverá a virtude da obediência: “O mau tem início no próprio lar; pois quando são jovens, porque são criados em luxúria, eles nunca aprendem, nem mesmo na escola, o hábito da obediência”.⁹² Embora sua capacidade deliberativa seja imatura e o torne incapaz para o comando, sua alma sensível é capaz de ouvir a razão na medida em que lhe obedece.⁹³ Entretanto, não é o tipo de obediência devida ao escravo que ele prestará ao seu pai. Nesse sentido, os objetos de suas ações diferirão das artes apropriadas para os escravos por natureza, as quais envolvem atividades de caráter inferior. O jovem e o homem adulto devem se envolver com tais ocupações somente na medida em que são úteis para submeter os destinados a servir:

Há, na verdade, o governo do senhor que está ligado a tarefas servis – o senhor não precisa saber como fazê-las, mas deve empregar outros em sua execução: o contrário seria prejudicial; e com isso me refiro à habilidade de executar tarefas servis, que variam muito de espécie e são feitas por várias classes de escravos, como por exemplo, os artesãos, que, assim como o nome sugere, vivem a partir do trabalho manual – entre estes está o mecânico. Logo, em tempos antigos e entre algumas nações, as classes trabalhadoras não participavam do governo – trata-se este de um privilégio adquirido somente nas democracias extremas. Certamente, o homem bom, o político e o bom cidadão não devem aprender as habilidades das classes inferiores, exceto para sua execução ocasional; se frequentemente são praticadas, a distinção entre senhor e escravo deixará de existir (*Pol.*, III, 4, 1277a 31-b 7) (tradução nossa).

É em sua obediência enquanto súdito do pai que, a princípio, ele se desenvolve rumo à liberdade. À medida que cresce e suas tarefas se tornam mais complexas, ele aprenderá a obedecer como um homem livre:

⁸⁸ *EN*, I, 3, 1095a 2-5.

⁸⁹ *EN*, II, 1, 1103b 3-6.

⁹⁰ *Pol.*, VIII, 1, 1337a 10.

⁹¹ *Pol.*, III, 4, 1277b 14-16.

⁹² *Pol.*, IV, 11, 1295b 16-17 (tradução nossa).

⁹³ *EN*, I, 1102b 29-1103a 3.

Existe, todavia, uma autoridade que governa os que têm a mesma origem e os que são livres. É a esta autoridade que podemos chamar “política” Nesse contexto, se a cidade deve se aproximar daquilo que é mais natural, deve nela existir, portanto, quem mande e quem obedeça a saber, e é este o gênero de autoridade que o governante deve começar por aprender, sendo governado, tal como se aprende a ser comandante de cavalaria servindo sob outro comandante, e a ser general de infantaria servindo sob outro general como comandante de regimento ou de companhia. Por isso é boa máxima afirmar que “não pode mandar bem quem nunca obedeceu”. Governante e governado têm virtudes diferentes; enquanto o bom cidadão deve saber e poder governar assim como ser governado, a virtude do cidadão consiste em reconhecer a autoridade dos homens livres, sob dois pontos de vista (*Pol.*, III, 4, 1277b 8-16).

Não basta, portanto, que se nasça com as qualidades de um homem livre por natureza (por exemplo, a faculdade de deliberação), é preciso desenvolvê-las, isto é, levá-las da potência ao ato. Isso só será possível em condições bastantes específicas, a saber, mediante uma rigorosa educação. No tratamento das disciplinas do currículo educacional dos jovens, Aristóteles não hesita e faz uma relação entre a apropriada educação e o treinamento para a virtude política dos homens livres:

Quanto ao efeito vulgar que a música pode proporcionar, esta é uma questão que não apresentará dificuldades quando tivermos considerado a medida em que homens livres que estão sendo treinados para a virtude política devem envolver-se com a arte, isto é, que melodias e ritmos poderão usar, e que instrumentos deverão ser empregados no ensino; pois até mesmo os instrumentos fazem a diferença (*Pol.*, VIII, 6, 1340b 40-1341a 3) (tradução nossa).

Como se pode observar, a educação tem grande influência no desenvolvimento da prática política do homem, no desenvolvimento de suas virtudes de governo e obediência. Entretanto, há uma parte do mundo que é hostil a tal desenvolvimento, a saber, o mundo dos serviços necessários. De fato, Aristóteles refere-se muitas vezes ao escravo como o homem que não pertence a si mesmo,⁹⁴ ou como o responsável pelos ofícios necessários.⁹⁵ O livre, então, assume o sentido de homem desimpedido para realizar a própria natureza.⁹⁶

Dentre as tarefas realizáveis pelos homens, Aristóteles identifica as liberais (*ἐλευθεριῶν*) e as servis (*ἀνελευθερίων*). Atividades servis são aquelas que “tornam o corpo, a alma ou a mente do homem livre menos propício para o exercício da virtude”.⁹⁷ Embora não faça menção, Aristóteles parece se referir às atividades propriamente do escravo, como trabalhos braçais. Além disso, ele inclui nesta categoria, os trabalhos pagos, a saber, o artesanato. Desse modo, a prática de atividades servis torna os homens mecânicos, em vez de

⁹⁴ *Pol.*, I, 4.

⁹⁵ *Pol.*, I, 5, 1254b 23-25.

⁹⁶ MULLER, op. cit., p. 197.

⁹⁷ *Pol.*, VIII, 2, 1337b 9-11.

livres. As atividades liberais, por outro lado, desenvolvem o corpo do homem para o exercício da virtude e, portanto, são ideais para o homem livre.⁹⁸ Também é possível observar que as atividades liberais, se praticadas de maneira indevida, degradam o corpo, e, dessa maneira, são consideradas servis. Portanto, o jovem deve somente relacionar-se com tais ocupações até determinado ponto.⁹⁹ Além disso, tais atividades se tornam servis se não praticadas em vista de fins nobres, como a amizade e a virtude.¹⁰⁰

No domínio da educação, por exemplo, não se deve fazer como os lacedemônios que tentam inculcar a coragem nos jovens por meio de exercícios exaustivos. O erro deles repousa sobre o grau de temperamento com qual se exercitam, a coragem deve ser promovida a partir de um temperamento sutil (similar ao de um leão), não com ferocidade: “Logo, pode-se inferir que o que é nobre, não o que é bruto, deve ter primazia; um lobo ou qualquer outro animal selvagem enfrentará um perigo muito nobre; tais perigos são para o homem nobre”.¹⁰¹ Quanto ao ensino musical, Aristóteles identifica um limite de tempo para a prática, um instrumento apropriado, um ritmo e um modo ideais, o bom espectador e o vulgar, enfim, ele intenta estabelecer uma certa medida para os diversos aspectos do ensino musical. O tratamento da educação musical é o mais extenso e reflete com maior eloquência a preocupação do filósofo com os efeitos das diferentes atividades na vida dos jovens.

⁹⁸ *Pol.*, VIII, 2, 1337b 15.

⁹⁹ *Pol.*, VIII, 2, 1337b 16.

¹⁰⁰ *Pol.*, VIII, 2, 1337b 18-21.

¹⁰¹ *Pol.*, VIII, 4, 1338b 29-32 (tradução nossa).

CAPÍTULO 2: A ALMA E O CONTINGENTE

O vocabulário da liberdade e da escravidão, em um de seus sentidos, estabelece quem possui capacidade para o governo e quem não possui. É na reunião de determinadas qualidades que o livre e o escravo encontram as suas legitimidades para o comando e para a obediência respectivamente. Isso se torna evidente, como foi observado, no tratamento das relações domésticas no livro I da *Política*. No capítulo 7 do livro VII desta obra, a relação entre a liberdade e a legitimidade para o governo se confirma. Ao comparar o caráter dos europeus, asiáticos e gregos, Aristóteles conclui que os últimos é que são verdadeiramente livres e, portanto, devem dominar os demais.¹⁰² O que fundamenta tais relações de autoridade é sempre uma medida, seja ela de caráter¹⁰³ como no caso do livro VII ou de configuração anímica, na qual existe o governo da alma sobre o corpo. Além disso, observou-se que tais relações, seja no lar ou na cidade, devem observar as disposições da alma dos indivíduos.

Todos os membros do lar são seres humanos¹⁰⁴ e, logo, racionais, porém as partes da alma em cada um deles distribuem-se em graus variados.¹⁰⁵ Mais especificamente, os membros do lar diferem entre si na qualidade de possuir ou não possuir a faculdade de deliberação (τὸ βουλευτικόν). Se se observam tais aspectos anímicos, então, o lar será completo e comportará homens livres e escravos.¹⁰⁶ Não será, portanto, como nas cidades bárbaras, nas quais não existem governantes por natureza e, logo, são como comunidades de mulheres e escravos.¹⁰⁷ Nesse lar ideal, os livres serão governados como livres (constitucionalmente ou como súditos), e os escravos como escravos (despoticamente).

Se tal configuração permite a apropriada realização das finalidades domésticas¹⁰⁸, então, a realização da natureza do lar tem como condição a apropriada disposição da alma de seus membros. Em *Pol.*, II, 9, Aristóteles evidencia as consequências negativas da licenciosidade e do poder dado às mulheres para a constituição espartana. Em *Pol.*, V, 11, 1313b 33-41 e *Pol.*, VI, 4, 1319b 25-32, Aristóteles mostra que os poderes dados às mulheres e aos escravos é prejudicial e característico de regimes desviados, como a tirania e a extrema democracia. De

¹⁰² *Pol.*, VII, 7, 1327b 26-29.

¹⁰³ Os gregos, em relação aos seus caracteres, se situam num meio termo entre os asiáticos e os europeus (*Pol.*, VII, 7, 29-32).

¹⁰⁴ *Pol.*, I, 13, 1259b 27-28.

¹⁰⁵ *Pol.*, I, 13, 1260a 11-12.

¹⁰⁶ *Pol.*, I, 3, 1253b 4.

¹⁰⁷ *Pol.*, I, 2, 1252b 5-7.

¹⁰⁸ Para Aristóteles, a relação entre governante e governado em vista de um fim é denominada “trabalho” (*Pol.*, I, 5, 1254a 27-28).

modo análogo, se a natureza da cidade depende da apropriada realização do fim do lar,¹⁰⁹ então os cidadãos só alcançarão a boa vida se as relações de autoridade obedecerem a hierarquia anímica de seus membros. Por exemplo, nas cidades ideais o governo senhorial é observado de modo que o senhor governa e o escravo obedece. Desse modo, o senhor não executa as tarefas do escravo, mas somente o direciona.¹¹⁰ Nos regimes desviados, como na democracia extrema, a classe trabalhadora partilha do poder e essa inobservância das relações de autoridade demonstra-se prejudicial.¹¹¹

A liberdade na *Política*, segundo Muller, carrega também o sentido de desimpedimento para o desenvolvimento da natureza humana. Nesse sentido, o livre é o homem desvencilhado das tarefas necessárias para exercer suas virtudes em vista de sua felicidade. Não lhe basta, portanto, as qualidades naturais do livre, mas também o ócio necessário para seu desenvolvimento. Se uma criança nasce com a faculdade de deliberação e, nesse aspecto, é livre, mas durante seu crescimento envolve-se apenas em atividades servis (ἀνελευθερίων), dificilmente poder-se-ia dizer que ela será livre no sentido pleno do termo. Não poderá, portanto, participar das atividades políticas e estará relegada à vida hostil à virtude, a saber, as vidas dos artesãos, dos comerciantes e dos fazendeiros.¹¹²

Aristóteles nunca associa, explicitamente, o vocabulário da liberdade à ação. Referências, frequentemente, são feitas às discussões das ações voluntárias e involuntárias no livro III da *Ética a Nicômaco*.¹¹³ Irwin não hesita em fazer uma associação mais direta entre a ação e a liberdade:

Pertencer a si não se refere simplesmente a um *status* legal, mas ao controle do agente sobre suas ações, e aos fins em vista dos quais ele age. O escravo age, por completo, em vista do interesse de outro; e o interesse do outro é independente e insensível ao interesse do escravo, mesmo se coincidentemente venha a favorecê-lo (IRWIN, 1988, p. 411) (tradução nossa).

Com efeito, há uma razão para tal associação. Em algumas passagens, Aristóteles contrapõe livres e escravos quanto a capacidade de agir de certa maneira:

Todas as coisas estão de certo modo ordenadas em conjunto, mas nem todas do mesmo modo; peixes, aves e plantas; e o ordenamento não ocorre de modo que uma coisa não tenha relação com a outra, mas de modo a haver algo de comum. De fato, todas as

¹⁰⁹ *Pol.*, I, 2, 1252b 30-32.

¹¹⁰ *Pol.*, III, 4, 1277a 31-32.

¹¹¹ *Pol.*, III, 4, 1277b 1-6; I, 5, 1254b 6-22.

¹¹² *Pol.*, VII, 1328b 36-1329a 2.

¹¹³ BERTI, E. *Novos Estudos Aristotélicos III: Filosofia Prática*. Tradução de Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 43-44

coisas são coordenadas a um único fim. Assim, numa casa, aos homens livres não cabe agir ao acaso, pelo contrário, todas ou quase todas as suas ações são ordenadas, enquanto a ação dos escravos e dos animais, que agem ao acaso, pouco contribui para o bem comum, pois este é o princípio que constitui a natureza de cada um (*Met.*, Λ, 10, 1075a 15-24).

As qualidades naturais do livre para o comando e seu condicionamento à vida das atividades liberais pressupõem uma certa capacidade para o bem agir. A que mais estaria a serviço a capacidade de deliberação dos livres senão à vida para o exercício das virtudes? Sobre isso, Aristóteles não deixa dúvidas: “Mas a cidade existe em vista da boa vida, e não em vista da vida exclusivamente: se a vida meramente fosse o fim, escravos e animais selvagens poderiam formar uma cidade, mas não podem, pois não partilham da felicidade ou de uma vida baseada em escolha”.¹¹⁴ Os livres não agem ao acaso como os escravos e os animais, mas sim, ordenadamente em vista de um bem e por escolha.

Observa-se, portanto, uma relação entre as qualidades naturais do livre (a sua configuração anímica e a sua capacidade de deliberação) e sua disposição para o bem agir. Nesse contexto, o presente capítulo tem por propósito investigar, primeiramente, as condições anímicas do homem propriamente racional que fundamentam sua condição de livre. Noutras palavras, pretende-se responder à pergunta: “Que elementos há na alma do homem racional que o legitima para a condição de liberdade?”.

2.1 A alma

Em *De Anima* I, Aristóteles afirma que, a princípio, é preciso considerar as questões pertinentes à definição de alma e, somente posteriormente, considerar suas afecções.¹¹⁵ Após considerar as opiniões pré-socráticas e platônicas, o filósofo passa a investigar a questão “O que é a alma?”.¹¹⁶ Para isso, ele primeiramente identifica três sentidos do termo substância: matéria; forma ou essência; e composto de forma e matéria. Em seguida, ele associa a potencialidade à matéria e o ato à forma. A matéria possui potencialidade para se tornar um particular; a forma é o motivo pelo qual algo existe; e o composto de forma e matéria representa o próprio particular. A matéria, pensada isoladamente, é indeterminada e, é função da forma lhe dar a devida determinação. Por exemplo, a disposição de um conjunto de órgãos (ossos,

¹¹⁴ *Pol.*, III, 9, 1280a 31-34 (tradução nossa).

¹¹⁵ ARISTÓTELES. *On the soul*, I, 1, 402a 7-10. In BARNES, J. (Org.). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, vol. 1. Tradução de J. A. Smith. J. Princeton: Princeton University Press, 1984 (doravante denominada DA).

¹¹⁶ DA, II, 1, 412a 3.

pele, carne) tem potência para ser um gato, mas por estar em potência, não é determinada; a forma representa a atualização desta organização material (responde à questão: qual a função de um gato?) e o composto de forma e matéria representa o próprio animal particular (o gato). Os corpos naturais, desse modo, são substância no sentido de composto de forma e matéria, isto é, correspondem a uma interdependência entre a forma e a matéria. Aristóteles, então, descarta a alma enquanto corpo (pois é matéria) e como corpo natural (forma e matéria) e, conclui que a alma é “substância no sentido de forma de um corpo natural, que possui vida potencialmente em si mesmo”.¹¹⁷ Se a alma é forma e a forma está associada à atualização da matéria, e a matéria corresponde ao corpo, então, a alma é a atualização do corpo.¹¹⁸

Uma vez demonstrado que a alma é a forma do corpo, Aristóteles descarta o argumento de que corpo e alma são apenas uma coisa ao fazer uma analogia com a cera e seu formato: “é como se perguntássemos se a cera e seu formato são a mesma coisa, ou, de modo geral, a matéria de uma coisa ou aquilo que a possui”.¹¹⁹ A fim de ilustrar melhor a relação entre corpo e alma, o filósofo oferece dois exemplos. A alma do machado é sua função de cortar, se isto lhe é tirado, o instrumento passa a ser chamado de machado somente de forma homônima. Convém, aqui, expor o que Aristóteles entende por homônimos:

Quando duas coisas têm somente o nome em comum e suas definições de ser correspondentes ao nome são diferentes, elas são chamadas de homônimas. Por exemplo, tanto um homem como uma figura são animais. Eles têm apenas o nome em comum e a definição de ser correspondente ao nome é diferente; posto que se se fosse dizer o que é ser animal para cada um deles, dar-se-ão duas definições distintas (*Cat.*, 1, 1a 1-5) (tradução nossa).

Nesse contexto, o “machado cego” possui em comum com o “machado cortante” apenas o nome “machado”, mas suas respectivas definições de ser diferem. De modo semelhante, o olho (a carne) é a causa material da visão e, a visão é a essência ou alma do olho. Se a visão é a função do olho, segue que a alma também corresponde à função do olho. Caso o olho perca sua função, isto é, a visão, o olho será chamado de olho apenas de forma homônima.¹²⁰

¹¹⁷ *DA*, II, 1, 412a 20-21.

¹¹⁸ *DA*, II, 1, 412a 21-22.

¹¹⁹ *DA*, II, 1, 412b 6-8 (tradução nossa).

¹²⁰ *DA*, II, 1, 412b 12-22.

2.1.1 As faculdades anímicas

De modo geral, Aristóteles divide a alma em três faculdades, a saber, a nutritiva, a perceptiva e a racional. Sobre a relação dessas faculdades com os seres que as possuem, Aristóteles afirma: “Das capacidades anímicas acima enumeradas, alguns seres vivos, como já dissemos, possuem todas, alguns menos, e outros apenas uma”.¹²¹ As plantas possuem apenas a faculdade de nutrição. Os animais possuem tanto a faculdade de nutrição quanto a de percepção. Além dessas duas últimas, os seres humanos possuem a faculdade do pensamento. Logo, existe uma hierarquia entre os seres vivos a depender das faculdades anímicas que detêm:

A capacidade de perceber nunca é encontrada desassociada da capacidade de nutrição – no caso das plantas, elas possuem a última, mas não a primeira. Mais uma vez, nenhum sentido está desassociado do tato, mas o tato existe por si só; muitos animais não possuem visão, audição ou olfato. Entre os seres animados que possuem sentidos, alguns têm o poder de locomoção, outros não. Afinal, certos seres animados – uma pequena minoria – possuem cálculo e pensamento, e (entre os seres mortais) aqueles que possuem cálculo possuem todas as outras capacidades mencionadas acima, ao passo que o contrário não é verdadeiro – de fato, alguns vivem somente de aparência, enquanto outros nem aparência possuem (*DA*, II, 3, 415a 1-12) (tradução nossa).

Aristóteles percebe que para encontrar uma apropriada definição de alma, ele precisa considerar a relação entre as diferentes faculdades anímicas.¹²² O Estagirita acredita que as partes anímicas estão relacionadas tais como estão as figuras geométricas. Por exemplo, na definição de quadrado está contida a definição de triângulo, uma vez que um quadrado pode ser dividido em dois triângulos e possuir a faculdade perceptiva implica possuir a faculdade nutritiva.¹²³ Após fazer tal paralelo, ele conclui: “Logo, devemos perguntar no caso de cada grupo de seres vivos que alma lhe pertence, isto é, qual é a alma da planta, do homem ou do animal? O porquê de estarem relacionados nesta ordem deve fazer parte de nosso objeto de investigação”.¹²⁴

A mais fundamental entre todas as faculdades anímicas é a nutritiva, pois está presente em todos os seres animados.¹²⁵ Além da nutrição (a ingestão de alimentos), tal faculdade permite a reprodução, a partir da qual todos os seres vivos em sãs condições geram suas proles, participando, desse modo, do eterno e do divino: “o fenômeno mais natural é a geração de um semelhante, um animal gera animal, e uma planta gera uma planta”.¹²⁶ Tal faculdade é a mais

¹²¹ *DA*, II, 3, 413b 29-30.

¹²² *DA*, II, 3, 414b 19-21.

¹²³ *DA*, II, 3, 414b 31.

¹²⁴ *DA*, II, 3, 414b 32-415a 1 (tradução nossa).

¹²⁵ *DA*, II, 4, 415a 23-26.

¹²⁶ *DA*, II, 4, 415a 26-31 (tradução nossa).

fundamental, pois por meio dela, tanto a percepção quanto a inteligência são preservadas. Enquanto as plantas vivem somente dela, os animais e os seres humanos não poderiam viver sem ela, pois ela é o fundamento de suas próprias faculdades.

Aristóteles pretende evidenciar sua própria posição sobre a relação entre alimento e consumidor. Se somente o que está vivo pode ser alimentado e, o consumidor é quem possui alma, logo, a comida está relacionada a quem possui alma.¹²⁷ Para além do mero aumento de volume, a comida tem por função a perpetuação do ser que a consome.¹²⁸ Além disso, diz Aristóteles, a comida é causa da geração, não de quem é alimentado, pois o corpo deste já está em existência.¹²⁹ E afinal, ele reitera: “Logo, a capacidade anímica que estamos estudando agora pode ser descrita como aquela que tende a manter aquele que a possui tal como era antes, e a comida ajuda a fazer isto. É por tal razão que se um ser vivo deixar de se alimentar, ele deixa de ser”.¹³⁰ Tais considerações reforçam o caráter fundamental da faculdade nutritiva, que a torna essencial para as demais faculdades anímicas, isto é, se o animal ou o homem deixam de se alimentar, então, não existirá mais percepção nem racionalidade naqueles seres-vivos.

É a faculdade sensível que separa os animais das plantas: “Com efeito, a sensação deve ser atribuída a todos os animais, posto que por sua presença ou falta, nós podemos dizer o que é animal e o que não é.”¹³¹ Aristóteles acredita que os animais são dotados de tal faculdade para que atinjam suas finalidades.¹³² Por exemplo, um animal não sobreviverá se não possuir sensações,¹³³ posto que é por meio delas que ele evitará algumas coisas (o perigo) e perseguirá outras (a sua alimentação).¹³⁴ A sensação, segundo Aristóteles, envolve uma afecção que tem origem exterior e implica uma alteração na categoria da qualidade.¹³⁵ É importante frisar que, para Aristóteles, a percepção tem como condição um agente sensível que “tem a capacidade de receber as formas sensíveis das coisas sem sua matéria”.¹³⁶ Os órgãos dos sentidos são os meios pelos quais quem percebe recebe a forma do objeto sensível.¹³⁷ Isso permite Aristóteles explicar por que as plantas não possuem a faculdade sensível:

¹²⁷ DA, II, 4, 416b 10-12.

¹²⁸ DA, II, 4, 416b 12-14.

¹²⁹ DA, II, 4, 416b 14-17.

¹³⁰ DA, II, 4, 416b 18-21 (tradução nossa).

¹³¹ ARISTÓTELES. *Sense and sensibilia*, 1, 436b 11-13. In BARNES, J. (Org.). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, vol. 1. Tradução de J. I. Beare. Princeton: Princeton University Press, 1984 (doravante denominada SS) (tradução nossa).

¹³² DA, III, 12, 434a 30-b 8.

¹³³ Sobre o tato (DA, III, 12, 434b 23).

¹³⁴ DA, III, 12, 434b 16-18.

¹³⁵ DA, II, 5, 416b 32-33.

¹³⁶ DA, II, 12, 424a 16-17 (tradução nossa).

¹³⁷ DA, II, 12, 424a 24.

Isso também explica por que as plantas não podem perceber, embora possuam uma parte da alma e sejam afetadas por objetos tangíveis; uma vez que suas temperaturas podem ser aumentadas ou diminuídas. A explicação é que elas não possuem um meio e, logo, nenhum elemento em si que as torna capazes de receber as formas de objetos sensíveis, mas somente são afetadas pela própria matéria (DA, II, 12, 424a 32-b3) (tradução nossa).

Embora as plantas, no processo de nutrição, tenham contato físico com o alimento, isso não conta como percepção. Noutras palavras, embora as plantas sejam afetadas pela matéria, não recebem forma alguma. Por exemplo, se o ar entra em contato com o odor de um alimento e sofre uma espécie de alteração em seu próprio odor, terá, nesse caso, havido algum tipo de percepção? Não, pois nessa interação não houve um agente sensível que recebeu a forma de um objeto sensível por meio de um órgão do sentido.

A fim de separar os seres humanos dos animais irracionais, Aristóteles identifica a faculdade racional. O filósofo a define como “a parte anímica a partir da qual a alma pode conhecer”.¹³⁸ A princípio, com o propósito de explicá-la, faz-se uma analogia com a faculdade sensível e seus objetos. Diz Aristóteles, se perceber é sofrer uma alteração na alma a partir de um objeto sensível sem a matéria, pensar é sofrer uma alteração na alma a partir de um objeto do pensamento, ou nas palavras do Estagirita, a faculdade do pensamento é em potência o objeto do pensamento e deve ser capaz de receber a forma deste objeto.¹³⁹ Entretanto, no ato de pensar, a interação com o objeto do pensamento não depende de um corpo, como é o caso da percepção. Após afirmar que os órgãos sensíveis tornam-se menos capazes de perceber mediante estímulos exagerados, o filósofo conclui: “o motivo é que a faculdade sensível depende do corpo, por outro lado, o pensamento é separável dele”.¹⁴⁰ Embora a percepção seja a apreensão de forma sem a matéria, ainda assim, o processo envolve causas materiais como os olhos e os objetos sensíveis; o pensamento, por outro lado, não possui órgão corporal correspondente (o cérebro, por exemplo). Isso não implica, entretanto, uma independência do pensamento em relação ao corpo; em última instância, o que é objeto do pensamento foi processado pelos sentidos.¹⁴¹

Posto que a alma racional é separada da matéria e é adequada para receber apenas formas inteligíveis, Aristóteles não lhe atribui qualidades.¹⁴² Narizes e olhos possuem uma certa

¹³⁸ DA, III, 4, 429a 10 (tradução nossa).

¹³⁹ DA, III, 4, 429a 13-18.

¹⁴⁰ DA, III, 4, 429a 29-b5 (tradução nossa).

¹⁴¹ FREDE, M. *On Aristotle's Conception of the Soul*. In RORTY, A. O.; NUSSBAUM, M. C. (Ed.). *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 108.

¹⁴² DA, III, 4, 429a 20-24.

temperatura, mas o pensamento não. Como se observou anteriormente, é potencialidade enquanto não tiver apreendido uma forma inteligível, ou nas palavras de Aquino: “É como uma folha de papel na qual palavra alguma está escrita. Tal é a condição do intelecto em potência, uma vez que falta a ele conhecimento das coisas inteligíveis em ato”.¹⁴³ Aquino também observa que esta noção de alma aristotélica se posiciona contra as opiniões pré-socráticas e platônicas. Os pré-socráticos acreditavam que a alma conhece todas as coisas pois constitui-se de todas as coisas. Isso implicaria numa ideia de intelecto sempre em ato. Os platônicos acreditavam na reminiscência do conhecimento, isto é, o intelecto já possuiria universais que poderiam ser “relembrados” através da aprendizagem.¹⁴⁴

Mas em que medida diferem animais irracionais e racionais? Sobre isto, Aristóteles afirma: “Os animais, exceto o homem, vivem de aparências e memórias e possuem pouca experiência organizada; mas a raça humana vive também da arte e da razão”.¹⁴⁵ Ademais, os animais são incapazes de apreender universais,¹⁴⁶ ao passo que a alma humana pode apreender a essência das coisas.¹⁴⁷ A relação entre a alma perceptiva do animal irracional e sua incapacidade de entendimento confirma-se na passagem a seguir:

Assim, uma vez que as demonstrações são universais, e não é possível percebê-las, é evidente que não é possível entender por meio da percepção também; mas está claro que mesmo se alguém pudesse perceber que o triângulo possui seus ângulos iguais a dois ângulos retos, nós buscaríamos uma demonstração e, como afirmam alguns, não entenderíamos; pois percebe-se necessariamente os particulares, ao passo que o entendimento só é possível a partir da familiarização com o universal (AP, I, 31, 87b 34-39) (tradução nossa).

A capacidade de apreender universais, por sua vez, implica uma atividade essencialmente humana, a saber, a demonstração científica.¹⁴⁸ O que mais isto está a refletir além de uma razão pela qual se exerce a ciência? É por meio do exercício dessa razão, também chamada de teórica,¹⁴⁹ que os homens podem alcançar a virtude dianoética correspondente, a saber, a sabedoria (σοφία). Entretanto, não cabe a todos os homens serem filósofos ou matemáticos e, portanto, é possível que se relacionem com o mundo de outra maneira não menos

¹⁴³ AQUINO, T. *A Commentary on Aristotle's De Anima*. Tradução de Robert Pasnau. US: Yale University Press, 1999, p. 359.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 361.

¹⁴⁵ *Met.*, A, 1, 980b 26-27 (tradução nossa).

¹⁴⁶ *EN*, VII, 3, 1147b 4-5.

¹⁴⁷ *DA*, III, 4, 429b 10-18.

¹⁴⁸ ARISTÓTELES. *Posterior Analytics*, I, 11, 77a 7-9. In BARNES, J. (Org.). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. Tradução de J. Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984 (doravante denominada AP).

¹⁴⁹ BERTI, op. cit., p.77.

humana: no exercício da razão prática. A relação da prática com o particular, Aristóteles expõe na seguinte passagem:

A sabedoria prática não se refere somente aos universais – ela deve também reconhecer os particulares; pois é prática, e a prática se refere aos particulares. É por tal razão que alguns homens que não são sábios, especialmente aqueles que têm experiência, são mais práticos comparados aos sábios (*EN*, VI, 7, 1141b 16-17) (tradução nossa).

Mas que elementos da alma autorizam o exercício da razão prática?

2.1.2 As espécies de desejo (ὄρεξις)

Uma vez identificado o homem enquanto possuidor de uma alma racional, resta saber quais são os elementos anímicos que permitem a relação dessa alma (em sua divisão prática) com o mundo. “A alma é a causa ou origem de um ser animado”.¹⁵⁰ Entre os diversos sentidos de causa, Aristóteles identifica o de finalidade. A alma também é fim, pois, é em vista de sua própria preservação que os seres naturais utilizam os meios que possuem:

E, além disso, a alma não é somente a finalidade de seres animados, mas também de todos os seres naturais que estão entre as coisas inferiores. Ele prova isso da seguinte maneira: vemos que todos os corpos naturais são instrumentos, por assim dizer, da alma. Este não é o caso somente dos animais, mas também das plantas. Pois vemos que os seres humanos, para seu próprio benefício, usam os animais, as plantas e as coisas inanimadas, ao passo que os animais usam as plantas e as coisas inanimadas, e as plantas usam as coisas inanimadas (na medida em que obtêm comida e sustento deles). E qualquer coisa que acontece no mundo natural está naturalmente disposto a acontecer dessa maneira. Logo, parece que todos os corpos inanimados são instrumentos das coisas animadas e existem em vista delas, ao passo que seres animados menos completos existem em função de seres animados mais completos (AQUINO, 1999, p. 169) (tradução nossa).

No caso de da maioria dos animais, para que eles atinjam a finalidade de preservação é preciso que se desloquem no espaço (conseguir seu alimento ou fugir de um predador, por exemplo). De modo semelhante, o homem, para além de suas necessidades cotidianas, precisa se deslocar espacialmente¹⁵¹ a fim de assinar contratos ou ir à ágora deliberar. Mas, afinal, que faculdade anímica é responsável por causar o movimento de um animal no espaço?

Aristóteles descarta a alma nutritiva, posto que o movimento envolve a aparência (φαντασία) e o desejo (ὄρεξις). Ademais, as plantas são incapazes de deslocamento espacial e

¹⁵⁰ *DA*, II, 4, 415b 9 (tradução nossa).

¹⁵¹ Os movimentos de crescimento e perecimento não envolvem deslocamento espacial e são explicados exclusivamente pela faculdade nutritiva da alma. (*DA*, III, 9, 432b 9-10).

não possuem o aparato orgânico (pernas, músculos e ossos) que permite o movimento.¹⁵² Em seguida, descarta-se também a faculdade sensível, posto que há animais que são incapazes de movimento (as ostras e os pepinos-do-mar, por exemplo).¹⁵³ Nem pode ser a racional, pois o pensamento é incapaz de produzir as ações de fuga ou de busca. Por exemplo, é possível pensar em algo ruim ou bom sem que isso promova a fuga ou um prazer.¹⁵⁴ Afinal, o Estagirita estabelece o desejo (ὄρεξις) como única faculdade anímica causadora do movimento:

Aquilo que move, então, é uma única faculdade, a saber, a faculdade do apetite; pois se houvesse dois princípios de movimento – o pensamento e o apetite – eles produziram movimento em vista de algum aspecto em comum. O pensamento nunca produz movimento sem o apetite (pois o desejo racional é uma espécie de desejo; e quando o movimento é produzido conforme o cálculo, é produzido conforme o desejo racional), mas o desejo pode produzir movimento contrário ao cálculo, pois o apetite é uma espécie de desejo (DA, III, 10, 433a 22-26) (tradução nossa).

Na passagem acima, há três termos referentes ao desejo.¹⁵⁵ O primeiro e mais geral é a ὄρεξις,¹⁵⁶ cujo objeto é o bem aparente ou o bem real.¹⁵⁷ O desejo (ὄρεξις) ganha uma especificidade quando o movimento envolve o cálculo e passa a se chamar desejo racional (βούλησις). A outra espécie de ὄρεξις evidenciada, contrária ao cálculo, leva o nome de apetite (ἐπιθυμία) e relaciona-se, essencialmente, com a busca do prazer e a fuga da dor.¹⁵⁸ Βούλησις e ἐπιθυμία, as espécies de ὄρεξις, originam-se em partes diferentes da alma, a saber, na calculativa e na irracional respectivamente.¹⁵⁹ Como a ἐπιθυμία está relacionada com a parte irracional da alma? Aristóteles parece se referir à faculdade sensitiva. O que quer que tenha a faculdade sensível (como o toque) tem a capacidade para o prazer ou para a dor.¹⁶⁰ Entretanto, não basta que um animal somente perceba o objeto de prazer (a comida), ele precisa

¹⁵² DA, III, 9, 432b 15-20.

¹⁵³ DA, III, 9, 432b 20-21; HA, I, 1, 6-15.

¹⁵⁴ DA, III, 9, 432b 26-31.

¹⁵⁵ A tradução de Smith, usada nas citações, traz ὄρεξις como “appetite” (apetite), ἐπιθυμία como “desire” (desejo) e βούλησις como “wish” (desejo). Neste trabalho, utilizar-se-á desejo, apetite e desejo racional como tradução dos termos ὄρεξις, ἐπιθυμία e βούλησις respectivamente. Aristóteles identifica também o *thymós*, comumente traduzido por impulso, tal como a coragem, a cólera cega, o arrebatamento. Cf EN III, 4, 1111b18, EN III, 11, 1116b26; EE III, 1, 1229a28 e ss. Tal espécie de desejo não contribui para o argumento do presente texto, portanto, não será analisado.

¹⁵⁶ DA, II, 3, 414b 2-3.

¹⁵⁷ Irwin evidencia um problema quando se estabelece o objeto da ὄρεξις como o bem aparente ou o bem real (IRWIN, p. 331-332). Se ὄρεξις é o gênero de ἐπιθυμία e de βούλησις e, ἐπιθυμία tem como objeto o prazer (DA, II, 3, 414b 6) e βούλησις *s*, o bem real ou aparente (EN, III, 4, 1113b 15-16), então, como se explica a ἐπιθυμία ser espécie de ὄρεξις? Conferir o bem à ἐπιθυμία implicaria atribuir a capacidade de determinação do bem aos animais e, isto, Aristóteles nega (*Pol.*, I, 2, 1253a 15-18). Pearson tenta superar o problema ao atribuir conteúdos diferentes ao “bem” relacionado com a βούλησις e com a ὄρεξις. Para o comentador, o “bem” atribuído à ὄρεξις deve incluir tanto o “bem” objeto da βούλησις, quanto o prazer, objeto da ἐπιθυμία (PEARSON, 2012, p. 69-71).

¹⁵⁸ DA, II, 3, 414b 6.

¹⁵⁹ DA, III, 9, 432b 5-6.

¹⁶⁰ DA, II, 3, 414b 3-5.

movimentar-se em sua direção. O que causa o movimento, por sua vez, é a ἐπιθυμία (a fome ou a sede, por exemplo).¹⁶¹ Irwin observa que o desejo “faz uma conexão importante entre a percepção e a ação numa explicação teleológica”¹⁶²

Disso segue que os homens, dotados das faculdades sensível e racional, são capazes tanto de βούλησις como de ἐπιθυμία. Além disso, segundo Aristóteles, possuir a faculdade racional implica ter um senso de tempo,¹⁶³ isto é, implica a capacidade de comparar situações passadas, presentes e futuras. É possível que os desejos se manifestem contrariamente uns aos outros.¹⁶⁴ Por exemplo, um homem faminto possui o desejo (ἐπιθυμία) de se saciar com uma carne vermelha que está a sua frente, mas sua razão lhe diz que carnes vermelhas não são saudáveis. Seu desejo de saciedade (ἐπιθυμία) aponta para um objeto de prazer (saborear a carne vermelha). Por outro lado, seu desejo racional (βούλησις) aponta para a preservação de sua saúde. Caso tal homem ceda à sua ἐπιθυμία e coma a carne vermelha, ele terá cedido a um prazer momentâneo. Se, por outro lado, tal homem venha a considerar as consequências futuras de sua ação para a sua saúde e, portanto, não coma a carne, ele terá agido conforme o seu senso de tempo.

A capacidade de desejar está associada à aparência (φαντασία), e esta divide-se em dois tipos: a sensível e a calculativa.¹⁶⁵ O homem que se põe a considerar que tipo de fim estabelecido pelo desejo seguir, utiliza a aparência calculativa, pois envolve deliberação:

A aparência sensível, como já dissemos, é encontrada em todos os animais, a aparência deliberativa, apenas naqueles que são capazes de cálculo; e deve existir um único padrão a ser seguido, pois se busca aquilo que é maior. Segue que o que quer que aja dessa maneira, deve ser capaz de formar uma unidade a partir de várias imagens (*DA*, III, 11, 434a 6-9) (tradução nossa).

Os animais irracionais, por outro lado, cedem sempre à ἐπιθυμία, sem que considerem o futuro, o passado ou o presente. Se têm fome (ἐπιθυμία), e, por meio de seus sentidos, algo lhes aparece (φαντασία) apetitoso, eles simplesmente comem. Tem-se, então, outro aspecto anímico essencial dos seres racionais: a capacidade de deliberar.¹⁶⁶

2.1.3 A deliberação (βούλευσις) e a decisão (προαίρεσις)

¹⁶¹ *DA*, II, 3, 414b 11.

¹⁶² IRWIN, op. cit., p. 331 (tradução nossa).

¹⁶³ *DA*, III, 10, 433b 5-10

¹⁶⁴ *DA*, III, 5.

¹⁶⁵ *DA*, III, 10, 433b 28-30.

¹⁶⁶ *HA*, I, 1, 488b 24.

O homem racional, portanto, é aquele que possui a faculdade do pensamento e, isto, por sua vez, lhe permite o cálculo. Dentre as coisas que lhe aparecem (φαντασία) no mundo, ele é capaz de construir uma unidade. Observou-se que, para Aristóteles, há um mundo contingente no qual essa deliberação se torna possível, a saber, aquele cujas coisas podem ser diferentes do que são. Além disso, a deliberação pressupõe voluntariedade,¹⁶⁷ isto é, o agente que delibera precisa ter em si, o princípio de movimento que move as partes de seu corpo.¹⁶⁸ Ele não delibera, portanto, sobre a imortalidade, posto que não é possível, por meio dos próprios esforços, torná-la real. Dado um fim alcançável por meio da ação (a saúde, por exemplo), o agente:

Estabelecido o fim, considera-se como e por quais meios ele deve ser alcançado; e caso apresente-se como alcançável a partir de muitos meios, considera-se o mais fácil e que oferece melhores resultados. Se, por outro lado, há só um meio, considera-se como o fim será alcançado por ele, além dos meios para tal meio (EN, III, 3, 1112b 15-18) (tradução nossa).

O processo de deliberação, afinal, resulta numa decisão ou escolha,¹⁶⁹ a qual Aristóteles dá o nome de προαίρεσις. Desse modo, tanto a βούλευσις como a προαίρεσις lidam com os mesmos tipos objetos, diferindo apenas no fato de que os objetos da escolha são determinados e os da deliberação, indeterminados.¹⁷⁰ Observe-se o que Vernant diz sobre a προαίρεσις:

Para marcar o mais elevado grau de consciência e de engajamento do indivíduo na ação, Aristóteles forja um conceito novo: para tal fim ele utiliza o termo *proaíresis*, de ocorrência rara e de sentido até então confuso, ele lhe confere, no corpo de seu sistema, um valor técnico preciso. A *proaíresis* é a ação em sua forma de decisão, privilégio exclusivo do homem, como um ser dotado de razão, em oposição às crianças e animais, dela privados (VERNANT, 2005, p. 49) (tradução nossa).

Tais propriedades da alma estão relacionadas do seguinte modo. O desejo (ὄρεξις) estabelece uma finalidade. A alma racional permite o homem desejar racionalmente (βούλησις). A βούλησις faz a conexão entre a ação e um fim que é bom.¹⁷¹ É papel da deliberação (βούλευσις) considerar os meios para os fins estabelecidos pela βούλησις.¹⁷² E ao final da βούλευσις, obtém-se uma decisão (προαίρεσις). Aristóteles diz que a προαίρεσις está mais

¹⁶⁷ Para a noção de voluntariedade, ver EN, III, 1.

¹⁶⁸ EN, III, 1112b 26-28.

¹⁶⁹ De modo geral, comentadores e tradutores da *Ética a Nicômaco* traduzem προαίρεσις como “escolha”. Com efeito, o próprio Estagirita observa que o termo se relaciona com a escolha. Entretanto, alguns comentadores optam por outras traduções. Jean-Pierre Vernant, por exemplo, utiliza o termo “decisão” (VERNANT, 2005, p. 49). Susan Meyer utiliza as traduções “decisão”, “escolha” e “intenção” (MEYER, 2006, p. 139).

¹⁷⁰ EN, III, 3, 1113a 3.

¹⁷¹ EN, III, 4, 1113a 15-16.

¹⁷² EN, III, 3, 1112b 12.

“ligada à virtude e evidencia o caráter do agente mais do que as ações”.¹⁷³ Isso pode ser observado pelo seguinte exemplo: Se dois homens ajudam um necessitado (ação), mas agem a partir de resultados deliberativos distintos (um por dever e o outro por que é chantageado), as decisões (προαίρεσις) de quem agiu evidenciam seus caracteres mais que suas ações que, por serem as mesmas, pouco dizem sobre as suas virtudes.

Entretanto, não basta ao livre possuir todos os elementos de uma alma propriamente racional, ele precisa relacionar-se com o mundo de uma certa maneira:

Todas as coisas estão de certo modo ordenadas em conjunto, mas nem todas do mesmo modo; peixes, aves e plantas; e o ordenamento não ocorre de modo que uma coisa não tenha relação com a outra, mas de modo a haver algo de comum. De fato, todas as coisas são coordenadas a um único fim. Assim, numa casa, aos homens livres não cabe agir ao acaso, pelo contrário, todas ou quase todas as suas ações são ordenadas, enquanto a ação dos escravos e dos animais, que agem ao acaso, pouco contribui para o bem comum, pois este é o princípio que constitui a natureza de cada um (*Met.*, Λ, 10, 1075a 15-24).

Mas qual é a constituição desse mundo que permite um espaço para a liberdade?

2.2 O mundo contingente

“O ser se diz em múltiplos significados”.¹⁷⁴ Essa multiplicidade, por sua vez, permite uma série de delimitações que passam a corresponder aos objetos das diferentes ciências (ἐπιστήμη).¹⁷⁵ A matemática, a título de exemplo, se trata de um “recorte” do ser a partir do qual se investigam os entes matemáticos, a saber, os números ou as figuras geométricas. Ao estudioso das ciências naturais, em outro domínio, cabe a análise das partes dos animais, das plantas ou dos astros. E, afinal, dentre as filosofias teoréticas, há uma única que não admite delimitações, isto é, o seu quinhão é justamente considerar o ser em sua universalidade, do ser enquanto ser e, por isso, se põe como uma ciência anterior a todas as outras: a filosofia primeira (πρώτη φιλοσοφία).¹⁷⁶ De mais a mais, observa-se que não somente divergem entre si as ciências a partir de seus objetos, mas estão dispostas segundo uma hierarquia.¹⁷⁷ Sobre esta diversidade das ciências e sua relação com as não menos distintas substâncias, versa a seguinte passagem:

¹⁷³ *EN*, III, 2, 1111b 4-6 (tradução nossa).

¹⁷⁴ *Met.*, Γ, 2, 1003a 32.

¹⁷⁵ *Met.*, Γ, 1, 1003a 25-26.

¹⁷⁶ *Met.*, Γ, 2, 1003a 35.

¹⁷⁷ *Met.*, E, 1, 1026a 27-31.

Existem tantas partes da filosofia quantas são as substâncias; conseqüentemente, é necessário que entre as partes da filosofia exista uma que seja primeira e uma que seja segunda. De fato, originariamente o ser é dividido em gêneros e por esta razão as ciências se distinguem segundo a distinção desses gêneros. O filósofo é como o matemático: de fato, também a matemática tem partes, e destas uma é primeira e a outra é segunda, e as restantes seguem em série uma depois da outra (*Met.*, Γ, 2, 1004a 3-8).

Nessa conjuntura, cabe, de antemão, responder as seguintes questões: “Quais são as diversas ἐπιστήμη; de que maneira são discriminados seus respectivos objetos; e de que modo se situam hierarquicamente em relação umas as outras”. Em *Metafísica*, E, 1, são reconhecidas três espécies de pensamento (διάνοια): o prático (πρακτική), o produtivo (ποιητική) e o teórico (θεωρητική).¹⁷⁸ Já nos *Tópicos*, Aristóteles passa a utilizar o termo ciência (ἐπιστήμη) para se referir a tais tipos de διάνοια: “[...] as diferenças de termos relativos são elas mesmas relativas, como no caso do conhecimento. Este pode ser classificado como especulativo, prático e produtivo; e cada um destes expressa uma relação; pois especula sobre algo, produz algo ou faz algo”.¹⁷⁹ No mesmo capítulo da *Metafísica*, ainda é possível identificar uma segunda divisão: a θεωρητική passa a se ramificar em teologia (θεολογική)¹⁸⁰, matemática (μαθηματική) e Física ou ciências naturais (φυσική).¹⁸¹ É a esta última divisão, primordialmente, que o Estagirita se refere quando coteja os diversos tipos de substância. Observe-se a seguinte comparação entre os objetos da φυσική e da θεολογική:

Ora, se não existisse outra substância além das que constituem a natureza, a física seria a ciência primeira; se ao contrário, existe uma substância imóvel, a ciência desta será anterior e será filosofia primeira, e desse modo, ou seja, enquanto primeira, ela será universal e a ela caberá a tarefa de estudar o ser enquanto ser, vale dizer, o que é o ser e os atributos que lhe pertencem (*Met.*, E, 1, 1026a 27-32).

Como é possível observar, as ciências naturais e a filosofia primeira diferenciam-se quanto a mobilidade de seus objetos. De modo conciso, além da mobilidade, são utilizados outros dois critérios para a discriminação dos objetos das ciências teóricas: a mutabilidade e a

¹⁷⁸ *Met.*, E, 1, 1025b 25-26.

¹⁷⁹ ARISTÓTELES. *Topics*. VI, 6, 145a 15-16. In BARNES, J. (Org.). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, vol. 1. Tradução de W. A. Pickard-Cambridge. Princeton: Princeton University Press, 1984 (doravante denominada *Tóp.*) (tradução nossa).

¹⁸⁰ Teologia ou ciência divina é a área do saber associada, neste capítulo, à filosofia primeira. Os termos, portanto, serão usados, ao longo do texto, sem diferenciação.

¹⁸¹ *Met.*, E, 1, 1026a 18-19.

separabilidade da matéria.¹⁸² Em acordo com o texto aristotélico, William Newman enumera as ciências e as características de seus objetos da seguinte forma:

O objeto de estudo das Ciências Teóricas é ou ‘as coisas autoevidentes, imutáveis, e separáveis da matéria’ (o objeto de estudo da Filosofia Primeira), ou ‘as coisas imutáveis e separáveis da matéria somente em raciocínio lógico’ (o objeto de estudo da Matemática), ou ‘as coisas inseparáveis da matéria e sujeitas à mudança’ (o objeto de estudo da Física) (NEWMAN, 1887, p. 6) (tradução nossa).

Os entes sobre os quais versa a teologia são imutáveis e separáveis da matéria¹⁸³, isto é, possuem natureza incorruptível e suprassensível. Os deuses, com efeito, não podem jamais dizer respeito ao mundo do devir, posto que nem são gerados nem se corrompem. Os seres naturais, por outro lado, estão em constante mudança (os animais e as plantas são gerados, desenvolvem-se, envelhecem e morrem). Os entes matemáticos somente são separáveis da matéria na medida em que se tornam abstrações do pensamento. Isto, o exemplo do nariz adunco¹⁸⁴ e da concavidade dado por Aristóteles é capaz de bem ilustrar. Definir o nariz como adunco é fazê-lo com referência à realização da concavidade em sua matéria, ao passo que a investigação da concavidade se dá por abstração lógica, separadamente da matéria:

Ora, das coisas que são objeto de definição, ou seja, das essências, algumas são como o achatado, outras como o côncavo. Estes diferem entre si pelo fato de que o achatado está sempre unido à matéria (de fato, o achatado é um nariz côncavo), enquanto a concavidade é privada de matéria sensível (*Met.*, E, 1, 1025b 30-32).

Ademais, os objetos da Física são inseparáveis da matéria, uma vez que, como sugere a passagem a seguir, somente podem ser definidos com a devida referência às suas causas materiais:

Portanto, se todos os objetos da física são entendidos de modo semelhante ao achatado, como por exemplo nariz, olho, face, carne, orelha, animal em geral, folha, raiz, casca, planta em geral (de fato, não é possível definir nenhum dessas coisas sem o movimento e todas possuem matéria), então fica claro como se deve pesquisar e definir a essência no âmbito da pesquisa física, e também fica clara a razão pela qual

¹⁸² O texto aristotélico não os explica sem trazer algumas dificuldades: ora os entes matemáticos são considerados separáveis da matéria, ora inseparáveis. Para os propósitos do presente trabalho, não se faz relevante a investigação deste problema e se torna suficiente uma breve exposição dessas características.

¹⁸³ O aspecto da mobilidade será tratado mais adiante, na discussão sobre a φυσική.

¹⁸⁴ A presente tradução de *to simon* é feita por Zingano que bem observa que o adjetivo “adunco” faz alusão, especialmente, a um nariz de certo formato, ao passo que “achatado” pode ser predicado de outros substantivos. Diante disso, conclui o comentador: “Para o que quer Aristóteles, compreender *simon* implica compreender em que matéria se realiza a concavidade, a saber, a carne, pois é um tipo de nariz; compreender achatado não implica compreender em que matéria se realiza a concavidade, mas compreender adunco implica compreender em que matéria, a carne, se realiza a concavidade” (ZINGANO, 2003, p. 280). A tradução “nariz achatado”, entretanto, será utilizada nas passagens da *Metafísica* cuja tradução é feita por Reale.

a tarefa do físico consiste em especular sobre uma parte da alma, precisamente aquela que não existe sem a matéria (*Met.*, E, 1, 1025b 36-1026a 8).

Situados e comentados, de modo bastante genérico, as ciências teóricas e seus objetos, faz-se necessário observar, em seguida, como estão relacionadas à conjuntura das ciências, as filosofias prática e produtiva. Não deixará de acompanhar tais discussões, a noção de produção (ποίησις), uma vez que, Aristóteles, frequentemente, faz convergir alguns aspectos da ποίησις e da πράξις para contrapor-los aos objetos de outras ciências (aos seres naturais, por exemplo). É importante ressaltar, ainda, que não se trata da mesma coisa, a πράξις relacionada à prudência (φρόνησις) e, a πράξις como objeto de investigação da ciência política (πολιτική ἐπιστήμη). Nesse sentido, com o propósito de se observar em que se aproximam ou se distanciam, convém analisar a distinção feita pelo comentador Enrico Berti.

Berti chama atenção para duas noções de razão prática em Aristóteles que correspondem, respectivamente, a duas faculdades da razão. Num primeiro sentido, a razão prática (διάνοια πρακτική) ganha o estatuto de ciência (ἐπιστήμη) e se situa ao lado das demais filosofias. O comentador, tendo como referência o livro inaugural da *Ética a Nicômaco*, separa as ciências práticas das ciências teóricas segundo dois critérios, a saber, a natureza de seus objetos e suas finalidades:

O estatuto epistemológico dessa ciência é discutido no livro I da *Ética a Nicômaco*, ali onde se afirma que ela não tem o mesmo rigor (ἀκρίβεια) de outras ciências (por exemplo, as matemáticas) em razão das “diferenças e flutuações” que são próprias de seu objeto, os bens, e que por isso ela “demonstra a verdade de maneira aproximada e em suas grandes linhas” (παχυλῶς και τύπῳ), partindo de premissas válidas apenas “o mais das vezes” (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ) e obtendo conclusões que são válidas igualmente “o mais das vezes”. Além disso, à diferença das outras ciências (as ciências teóricas), ela tem por fim não o puro conhecimento, mas a ação (tendendo a tornar melhores, do ponto de vista moral, aqueles que a aprendem e cultivam), e requer uma certa experiência da vida (BERTI, 2014, p. 31).

Em seguida, observa-se o método de demonstração das ciências práticas:

O modo de argumentar da filosofia prática se configura, assim, como propriamente “dialético”, no significado específico que Aristóteles atribui a este termo, o da argumentação baseada sobre as ἐνδοξα, mas isto não exclui que ele possa conduzir a conclusões propriamente científicas, válidas “sempre ou o mais das vezes”, tendo em vista que, como diz o próprio Aristóteles, “as refutações das teses adversárias são demonstrações das teses a elas opostas” (BERTI, 2014, p. 32).

Quanto ao rigor (ἀκρίβεια), os tipos de demonstração da filosofia prática e da Física¹⁸⁵ partem de princípios que ocorrem “o mais das vezes”; separando-se, portanto, do caráter necessário dos objetos da matemática e da teologia. Quanto ao método, ao passo que o sábio¹⁸⁶ parte dos princípios primeiros e faz a demonstração por silogismo, o filósofo prático procede do seguinte modo: faz o exame das opiniões comuns (ἐχετάζειν τὰς δόχας); expõe os pareceres (τιθέναι τὰ φαινόμενα); confronta as opiniões contraditórias e faz surgir uma aporia (διαπορήσαι); e, finalmente, escolhe a opinião entre as quais “preserva as ἔνδοχα” (καταλείπειν τὰ ἔνδοχα).¹⁸⁷ A filosofia prática, portanto, se trata de uma ciência dotada de seu próprio método e objeto de investigação.

O segundo sentido de razão prática corresponde à parte calculadora da alma¹⁸⁸ (λογιστικόν), que se contrapõe à parte científica ou intelectual (ἐπιστημονικόν). São virtudes da porção ἐπιστημονικόν da alma, as diversas ciências: as θεωρητική, a πρακτική e a ποιητική. Por outro lado, são virtudes da parte λογιστικόν da alma: a sabedoria prática (φρόνησις) e a arte (τέχνη), que se referem às ações (πράξεις) e produções (ποιήσις) respectivamente.

Além de diferenciarem-se quanto à faculdade da alma (ἐπιστημονικόν e λογιστικόν), Bertí contrapõe a filosofia política (πολιτική ἐπιστήμη) à prudência (φρόνησις) segundo os métodos empregados. O político prudente não reúne opiniões e as põe à prova como faz o filósofo prático. Este demonstra por meio do silogismo prático: ele estabelece em seu raciocínio uma premissa universal (carnes magras promovem saúde), uma segunda premissa particular (carnes de aves são magras) e sua conclusão manifesta-se sob a forma de uma ação (come-se a carne de uma ave).¹⁸⁹

Em termos bastante gerais, ficam separados, do seguinte modo, os cientistas políticos dos homens prudentes:

Delineia-se, assim, uma relação bem precisa entre o filósofo prático e o político. As duas figuras não coincidem, o filósofo prático não governa e o político não escreve tratados, mas o filósofo prático examina as várias constituições, indica qual é a melhor entre elas, e supõe-se que o homem político deva ou possa levar em consideração esse trabalho, talvez não no sentido de que deve ler a *Ética a Nicômaco*, a *Política* e as

¹⁸⁵ ARISTÓTELES. *Physics*, II, 8, 198b 34-36. In BARNES, J. (Org.). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, vol. 1. Tradução de R. P. Hardie e R. K. Gaye. Princeton: Princeton University Press, 1984 (doravante denominada *Fís.*).

¹⁸⁶ Aristóteles parece associar a sabedoria à ciência do necessário: “É, pois, evidente que a sabedoria deve ser de todas as formas de conhecimento a mais perfeita. Donde se segue que o homem sábio não apenas conhecerá o que decorre dos primeiros princípios, senão que também possuirá a verdade a respeito desses princípios.” (*E.N.*, VI, 7, 17-19).

¹⁸⁷ BERTI, op. cit., p. 295-296.

¹⁸⁸ Além de calculadora (λογιστικόν), Bertí acrescenta os sinônimos deliberativa (βουλευτικόν) e opinativa (δοξαστικόν).

¹⁸⁹ BERTI, op. cit., pp. 292-299.

coletâneas de constituições, mas ao menos no sentido de que pode escutar ou ser aconselhado por aquele que assim o fez, nesse caso o próprio Aristóteles (BERTI, 2014, p. 301).

A fim de esclarecer melhor tal diferença, Berti faz alusão, mais uma vez, à natureza dos objetos de cada uma dessas virtudes. Para isso, ele identifica três categorias de princípios no pensamento de Aristóteles: “os necessários”, “os que ocorrem o mais das vezes” e “os que são capazes de ser diversamente”.

O comentador não faz incidir os objetos das ciências política, produtiva e naturais sobre as coisas que podem ser diferentes do que são, uma vez que seus princípios são “o mais das vezes”: “Com efeito, os princípios destes, conforme acabamos de ver, são pelo menos ‘o mais das vezes’, não sendo, portanto, reconduzíveis simplesmente às coisas ‘que podem ser diversamente’”.¹⁹⁰ Para o comentador, o fato de os princípios de uma área do saber serem “o mais das vezes” aproxima-a mais dos objetos da parte científica da alma (ἐπιστημονικόν) do que dos objetos da parte calculadora (λογιστικόν). Por outro lado, Pierre Aubenque não parece fazer a mesma distinção e faz embarcar no domínio do contingente¹⁹¹ os seres naturais, colocando-os ao lado da ação e da produção:

A segunda consideração refere-se ao domínio do contingente, mais vasto que o da arte, visto que no interior das coisas contingentes, Aristóteles parece distinguir aquelas cujo princípio reside no produtor, os *artefacta*, e aquelas cujo princípio está na própria coisa produzida, os seres naturais. Se está clara a situação dos objetos da produção, os *factibilia*, onde situar os objetos da ação, os *agibilia*? (AUBENQUE, 2008, p. 111).

Aubenque parece considerar sinônimos “ocorrer o mais das vezes” e “poder ser diversamente”. Não está claro em que medida ambos os comentadores convergem ou divergem em seus vocabulários, posto que, em Aubenque, a divisão entre ciência política (πολιτική ἐπιστήμη) e sabedoria prática (φρόνησις), bem como faz Berti, não é evidente. A despeito de tais divergências, convém ressaltar, sobretudo, o ponto de vista para o qual ambos os autores vêm a convergir: Identifica-se, na noção de mundo aristotélica, um espaço não determinado para as ações e produções, no qual o homem é capaz de expor suas opiniões, de deliberar e escolher. Noutras palavras, só é possível engajar-se numa ação ou numa arte, se seus objetos puderem ser diversamente do que são (estiverem no domínio das coisas contingentes), afinal, os objetos necessários não permitem deliberação e estão mais relacionados à sabedoria (σοφία).

¹⁹⁰ Ibid., p. 33.

¹⁹¹ O domínio do contingente a que se refere Aubenque corresponde ao espectro das coisas “que são capazes de ser diversamente” conforme o vocabulário de Berti.

Para definir o produzir e o agir e relacioná-los a esta esfera indeterminada do mundo, as palavras de Aubenque são bastante eloquentes: “Agir e produzir é, de alguma forma, se inserir na ordem do mundo para modificá-lo; é supor, pois, que este mundo, que oferece tal latitude, comporta um certo jogo, uma certa indeterminação, um certo inacabamento”.¹⁹²

2.3 Reflexões sobre os livres e os escravos

Estão delimitados, então, o aparato anímico do homem racional e o mundo com o qual ele pode se relacionar. No domínio moral, é por possuir tais capacidades que ele poderá alcançar a εὐδαιμονία. O escravo que é incapaz de βούλευσις¹⁹³ e, portanto, de προαίρεσις, é incapaz de chegar à εὐδαιμονία.¹⁹⁴ Além disso, ele é incapaz de βούλησις e, assim, não pode estabelecer um fim que seja bom. Nesse contexto, é difícil precisar a que categoria de ser humano o escravo deve pertencer ou mesmo que disposições morais ele pode ter. Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles identifica três disposições morais a serem evitadas (o vício, a incontinência e a brutalidade), e outras três correspondentes a serem desejadas (a virtude, a continência e a divina). Pode-se dizer que o livre, dotado da capacidade racional, pode evidenciar qualquer uma dessas disposições, exceto a brutalidade. Esta é encontrada principalmente entre estrangeiros ou pessoas deficientes.¹⁹⁵

O bruto aproxima-se mais dos animais que do homem racional, pois é incapaz de pensamento e, portanto, limita-se à faculdade sensível.¹⁹⁶ Desse modo, não possui vícios nem virtudes.¹⁹⁷ Poderia o escravo incidir nesta categoria de seres humanos? Esse não parece ser o caso, posto que Aristóteles lhe atribui a racionalidade e a capacidade de possuir virtudes.¹⁹⁸ Não pode ser continente ou incontinente, uma vez que tais disposições pressupõem o cálculo, o primeiro age conforme sua deliberação e o segundo contrário a ela.¹⁹⁹ Mas como é possível o escravo ter virtudes se não delibera, ou escolhe, ou estabelece uma finalidade (um bem) por meio do desejo? Barnes relaciona da seguinte maneira, os requisitos de uma vida virtuosa:

Há um tema familiar na *Ética*. Em linhas gerais: alcançamos a *eudaimonia* [felicidade] somente se agimos virtuosamente; agimos virtuosamente somente se agimos *kata proairesin* [conforme à decisão]; agimos *kata proairesin* somente se agimos *hekontes*

¹⁹² AUBENQUE, op. cit., p. 110.

¹⁹³ *Pol.*, I, 13, 1260a 12-13.

¹⁹⁴ *Pol.*, III, 9, 1280a 31-33.

¹⁹⁵ *EN*, VII, 1, 1145a 30-32.

¹⁹⁶ *EN*, VII, 5, 1149a 10.

¹⁹⁷ *EN*, VII, 1, 1145a 25-26.

¹⁹⁸ *Pol.*, I, 13.

¹⁹⁹ *EN*, VII, 1, 1145b 10-11.

[voluntariamente]; agimos *hekantes* somente se agimos livremente (BARNES, 2005, p.188) (tradução nossa).

Barnes se refere, é claro, ao homem capaz de realizar as virtudes em mais alto grau.²⁰⁰ O escravo possui virtudes na medida em que sua alma permite.²⁰¹ Mas se não é possível limitá-lo ao sensível e equipará-lo ao homem bruto, então, há algo de racional em suas virtudes. Mas se não pode agir virtuosamente por si mesmo, só o faz nas suas relações com o homem livre. É o livre que possui o aparato anímico (desejo racional, decisão e deliberação) que falta ao escravo e, é somente nesta relação, que este pode realizar algum tipo de virtude ou humanidade. O escravo costuma agir motivado pelos apetites (ἐπιθυμία) como o bruto e os animais, mas, diferente deles, possui uma racionalidade em potência, embora não seja atualizável por si mesmo ou por uma educação rigorosa. É mais vantajoso para ele, portanto, que pertença completamente a outro, isto é, que se submeta à προαίρεσις e à βούλησις de seu senhor.

²⁰⁰ *Pol.*, I, 13, 1260a 17-18.

²⁰¹ *Pol.*, I, 13, 1260a 18-19

CAPÍTULO 3: A OBEDIÊNCIA ÀS LEIS E A LIBERDADE DEMOCRÁTICA

A educação, as virtudes do comando e uma alma racional são algumas das condições da realização do homem livre. No domínio da contingência, ele nunca se rende ao acaso, mas à medida que se desenvolve como ser humano, ele tende a suplantá-lo. Não é à toa, então, que cabe menos ao livre aristotélico a noção de liberdade dos modernos, que valoriza a indeterminação e exalta a contingência.²⁰² Para Aristóteles, segundo Aubenque, ser livre implica guiar-se na indeterminação do mundo segundo a prudência: “A prudência será a virtude dos homens votados à deliberação num mundo obscuro e difícil, cujo inacabamento é um convite ao que decerto é preciso nomear como sua liberdade”.²⁰³

Na cidade, seria ideal que todos pudessem ser prudentes, ou melhor, que todos fossem virtuosos, assim, cada um seria a própria medida e não haveria a necessidade de leis.²⁰⁴ Mas posto que sempre é possível que se pratique ações injustas, é preciso haver lei: “A justiça existe apenas entre os homens cujas relações mútuas são regidas por lei; e a lei deve existir nas relações entre as quais há injustiça”.²⁰⁵ A lei assegura a justiça, posto que o governo entregue ao arbítrio humano redundaria em despotismo, isto é, num governo que visa gerar vantagens ao governante.²⁰⁶ Nesse contexto, a justiça legal é a discriminação do que é justo e do que é injusto.²⁰⁷

A que famosa passagem da *Política* é possível fazer referência a partir de tal definição? O indivíduo virtuoso, sendo ele a própria medida, pode, para além de sua mera voz, expressar, por meio de seu λόγος, o justo e o injusto.²⁰⁸ Se no lar, se faz justiça mediante o caráter e as ações do homem, no domínio da cidade, é a lei que é o instrumento de justiça. Se no lar, o livre age menos segundo o acaso e, portanto, mais ordenadamente, na cidade, a lei deve ter o propósito de boa ordem, deve ser o paradigma da razão: “A lei é a razão desvencilhada do desejo” (διόπερ ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν).²⁰⁹

Nos estudos sobre a liberdade dos antigos, é comum aparecer a discussão sobre as críticas à noção de liberdade democrática como “fazer o que se quer” (ὅ τι ἄν βούλεται τις ποιεῖν). Raaflaub, por exemplo, observa que uma “grande ênfase dada ao ideal de liberdade

²⁰² AUBENQUE, op. cit., p. 148.

²⁰³ Ibid., p. 155.

²⁰⁴ *Pol.*, III, 13, 1283b 13-14.

²⁰⁵ *EN*, V, 6, 1134a 29-32.

²⁰⁶ *EN*, V, 6, 1134a 35-b 1.

²⁰⁷ *EN*, V, 6, 1134a 31-32.

²⁰⁸ *Pol.*, I, 2, 1253a 8-18.

²⁰⁹ *Pol.*, III, 16, 1287a 31-32 (tradução nossa).

social e política inevitavelmente causou um conflito com outro conceito imensamente importante para a pólis grega, o *nomos*". Os problemas consequentes foram discutidos intensamente e explorados polemicamente por escritores políticos e filósofos do quarto século".²¹⁰ Aristóteles está entre tais autores e evidencia sua crítica na seguinte passagem:

E nas democracias do mais extremo tipo, levantou-se uma falsa concepção de liberdade que é contrária aos verdadeiros interesses da cidade. Dois princípios são característicos da democracia, o governo da maioria e a liberdade. Os homens pensam que a justiça é o mesmo que igualdade; e que a igualdade é a soberania da vontade popular; e que liberdade significa fazer o que se quer. Em tais democracias todos vivem como querem, ou nas palavras de Eurípides, "segundo o que lhes apraz". Mas isso está errado; os homens não devem pensar que escravidão é viver conforme a constituição; pois isso é a salvaguarda do regime (*Pol.*, V, 9, 1310a 26-35) (tradução nossa).

A liberdade democrática, segundo Aristóteles, implica a inobservância da lei. Não é dificultoso observar que tal sentido de liberdade vai de encontro aos ideais de obediência, sugerido pelo Estagirita: "Num governo bem equilibrado, não há nada que deva ser mais rigorosamente assegurado que o espírito de obediência às leis".²¹¹ A definição de liberdade aristotélica dada por Newman e Barker, portanto, é compreensível: A liberdade é obediência às leis bem constituídas. Mas qual é mesmo o conteúdo dessa liberdade a que Aristóteles e outros autores tanto se opõem?

3.1 A liberdade de fazer o que se quer: uma breve discussão histórica

A expressão "fazer o que se quer" associada ao regime democrático não assume, entre os acadêmicos, um sentido unânime. O que normalmente se reconhece são duas correntes interpretativas: De um lado, a liberdade é associada a um valor político essencialmente democrático, de outro, é associada à inobservância da lei. Raaflaub, por exemplo, tende a enxergá-la como um reflexo rudimentar do que hoje os contemporâneos denominam liberdades civis.²¹² Observe-se como "fazer o que se quer", segundo o historiador, representa uma "ausência de constrangimento" para o exercício de direitos na pólis:

A democracia concedeu a todo cidadão o direito de "viver como se quer" (e, assim, fez-se claro que as normas das classes mais altas não eram mais necessárias para que se qualificasse como cidadão) e de expressar sua opinião sobre qualquer assunto a qualquer hora. A democracia garantiu-lhe a integridade de sua casa e de sua pessoa, equiparou-o a todos os outros cidadãos em todas as áreas essenciais da vida

²¹⁰ RAFLAUB. op. cit., p. 233.

²¹¹ *Pol.*, V, 8, 1307b 31-32 (tradução nossa).

²¹² RAAFLAUB, op. cit., p. 231.

(especialmente diante da lei e na política), e o tornou independente do governo dos mais poderosos. Por todos esses motivos, a democracia encontrou uma extraordinária e importante necessidade sociopsicológica: foi o único sistema político que permitia o homem livre desenvolver e realizar seu potencial ao máximo. Essa alegação era fundamental e ao mesmo tempo extremamente compreensível: a liberdade democrática oferecia a todos os cidadãos (e, em diferentes medidas, a todos os habitantes da pólis) um único grau de liberdade para viver e conduzir suas vidas. A pólis democrática era, de fato, uma comunidade de livres. A democracia não somente pressupunha, mas também, realizava a liberdade pessoal do livre numa medida nunca conhecida antes e que não seria alcançada novamente por mais de dois milênios (RAAFLAUB, 2004, p. 276-277) (tradução nossa).

Por outro lado, o historiador observa que a liberdade política conquistada pelo *demos* podia contrastar com outro conceito político grego, a saber, o *nomos*. Raaflaub ressalta que diversos intelectuais,²¹³ por meio de suas obras, objetivaram mostrar que o *demos* “tendia a confundir a liberdade com a falta de coerção, ilegalidade, anarquia (*akolasia, paranomia, anarchia*)”.²¹⁴ Observe-se o que diz o historiador:

À medida em que os problemas e os perigos inerentes à “democracia radical”, com seu excessivo apetite pela liberdade, foram percebidos e suas causas compreendidas, e à medida em que os efeitos do individualismo egocêntrico e da ambição da comunidade foram reconhecidos, tornou-se claro que o *nomos* tinha uma capacidade protetiva única e indispensável. O respeito ao *nomos* tornou possível defender a liberdade da comunidade de seus próprios excessos, de ataques de oponentes autoritários, e de ameaças aos valores comunitários e normas de teorias relativistas. A conclusão transmitida com grande urgência por líderes e teóricos foi que a obediência à constituição e às leis, e àqueles que, no fundamento constituição, a comunidade havia colocado em posições de poder, não deveria ser confundida com uma forma de subordinação indigna de homens livres. Pelo contrário, tal obediência era indispensável para a criação, na comunidade, as próprias condições para a verdadeira liberdade, prosperidade e felicidade e para o desenvolvimento máximo das capacidades individuais (RAAFLAUB, 2004, p. 233) (tradução nossa).

Diferente de Raaflaub, Berlin resiste atribuir qualquer noção de individualismo ao conteúdo desta expressão. Ele concorda com a existência de maiores liberdades na pólis ateniense, entretanto, discorda da ideia de direitos individuais. Para Péricles, segundo Berlin, a liberdade de “fazer o que se quer”, não se trata da possibilidade de agir de forma anárquica ou de permissividade excessiva, mas, sobretudo, de obedecer às leis na ausência de coerção:

²¹³ Entre os críticos da liberdade democrática citados por Raaflaub estão Platão e Aristóteles.

²¹⁴ RAAFLAUB, op. cit., p. 233.

Péricles afirma que algumas cidades são mais liberais que outras: não, como se interpretou frequentemente, que em Atenas indivíduos tivessem direitos, naturais ou concedidos pela cidade, de falar o que quisessem ou agir como quisessem com certos limites, direitos nos quais a cidade não possuía direito algum de interferir. Essa é a perspectiva de Gome, mas ele parece estar equivocado. Sem dúvidas o indivíduo ‘tinha ampla liberdade em sua vida privada’, sem dúvidas, houve protestos por parte dos conservadores, tais como a desaprovação de Aristóteles de homens que ‘viviam como queriam’ – como diz Eurípides, ‘segundo o que lhes apraz’ – ou a repulsa de Platão com a cidade que possui muita diversidade, muitos estrangeiros, mulheres e escravos que se excedem e atrevem-se a se comportar como os cidadãos. A *Constituição dos Atenenses* de Pseudo-Xenofonte lança uma diátribe contra estrangeiros e escravos. Isócrates reclama que não há controle moral suficiente sobre as vidas privadas, e que o Areópago deve retomar a sua antiga autoridade em tais questões. Tudo isso indica que a vida em Atenas era bem mais livre, e que havia mais variedade, talvez mais caos que na Esparta totalitária ou em outras cidades mais rigorosamente organizadas e militarizadas. Mas o que Péricles está dizendo, com efeito, é que qualquer diretor orgulhoso do espírito de sua escola, qualquer comandante orgulhoso do espírito de seu exército deve dizer: Nós não precisamos de coerção. Aquilo que as outras cidades forçam seus cidadãos a fazer, os nossos fazem porque são verdadeiramente devotos da cidade, porque eles são espontaneamente leais, porque suas vidas estão devidas à cidade, onde há fé e orgulho. Há uma longa distância entre isto e o reconhecimento de direitos individuais (BERLIN, 2002, p. 301) (tradução nossa).

Há uma expressão semelhante comumente associada à liberdade democrática e que, algumas vezes, acompanha a expressão ὁ τι ἄν βούλεται τις ποιεῖν, a saber, viver como se quer (ζῆν ὡς βούλεται τις). Hansen não parece distinguir “viver como se quer” de “fazer o que se quer” e relaciona os sentidos de tais expressões quando faz referência, de modo indiscriminado, a passagens da *Política* em que os dois termos são empregados. Em duas passagens, Aristóteles associa a liberdade somente à expressão “viver como se quer”.²¹⁵ Em outras duas, ele associa o termo somente à expressão “fazer o que se quer”.²¹⁶ Em uma passagem, o Estagirita usa ambas as expressões associadas à palavra liberdade, sem apontar, entretanto, como diferem.²¹⁷ Para Liddel, as expressões não possuem significado comum. Primeiramente, o historiador explica: “Viver como se quer era associado a um comportamento ultrajante ou inconstitucional”.²¹⁸ Em seguida, ele expõe dois exemplos do uso da expressão:

Ésquines diz que Timarco desejava viver e expressar-se como quisesse, algo evidenciado por seu ataque à lei sobre falar na *boule* (conselho dos 500) ou na *ecclesia* (assembleia) (Aeschin. 1.34-5). No discurso *Contra Eubulides* de Demóstenes, Euxiteu associa a impossibilidade de viver como se quer com a cidadania democrática em vista de sua vantagem. Ao confessar que ele e sua mãe haviam trabalhado como vendedores de laços, ele corria o risco de preconceito contra artesãos e do costume ateniense de associar tarefas servis com não cidadãos. Assim, ele associa a venda de laços com o fato de que eles não podiam viver como queriam (D. 57.31). Euxiteu

²¹⁵ *Pol.*, VI, 2, 1317a 11; VI, 5, 1319b 30-31.

²¹⁶ *Pol.*, V, 12, 1316b 23-24; VI, 4, 1318b 38.

²¹⁷ *Pol.*, V, 9, 1310a 26-35.

²¹⁸ LIDDEL, P. *Civic Obligation and Individual Liberty in Ancient Athens*. New York, Oxford University Press, 2007, p. 21.

ressaltou que isso não era um sinal (*semeion*) de que eles não eram atenienses. Para a coerência de seu argumento, Euxiteu baseou-se no pressuposto de que os cidadãos atenienses não necessariamente podiam viver como queriam (LIDDEL, 2007, p. 22) (tradução nossa).

Já a expressão “fazer o que se quer”, segundo Liddel, estava associada “a uma porção de práticas subversivas e anticonstitucionais”. Vale citar os exemplos enumerados pelo autor:

Uma falta de respeito com as leis de Atenas e com seus magistrados (Lys. 14.11; D. 26.13), uma falta de respeito com as atividades legislativas (D. 20.94, 24.47), e um impedimento à restrição de comportamentos (Lys. 12.85). Era também considerado como descumprimento das leis (Lys. 3.5, 22.5), ou como um acordo privado (d. 42.2), como redundância do código da lei (Isoc. 8.102-3), e como oposição ao conselho e ao povo (D 25.20, 26; 35.28; 42.9; 59.11; Aeschin. 1.34) e era associado ao estado da natureza e à vida dos animais (D. 25.20, 26-7). Dizia-se que criminosos faziam seus discursos de defesa em vista de fazerem o que quisessem no futuro (Lys. 22.19, 30.34) (LIDDEL, 2007, p. 22) (tradução nossa).

Liddel enfatiza, então, a associação da expressão à ideia de licenciosidade (*exousia*) e, mais uma vez, passa a expor exemplos:

Licurgo criticava o que ele enxergava como a *exousia* concedida pelo júri aos oradores nas cortes legislativas, nas quais era permitido discutir assuntos irrelevantes (Lycurg. 1.12) ou nas palavras de um comentador do início do século 20, “liberdade imprópria”. As leis eram promulgadas com o objetivo específico de remover a *exousia* de agir como um criminoso (D. 24.123), e o vício era associado por Demóstenes com a fraude ou com a lei de Timócrates (D. 24.105) ou com o descumprimento por Aristócrates da lei que protegia assassinos de maus-tratos (D. 23.189). (LIDDEL, 2007, p. 22) (tradução nossa)

Como apontado outrora, na *Política*, há apenas uma passagem em que o termo licenciosidade (ἐξουσία) e a expressão “fazer o que se quer” (ὅ τι βούλεται τις ποιεῖν) estão associados explicitamente. Benjamin Jowett a traduz da seguinte maneira: “Every man should be responsible to others, nor should anyone be allowed to do just as he pleases; for where absolute freedom is allowed there is nothing to restrain the evil which is inherent in every man”.²¹⁹ Em *Pol.*, III, 12, 1316b 24, Aristóteles faz uso da expressão ἄγαν ἐλευθερίαν²²⁰ para referir-se a uma das causas dada por Platão para que aconteçam revoluções no regime democrático. É provável que o Estagirita tenha em mente as passagens em *Rep.*, 557b, nas quais o Sócrates de Platão desloca-se por entre os termos expressões licenciosidade (ἐξουσία), liberdade (ἐλευθερία) e “fazer o que se quer” (ὅ τι βούλεται τις ποιεῖν) associando-os aos

²¹⁹ *Pol.*, VI, 4, 1318b 37-1319a 2.

²²⁰ Traduzida como *excessive freedom* por Jowett.

caráteres dos cidadãos democráticos. Nesse cenário, não é árduo observar que Aristóteles faz sem grandes dificuldades associação semelhante a que faz Platão.

Liddel afirma, então, que em algumas circunstâncias, era aceitável que o *demos* ateniense tivesse o direito de “fazer o que quisesse” ou “viver como quisesse”. Isso parece estar em conformidade com a crítica de Aristóteles.²²¹ Sobre essa desinteligência, o autor observa que, por um lado, na oratória epidítica, a liberdade de “viver como se quer” adquire proeminentemente um sentido não degradante.²²² Por outro lado, na oratória forense, a expressão “viver como se quer” é frequentemente alvo de críticas dos próprios partidários da democracia.

Aristóteles e Platão estão entre os autores críticos à ideia de liberdade como “fazer o que se quer” (ὅ τι βούλεται τις ποιεῖν) ou “viver como se quer” (ζῆν ὡς βούλεται τις). A princípio, analisar-se-á as noções de liberdade e democracia presentes no livro VIII da *República* de Platão, a fim de se entender melhor como se dá as associações entre os sentidos de liberdade.

3.2 A degeneração dos regimes e a ἐλευθερία no livro VIII da *República* de Platão

A noção de liberdade (ἐλευθερία) democrática em Platão surge em meio à explicação da degeneração dos regimes no livro VIII da *República*. A ἐλευθερία figura um dos bens essenciais da democracia estabelecido pelos cidadãos de espírito democrático: “A liberdade, falei. Em uma cidade sob governo democrático, ouvirias dizer que isso é o que há de mais belo e, por isso, só nela deve morar quem é livre por nascimento”.²²³ Mas como se dá o estabelecimento da liberdade como um valor político associado à democracia segundo Platão? Uma vez que a liberdade é para o regime democrático, o que os demais bens (virtude, honrarias, e a riqueza) são para os seus respectivos regimes, a análise do processo de degeneração dos regimes, de modo geral, pode ajudar a esclarecê-la.

A princípio, o filósofo atribui à causa da especiação dos regimes, a diversidade de disposições anímicas humanas.²²⁴ Ele, então, identifica cinco formas de governo ou caracteres humanos: A constituição ideal,²²⁵ a timocracia, a oligarquia, a democracia e a tirania. Como dito outrora, a cada governo ou caráter corresponde um bem estabelecido pela constituição ou

²²¹ *Pol.*, V, 9, 1310a 23-35.

²²² LIDDEL, op. cit., p. 24.

²²³ PLATÃO. *A República*, 562 b-c. Tradução de Ana Lia A. A. Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006 (doravante denominada *Rep.*).

²²⁴ *Rep.*, 544 d-e.

²²⁵ Representada pelos regimes de Creta e da Lacedemônia (*Rep.*, VIII, 544 c).

pelo homem. Assim, cabe aos homens nobres governar numa aristocracia; aos devotos da honra, numa timocracia; a uma minoria rica, numa oligarquia; ao *demós*, numa democracia; e a um só déspota, governar numa tirania. Além disso, convém evidenciar a ordem de degeneração dos regimes tal como Sócrates a expõe: a aristocracia passa para a timocracia, esta para a oligarquia, esta para a democracia e, afinal, esta para a tirania.

O motivo da degeneração dos regimes, segundo Platão, encontra-se na própria natureza corruptível das coisas: “É difícil que uma cidade assim constituída seja abalada, mas, como tudo que nasce sofre corrupção, nem tal constituição durará para sempre, mas se dissolverá”.²²⁶ A transição de um a outro se dá pelo sucessivo estabelecimento do bem segundo à classe que passa a deter o poder. Sócrates afirma que a subversão dos regimes, em geral, tem início no aparecimento de facções na classe governante.²²⁷ Porque alguns desses indivíduos discordam sobre os princípios sobre os quais se fundou a constituição vigente acabam por desobedecer a suas leis: “Ou diríamos simplesmente que toda constituição muda por ação dos que exercem os cargos do governo, quando a rebelião se dá entre eles mesmos, mas, se entre eles há concórdia, por pouco que seja, é impossível que seja abalada?”.²²⁸ Na transição da aristocracia para a timocracia, por exemplo, o indivíduo timocrático aos poucos perde o que preserva sua virtude, inclinando-se para o desejo de honra:

Então, as riquezas, disse, um homem tal desprezaria quando jovem, mas, quanto mais velho viesse a ser, maior seria sua alegria ao acolhê-las porque traz em si algo da natureza do avarento e sua virtude não é pura por faltar-lhe o melhor guardião. Que guardião? Disse Adimanto. A razão, disse eu, mais a música. Só ela, ao tornar-se mantenedora da virtude, habita por toda a vida o íntimo de quem a possui (*Rep.*, VIII, 549 b).

Assim, estabelecem-se os primeiros distanciamentos de um ideal constitucional. Embora Sócrates ainda não lhes atribua tal nome, pode-se dizer que surgem as primeiras liberdades: os casamentos e procriações passam a se dar fora do tempo ideal²²⁹ e há a priorização da ginástica em detrimento da prática musical.²³⁰ Para ilustrar isso, Platão recorre,

²²⁶ *Rep.*, VIII, 546 a.

²²⁷ *Rep.*, VIII, 545 d. *Leis*, III, 683 a.

²²⁸ *Rep.*, VIII, 545 e-d.

²²⁹ Quão estranho parece à presente cultura democrática a intervenção do estado na decisão voluntária do cidadão de ter filhos? A polémica gerada por um *slogan* divulgado pela prefeitura de Quaraí no RS em 2018 que dizia “Só tenha os filhos que puder criar” pode sugerir este estranhamento. Para além dos tratados filosóficos, os estados da arte da medicina e cientistas naturais gregos pareceram contribuir para tais opiniões, ao menos é o que parece propor a sugestão de Aristóteles: “Os pais deveriam estudar o que dizem médicos e naturalistas sobre a procriação. Os médicos tratam adequadamente das melhores ocasiões, na perspectiva da condição física. Os naturalistas podem esclarecer acerca dos ventos favoráveis” (*Pol.*, VII, 1335 a 39-1335 b 5). Para mais sobre o tempo adequado de casamento e reprodução, ver Aristóteles, *Pol.*, VII, 1334 b 29-1335 b 5.

²³⁰ *Rep.*, VIII, 546 a.

uma outra vez, à metáfora dos metais. No livro III, ele havia associado os diferentes tipos de alma da cidade aos diferentes metais (ouro, prata, bronze e ferro). No processo de degeneração dos regimes, tais classes ou almas não se encontram mais apropriadamente ordenadas: “O ferro estando misturado com a prata, e o bronze ao ouro, entre eles haverá desigualdade, irregularidade e desarmonia que sempre geram guerra e ódio onde ocorrem”.²³¹ Disso, resulta o enriquecimento das classes de ferro e bronze, enquanto as classes mais nobres (ouro e prata) são submetidas. Tal constituição é a timocracia e por conservar aspectos do regime ideal e adquirir vícios da oligarquia torna-se uma espécie de mistura entre o bem e o mal. O espírito do jovem timocrático, num primeiro momento, hesita entre a razão e a concupiscência e, acaba por se situar em um ponto médio, estabelecendo como bem o amor pela honra.²³²

As primeiras críticas ao regime oligárquico são o gasto excessivo, a manipulação da lei em vista disso e a desobediência das esposas.²³³ Sócrates trata a virtude e o dinheiro como atributos inversamente proporcionais, quanto mais de um, menos do outro.²³⁴ Em 551 c, Sócrates demonstra preocupação com o exercício da justiça distributiva em tal regime, que possui como critério uma alta quantidade de propriedade: “Suponha que homens apontem pilotos de barcos dessa maneira, por suas propriedades, e não permitam que um pobre venha a pilotar, mesmo sendo ele um piloto melhor. Uma terrível viagem eles teriam”.²³⁵ Sócrates aponta, então, que o regime oligárquico é o primeiro a admitir o maior dos grandes males: “Ter a liberdade de vender o que é seu, comprar de outro o que é dele, desfazer-se disso e morar na cidade, embora não participe de nenhuma das corporações da cidade, não sendo negociante, artífice, cavaleiro ou hoplita, mas considerado por todos um pobre indigente”.²³⁶

É quando surgem os zangões, comparados à pestes do estado. Os desprovidos de asas, podem possuir ferrões ou não, sendo estes os pedintes e aqueles, os criminosos.²³⁷ Esta classe de pessoas é o que a democracia e a oligarquia possuem em comum e contribuem para as suas corrupções.²³⁸ Observou-se, até aqui, alguns poucos elementos ou liberdades que se permitem em outros regimes e, que são, ou causa ou efeito de seus corrompimentos. Afinal, a liberdade é posta como principal característica da democracia:

²³¹ *Rep.*, VIII, 547 a.

²³² *Rep.*, VIII, 550 a-c.

²³³ *Rep.*, VIII, 550 d-550.

²³⁴ *Rep.*, VIII, 550 e-551 a.

²³⁵ *Rep.*, VIII, 551 c. Aristóteles, à luz de sua concepção de estado ideal, faz semelhante comparação do exercício da justiça distributiva com tocadores de flauta (*Pol.*, III, 12, 1282 b 32-1282 a 2).

²³⁶ *Rep.*, VIII, 552 a.

²³⁷ *Rep.*, VIII, 552 c.

²³⁸ *Rep.*, VIII, 564 b.

- Em primeiro lugar, os homens não são livres nessa cidade? Não vigora em toda a cidade a liberdade e a garantia do direito de livre expressão e também a licença de nela fazer o que se queira?
- É isso o que dizem, disse [Adimanto].
- Onde, porém, houvesse tal licença, evidentemente cada um poderia organizar para si um modo de vida particular que lhe agrade (*Rep.*, VIII, 557 b).

Nesse momento, como se observa, Platão associa a liberdade à expressão “fazer o que se quer” (ὄ τι ἂν βούλεται τις ποιεῖν) e ao termo “licenciosidade” (ἐξουσία). Sócrates prossegue afirmando que neste tipo de estado, há todos os tipos de caracteres de indivíduos e por isso, aparenta ser o mais belo aos olhos das pessoas.²³⁹ Compara-o a um bazar de constituições, no qual o legislador pode escolher os elementos que lhe convém.²⁴⁰ Em seguida, demonstra preocupação com a liberdade que se dá ao homem de escolher entre exercer o poder político ou de abdicá-lo, de ir à guerra ou de obedecer à lei.²⁴¹ Aponta, então, a impunidade com os criminosos convictos, condenados à morte ou ao exílio.²⁴² O trecho a seguir sugere o distanciamento dos ideais políticos de Platão, à luz dos hábitos dos indivíduos da democracia:

E a indulgência, não a mesquinharia, qualquer que seja, e o desprezo de tudo que tão seriamente dizíamos quando estávamos fundando a cidade, isto é, quando dizíamos que, a menos que tenha uma natureza superior, jamais será um homem bom quem, já desde a infância, não tenha brincado no meio de coisas belas e só se tenha ocupado com belas atividades? Com que soberba a democracia calca os pés com tudo isso, sem preocupar-se com que estudos se preparou quem busca a prática da política, enquanto, para conceder-lhe honras, basta que seja benevolente com o povo (*Rep.*, VIII, 558 b).

Observa-se que o *demos*, nesse contexto, descuida da vida ideal para o cidadão já desde a infância: As crianças não se ocupam de belas atividades e nem brincam no meio de coisas belas, e por isso, não podem ser boas. A fim de ilustrar melhor o espírito do homem democrático, o Sócrates platônico divide os desejos em necessários e supérfluos. Estes se referem aos desejos que não produzem bem algum, por exemplo, a alimentação excessiva.²⁴³ Aqueles se referem aos desejos naturais, isto é, que são impostos, por natureza, ao homem, a saber, a alimentação na medida do que a saúde e o bem-estar exigem.²⁴⁴ Nesse contexto, a transição de um espírito oligarca para o democrático se dá por meio de um conflito de desejos de ambas as ordens. Em vista de uma educação e de uma criação deficientes, o jovem acaba por ceder aos elementos democráticos em si e sua alma é ocupada pelos desejos acompanhados

²³⁹ *Rep.*, VIII, 557 c.

²⁴⁰ *Rep.*, VIII, 557 d.

²⁴¹ *Rep.*, VIII, 557 e.

²⁴² *Rep.*, VIII, 558 a.

²⁴³ *Rep.*, VIII, 559 b.

²⁴⁴ *Rep.*, VIII, 559 a-b.

desse regime.²⁴⁵ Além disso, o discurso retórico da democracia busca mascarar a verdadeira natureza das virtudes e dos vícios:

- [...] Ao pudor dão o nome de tolice e sem respeito algum fazem dele um exilado, à temperança chamam de covardia e a desterram de modo ultrajante e, convencendo o jovem de que o comedimento nos gastos é grosseria e baixeza, jogam-no fora de suas fronteiras juntamente com muitos desejos supérfluos.
- É bem isso...
- Depois de esvaziar e limpar a alma do jovem que eles tinham como presa sua e de iniciá-la nos grandes mistérios, o primeiro ato deles é trazer de volta a desmedida e a anarquia, a prodigalidade e a impudência que, vestidas luxuosamente e adornadas com coroas, vêm com grande cortejo. Louvando-as e atribuindo-lhes nomes bonitos, à desmedida chamam boa educação, à anarquia, liberdade, à prodigalidade, magnificência e à impudência, coragem (*Rep.*, VIII, 560 d-561 a).

Em seguida Platão mostra-se inquieto com a consequência disso: a baixa qualificação para a prática da política. A liberdade no estado democrático é o que seus cidadãos estabelecem como o bem. Desse modo, ela passa a permear todos os campos de suas vidas.²⁴⁶ Observe-se como Sócrates estende-a até ao comportamento dos animais:

As cadelas, segundo os provérbios, são realmente tais quais suas donas, os cavalos e os burros são habituados a andar com toda liberdade e altivez, nos caminhos, jogando-se sobre aqueles que se vão pondo diante deles, quando não lhes cedem caminho, e assim tudo o mais é repleto de liberdade (*Rep.*, VIII, 563 c-d).

E Sócrates também se demonstra inquieto com a inobservância da hierarquia entre homens, mulheres e escravos quando a cidade atinge o que ele considera ser liberdade extrema:

Mas, disse eu, o mais alto grau de liberdade, meu amigo, atingido numa cidade sob um governo tal [tirania], ocorre quando os homens e mulheres que foram comprados em nada são menos livres que aqueles que os compraram. Quase íamos esquecendo-nos de mencionar até que ponto vai a igualdade e a liberdade das mulheres em relação aos homens e dos homens em relação às mulheres (*Rep.*, VIII, 563 b).

A partir deste texto, não se pode saber em sua completude que tipos de liberdades os democratas da antiguidade reclamavam. À luz da filosofia de Platão, pode-se contemplar o conjunto de práticas que, como dito outrora, fazem corromper os seus ideais políticos. Portanto, os significados do termo *ἀναρχία* e da expressão *ὅ τι ἂν βούλεται τις ποιεῖν* serão relativos aos liames postulados entre a autoridade e a liberdade nas suas concepções políticas. Observe-se que as liberdades que foram objetos de crítica mencionadas nesse capítulo – a inobservância da lei, o direito de escolha do modo de vida, a liberdade de fala, a equiparação entre homens,

²⁴⁵ *Rep.*, VIII, 560 b.

²⁴⁶ *Rep.*, VIII, 562 e.

mulheres e escravos, a disciplina dos animais etc. – compõem um espectro largo de questões sociais e políticas e que, a sua devida correção pressupõe um espectro não menos largo de autoridade. Noutras palavras, o espaço de autoridade sobrepuja-se enormemente ao da liberdade. Desse modo, tendo-se uma grande autoridade como paradigma, qualquer deslocamento de seu eixo parecerá ao seu partidário uma inclinação para a ausência de governo (ἀναρχία), ou fazer o que se quer (ὁ τι ἂν βούλεται τις ποιεῖν). Como se observou, o livro VIII da *República* mostra o processo de corrupção e, a partir de alguns elementos observados, é possível entrever o que para ele significa a liberdade numa democracia.

3.3 Os tipos de democracia na *Política*

Aristóteles herda a discussão sobre a liberdade democrática de seus antecessores. Como dito outrora, ele também associa, em certos momentos, esta liberdade (ἐλευθερία) às expressões “fazer o que se quer” (ὁ τι ἂν βούλεται τις ποιεῖν), viver como se quer (ζῆν ὡς βούλεται τις) e licenciosidade (ἐξουσία). Entretanto, distintivamente de Platão, não aponta detalhes sobre o que ela significa. A sua preocupação com a discussão da liberdade democrática aparenta ser mais voltada para a inobservância das leis. Inclusive, Aristóteles tira o peso dos ombros da liberdade²⁴⁷ enquanto causa de revoluções na oligarquia como fez Platão e, atribui a culpa preferivelmente à privação de honras e outros fatores:

Outra vez, se os homens são privados das honras do estado, e são negligenciados, e insultados, eles fazem revoluções, e subvertem as formas de governo, mesmo que não tenham gastado todo seu dinheiro porque podem fazer o que desejam – extravagância esta que ele declara ser causada pelo excesso de liberdade (*Pol.*, V, 1316 b 21-24).

Convém, uma outra vez, fazer referência às passagens *Pol.*, VI, 2, 1317a 40-b 16 e *Pol.*, V, 9, 1310a 26-35 que relatam o sentido de liberdade como “fazer o que se quer”. Munindo-se das passagens citadas neste capítulo, alguns comentadores intentam propor uma definição para a liberdade segundo Aristóteles. Newman sugere de modo bastante sucinto que “possivelmente, para Aristóteles, liberdade significaria obediência à lei bem constituída”.²⁴⁸ Barker explora a questão um pouco mais a fundo: ao considerar o que Aristóteles identifica e critica nas constituições de caráter democrático, o comentador acaba por tirar conclusão aproximada e reitera a interpretação de Newman. No que se refere à conclusão, observe-se o que ele diz na passagem a seguir:

²⁴⁷ Liberdade no mesmo sentido em que Platão a concebe no Livro VIII da *República*.

²⁴⁸ NEWMAN, op. cit., p. 411.

E alguém concluiria, embora não fazendo uso de muitas palavras, que liberdade, em seu sentido legal, é “obediência à lei bem constituída”. Enquanto, conseqüentemente, do mesmo modo que muitos pensadores modernos, os gregos democráticos encontraram sua liberdade numa espécie de mistura incongruente de governo da maioria e a libertação do indivíduo da restrição política, a teoria clássica legítima, representada por Aristóteles, a via como sujeição à autoridade altruísta e constitucional e obediência à lei correta e legítima (BARKER, 1905, pp. 354 – 355) (tradução nossa).

Há uma segunda dificuldade para se entender a expressão “viver como se quer” e “fazer o que se quer” como conteúdos do conceito da liberdade democrática em Aristóteles. Em 1317a 40-b 16, o Estagirita parece atribuir a expressão “fazer o que se quer” para as democracias em geral. Já em 1310a 26-35, a liberdade de “fazer o que se quer” ganha uma especificidade quando é atribuída a uma espécie de democracia. Diante disso, a liberdade parece admitir graus. Talvez, as discussões que possam lançar luz sobre isto sejam aquelas em que Aristóteles diferencia os tipos de democracia.

Aristóteles descreve os diferentes tipos de regime democrático de duas maneiras: uma segundo a qualificação para o exercício político e a soberania da lei; e outra conforme a ordem de manifestação histórica baseada em sua “classificação natural de habitantes”.²⁴⁹ Quanto à primeira, em *Política*, IV, 4, o filósofo identifica cinco tipos: (i) a democracia que se fundamenta, de modo estrito, na igualdade entre ricos e pobres em vista do exercício deliberativo;²⁵⁰ (ii) aquela em que elegem-se os magistrados segundo uma certa qualificação de propriedade;²⁵¹ (iii) aquela em que admitem-se todos os homens não-desqualificados à prática política e cuja lei ainda é soberana;²⁵² (iv) aquela em que admitem-se todos os cidadãos à prática política e cuja lei é soberana como nas anteriores;²⁵³ e (v) aquela ocupada por demagogos em que “não a lei, mas o povo detém o poder soberano”.²⁵⁴

Quanto à segunda, em *Política*, VI, 4, ele aponta quatro tipos: (i) a mais antiga e a melhor, governada por agricultores, cuja prática política é limitada pela dispersão e ausência de ócio;²⁵⁵ (ii) a segunda melhor, governada por pastores que são bem treinados para a guerra e em muitos respeitos, similares ao primeiro grupo;²⁵⁶ (iii) a democracia inferior às anteriores, governada pelas classes de artesãos, comerciantes ou assalariados, cujo acesso às dependências

²⁴⁹ *Pol.*, VI, 4, 1318 b 8.

²⁵⁰ *Pol.*, IV, 4, 1291 b 31-39.

²⁵¹ *Pol.*, IV, 4, 1291 b 39-41.

²⁵² *Pol.*, IV, 4, 1292 a 1-2.

²⁵³ *Pol.*, IV, 4, 1292 a 2-3.

²⁵⁴ *Pol.*, IV, 4, 1292 a 4-5

²⁵⁵ *Pol.*, VI, 4, 1318 b 8-13.

²⁵⁶ *Pol.*, VI, 4, 1319 a 20-22

da cidade é facilitado e, conseqüentemente, também o é seu acesso à política;²⁵⁷ (iv) a mais breve de todas, governada por demagogos e na qual a lei é arbitrária.²⁵⁸

Em vista das dificuldades que apresenta, cotejar os dois modos de classificação dos regimes democráticos de forma acurada fugiria do escopo do presente trabalho. Neste contexto, torna-se suficiente observar em ambos os modos dois pontos importantes: (a) o que determina a ordem de descrição dos tipos de constituição democrática é um certo afrouxamento do ordenamento legal (b) tais afrouxamentos confluem para uma última espécie de democracia, em que a lei não é soberana. A respeito disto, no primeiro modo de descrição, pode-se observar que a qualificação para o ofício gradualmente declina. No segundo modo, pode-se observar que a participação de habitantes não virtuosos no processo deliberativo da cidade aumenta. E, novamente, não se torna difícil perceber que ambos os deslocamentos resultam na mesma espécie de democracia extrema, onde há a presença de demagogos e anarquia. Além disso, vale notar que a noção de liberdade de “fazer o que se quer” em contraste com a noção de viver segundo a constituição (τὸ ζῆν πρὸς τὴν πολιτείαν) parece fazer mais sentido quando associada a esta última espécie de democracia, posto que a lei, nas demais, é soberana. Se “fazer o que se quer” é característico de toda a democracia, o que mais isso sugere além de graus de liberdade nesses diferentes regimes?

Com essa discussão, Aristóteles deixa transparecer, sobretudo, sua preocupação com as questões políticas deixadas à disposição da vontade arbitrária de um demagogo. O caso das democracias extremas reúne os exemplos das piores conseqüências:

Tal democracia está aberta à objeção de que ela não se trata de uma constituição; posto que onde as leis não têm autoridade alguma, não há constituição. A lei deve ser soberana, e as magistraturas deve julgar os casos particulares, e é somente neste caso que há de fato uma constituição (*Pol.*, IV, 4, 1292a 30-34) (tradução nossa).

Embora, isso se expresse em maior grau nas liberdades experimentadas nos regimes tirânicos ou nas democracias extremas, o Estagirita não deixa de repreender a arbitrariedade em qualquer regime. Por exemplo, o filósofo tece críticas ao modo como são conduzidas as causas entre o eforato na Lacedemônia, pois é costume dos éforos basearem-se em seus próprios juízos e não nas leis escritas.²⁵⁹ Além disso, eles vivem vidas licenciosas em desacordo com o espírito da constituição.²⁶⁰ À constituição cretense, são feitas observações semelhantes:

²⁵⁷ *Pol.*, VI, 4, 1319 a 29-32.

²⁵⁸ *Pol.*, VI, 4, 1319 b 2-11.

²⁵⁹ *Pol.*, II, 9, 1270b 26-31.

²⁶⁰ *Pol.*, II, 9 1270b 31-33.

A inimizabilidade e o caráter vitalício do cargo são uma recompensa excessiva para seus méritos, e é perigoso que governem segundo o seu próprio critério e não de acordo com regras escritas. [...] Seria preferível que estas questões fossem regulamentadas por lei e não por vontade individual, a qual não é uma norma segura (*Pol.*, II, 10, 1272a 37-b 7).

Diante disso, poder-se-ia concordar facilmente com Newman e Barker e, enfim, afirmar que a liberdade, para Aristóteles, significa obediência às leis bem constituídas. Mas a obediência às leis não pressuporia a intervenção do Estado na vontade do indivíduo de modo a tornar suas ações involuntárias e, portanto, não livres? Aristóteles não parece encontrar uma contradição entre voluntariedade e a obediência às leis, posto que “os reis governam conforme a lei sobre indivíduos voluntários, ao passo que os tiranos governam sobre indivíduos involuntários”.²⁶¹ Na verdade, a involuntariedade encontra-se nos governos arbitrários, onde há a errônea concepção de liberdade de fazer o que se quer. Mas é claro que a liberdade do homem para Aristóteles não resultaria somente da obediência às leis bem constituídas. Os aspectos anímicos naturais, o processo educacional rígido, o ócio, e o desenvolvimento pleno das virtudes para o comando garantem que, mesmo ao obedecer a lei, o homem racional se mantenha na verdadeira condição de livre.

²⁶¹ *Pol.*, III, 14, 1285a 26-27.

Considerações finais

A princípio, a liberdade pressupõe um homem dotado de uma série de qualidades que o legitima para o exercício do poder. No livro I da *Política*, Aristóteles fundamenta essa diferença na relação entre o corpo e a alma, na qual esta é governante, aquele, governado. Logo, essa relação ganha uma especificidade e é estabelecido que os homens livres, em maior grau, podem exercer completamente as virtudes, pois possuem a faculdade deliberativa. Às mulheres e às crianças são atribuídas faculdades deliberativas incompletas e ao escravo, ela lhe é completamente negada. A condição de liberdade, portanto, está associada às características anímicas dos membros do lar. Isso parece servir a um propósito: a preocupação de Aristóteles em discriminar devidamente os governos do lar. Aos livres, portanto, caberá o governo dos livres e, aos escravos, caberá o governo despótico.

Se o homem é livre porque manda e porque possui a completa capacidade de deliberação, então, a fim de defini-lo devidamente é preciso investigar os elementos de sua alma que o legitimam para o poder. Em *De Anima*, descobre-se que o homem racional tem a capacidade de cálculo e senso de tempo. Ele é capaz de criar uma unidade a partir de diversas aparências. Além disso, ele pode ter desejos racionais, deliberar e decidir-se. Aristóteles não discorre sobre a alma dos escravos e limita-se à comparação entre as almas das plantas, dos animais e dos seres humanos. Mas a esta identificação dos elementos da alma racional pode suscitar uma discussão sobre a natureza dos escravos.

Incapaz de exercer completamente a sua alma racional, o escravo parece, a princípio, limitar-se à sua alma sensível. Desse modo, ele parece se equiparar aos animais e aos brutos. Mas isso não está em completo acordo com algumas passagens da *Ética a Nicômaco* ou da *Política*. Aristóteles lhe atribui racionalidade e virtudes, logo, não pode ser um bruto, que não possui virtudes ou vícios e nem animal, pois partilha de razão. Entretanto, não pode se equiparar ao homem livre, posto que não possui faculdade deliberativa. Onde ele pode se encaixar então? O escravo, de fato, parece ser um ser humano incompleto, incapaz de realizar a humanidade por si só e, por isso mesmo, é vantajoso que ele pertença a outro homem. Se ele realiza alguma humanidade é somente na relação com o livre, que é o homem completo. É o livre que estabelece uma finalidade por meio do desejo racional, que delibera e que decide. Resta ao escravo, então, submeter-se aos fins desejados pelo senhor e, então, obedecê-lo. Embora, nessa relação, ele realize alguma humanidade, ela sempre será em vista do benefício do senhor. Não partilha, dessa maneira, do fim último humano (a felicidade), sendo suficiente para si, a própria preservação.

Delimitados os aspectos anímicos do homem racional, identificam-se os elementos que justificam o governo dos livres. O livres podem deliberar, calcular e decidir. Se vivem num mundo contingente, onde as coisas podem sempre ser diferente do que são, eles não se rendem à indeterminação do acaso e agem conforme a razão. É por isso que Aubenque relaciona aos livres a prudência, a virtude da deliberação.

No domínio político, a lei representará o paradigma da ação do homem livre. Se no domínio ético, o virtuoso declara a justiça ou a injustiça por meio da palavra, na cidade, ele o faz por meio da obediência às leis. A lei se apresenta como a razão desvencilhada dos apetites. A voluntariedade do livre, portanto, não se expressa por meio da licença para fazer o que lhe apraz, como defendem os partidários da democracia, mas sim pela submissão aos interesses constitucionais. Fazer o que se quer reduz a liberdade dos homens aos seus próprios arbítrios, aos seus desejos e, portanto, afastam-se da razão. Com efeito, Newman e Barker podem ter alguma razão quando definem a liberdade aristotélica como obediência às leis bem constituídas. É necessário ressaltar, entretanto, que as qualidades anímicas do homem, sua rigorosa educação e seu desimpedimento dos serviços necessários também fazem parte do campo semântico da liberdade em Aristóteles.

Índice das fontes

Obras de Aristóteles

Categories. In BARNES, J. (Org.). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, vol. 2. Tradução de J. L. Ackrill. Princeton: Princeton University Press, 1984.

Constitution of Athens. In BARNES, J. (Org.). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, vol. 2. Tradução de F. G. Kenyon. Princeton: Princeton University Press, 1984.

De Interpretatione. In BARNES, J. (Org.). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, vol. 1. Tradução de: J. L. Ackrill. Princeton: Princeton University Press, 1984.

History of Animals. In BARNES, J. (Org.). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, vol. 1. Tradução de d'A. W. Thompson. Princeton: Princeton University Press, 1984.

Metafísica: Texto Grego com Tradução ao Lado, vol. 2. Tradução de Giovanni Reale/Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

Metaphysics. In BARNES, J. (Org.). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, vol. 2. Tradução de W. D. Ross. Princeton: Princeton University Press, 1984.

Nicomachean Ethics. Tradução de T. Irwin. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1999.

Nicomachean Ethics. In BARNES, J. (Org.). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, vol. 2. Tradução de W. D. Ross. Princeton: Princeton University Press, 1984.

On the Soul. In BARNES, J. (Org.). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, vol. 1. Tradução de J. A. Smith. J. Princeton: Princeton University Press, 1984.

Physics. In BARNES, J. (Org.). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, vol. 1. Tradução de R. P. Hardie e R. K. Gaye. Princeton: Princeton University Press, 1984.

Política. Traduções e notas de A.C. Amaral e C.C. Gomes. Edição Bilíngue. Lisboa: Vega, 1998.

Politics. In BARNES, J. (Org.) *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, vol 2. Tradução de B. Jowett. Princeton: Princeton University Press, 1984.

Posterior Analytics. In BARNES, J. (Org.). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. Tradução de J. Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984.

Sense and Sensibilia. In BARNES, J. (Org.). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, vol. 1. Tradução de J. I. Beare. Princeton: Princeton University Press, 1984.

Topics. In BARNES, J. (Org.). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, vol. 1. Tradução de W. A. Pickard-Cambridge. Princeton: Princeton University Press, 1984.

Outras fontes primárias e respectivas traduções

PLATÃO. *A República*. Tradução de Ana Lia A. A. Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PSEUDO-XENOFONTE. *A Constituição dos Atenienses*. Tradução de Pedro Ribeiro Martins. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

Referências bibliográficas

ACKRILL, J. L. *Aristotle on Action*. In *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. A. O. RORTY, A. O. 93-101. Berkeley: University of California Press, 1980.

_____. *Sobre a eudaimonia em Aristóteles*. In ZINGANO, M. (Org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*, 103-125. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.

TOMÁS DE AQUINO. *A Commentary on Aristotle's De Anima*. Tradução de Robert Pasnau. US: Yale University Press, 1999.

_____. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Tradução de C. I Litzinger, O.P. Notre Dame: Dumb Ox Books, 1993.

_____. *Commentary on Aristotle's Politics*. Tradução de Richard J. Regan. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc, 2007.

_____. *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*. Tradução de John P. Rowan. Chicago: Henry Regnery Company, 1961.

AUGUSTINE. *On the Free Choice of the Will*. In *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*. Ed. Peter King. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

AUBENQUE, P. *A Prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2003.

_____. *Aristote et la Démocratie*. In TORDESILLAS, A.; AUBENQUE, P. (Ed.). *Aristotle Politique: Études sur la Politique d'Aristote*, 265-288. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

BARKER, E. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York, Russel & Russel, 1959.

BARNES, J. *Aristotle*. 1ª ed., New York: Cambridge University Press, 1999.

_____. *Aristotle and Political Liberty*. In KRAUT, R. & SKULTETY, S. (Org.). *Aristotle's Politics Critical Essays*, 185-201. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2005.

_____. *Aristóteles e os Métodos da Ética*. In ZINGANO, M. (Org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*, 183-207. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.

BERLIN, I. *Two Concepts of Liberty*. In *Liberty*. Ed. HARDY, H. 166-217. New York: Oxford University Press, 2002.

_____. *The Birth of Greek Individualism*. In *Liberty*. Ed. HARDY, H. 287-321. New York: Oxford University Press, 2002.

BERTI, E. *As Razões de Aristóteles*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

_____. *Novos Estudos Aristotélicos III: Filosofia Prática*. Tradução de Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. *Phronesis et Science Politique*. In TORDESILLAS, A.; AUBENQUE, P. (Ed.). *Aristotle Politique: Études sur la Politique d'Aristote*, 265-288. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

BONITZ, H. *Index Aristotelicum*. Berolini, Typis et impensis Georgii Reimeri, 1870.

COOPER, J. M. *A Comunidade Política e o Bem Supremo*. In ZINGANO, M. (Org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*, 103-125. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.

_____. *Political Animals and Civic Friendship*. In KRAUT, R. (org.). *Aristotle's Politics Critical Essays*, 65-90. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2005.

_____. *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1975

CONSTANT, B. *Oeuvres Politiques de Benjamin Constant avec Introduction, Notes et Index par Charles Louandre*. Paris: Charpentier et Cie, Libraires-Éditeurs, 1874.

DEMONT, P. *Le Loisir (Skholé) dans la Politique D'Aristote*. In TORDESILLAS, A.; AUBENQUE, P. (Ed.). *Aristotle Politique: Études sur la Politique d'Aristote*, 265-288. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

DENIS, N. & COULANGES, F. *The Ancient City: A Study on the Religion, Laws, and Institutions of Greece and Rome*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1980.

DUDLEY, J. *Aristotle's Concept of Chance*. Albany: State University of New York, 2012.

FESTUGIERE, A. J. *Liberté et Civilisation chez les Grecs*. Paris: Revue des Jeunes, 1947.

FINLEY, M. I. *Economy and Society in Ancient Greece*. London: Chatto & Windus, 1981.

FREDE, D. *Citizenship in Aristotle's Politics*. In KRAUT, R. (org.). *Aristotle's Politics Critical Essays*, 185-201. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2005.

FREDE, M. *On Aristotle's Conception of the Soul*. In RORTY, A. O.; NUSSBAUM, M. C. (Ed.). *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

_____. *Pleasure and Pain in Aristotle's Ethics*. In KRAUT, R. (Org.). *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, 218-233. The UK: Blackwell Publishing Ltd, 2006.

GARNSEY, P. *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

GOLDSCHMIDT. *Écrits Tome 1: Études de Philosophie Ancienne*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.

GOTTLIEB, P. *The Practical Syllogism*. In KRAUT, R. (Org.). *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, 218-233. The UK: Blackwell Publishing Ltd, 2006.

HANSEN, M. H. *Was Athens a Democracy? Popular Rule, Liberty and Equality in Ancient and Modern Political Thought*. Copenhagen: The Royal Danish Academy of Science and Letters, 1989.

IRWIN, T. *Aristotle's First Principles*. New York: Oxford University Press Inc, 1988.

JAEGER, W. *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*. Tradução de Richard Robinson. Oxford: Clarendon Press, 1948.

KEYT, D. *Aristotle and Anarchism*. In KRAUT, R.; SKULTETY, S. (Org.). *Aristotle's Politics Critical Essays*, 203-222. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2005.

KRAUT, R. *How to Justify Ethical Propositions* In KRAUT, R. (Org.). *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, 218-233. The UK: Blackwell Publishing Ltd, 2006.

LABARRIÈRE, J-L. *Le Rôle de la Phantasía dans la Recherche du Bien Pratique*. In TORDESILLAS, A. (Ed.). *Aristotle Politique: Études sur la Politique d'Aristote*, 231-252. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

LENNOX, J. G. *Aristotle, Dissection, and Generation: Experience and the Practices of Knowing*. In FALCOM, A.; LEFEBVRE, D. (Org.). *Aristotle's Generation of Animals: A Critical Guide (Cambridge Critical Guides)*, 249-272. Cambridge University Press, 2018.

LIDDEL, P. *Civic Obligation and Individual Liberty in Ancient Athens*. New York, Oxford University Press, 2007.

LOPES, M. *Para a história conceitual da discriminação da mulher*. In *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, [S. 1.], n. 15, p. 81-96, 2010. DOI: 10.11606/issn.2318-9800.v0i15p81-96. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/64831>. Acesso em: 20 jul. 2022.

MEYER, S. S. *Aristotle on the Voluntary*. In KRAUT, R. (Org.). *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, 218-233. The UK: Blackwell Publishing Ltd, 2006.

MILL, J. S. *On Liberty*. In *On Liberty, Utilitarianism and Other Essays (Oxford World's Classics)*. 2ª ed., Oxford: Oxford University Press, 2015.

_____. *The Subjection of Women*. In *On Liberty, Utilitarianism and Other Essays (Oxford World's Classics)*. 2ª ed., Oxford: Oxford University Press, 2015.

MULLER, R. *La Logique de la Liberté dans la Politique*. In TORDESILLAS, A.; AUBENQUE, P. (Ed.). *Aristotle Politique: Études sur la Politique d'Aristote*, 185-208. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

_____. *Remarques sur la Liberté Grecque*. In *Dialogue*, 25(3), 421-447, 1986. doi: 10.1017/S0012217300020874

MULLER, H. J. *Freedom in the Ancient World*. London: Secker & Warburd, 1962.

NARCY, M. *Aristote Devant les Objections de Socrate à la Démocratie (Politique, III, 4 et II)*. In TORDESILLAS, A.; AUBENQUE, P. (Ed.). *Aristotle Politique: Études sur la Politique d'Aristote*, 265-288. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

NEWMAN, W. L. *The Politics of Aristotle: With an Introduction, Two Prefatory Essays and Notes Critical and Explanatory*, vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1887.

NUSSBAUM, M. C. *Aristotle's De Motum Animalum*. New Jersey: Princeton University Press, 1978.

OBER, J.; HEDRICK, C. *Demokratia: A Conversation on Democracies Ancient and Modern*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. 1948. Disponível em: <https://www.ohchr.org/en/human-rights/universal-declaration/translations/portuguese>. Acesso em: 18 de março de 2022.

OWEN, G. E. L., *Prazeres Aristotélicos*. In ZINGANO, M. (Org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*, 84-102. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.

PEARSON, G. *Aristotle on Desire*. New York: Cambridge University Press, 2012.

RAAFLAUB, K. *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

ROMILLY, J. *La Grèce Antique à la Découverte de la Liberté*. Paris: Editions de Fallois, 1989.

_____. *Los Fundamentos de la Democracia*. Madrid: CUPSA Editorial, 1977.

SCHOFIELD, M. *Aristotle on the Imagination*. In RORTY, A. O.; NUSSBAUM, M. C. (Ed.). *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

ROSS, W. D. *Aristotle: With an Introduction by John Ackrill*. London: Routledge, 1995.

VERNANT, J.-P. *As Origens do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

_____. *Entre Mito e Política*. Tradução de Cristina Muracheo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.

VERNANT, J-P; VIDAL-NAQUET, P. *Mithe e Tragedie en Grèce Ancienne - I*. Paris: La Découverte, 2005.

WIGGINS, D. *Deliberação e Razão Prática*. In ZINGANO, M. (Org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*, 126-154. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.

WOLFF, F. *A Invenção Materialista da Liberdade*. In *O Avesso da Liberdade*. Org. NOVAES, A 15-39. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

WRIGHT, F. A. *Feminism in Greek Literature from Homer to Aristotle*. Londres: George Routledge & Sons, 1923.

ZINGANO, M A. A.. *As Categorias de Aristóteles e a Doutrina dos Traços do Ser*. In *DoisPontos*, [S.1], v. 10, n. 2, out. 2013. ISSN 2179-7412. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/32185>. Acesso em: 10 jan. 2022. doi: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v10i2.32185>.

ZINGANO, M. A. A. *Forma, Matéria e Definição na Metafísica de Aristóteles*. In *Cadernos de História e Filosofia da Ciência (UNICAMP)*, Campinas, v. 13, n. 2, p. 277-299, 2003.