

## Considerações sobre o tema da mulher no pensamento de Aristóteles

---

*Maria da Graça Ferreira Schalcher*

### *Resumé*

*Dans cet article nous essayons de dégager une vision de la femme d'après l'analyse des rapports entre la Politique et les textes biologiques d'Aristote.*

*Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. Met., I, (A) 980a.*

Pensar a questão da mulher na obra de Aristóteles nos coloca em face de certas interpretações clássicas e mais do que clássicas, canônicas, que simplificadas e difundidas pelos Manuais e Dicionários de Filosofia, a consideram, a partir de seu pensamento, inferior **por natureza**.<sup>1</sup>

É inegável que essas interpretações se baseiam em maior ou menor grau sobre afirmações do próprio Aristóteles. Começamos portanto admitindo que essa diferença existe e que assume em certos momentos ou até na maioria deles uma coloração de inferioridade, vista como natural; e que exerce um papel importante na definição do lugar e das funções da mulher na dimensão da família e da cidade. O que está em questão não é assim o reconhecimento dessa inferioridade, mas a radicalização muitas vezes não crítica com que ela é assumida e explicada.

O que nos convida a “colocar entre parênteses” essa tradição, para nos reportarmos à obra de Aristóteles: de um lado a alguns dos seus textos biológicos e de outro à *Política* (principalmente às análises do Livro I), tendo como contraponto a *Metafísica*.<sup>2</sup>

A partir dessa colocação, podemos agora perguntar pelo sentido em que essa inferioridade é dita natural; o que implica também em perguntar pelo sentido em que Aristóteles fala de natural nesse contexto, já que natureza (φύσις) e natural (φύσει, κατὰ φύσιν) se dizem de várias formas

em seu pensamento.<sup>3</sup> Uma análise abrangente e aprofundada dessas noções excede o nosso propósito. O importante para a questão que nos ocupa é compreender a maneira pela qual se articulam, tanto nos escritos biológicos como na *Política*, o aspecto teleológico da natureza entendida como forma (εἶδος) e como “essência” (οὐσία) e a transposição dessas noções e dessa dimensão para o campo próprio dos seres naturais (φύσει ὄντα), dos quais ela constitui o princípio interno de movimento e estabilidade (κινήσεως και στάσεως), efetuada na *Física*. Tarefa difícil já que nem sempre Aristóteles se atém ao uso estrito dos conceitos por ele definidos, fazendo com que nessa alternância de um uso técnico (metafísico e/ou físico) e de um uso não técnico (no âmbito da linguagem comum), algo que possa ser dito natural num contexto, passe a ser dito “não natural” ou contra a natureza (παρὰ φύσιν)<sup>4</sup> em outro, sem que possamos contudo falar de contradição, já que essas noções se explicam, ou pelo menos se precisam, no interior da variação dos registros de seu uso e na hierarquia de perfeição dos seres, presente no seu pensamento.

Mas já podemos antecipar que a distinção dos sexos, embora não configure uma diferença meramente acidental, não constitui também uma diferença segundo a espécie (ἕτερον τῷ εἶδει), que é uma das expressões usadas por Aristóteles para expressar o conceito que a tradição traduziu e cunhou como “diferença específica”.<sup>5</sup>

Como se apresenta então nos textos biológicos a diferença entre o homem e a mulher? Aristóteles trabalha essa questão no interior do gênero animal, a partir de uma primeira grande distinção entre animais sanguíneos (ἐναιμίος), que correspondem, a grosso modo, aos vertebrados, e os não sanguíneos (ἀναιμίος), que correspondem do mesmo modo aos invertebrados. Nos primeiros (apesar de algumas exceções), a fêmea (θηλυ) e o macho (ἄρρεν)<sup>6</sup> são considerados como perfeitamente distintos. Em *Geração dos Animais*, I, 716a, ele diz que o conhecimento dessa diferença é possibilitado pelo raciocínio (τὸν λόγον), levando à assunção de que cada um deles exerce uma função própria, o que faz do macho um ser capaz de engendrar em um outro e da fêmea um ser que engendra em si e da qual nasce o ser engendrado; e pela constatação, através dos sentidos (τῆν αἴσθησιν), de uma diferença orgânico-anatômica responsável por essa diferenciação de funções. Assim, cada um deles se distingue por uma certa potência (δυνάμει τινὶ), ou pela ausência dela (ἀδυναμία) e uma ação (ἔργον)<sup>7</sup> próprias, cujos instrumentos visíveis são os órgãos, pois a cada órgão corresponde uma determinada função. Se é macho ou fêmea (onde essa diferença existe, já que ela não é universal nos seres vivos), não por todo o corpo, mas por uma parte do corpo, ou seja, pela presença

ou ausência de certos órgãos, já que no processo de desenvolvimento do embrião só existem macho e fêmea no momento em que essas partes se formam: no caso da fêmea, pela presença do útero (ὕστέρα, ἀδελφύς).

A partir dessa colocação é possível pensar a ausência, na fêmea, de determinados órgãos, no caso os masculinos, no sentido de privação<sup>8</sup> de algo que ela deveria naturalmente possuir? É o que pode parecer à primeira vista, pois é no contexto de uma seqüência decrescente de graus de imperfeição (que culmina na dimensão, contra a natureza, da teratologia), que o nascimento de uma fêmea traduz uma espécie de insucesso na finalidade de produzir o melhor, a partir da resistência da matéria em receber uma determinada forma, a masculina, cujo resultado é um macho incompleto, mutilado (πεπηρωμένον) G.A., II,3, 737a. Contudo, essa constatação precisa ser nuançada, já que é exatamente em função da geração que macho e fêmea são assim constituídos, sendo essa “incompletude” tanto natural como necessária, no conjunto da natureza; desse ponto de vista, a ausência dos órgãos masculinos não pode ser considerada uma privação, nem mesmo uma imperfeição ou anomalia no sentido próprio do termo e muito menos como algo contra a natureza. Nesse contexto, natural não possui um sentido meramente biológico, mas um sentido de finalidade e perfeição requerendo o nascimento tanto de fêmeas como de machos para salvaguardar o gênero animal, onde ambos são distintos G.A.,II, 731b35; IV, 767b.<sup>9</sup> Pois é a partir dessa diferença, que são ditos princípios da geração (τῆς γενέσεως ἀρχάς): um, o macho, aportando o princípio motor (τῆς κινήσεως) e gerador (τῆς γενέσεως) e o outro, a fêmea, o princípio material (ὡς ὕλης) G.A., I, 716a.

De um lado, esse esquema “fisiológico” da geração parece negar à fêmea qualquer papel ativo na formação e no crescimento do embrião, assimilando a passividade do princípio material que ela porta e a atividade do macho que o informa, ao esquema estático da produção artificial, onde um agente exterior age sobre uma matéria inerte, como vemos em G.A.,I, 730b, onde o esperma é comparado a um instrumento (ὄργανον); de outro, a implicação metafísica desse esquema gerador em sua relação com noções de potência (δύναμις) e de ato (ἐνέργεια, ἐντελέχεια), faz com que forma e matéria não sejam vistos apenas como relativos, mas como correlativos, conferindo a esta um certo dinamismo. Assim na *Física*,I, 192a, vemos Aristóteles dizer que a matéria tende para a forma e a deseja. O que, trabalhado no âmbito dos seres vivos, implica uma identidade ontológica entre os princípios geradores do composto (σύνολον) de matéria e forma, capaz de conviver com a sua diferença conceptual e com a diferença “fisiológica” e funcional dos órgãos que os portam.

Um primeiro aspecto dessa identidade se manifesta no nível fisiológico, pela semelhança entre o esperma (τὸ σπέρμα) e os mênstruos (τὰ καταμένια), cuja natureza é dita análoga. Ambos são explicados e definidos por Aristóteles como um resíduo (περίτωμα) final aproveitável<sup>10</sup> de um alimento que, no seu último grau de elaboração, se transforma em sangue; e que resulta da cocção deste, pela ação do calor. A partir dessa identidade, a diferença entre o esperma e os mênstruos não constitui nem uma diferença essencial, nem uma diferença accidental, mas uma diferença que resulta do maior ou menor grau de aquecimento e cozimento do sangue. Como a fêmea é considerada mais fraca e portanto mais fria do que o homem, nela a capacidade de cocção é menor. O que faz com que o resíduo da fêmea precise ainda ser elaborado, através da ação do esperma do macho. No caso da mulher, essa fraqueza é atribuída à abundância de seus mênstruos, fato único no seio dos vivíparos, o que acarreta palidez e manifesta visivelmente uma inferioridade física natural, na medida que resulta de uma disposição orgânica e portanto corporal, que exercerá influência ou servirá de fundamento ao papel subordinado atribuído a ela, no âmbito da família e da casa (οἰκία) e da cidade (πόλις).

Um segundo aspecto dessa identidade se manifesta, apesar de macho e fêmea serem ditos diferentes (ἕτερον), através do reconhecimento de que eles pertencem a uma mesma espécie, como vemos na *Metafísica*, X(I), 9, 1058a29-30, onde ao mostrar que as diferenças segundo a matéria ou segundo o composto de matéria e forma não constituem diferença específica, Aristóteles conclui que esta não se dá entre a mulher e o homem (...γυνή ἀνδρὸς οὐκ εἶδει διαφέρει); o que é também afirmado em *Geração dos Animais*, I, 730b (τῷ δ' εἶδει ταῦτόν οἷον ἄνθρωπος); e na posse de uma mesma alma (τῆν αὐτῆν ψυχὴν) G.A., II, 741a.

Contudo, essa mesma assunção leva Aristóteles a perguntar por que, já que possui a mesma alma que o macho e se a matéria do embrião é o seu resíduo menstrual, a fêmea teria necessidade do macho para procriar? À explicação pela necessidade e pela matéria que rege o esquema correlativo da geração no qual a alma sensitiva (própria aos animais) é aportada pelo macho, Aristóteles acrescenta agora, numa perspectiva mais valorativa e numa dimensão metafísica, a explicação pelo fim (τέλος οὐ τὸ οὐ ἔνεκα) e pelo melhor, caracterizando o macho como portador da forma (ἔχον τὴν ἀρχὴν τοῦ εἶδους) G.A., I 765b e portanto como o princípio mais perfeito.

Poderíamos também perguntar, levando o pensamento de Aristóteles muito além dele mesmo, por que o macho tem necessidade da fêmea para procriar? A resposta mobilizaria ainda o conceito de melhor e de

causa final, já que o esperma é o veículo da forma, e esta, completando o raciocínio anterior, não deseja a si própria e nem à matéria que lhe é inferior; contudo, não incidiria menos, para ser coerente com o nível dos seres naturais em uma certa “incompletude” do macho, em uma certa “impotência” para procriar sozinho, já que precisa também do princípio material, ou seja numa “imperfeição” no seio do melhor?

A questão das relações entre os princípios geradores e a alma, é trabalhada por Aristóteles no seio dos escritos biológicos em íntima consonância com a mesma questão presente no *Da Alma*. Em *Geração dos Animais*, II, 736b, ele pergunta se a alma nutritiva (θρεπτική), a sensitiva (αίσθητική) e a pensante (νοητική), estão em potência no embrião; em relação às duas primeiras, não existe um problema maior, à medida que sendo sua ação corporal, não poderiam existir sem o corpo; já no que diz respeito à terceira, Aristóteles admite que, não tendo nada em comum com a atividade corporal, só ela venha de “fora” (θύραθεν) e que só ela seja divina (θεῖον). No *Da Alma*, II 412a, após definir a alma como “atualização (ἐντελέχεια) primeira de um corpo que possui a vida em potência”, ou seja, de “um corpo natural organizado (ὄργανικόν)”, Aristóteles introduz alguns elementos que permitem, a partir da instância articuladora da imaginação (φαντασία), estabelecer uma relação entre a alma sensitiva e a pensante, qualificando o desejo como um querer reflexivo (βούλεισις), fazendo com que nas três partes da alma, este se faça presente; e introduz uma dupla instância no interior da alma pensante, considerando a parte noética (νοῦς), em contraposição à parte discursiva, como separada (χωριστός), imortal e imperecível (ἀθανάτον καὶ ἀίδιον) D.A., III, 430 a; na *Ética a Nicômaco* VI, 1139a, a distinção é estabelecida entre uma parte científica (ἐπιστημονικόν) e uma parte calculadora ou deliberativa, (λογιστικόν), que configura aí a dimensão prática da parte da alma que possui o λόγος mas que tem por objetos as coisas contingentes, sujeitas a sim e a não; esfera que caracteriza, frente ao divino e à animalidade, a função própria (ἴδιος) do homem, ou seja a ação, o nível da prática que, a partir da deliberação, tem como resultado uma escolha e uma decisão.

Quanto à questão da fraqueza da fêmea, ao estudar na *História dos Animais* IX, 608 a-b, o caráter, o modo de ser dos animais (ἦθη), Aristóteles diz que em todos os gêneros em que a fêmea e o macho são distintos, a natureza estabeleceu uma mesma (ὁμοίως) diferenciação entre ambos, embora no caso do gênero humano, mais perfeito, essas diferenças se mostrem de forma mais nítida. De uma maneira geral, as fêmeas são mais dóceis, mais fáceis de domesticar e disciplinar, mais astuciosas, mais atentas

à prole, gostam mais de ser acariciadas, vivem menos e são menos corajosas que os machos... e em relação à mulher, esta chora mais facilmente, é mais ciumenta, cede mais ao desencorajamento e ao desespero, é mais fácil de ser enganada... sobre o aspecto da coragem, ele nos diz que em algumas espécies, como a dos ursos e das panteras, a fêmea se mostra mais corajosa, apontando assim para uma exceção, entre outras que se repetem com uma certa frequência ao longo dos escritos biológicos. Embora esses exemplos não o levem a rever suas afirmações sobre a superioridade do macho, não são tratados em nenhum momento como aberrações, o que lhes confere um estatuto de naturais, no sentido agora de que se apresentam de forma menos frequente, mas ainda regular, sem constituir uma anomalia que os expulse, seja do gênero, seja da espécie. Podemos concluir, ou pelo menos admitir a partir dessas exceções, que a fraqueza e a debilidade, mesmo presentes na maioria dos casos, não constituem um aspecto essencial da natureza (φύσις) da fêmea.

A partir dessas primeiras considerações que como tais não se pretendem exaustivas nem conclusivas, passemos agora ao texto da *Política*, onde vemos esse esquema de complementaridade se tornar mais complexo, já que tanto a dimensão biológica como o arcabouço metafísico que ela implica, assumem aí um sentido humano e ético-político, nem por isso menos natural, pois é por natureza que o homem é dito um πολιτικὸν ζῷον, pondo agora em questão a diferença entre o homem e a mulher no seio da casa e da cidade.

No Livro I, 1252a dessa obra, vemos Aristóteles afirmar ou reafirmar<sup>11</sup> que os seres que não podem existir uns sem os outros, como o macho e a fêmea, se unem para a geração. Num primeiro nível, a união não resulta de uma escolha (οὐκ ἐκ προαιρέσεως) mas, como nos animais e nas plantas, de uma tendência natural (φυσικὸν τὸ ἐφίεσθαι), para produzir um ser semelhante. Ora, no caso do homem e da mulher, essa é a origem mas não o fim da união, que se constitui também, para assegurar a proteção aos filhos e o bem estar da casa e da família. Na *Ética à Nicômaco*, VIII, 1162a, a união entre ambos se coloca de forma semelhante, configurando um tipo de amizade (φιλική), fundada sobre a virtude. No *Econômico*, I, 1343b, onde a comunidade entre o homem e a mulher é vista como a que melhor se coaduna à ordem e à finalidade da natureza, a diferença feminina não é apresentada como signo de imperfeição e sim como orientada teleologicamente em vista da cooperação entre a mulher e o homem, embora baseada numa diferenciação de tarefas e atribuições, já que “na sua providência/providência (προνομιᾶ) o divino (τοῦ θεοῦ) dispôs a natureza do homem e da mulher, tendo em vista sua vida em comum

(πρὸς τὴν κοινωνίαν)”; e que a assistência recíproca entre o homem e a mulher e também de ambos em relação aos filhos e destes aos pais, não se diz apenas em função de ser-existir (τοῦ εἶναι) da família, mas de εὖ εἶναι, que podemos talvez traduzir por bem estar, no seio dessa existência, desde que não limitado a um aspecto exclusivamente material, levando em conta o aspecto ético de bem viver. O que mostra que a função da mulher não se esgota na dimensão biológica da procriação, mas se reporta à dimensão da economia (οἰκονομία), no sentido grego e aristotélico do termo, em estreita relação com a dimensão ética, pela sua ligação ao bem. Assim, em Aristóteles, se tanto a cidade como a família devem sua existência a um impulso natural (ὄρμη) dirigido para um fim, se conservam contudo por um outro fim, já que a cidade se forma para permitir viver (ζῆν), mas existe para permitir bem viver (εὖ ζῆν). Pol., I, 1252b.

A partir daí, ao trabalhar a relação entre o homem e a mulher no seio da casa e da família, Aristóteles afirma que, por natureza (φύσει), o homem é mais apto para exercer a hegemonia do que a mulher, a não ser em casos excepcionais e contrários a ela. Pol., I, 1259b2. Essa superioridade é fundamentada a partir de sua virilidade, acrescida agora de uma dimensão ético-política baseada em determinadas qualidades e virtudes que irão justamente legitimar tanto a hegemonia do marido como o exercício de sua cidadania.

A autoridade exercida pelo homem sobre a mulher, dita sem nome (ἀνόνομον) Pol., I, 1259a,<sup>12</sup> é aproximada de uma relação política (πολιτικῶς), já que se dá entre seres livres, embora uma das condições efetivas do exercício dessa liberdade não esteja presente, no que diz respeito à mulher; pois no seu sentido político pleno, uma relação desse tipo, possível entre seres que têm a mesma origem e livres, só se estabelece efetivamente entre seres além de livres, iguais (ἐλευθέρους και ἴσους), Pol., II, 1261a, acarretando a ausência de reciprocidade no poder que, no âmbito da família, não se alterna; o termo que Aristóteles usa para expressar essa permanência é ἀεὶ.

O que determina então esse privilégio, já que a diferença específica (εἶδει διαφέρει) não se constitui entre o que manda e o que obedece, mas entre obedecer e governar (ἄρχεσθα και ἄρχειν)? Pol., I, 1259b. E que, mesmo essa diferença, inalterada em sua essência, será nuançada no exercício da vida política, pois a alternância do poder alterna também as posições de governante e governado, fazendo com que os princípios do governo e da obediência integrem a ciência que devem possuir os homens livres? Tal superioridade recoloca em questão a fraqueza da mulher, não apenas na dimensão fisiológica, mas investida de uma conotação ético-

metafísica, através da analogia com as relações entre a alma e o corpo, e entre as partes da alma, uma provida e a outra desprovida de razão; a primeira constituindo o elemento hegemônico e a segunda, o elemento subordinado. Embora diga, em coerência com a afirmação de que a mulher pertence ao gênero humano, que todas as partes da alma estão nela presentes, Aristóteles considera essa presença de forma distinta em relação ao homem, pois apesar de possuir a capacidade de deliberar (τὸ βουλευτικόν), falta a ela a capacidade de decidir, sendo portanto, ἄκυρον, Pol., I, 1260a.

Na argumentação presente na *Política* sobre essa complementaridade/inferioridade, dita natural e baseada no princípio da explicação pelo melhor, constatamos, de fato, uma intrincada mistura entre natural e convencional (ou legal).<sup>13</sup> Enquanto no nível corporal talvez seja mais fácil admitir uma certa visibilidade no que diz respeito a essa fragilidade física (embora essa mesma fragilidade pudesse ser determinada pelo tipo de educação e pela forma de vida da mulher), do ponto de vista da afirmação posta acima, que implica uma certa fragilidade moral, o fundamento parece mais difícil.

O aspecto convencional implícito nesse momento da argumentação já se fazia presente na *Política* I., 1252a, quando Aristóteles, ao falar sobre a diferença natural entre a mulher e o escravo, que irá ser posteriormente precisada a partir do princípio da liberdade, diz que entre os bárbaros a mulher, e no limite, todos os homens, são de certo modo escravos; a generalização analógica dessa “escravidão”, derivando, nesse caso, da peculiaridade de uma organização que desconhece o princípio de alternância da hegemonia exercida entre seres livres, leva a questionar a natureza desviada desse tipo de comunidade, em coerência com os princípios a partir dos quais Aristóteles empreenderá uma análise, uma descrição e uma classificação das diversas formas de organização política.

Esse enfoque convencional se complementa no final do Livro I, quando após confirmar as suas posições Aristóteles coloca, no que diz respeito ao marido e à mulher (como também aos pais e aos filhos), que a questão da virtude própria a cada um deles e de suas relações mútuas, bem como a dos meios de procurar o bem e evitar o mal, precisarão ser retrabalhadas no interior de uma discussão sobre as diferentes formas de governo ou constituições (ἐν τοῖς περὶ πολιτείας). Pois sendo cada família uma parte da cidade, a virtude da parte precisa ser pensada em relação à virtude do todo e de sua perfeição, o que nos encaminha para uma diferenciação e uma relação possíveis entre ética e política.

Se pensarmos agora a relação de igualdade no seio da cidade do ponto de vista aqui discutido, veremos que no caso do homem, pelo menos enquanto legalmente determinada e efetivamente exercida, embora sendo dita natural, aparece muito mais como algo legítimo e desejável apenas para um certo tipo de homem qualitativa e juridicamente definido. Embora tais qualidades sejam ditas naturais, em contraposição à fragilidade da mulher e ao embrutecimento do escravo, vemos que, de fato, e até por causa dessa contraposição, não basta pertencer ao gênero humano para ser delas investido; e mais que isso, elas podem estar presentes na origem e mesmo assim se enfraquecer ou corromper, se não forem secundadas por uma boa educação tanto do corpo como da alma; já que a virtude depende de três fatores: a natureza, (φύσις) o hábito, no sentido de exercício, de acostumar-se, (ἔθος) e a razão (λόγος) Pol., VII, 1332a. Por outro lado, se no caso do escravo pode parecer possível admitir, pelo menos num dos níveis em que ela é enfocada por Aristóteles, uma certa “inferioridade natural”, esse não é necessariamente o caso quando se trata do conjunto dos homens privados de cidadania, como por exemplo os estrangeiros, os artesãos... Tanto é que, se a lei lhes concede esse direito, ele passará a ser exercido sem que nenhum obstáculo objetivo se imponha, mesmo que no campo da reflexão e da discussão possam surgir argumentos contrários. No caso da mulher, poderíamos pensar, como uma contrapartida dessa possibilidade, o caso da filha-herdeira (ἐπίκληρος), que através da posse dos bens exerce na casa as funções que, em uma situação normal, pertenceriam naturalmente ao marido E. N., VIII, 1161a; embora Aristóteles a nomeie uma relação oligárquica, já que fundamentada no poder da riqueza e não na excelência física e moral, configurando um desvio em relação ao princípio do melhor, não pode ser dita contra a natureza no sentido pleno desse conceito; mesmo porque, na continuação desse passo, essa nomeação caracteriza também uma relação familiar onde o homem exorbita sua autoridade.

O que implica em apontar para uma certa tensão presente no tratamento das relações entre natureza (φύσις) e convenção ou lei (νομός), no pensamento de Aristóteles, onde em alguns momentos coexistem e em outros se contrapõem, uma diferença natural e uma diferença legal entre os homens, o que nos leva também a admitir que nem todo aquele que é legalmente livre é sempre naturalmente livre e também admitir que a recíproca pode ser verdadeira; e abre um caminho para a discussão sobre a melhor constituição, onde ele mostra que a virtude da cidade não depende apenas de boas leis, mas da virtude dos elementos que a compõem, na qual possam coexistir o bom cidadão e o homem virtuoso; e sobre o valor

dos gêneros de vida, a prático-política e a filosófica, presentes no Livro VII da *Política* e no Livro X da *Ética a Nicômaco*, o que faz da cidade não apenas um fim estaticamente definido, mas também, na dinâmica dessa possibilidade, uma condição para a vida filosófica. O filósofo passando a representar o único homem verdadeiramente livre, já que só ele parece assinalar o momento máximo de atualização da natureza humana, levando a retrabalhar o seu papel na cidade; e também para que se repense a humanidade do não livre ou do menos livre, como a mulher.

Assim, a uma liberdade definida como liberdade política, se sobre põe agora uma liberdade de outro nível, que se por um lado acentua a diferença entre os vários graus de atualização e perfeição do gênero humano, por outro deixa entrever uma liberação possível de seu aspecto exclusivamente convencional ou legal; e de um certo determinismo natural.

Para não concluir, retornemos à frase da *Metafísica* que abre o nosso texto, onde Aristóteles nos diz que todos os homens desejam naturalmente (por natureza) conhecer (saber). Frase onde se instaura uma instigante relação entre conhecimento e desejo (ὄρεξις),<sup>14</sup> que irá permear o horizonte em que Aristóteles repensará a questão do conhecimento e da sabedoria (σοφία). E que faz de todos os homens, (Πάντες ἄνθρωποι), logo depois especificados como ἀνθρώπων γένος Met., I, 980b e não apenas do ἀνὴρ grego, a instância desse desejo, visto como um princípio de movimento e desenvolvimento inserto na própria natureza do homem, que desde o impulso natural de “tender a”, irá culminar na busca do conhecimento. É importante notar que esse perfil dinâmico da produção da espécie no seio do gênero a partir da diferença, embora visto sob um aspecto conceptual, já estava presente nos *Tópicos*, onde Aristóteles, usando um recurso de repetição, nos diz que “toda diferença produtora de eidos (εἶδοποιός) produz o eidos (εἶδος ποιει), ao se juntar ao gênero” VI, 143b.

O que nos permitirá pensar que a famosa diferença específica, quando traduzida por “racionalidade” entendida apenas numa dimensão positiva e intelectual, mascara e obscurece o sentido e o τόπος em que Aristóteles nos diz que só o homem, entre todos os animais, possui (ἔχει) Pol., I, 1253a e usa (χρησθαί) G. A., V, 786b, o λόγος; nos dois contextos, λόγος é dito como palavra. Na *Política* é a voz que, distinta do som (capaz de expressar a dor e o prazer), se mostra capaz de significar e exprimir a diferença entre o útil e o nocivo, o justo e o injusto, o bem e o mal, ou seja, valores cujo sentido é possuído em comum e que configuram, a partir desse caráter distintivo do homem, a família e a cidade. Tal diferença se mostra em Aristóteles como a atualização de uma potência inserta na pró-

pria natureza do homem, capaz de investir e transcender sua animalidade, ou seja, como um ἔργον, ao mesmo tempo trabalho e resultado, que tanto no nível natural como no nível cultural, implica em um “fazer-se” homem. Pois, não é instantaneamente que se é animal e homem, mas através de um processo que, desencadeado pelo princípio motor e gerador e através de um processo educativo-formador guiado pelo princípio do bem, culmina na aquisição da σοφία e no exercício da filosofia.

Vemos assim que se Aristóteles, em alguns momentos, ao pretender falar do gênero humano, nos apresente na realidade um retrato do homem grego, nos proporciona ao mesmo tempo uma possibilidade, presente tanto nos seus textos biológicos, como na *Política* que, tal como exposto nessa abertura da *Metafísica*, nos convida a ultrapassar, com ele, essa fronteira. Mas é preciso pensar ainda o sentido dessa necessidade-desejo de ultrapassamento.

Para tal, talvez possamos agora abrir os parênteses colocados no início de nossa reflexão, readmitindo que existe inegavelmente no pensamento aristotélico um caminho que foi o seguido pela tradição e que levou à colocação de que nele a mulher é vista como um ser inferior; e que essa inferioridade, (principalmente em comparação com a proposta de educação contida na República de Platão)<sup>15</sup> vista como essencial, constitui uma diferença irreduzível.

Mas, sem querer justificá-lo, e não poderia ser esse o propósito de nenhum pensador sério, é preciso admitir que esses parênteses nos proporcionaram vislumbrar um outro caminho para pensar, não apenas a mulher, mas “todos os homens”, como incluídos nesse desejo e nesse movimento que, essa sim é sua grande lição, nos impulsiona em direção a uma sabedoria que envolve o exercício da σοφία, não apenas na sua dimensão teórica, mas também na dimensão ética de um gênero de vida guiado pelo princípio do bem, que no caso do homem é a justiça. O que faz com que, mesmo reconhecendo uma desigualdade natural entre os homens e a excepcionalidade da vida filosófica, esta seja vista como um modelo, um ideal e um coroamento. E nos remete para nossa própria responsabilidade, tanto nesse processo de “fazer-se homem” como no momento formador que o fundamenta, e portanto para a responsabilidade que o exercício político da autoridade deve assumir na garantia dessa possibilidade. Nesse sentido, será que, apesar de todo o nosso desenvolvimento científico-técnico, conseguimos ultrapassá-lo ou poderemos alguma vez ultrapassá-lo?

## Notas

<sup>1</sup> Não apresentaremos nesse trabalho o desenrolar histórico dessa tradição, nem individualizaremos tais interpretações.

<sup>2</sup> Os textos ditos biológicos de Aristóteles se inserem no contexto mais amplo de sua *Física* que abrange também o *Da Alma*. Quanto à *Política*, será trabalhada por nós no contexto de sua “filosofia prática”, em relação com as éticas, principalmente a *Ética a Nicômaco*.

<sup>3</sup> Sobre esses conceitos ver *Met.*, V(D), 4, 1014b-1015a; *Fis.*, II, 1-2, 192b-1194b.

<sup>4</sup> παρὰ φύσιν não possui apenas o sentido de contra a natureza referente a uma anomalia, mas de não natural no sentido da produção técnica, em contraposição à geração dos seres naturais.

<sup>5</sup> Aristóteles usa ainda para expressar essa noção (entre outros), os termos διαφορά (no sentido técnico instituído por ele, já que em alguns momentos o termo é usado simplesmente no sentido de uma diferença qualquer ou no sentido de dissensão) ou pelo verbo διαφέρειν, muitas vezes especificado pelo dativo εἶδει.

<sup>6</sup> Face ao uso anômico dos termos ἄρρεν, ἄνθρωπος, ἀνήρ, θήλυ, ε γυνή, empregaremos o par macho e fêmea quando nos referirmos aos animais e homem e mulher, quando se tratar do gênero humano.

<sup>7</sup> O termo ἔργον aparece frequentemente nos textos biológicos de Aristóteles, como sinônimo de função vista como “ação” de determinado órgão. De uma maneira geral, o termo função manifesta no pensamento de Aristóteles o perfil dinâmico de uma essência.

<sup>8</sup> Sobre o conceito de privação (στέρησις) ver *Met.*, V(D), 21-22, 1022b-1023a; *Fis.*, I, 9, 191b-192a.

<sup>9</sup> Ver *Ec.*, I, 1343b; *D.A.*, II, 415a-b.

<sup>10</sup> Em contraposição aos resíduos não aproveitáveis e/ou nocivos, que precisam ser eliminados, como os excrementos.

<sup>11</sup> Não discutiremos aqui questões relativas à cronologia da obra aristotélica. Na ausência de um critério decisivo, frente à peculiaridade de seus escritos e às peripécias de sua transmissão, nós a trabalhamos, tal como se apresenta a nós, como um conjunto signifiante.

<sup>12</sup> Na *Ética a Nicômaco.*, VIII, 1160b, ela é dita de tipo aristocrático.

<sup>13</sup> O aspecto jurídico da condição da mulher na Grécia é uma questão cujo desenvolvimento excede a nossa proposta. Em Aristóteles, também nos limitaremos às referências implícitas nos tópicos que enfocamos e que, mais que a um estatuto jurídico, dizem respeito ao costume e/ou ao estabelecimento de regras capazes de

guiar o comportamento da mulher, que se relaciona apenas de forma mediata à legislação.

<sup>14</sup> A extensão que esse termo apresenta no pensamento de Aristóteles, onde irá compreender o apetite (ἐπιθυμία), a coragem (θυμός) e a vontade (βούλεισις) D.A.,II, 414b, é prefigurada na primeira frase da Metafísica pela extensão significativa presente na forma verbal ὁρέγονται.

<sup>15</sup> Para nosso propósito, é indiferente o valor negativo ou positivo atribuído a essa comparação.

### **Bibliografia**

Para os textos de Aristóteles utilizamos a edição *Les Belles Lettres* e a edição *Loeb Classical Library*, e mais:

ARISTÓTELES. *L'Étique a Nicomaque*. Introduction, Traduction e Commentaire par René Antoine Gauthier e Jean Yves Jolif. 2e. éd. Paris: Nauwelaerts, 1970. 4v.

\_\_\_\_\_. *Étique a Nicomaque*. Introduction, Traduction et Notes par J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1983.

\_\_\_\_\_. *Metaphysics*. A revised text with Introduction and Comentary by W.D. ROSS. Oxford: Clarendon Press, 1981. 2v.

\_\_\_\_\_. *Metafísica*. ed. trilingue por Valentin Garcia Yebra. 2ª ed. rev. Madri: Gredos, 1970.

\_\_\_\_\_. *Traité de l'Âme*. Commentaire par G. Rodier. Paris, J. Vrin, 1985.

### **Referências Bibliográficas**

GAUTHIER-MUZELLAC, Marie-Hélène. *L'Âme dans la Métaphisique d'Aristote*. Paris: Éditions Kimé, 1996

LE BLOND, J.M. *Logique et Méthode chez Aristote*. 4e. éd. Paris: J, Vrin, 1996.

LLOYD, G. E. R. The idea of nature in the Politics. In \_\_\_\_\_. *Aristotelian Explorations*. New York: Cambridge University Press, 1996. p. 182-204.

- MANSION, Augustin. *Introduction a la Physique Aristotelicienne*. 2e. éd. Paris: J. Vrin, 1946.
- MULLER, Robert. "La Logique de la liberté dans la Politique". In AUBENQUE, Pierre. (dir.) *Etudes sur la Politique d'Aristote*. Paris: PUF, 1995. p.185-208.
- OWWENS, Joseph. The Teleology of Nature in Aristotle. In \_\_\_\_\_. *The Collected Papers*. ed. by John R. Catan. Albany: State University of New York Press, 1981. p. 136-147.
- PELLEGRIN, Pierre. *La Classification des Animaux chez Aristote. Statut de la biologie et unité de l'Aristotelisme*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.